بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم، وهداهم بنور توفيقه
الى الصراط المستقيم، شرع لهم الاحكام بطوق العليم، ووفق
بعضهم لاستنباطها بفضله العظيم، ليتجلوا عن الكربات فينجحوا
عن عذاب الجحيم، ويجلوا بالكمالات فيحلوا بالنعيم المقيم، واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عز الفضيم الصميم، وتنفع
يوم لا ينفع الا من اتى الله بقلب سليم، والصلوة والسلام على
من ايده عنده بالكتاب الحكيم، وسدده مناهج الحق بسنته الهادي
محمد واله وصحبه الجمعين على تمم العصير، والتابعين بانوار الاتباع
ظلم شيء كالظلم، ما جار الغرام بدمعه على النعيم، وسبب القضيم
في تهاتم القضيم، اما بعد فان اولى ما تفرح القرائح التقاريح
واعلى ما تجح ان تبذل الجوارح، ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى زيعة الرضوان، وهو علم الاصول الذي به يتعلق مراعاة
ذرى الحقايق الاسلامية، ومنه تجتلى غرى الدقايق الاحكامية،
وقد صنف فيه العلماء العظام، والفضلاء الكرام، بقاهم الله

دار السلام



والعزل • فان ترك الاساءة من افعوان الزمان • نهاية ما يتقى

عندهم من الاحاء • ليس ارتكاب فى نظمى فتورا • وودهنا فى بيانى للمعانى

فلا تنسبنى بنقص ان رقصى • على مقدار تنشيط الزمان • وها

انا اشرع فى شرح الكتاب • مستعينا بالملك الوهاب • وهو الحمد

فى كل باب • واليه المرجع والمآب • بسم الله الرحمن الرحيم حامدا

الحمد للابتداء • والظرف حال من ضمير أبتدئ وحامدا حال اخرى او من

ضمير الجار والمجرور او ضمير جارا على التنازع والاول او فى والجمع

مستبرا كما يسمى الله ابتداء الكتاب حامدا الخ هذه • والظرف يقع على الظرف المكانى

اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة • وابن حبان كل امر ذى بال

للابتداء فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى وابو داود

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

يعتبر فى العرف ممتدا من حين الشروع فى التصنيف الى الشروع فى الخ

فبقاءه الشهرة • والتبرك بالتسمية والحمد والصلوة فلا قيده

بالحال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها ان

لا وجود للمقيد بدون القيد لكن قدم التسمية صورة لان التعارض

الخط الحرفى بين التقيدين بناء على حمل الابتداء على الآنى بالنسبة

والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى فتأمل

باكتساب

باكتساب العوارف بتقديم التسمية • وعمما ان اجماع المتفق عليه وترك

نصر العاطف لانباء عن التبعية المخلة بالشورية لمن يقتدى به ثم آخر

الموصوف للتفخيم شيد اى احكم من التشييد وهو الجص ثم طلى الناس

شاد القصر وآشاده • وشيده رفعه اصول الدين الاصل

كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى

سببا يتوسل لذوى العقول باختيارهم الى الصواب بالذات والمراد

باصول الدين العقائد الحقانية والمبدأ اى مقوى اى الدين

والمراد بها ما يبتنى عليها تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب

متعلق بايد الهين اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح

الاعجاز • ومصليا عطف على حامدا على مقيد • اى مسبد رسلين

البعثين بضم الباء جمع شئ بمعنى الطريقة والمراد بالمقدم سيدنا محمد

صلى الله عليه وسلم ابهم للتعظيم فاء اسبابا وضع • ورفع بعضهم مفعولا

بعض رجالا • والمجمعين اى المتفقين على اصحابه اى

عدلا بارا صحبة حسنا • اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه

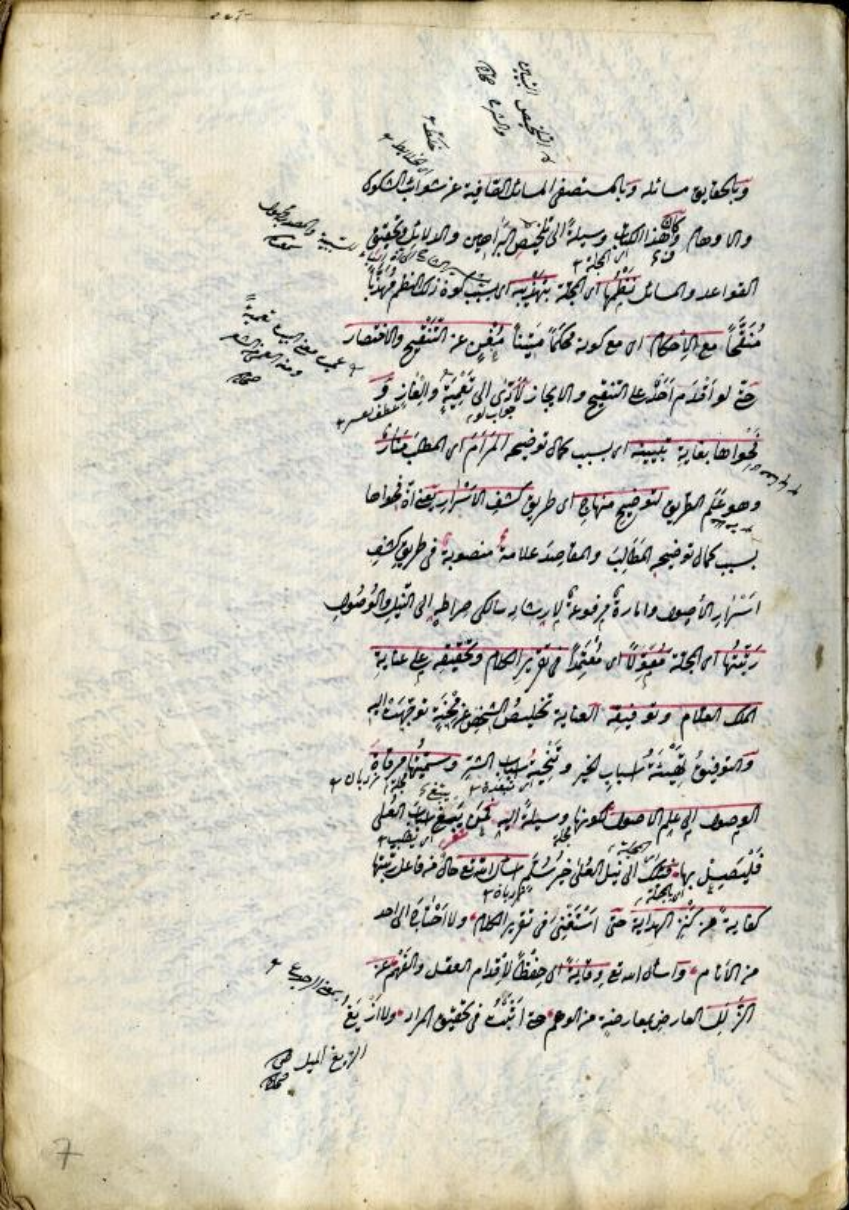
قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاتفاق

والاستحسان على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها

صريحا لانها مبنى الاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى الكتاب

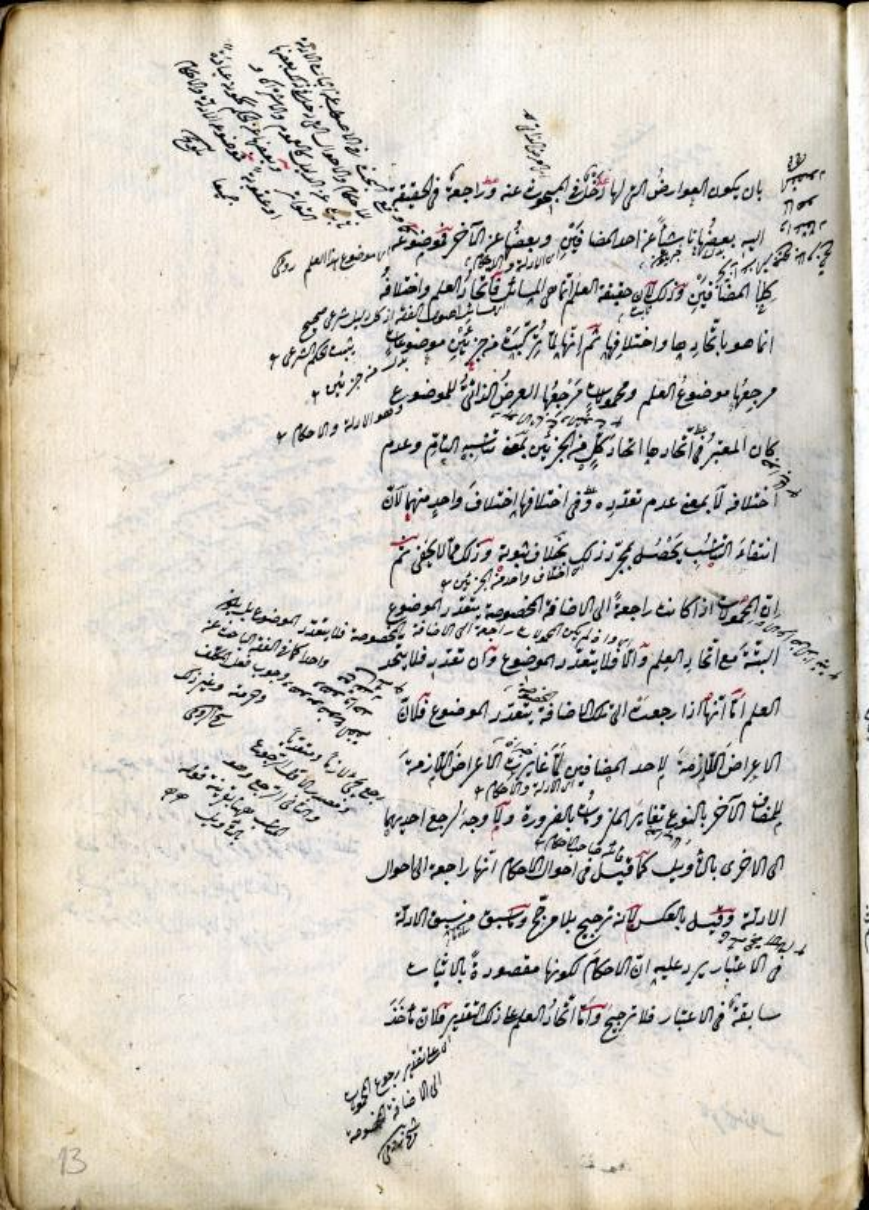
اخترت بتقديم الآخر عن الاوضاع الصناعية • وبتقديم سائغ عن الاوضاع الآتية الغير السائغة كانبات الارض وبتقديم لذوى العقول عن افعال الجماد الخصصة بالاختيار • وبتقديم باختيارهم عن الاوضاع السائغة لا باختيارهم كالعجمايات وبتقديم المحمود عن الكفر • وقيده بالذات متعلق بالسائغ بقيد الوضع الالهى بقيد سائغ لانها وضع الانسان

ابن الكمال









الجسم جوهر قابل للابعاد الثلاثة

الجسم ما كان لطول وعرض وعمق السطح ما كان لطول وعرض
الخط ما كان لطول لا عرض له ولا عمق ونهاية نقطة
الجسم التعليمي وهو الذي يقبل الانقسام
طولا وعرضا وعمقا وتهايه



صلى الله عليه وسلم تخرج به النظم المتواتر عنه المنقول عنه تواترا آخر ج به
جميع ما يصح القراءة من منسوخ التلاوة والباقي آيات الكتاب سواء
نقلت بطريق الشهرة كما اختص بعض الحنفية بابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام
ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بعض الحنفية بابي بن كعب نحو ومن قتله
منكم ايام اخر متتابعات وكما ان الاول مباحث خاصة غير مشتركة بينه و
بين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة
بالكتاب فهي ان المنقول بالتواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد
يسمى قرآنا لانه مما يتعبد بتلاوته على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز
وكونه اصل سائر الادلة والعبارة تنقض بتواتر ما هو كذلك فما جعلته شاهدا
فلم ينقل متواترا اعلم انه ليس قرآنا قطعا فهو اذا لم يكن المنقول
بالتواتر قرآنا ظهر اشتراط التواتر في كون المنقول قرآنا لكنهم
اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او
في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القرآن تتبع
منها ما يختلف بخطوط المصاحف وتحولها ويجوز اللفظ نحو مالك
وملك ومنها ما لا تختلف به وهو استي بالهيئة وقبيل الاداء
كالاماله وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متواترة لزم اما ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل

وقيل

وقيل كلها مشهورة واخباره صاحب البدايع وظاهره مشكل
وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يتعبد كونه بعضا من القرآن
والحكم بكفر الجاحد والحكمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها
واخباره ابن الحاجب واكثر المحققين قالا اي اذا كان المنقول بالتواتر
شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة
او الآحاد لا يعتد به في اثبات الجهول به حكم القرآن ثم الشاذ جاحده وجواز
قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي
وكذلك وانه جاء المعلن مشهورة اي ما نقل عنهم بطريق الشهرة من ما فعله
الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من اما ان يكون قرآنا او خبرا او سنة بيانا
لكتاب فالحق به فان خبر الخبر الواحد كذلك لا يحتمله وعلى كلا التقديرين
يجب العمل به فانه قبل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاولى
استنباط هنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
والاحتياط بقية بينهما فلما عرف الاصل فاعلم ان المراد بالعمل هنا ما يتوقف الى الزيادة
على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعلم ان الوجوب مستلزم
للجواز واخباره الكرخي وهو افادة الخاص وما كان نزاع الخصم في الجواز
يخبر به وقال مالك واشافعي رحمهما الله يقع لا يجوز العمل به مطلقا لانه

صرح في انه قد قوى عنده كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر وانا
اجيب ان المشتركة بين الكتاب والسنة هي انه اسم الكتاب هنا اسم للنظم
المجرد عن اعتبار المعنى والمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ والكلام بمعنى
الصفة القديمة النفسية للكتوب والآية شيء منها لا يلايم
غرض الاصولي ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه كريما مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة المجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر
انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول من قال انه اسم للنظم والمعنى جميعا
فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قال قبل الفعلة انه اسم للنظم الدال
على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا
اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه قال فبقي انه
المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عين التحقيق
اوجزه وفيه على المتامل وعدم صدق الحد على النظم المنزل المنقول
مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة
ان النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول قوله قلنا يلزم الخ قلنا انا
لم نعتبر للنظم خلف وليس كذلك قال الامام اقام العبارة المخيلة
مقام النظم

معا النظم المنقول متعبدا بتلاوته تقديرا والا فلم يكن تحقيقا او كان
قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جواز
متعلق بقراءة القرآن المجرد وبل هو متعلق بمعناه والامام حمل
قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل اخر قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط انه نوح بن مريم
روى رجوع امام ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح وله اي للنظم
الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات قال علماؤنا اختاروا
في النظم تقسيما بعد نظره فيحكم ثمرته انا لا نقف فلعدم الجزء والمركب
كما سياتي واما الشك فلما حاطه الاعتبار من اقرار وضع الواضع الى
آخر فهم السامع قال اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع
يستدعي وضع الواضع ثم دلالة اي كون اللفظ بحيث ينتقل منه المعنى ثم
استعمال ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اربعة اقسام
بحسب اول ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية قال الاصولي لا يبحث
عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال الالفاظ التي لها مدخل في افادة
تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء
كما عرفت في احوال اربعة اقسام وبهذا ظهر قول الامام يتعلق بما يرجع
الى معرفة احكام الشرع لانا قال الشراح انه احتراز عما يتعلق به معرفة

الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه
وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجوده اقسام التنقيب
في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر كل الاقسام تعرضا للموضوع
وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاغراض الثانية ايضا لان النافع في معرفة
احكام الشرع على الاصول وهو انما يحصل بها لا بمعرفة وضع لفظ
ولا نعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كل من الاقسام الاربعة ينقسم
الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الاثنان في غاية متمم كما سيأتي
النقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدم بالذات سابق
في الاعتبار وانما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو واضح والاقسام
الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا
لواحد حقيقي او اعتباري فهو الخاص فان كان موضوعا
لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام و
ان كان موضوعا لكثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير
غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو لجمع المنكر
بدل كل على الاطلاق الاول ليس باعتبار الوضع وان بنى تناوله
الوضع واضيف لحكم الصيغة لان الصيغة وكذا مفاد اقسام الوضع
ليس بمطلق انما قول بل الاول قول من المشترك الذي يرجح بعض معانيه

باتيان مثل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما ان اقبل القروء
في قوله تعالى قروء بمعنى الحيض للاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل تكلف فيه
وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في
سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في
العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء في ذلك اما وضع فنوعي
وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل العشرين فما فوقها ويكون الافراد
غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين
فيدخل في العام المسمى وبخواصها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته
اي اللفظ عليه اي المعنى قدم على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان
كون اللفظ بحيث يتفهم منه المعنى مقدم على استعماله فانه يتعلق به يجب
ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضعا وحقيقة اي في جهتها وهو
اي الكلي والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضع واربعة باعتبار الحقيقة وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة
لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لها
احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم

في عدّه امتثابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله ووجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل النسخ او بدله او التخصيص اولا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسّر وان لم يقبل فهو المحكم و
ان خفي معناه فاما ان يدرك خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي والا نفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو
المجمل والا فهو المتشابه فالتقسيم الثالث حاصل باعتبار استعمال اللفظ
فيه اي المعنى وهو اي الثالث واحد اقسام اربعة كالاقسام الثلاثة الاولى للفظ
ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما اما ظهر
مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية فالتقسيم الرابع حاصل باعتبار
الوقوف به اي اللفظ عليه اي على المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ
اما دال على المعنى بالنظم فان كان معوّلا له فهو الدال بعبارته والا فهو
الدال بإشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال
بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكره وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل
مرجع الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام

بل يكفي

بل يكفي التقابل بينها ولو بوجه ما والاعتبار الاستقامة في التقسيم
المتعددة بالاعتبار المختلفة كما في هذا المقام وتقسيم الكلام مادة
الى المعرب والمبني وآخر الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما و
بعدها اربعة هذه الاقسام اعم لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية
للفظ كما لا يخفى لشمول المحل اي تغيير في كل واحد من الاقسام السابقة العشرة
وهي ايضا اربعة الاولى معرفة ما اخترعها اي بمعانيها الموضعية التي
اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
اي انفرد ولم يشترك فيه احد من اهل اللغة جرّد له في نظر الاصولي
مع كونه مستفادا في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها
الشرعية وحد وردها الاصطلاحية والثالث معرفة مرتبتها التقديم
بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها الآثار
الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه
الاربعة الى الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم
قدم معترك النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين
وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع
وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة
مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولا شتراكها بينهما تعتبر في الاقسام

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

هذا شروع في تفصيل الاقسام فلفظ وضع ليخرج به الالفاظ الغير
الموضوعة وان دل على معنى واحد حقيقي او اعتباري قيد حل
فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك وكون العام على الافراد اي عدم
اشتراكه بين الافراد المتحدة نوعاً او جنساً قيد حل الشبهة وقيد
الفعل والحرف عام يشترك لفظاً ويخرج العام والجمع المنكر
فيتطبق الحد على المحدود وهو ان ذلك المعنى في الاسم فقيد به لانه النعين
والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف على اي معنى
مستقل لا يقبل الاشتراك اصلاً كزيد فانه معناه جزئي حقيقي
او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين الافراد في الجملة كرجل ومائة
او ذكر مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او
ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كحيوان فانه اكثر
شيوعاً من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع

روى الخمسة وانما اخترنا هذا الترتيب مخالفاً للقوم لانه اسبب
للخاص كما لا يخفى وحكمه اثر الخاص الثابت به اي الخاص من حيث هو هو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يتغير بسبب العوارض خفياً
يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعاً اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشئ عن الدليل وسبأ لا تمام او التخيل وهو ارادة الغير
لانه حينئذ بعض صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باطل
حتى لو انقطع ايضاً يصير اللفظ مفسراً فالقطع يجتمع مع هذا احتمال
لا التحمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة الخاص
او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لانه الخاص حين يتصف
فيؤدي الى اثبات الثابت او لازالة المزال فاي قبل الخاص
قد يتغير مبهماً يحتاج الى تبيين المراد منه فانا الخاص من حيث هو خاص
لا يتغير مبهماً وانما الابهام بسبب العوارض فتبين الشبهة اللفظية
عن قيد الخفية ثم كما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعاً
فقال ولذا الزيادة الخاص مدلوله قطعاً فجعل يخلع خلعاً فاً
لا فسخاً فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق و
ان علم اعتباره في ذكر افتدت به بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر
باب طريان كان يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون بعض

عند نا ايضا اذا اتحد الحكم ولحاد ثة ودخل المطلق والمقيد
على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعند الشافعي لا يتقيد
وجوب المهر بمجرد بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به
تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعند الشافعي ان قبض لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة
دليل على تحقق الطلاق بدون مس وفرض المهر وهو انما يترتب
على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا عليها ولذا ايضا بطل
تأويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاقل فسر بالاطهار
دون الحيض في آية التربص وهي قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقد اوّلها الشافعي بالاطهار فاما بطل
موجب خاص هو الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون
يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده
فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن
الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اوقعت بالحيض اذ يجب عليها التربص
بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا

فينقض نسخ

فيما اذا طلقت

فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقص
يبطل بالزيادة قلنا ما وجب تكميل الحيضة الاولى بقي من الاربعة
وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على
ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما شرنا
اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
كما قرئ عما قرئ الا ان ذلك يدفع بعض ما اورد على الاصل
فقال ومحللية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا
كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول عليها يحل له ان يزوجها الا
بشرط تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام اعلم
وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي ونفر
وجه الاول انه لو هدمه لانبنت جديدا والالزم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وقد زالت بها لا يقال الا بانبات
جديد والا بطل الالزم فلا نه لعائشة لزم تركك العمل بقوله صلعم حتى
تنكح زوجا غيره لان هذا خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها
لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يغير غاية للحرمة السابقة

في انتهاء نسخ

ولو سلم فان اريد بالنقض نقض قوله ان فقطعوا كان استئنافا وان اريد
منه بالتخصيص ان ذكر ما غير متعلق به بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله ان جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما قبله فلا نسلم ان فحوى
والمقصود تصحيح وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب وتكلف
قال قيل ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي لانه المطلوب به
وجودي وبالنهي عدمي والاقل اشرف ولانه اقل مرتبة ظهورا
لتعلق الكلام الاول انه الموجود كلما وجدت بخطاب كن
على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وعدها على غيرها
انه بها ثبت اكثر الاحكام وعليها مدار الاسلام وبمعرفتها يتميز
الحلال والحرام وهو فقط احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب
به اي باستعانة ذكر اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الآمر
وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولم يقل بطلب به لئلا يفهم منه ما مر شانه ان يطلب به الفعل
يدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك
والصارفة عن الدوام والتكرار ولكن جرت ما خرج به
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى اوامر كما سيأتي
بوضعه حال مزيد اي مطلبا ذكر اللفظ بوضعه لما ان طلب الفعل

خرج به

خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك
الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على الجهة العالية الطالب نفسه
عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط
العلو لبعد خلاف فيه قول الائمة للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل
وهذا ينسب الى سوء الادب مفقود في عون لقوله ما زالوا مأمورون
مجازا بعض يشيرون اوثان ويرون اواظهار التواضع لهم لغاية
رهشته من موسى عليه السلام هذا وهو المشهور في التعريف قول الفاضل
لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عن هذا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلايم غرض الاصولي لانه ليس من الارادة وكذا ان يضاف جعل
من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يتبقى لقول الفعل
معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يخرج
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وقد يجيء عن الدوام والتراخي والتبليغ

ومعجبه التوقف عند ابن شريح حتى تبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله عليه السلام لعمر كل يا بنيك د الارشاد كقوله فرهن مقبوضة
الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو كلوا تمتعوا قليلا ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التسخير نحو قلنا
بسورة ي التسخير نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ج الدعاء
نحو اللهم اغفر د التمني نحو الا ايها الليل الا انجلي ه الاختبار نحو لنعلم ايكم احسن عملا و التكوين نحو كونوا فيكون

حتى يفهم المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه

اولا فنذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاقل لم يجز من الا قبل ان المندوب

طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الذي اتفاق اهل اللغة

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

والجواب عن الاول قولنا انما يتم على راي من يجعل اسم الطلب الجازم في الندب

او الراجح وعلى راي من يخصه بالجازم فكيف يتم ان كل طاعة فعل

المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اذ لا يتعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وغيرهما انما يتم

لو كان مرادنا بفعل التقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة

وليس كذلك بل مرادهم بتقسيم صيغة افعل امرا عند الخاصة في اي معنى

كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها

مما لا نزاع في انه ليس مأمورا به حقيقة وذهب الكرخي والخاصة من اصحابنا

وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من المتاخرين

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

افعصيت امري فالكفر وضد مندوبا يكفر واجبا وكان التارك

مذنبا وليس مأمورا به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم

بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة

بالحديث

واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يعترف بكون المندوب

مأمورا به كثيرا ما يعترف بكونه مأمورا به في مواضع يشهد بها تتبع كلامه

واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اثر الصيغة

المطلقة عن القرائن الناطقة بها خلافا كما ذهب اليه عامة المعتزلة و

جماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل

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

موجبا اباحة كما ذهب اليه بعض اصحابنا استدلالا بانها لطلب الفعل وادناه المتيقن اباحته ولا يكون موجبا ايضا توقفا

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

كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فحمله الاطلاق يكون مجملة

لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف

عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين

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

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

الخصوصي بان كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت فرجحه دون رجحه

فثبت استلزام احتمال الادنى انه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية

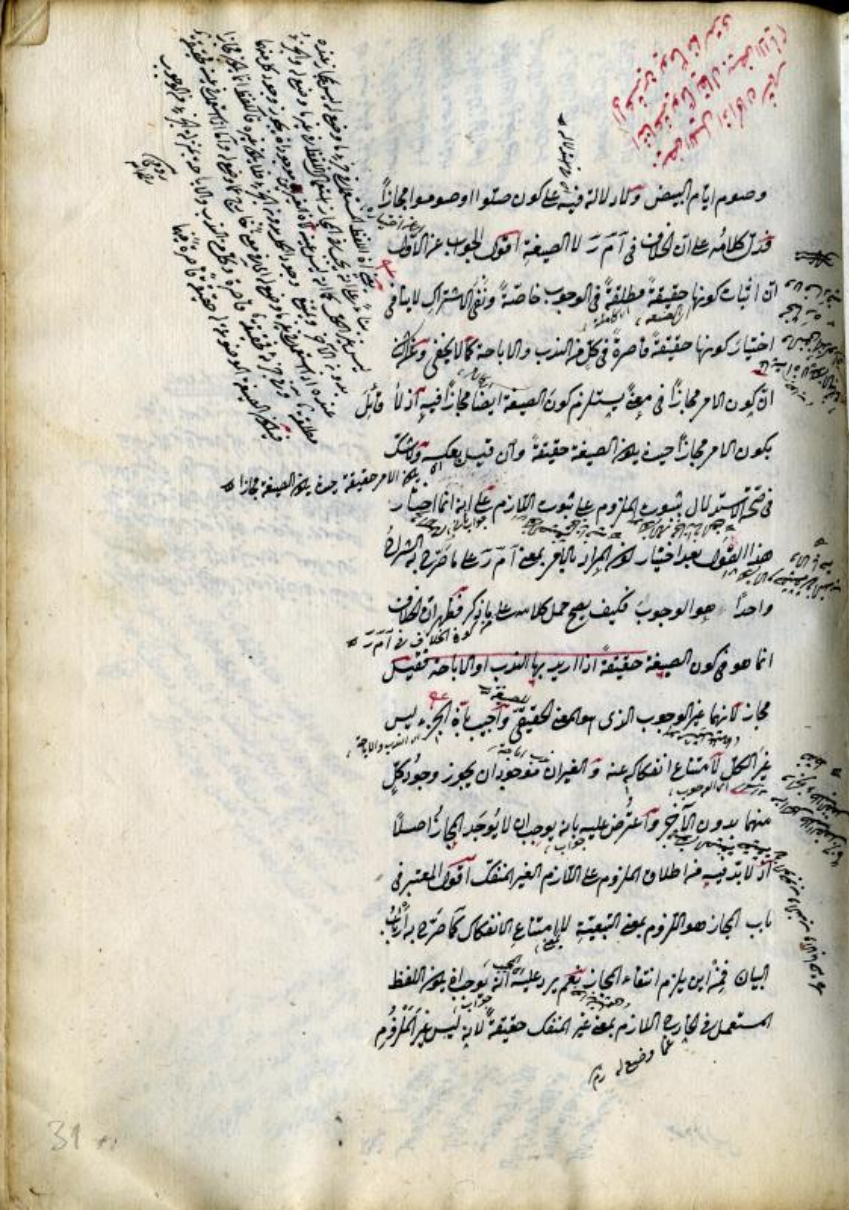
المتكلم ولو ورد بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله

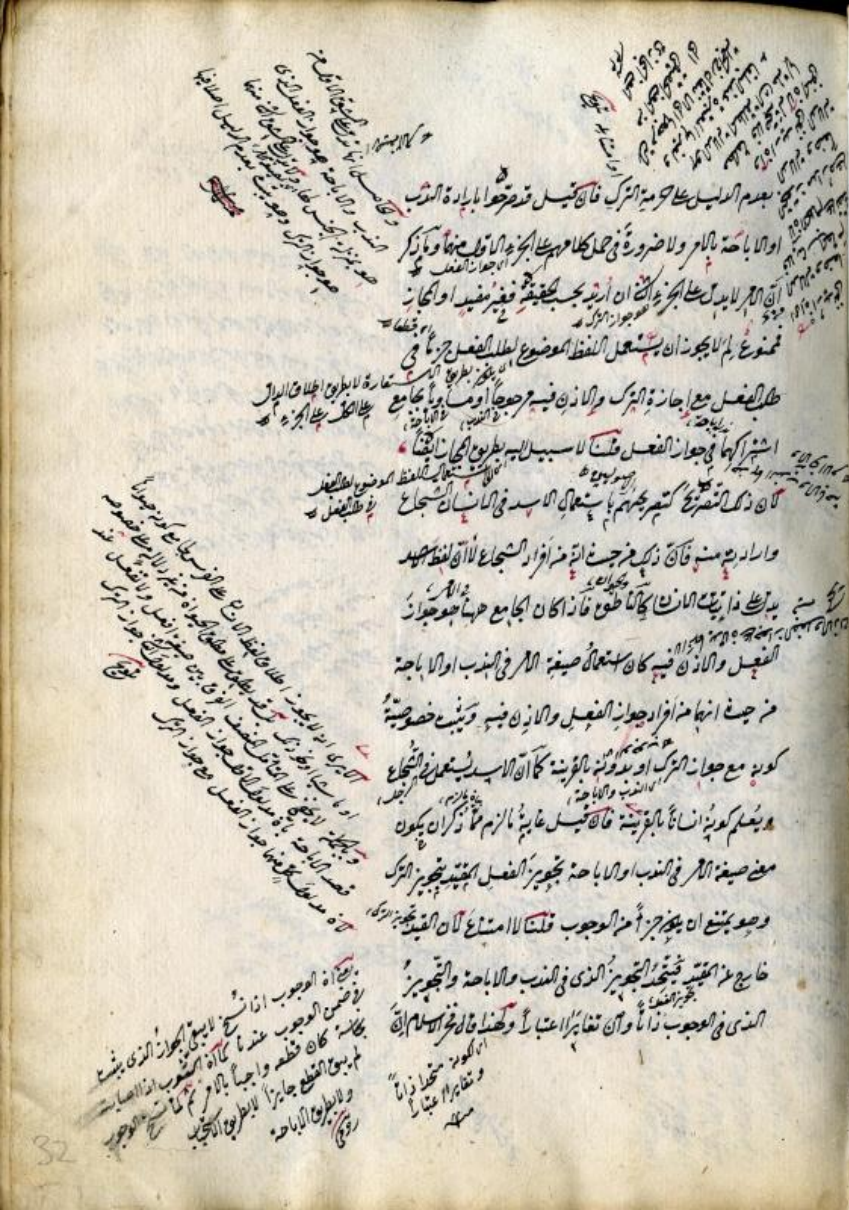
ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا
في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين
واختار الامام الشافعي والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد
بعد الحظر للاباحة في قوله تع فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد
مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قبل
البيع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

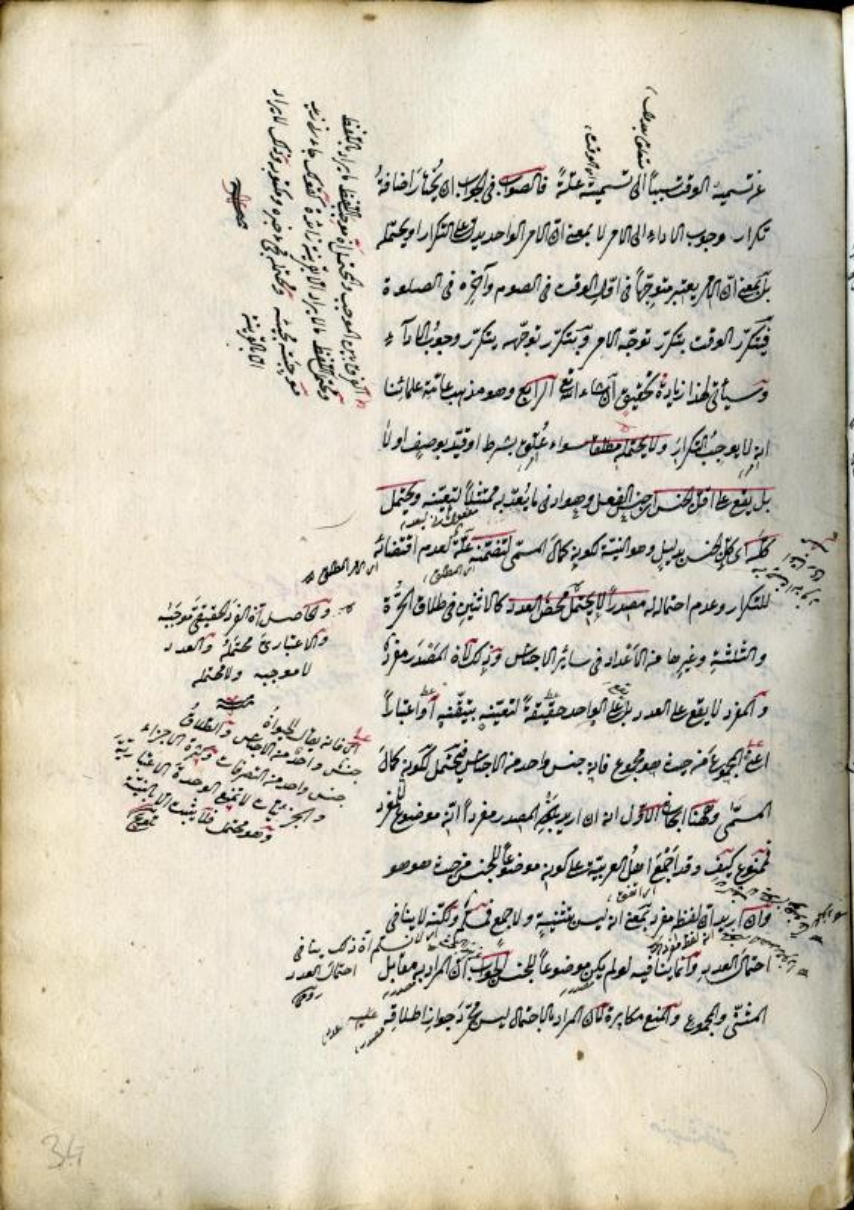
حاصل

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

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







عليه بل تحقيقه استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذوى مسكة ان الموضوع
للطبيعة من حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام
على الخاص اصلا ولا ريب خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا اذ
لا شك ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم
وهو شمول كل فرد لا بعض مجموع الافراد فان زعم انه ايضا
واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باجتماع الامر للعموم والتكرار سوى ان
يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بعض كل فرد
انما هو فرد اذا اعتبر وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما
عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بمثل طلقتك
اثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم وكذا واجيبا بانا لا نسلم ان تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ وهذا فانما اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
فى الايقاع بكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته
طلقتك ثلثا او واحدة ومرادفاتها قبل ذكر العدد لم يقع شئ كما قال
الشافعية واعترض عليه بانه هذا بعد التسليم مشكل لانه الواحد
معجب فكيف يتكثر اقترانه بما يكون تقريرا وجوابه
انه ليس المراد بالتكثر الواحد معجب انه موضوع له فى اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس

مزجيت تحقيقه

الامر لا يتكرر على مذهب امام اعظم هو صحيح

مزجيت تحقيقه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه
مزجيت وجوده ولما كان الواحد اذا ما يتحقق الجنس فى ضمنه
ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فى اقتصر المتكلم
على الاحد علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا اراد عليه العدد
علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكر نا يشير عبارة الجيجيني قال الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة استعمال المحكوم على
معناه اللغوى وكذا ما ذكر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله
كل اسم فاعل دل عليه على الحدوث تجدد اخبر انه عن سلم فاعل جعل علما
كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة لا الاتفاق
الذهن فقط وقد علم كما ذكرنا فى آية السرقة فان الحدوث الثابت
بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال هنا
للواحد الاعتبارى اعنى كل الشرائط التى توجد منه لانه يؤدى الى
ان لا يقطع يده واى الف سرق الف مرة الا بعد الحدود وذكر ما طلقا الجماع
فى المرة الواحدة لا يقطع الا يده واحدة وهى انا اليمنى واليسرى
اوانعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما اذ القراآت يفسر بعضها

اذا سرق رجل او امرأة شيأ من مكان محرز يقطع يده يعنى وان سرق بعده يقطع قدم اليسرى وان سرق بعده يحبس ابدا عند الامام اعظم خلافا للثانى فى

عين المكلف به وهو الاداء اما انكار المطلوب فحقق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء قلنا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان
امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط
لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة
على الاداء حاصل وهنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات
متقدمة وهي سلامة جميع الاعضاء والآلات فقط وهي حاصلة
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيجب اداء اول فلانه مما فرض
لما قاله في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت غير الواجب
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء واما ثانيا
فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان تكون بحيث
يمكن ان يتوصل به اليه بيانه فيه ان لا معنى لسلامة الآلة
الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له
بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة
فيعتبر تقرير على انتقال السببية الى الجزء الاخير حد وشرط
الاهلية اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ

وانقطاع الحيض وتحو ذلك فيه اي في زمان الجزء من الوقت حتى
اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ويعتبر زوالها
اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض ما يلائم ما ذكر حتى
ان الكافر المكلف اصلا للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن
او ارتد العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا لزفر
في الاول بان السببية لما لم تشتمل عنده الى هذا القدر لم يعتبر
الاهلية كما رتبه فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه
لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرف جوابه وهو ان
وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول وليس بين زفر
وابي حنيفة خلاف في الحقيقة لان ابا حنيفة انما قال بعدم
وجوب الاداء في العبادات البدنية لما
لم يعتبر عنده نفس الوجوب وقد وجد في اول الوقت بالاتفاق
وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه
الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه
منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر
بتقرر السببية في الوقت ثم لما بينا ان اصل السبب اداء
يتقرر عليه السببية فقال وبعد وقف تقررها اي تقرر السببية
في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي يسع ما بعده
اي الجزء الذي تتصل الاداء اداء كاملا يجب الاداء كاملا

39

الى الخر بمعنى او ما بينهما من الاجزاء على اتصالها اى اتصال الشروع بذلك الجزء
ويتوقف تقرر هذا في الكل على انتفاء اى انتفاع الشروع في الوقت
فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء
لضرورة الاداء فاذا اخلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة
وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما
تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا
كان ناقصا ويتبعها اى كمال الواجب ونقصانه الثابتين باديه
الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضي تقريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت
الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله
لما سبق وهو كامل لانقضاء في نفسه لانه بسبب الامر المتشبث بعبادة
الشمس فان عبدتها بعد ونها في هذه الاوقات فاذا خرج ملا عبادة
فيه لا يحصل ذلك التقضي فيجب بهذا السبب كاملا فلا يؤدى ناقصا
فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض

فينبغي

فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
الصحيحة اكثر فيجب القضاء كملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ويفسد الفجر الطلوع تفريع على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل
في الباقي كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد
ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وقد صحت عنده بها بطلوع الشمس
لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقضاء فيه اصلا فالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فاذا اطلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
لا يقصر يؤدى به في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على انه ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر
يؤدى به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
لما يؤدى به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله
بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الشافعي لم يفسد لانه اى
لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالشمس اى بسبب طلوعها
على الكل العصر وحديث ابي هريرة وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان يغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب

عن دليل الثاني فعنى الاول اى قبيل الفجر على العصر يتيمم مع الغارب
من وجوه الاول ان قبيل الطلوع كلمة عبارة فيه عن التشبيه كما مر
فيفيد ما التزم فيه باعتراض الف وعليه وقبيل الغروب ناقص
فلا يفيد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو
وقت الصلوة في الجملة بخلاف الجزء الثالث اذ في الطلوع دخولا في الكراهة
وفي الغروب خروجا عنها والثالث اى حديث ابي هريرة قبل التنبيه على الصلوة
في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا ويتبعها الثالثة انه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
بالمد وهو اى بالعصر المشروع فيه في اخر الوقت المحدود منه الى ما بعد
الغروب فانه وجب كاملا وفاتت ناقصا مع صحته اتفاقا وورد
هذا النقض بان الفساد المبني على مثل اداء بالفساد المبني
الفساد الحاصل بعارضة الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحمرار
اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
فلا شك انه الاتي بها لا يختص بغساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم
عفو خبر ان بخلاف الفساد الطارئ على الكمال كما في الجزء فانه جميع اجزاء
وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يتيمم حكما للعزيمة ويستثنى عليه
الفساد بالطلوع فيتعين فاعول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر

على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يتعين كونه بيان وجه صحة العصر الواجب
كاملا المؤدى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء
المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه
بل كل اى كل جزء من الوقت سبب لكل اى كل جزء من الصلوة بالقيد
فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب ببيان ناقص واجب
غرضه الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الانتقاض بالجزء الاخير
فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرء عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق
واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها الثالثة انها ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا انه لا اصل في الجزء الاخير من وقت العصر يمكن ان يسلم فيه مثلا
لا يقضيه اى العصر ناقصا اى في الوقت الناقص وقد وجب فلو كان
ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس كذلك ورد
هذا الايراد بانه اى بعدم قضائه ناقصا بعد تسليم انتهاء الوقت يعني
انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فانه جواب المسئلة غير مروي عن السلف
نحتمل ان يكون جائزا سكتوا عنه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا
حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا غايته ان زاد
الوقت للنقصان فيه واما طرو من التشبيه

الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي رحمه الله
من المعتزلة خلافا لما يقوله بعض زمرة من اصحابنا فعبارتنا ان الوجوب
متعلق بأول الوقت وفي آخره قضاء والمعزا قيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب بآخر الوقت وهي الاولى مع وقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر
وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متنوعا
فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كما ان الشارع قاله
لم ار الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره بشيء
وعندنا ثبوت صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها للتوجه
الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
وفي حال الشروع ان وجد خرج به في الشفوع وغيره ولهذا قلت
المتوجه عندي اي آخر وقت يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض لا يزيد
عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فالاول
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه

الاداء

فلا تقضى فيه ولا في مسببه فلا يقضى فاسدا والشرطية تكاسبية
الا هي الانتقال الى الكل بمعنى ان تجزئ المذكور في الجزء والكل باعتبار التسبيبية
آيل فيها باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز
ان يجزئ كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط
وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه فالجزء الاول متعين
لعدم المزاحم ثم ينتقل على الكل وهذا جزء الى الجزء الاخير كما في السبب
الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلا يبقى حاجة
الى اعتباره واما وجوب الاداء فتفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع
من قوله في اول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء
ماذا وازالة لتردده في ذلك فبين الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق
الطلب بالفعل فان قيل الوقت يتأتى نفس الوجوب ووجوب الاداء
قلنا فد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض
الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء الكل
في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص بعد وجوده وقد ايجد وزمانه في حال قيام العذر
بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوائر كه
والمشتري لزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزم

الايقاع و

لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب

وقيل يتوجه لانه وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء

لانا اه المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة

بعض سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي

توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون

وسيلة الى وجوب القضاء يتوهم امتداد الوقت بوقت الشمس

كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح برد الاسلام

في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة

بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكم اي حكم هذا القسم

من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية قال الوقت

لما كان متسعا شرع فيه موسعا وجب فيه فلا بد من تعيين ليميز

عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث

لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا لا يغير وجوب التعيين

بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض كتقصير العباد

كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد

بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك

شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بوسيلة تركه

العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت

لا يحوج الى هذا التكلف لان المغير الموجب للتعيين عند السعة يتقدر

المشروع وذلك باق عند التضيق اقول ان يريد بالولاية الشرعية

جواز الاداء على وجه الكمال المشروع وان اريد مطلق الجواز فلم

نسلم لانه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الكراهة فقوله اللهم

الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يتقدر من ادى المكتوبة في اول

الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب تركه العزيمة

وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لانه المقصود

بهذا الكلام دفع ايهامهم ان الوقت اذا ضاق يتغير معيارا فينبغي

ان ينفي صحة التغيير فيه والاحتياج الى التعيين كايام رمضان فالقول

في دفعه ان المغير الموجب للتعيين عند السعة تقدر المشروع وذلك

باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد

تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت

احتمالا راجحا فانه مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كما هو حال عادة او

التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين

لكان سببا في العصر ايضا وانه خير فيه الى ذكر الوقت مكروه بالاجماع

فيتقدر تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين اي عدم تعيين المؤدى الا

وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها ظن
سببية شهود الشهر مطلقا ثم بما ورد ان الشهر مطلق الوكا هو السبب
لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اذ ان يدفعه فما كان طريق الوصل
واى لم يجز الصوم ليلا اى في الليل كما يجز وقت الصلوة فانه سبب
عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لابد من النية وللشافعي ان يفرق بينهما
بان الجزء الوقت لما بقي في الصلوة بالبداءة فانه جزء منه وقتا بل اتم الجزء
فبسبب قيام العارضة يخلف الليل فانه بناء في الصوم بالبداءة فلا يلزم
من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائلين بسببية الايام
يقولون الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائلين بسببية الشهر يقولون
السبب هو الجزء الاول من الشهر كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف
بقوله والجزء الاول فيه اي في الصيام متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قالوا في الهداية
ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه
اى حكم هذا القسم يعني صحة الغير اى غيره واجبا وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم
اشتراط النية بين في البدائع خلافا للشافعي وله وجب اصل النية خلافا زفر
وسيأتي بيان الخلاف وكما نهما فيؤدي الفرض على الشق والعدم اى في يؤدي صوم رمضان
من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ورفع الخطاء في الوصف
الم فصوم

امر وصف

بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديراً كما ان النية المتقدمة
التي للمقارن شبهاً من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديراً وايضاً
للاكثر حكم الكل لكثرة من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها تقديراً والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه و
هو التقدير والمراد بالنية التقديرية كاف في الصيام الخاصة وهي
الصوم في اول النهار وخصوصه باعتبار قصور ميل النفس الى
المفطر اذ ظهر ان الجزء الاقل من الصوم اذا اخلى عن النية لم يفسد
بل حاله موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر يقدر وجودها في الباقي
فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلاً عن الجزء الاول
ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه فقال و
اما ذكر الوقت للمؤدى وشرط للاداء لا بمعنى امتناع تقديم الاداء عليه
لما عرفت انه لا يمتنع عندنا بحقيقته وان يوصف اصلاً بل بمعنى فوت
الاداء بفوت الوقت وسبب ايضاً لوجوب الاداء كمعين
اي ذكر الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه
اي الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما
اوجبه الله مضافاً الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما
اوجبه العبد مضافاً اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب

ووجوب الاداء

ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيراً فكذا نفس وجوب بالنذر
ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز
وحكمه اي حكم هذا النوع جواز التقديم ان تقديم الاداء عليه اي على الوقت
لانه لما كان سبباً لوجوب الاداء جاز تقديم عليه اذ الفساد في تقديم
الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذكر الوقت معياراً للمؤدى هذا
شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوت بفوته
كامر وسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق يتعين بالنذر
فيه الصوم والاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب
لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويتحول به اي بهذا الوقت سببه
نذر فيما الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق و
سبب لوجوب الاداء وحكمه في النفل لمعياريته لا تفي واجب آخر
لان التعيين بولاية الناذر يقع قرينة في حقه ولا يعدو في حق الشارع
كمن سلم مريداً لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته
فيؤدي المطلق تقريباً عن نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا تلك لزمك
يؤدي الممتد من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجباً آخر لما عرفت انه تعين الواجب صحيحة ويؤدي
ايضاً مع نية فعل الزمان كما في رمضان واما ذكر الوقت معياراً فقط

القسم الرابع من الموقت

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

وقوله بعد السنين

وقوله بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية
وقد ورد انه لا يتضيق ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف تعين آخر وقته
العام الاقل تكيف بكونه اداء في العام الثاني وكما توسع وجاز التاخير
كما قال محمد تعين آخر وقته جميع العمر تكيف بالموت في العام الثاني وكما
منافيا ان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف شبه المعيارية احتياطا
لانه الجبوة الى العام القابل مشكوكة لانه في الظرفية بالكلية فاتم
بالكل خير اي حكم بالاثم من آخره عن العام الاقل حتى ابطل عدالته
اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال
بالاداء بعده اي واما اعترف بكونه حجا في بعد العام الاقل اداء
نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الجبوة
الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يباح جهة الظرفية بل يحكم
بكون الحج الماتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف حتى يقضي الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الجبوة اليه مشكوكة قلنا
انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لانه جهة اصالة الصوم المستقل
ترجح بكون الجبوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم
اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه وحكم بالشيء اذا وقع جهة

الا مطلق لا يوجب القهر

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

لتبعيضه في نفسه بكونه معياراً للاداء مع أن في المؤدّى والكلام
فيه والاحرام غير مقصود بجعله نفسه وبدونها لا يصح انا لا نسلم
ان النية تتمة معدومة بل موجودة تقديراً فافاً اختيار كل ما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بعمل النية بالامر
بالاداء فاذا عقد الرفقة انما يلتزم بعضهم بعضاً عند العجز.
فاذا عاقد بهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز وأذن لهم بذلك
والاذن دلالة كالاذن صريحاً كما في شرب ماء السقاية فقام
بنيتهم مقام نيته كما لو امرهم به كذلك فضاً وهذا النوع من الاختيار
كاف في شرط العبادة كالوضاء غيره واما مؤدى به فما فرغ من الاحرام
وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث
المطلق والمقيد وهو نوعان الاداء والقضاء بحسب التفاوت في الاتيان
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ناقصاً بعد فوات
الوقت وكذلك واما بحسب اصطلاح فقهاء خراسان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
وعندنا هما قسمان المأمور به موقتاً كان الحج او غيره ولهذا لم يعتبر
في تعريف التقييد بالوقت حتى فسد الاداء سليم عن الوجوب

لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى
الشيخ التي ادعاها ان في حج قاله في الاسلام قال الشافعي لما علم
ان الحج بنفسه فيه الحج عن النطوع صيانة له واشفاقاً عليه غير مسموعة
لانه ان اراد بالنفل معناه اللغوي فلا وجه له لانه لا يقول حتى يبايع
في انكاره فقال من سخر فقد شرع وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه
حتى نتكلم عليه ثم انه ذكر انه من الجواب. هو الجواب الصواب. والجواب
المشهور المذكور في الكتب بان الحج ينافي العبادة لانه ينافي
شرطها وهو القصد والاختيار قيناً فيها بالضرورة ضعيف
لان الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد
بمنافاة الحج للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود
الحج بالنظر اليه حتى يناقيه وان اراد ومنافاته لوصف العبادة
اعني النفل سلمناه لكنه لا يضر بما هو المقصود وهو الاطلاق
دلالة التعيين جواباً عن قوله وبه يؤمر بالاتفاق وتقريره ان جوازه
باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجود دلالة مغنية
في المؤدّى وهو ان المسلم لا يحج الا غيباً تكلم الشافعي في النفل
وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحاً فان الدلالة لا تعارض
التصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لانه وقوعه عن رمضان

لتبعيضه في

لتبعيضه في نفسه بكونه معياراً للاداء مع أن في المؤدّى والكلام
فيه والاحرام غير مقصود بجعله نفسه وبدونها لا يصح انا لا نسلم
ان النية تتمة معدومة بل موجودة تقديراً فافاً اختيار كل ما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بعمل النية بالامر
بالاداء فاذا عقد الرفقة انما يلتزم بعضهم بعضاً عند العجز.
فاذا عاقد بهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز وأذن لهم بذلك
والاذن دلالة كالاذن صريحاً كما في شرب ماء السقاية فقام
بنيتهم مقام نيته كما لو امرهم به كذلك فضاً وهذا النوع من الاختيار
كاف في شرط العبادة كالوضاء غيره واما مؤدى به فما فرغ من الاحرام
وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث
المطلق والمقيد وهو نوعان الاداء والقضاء بحسب التفاوت في الاتيان
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ناقصاً بعد فوات
الوقت وكذلك واما بحسب اصطلاح فقهاء خراسان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
وعندنا هما قسمان المأمور به موقتاً كان الحج او غيره ولهذا لم يعتبر
في تعريف التقييد بالوقت حتى فسد الاداء سليم عن الوجوب

بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يتعلق سببا لوجوب الاداء على
التعيين والا يخرج عنه كثير مما اوجب الاداء كصوم المسافر
وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال
على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او
ما هو بمعناه نحو وتله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو
الفعل يعني الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم
والا يلزم ان يكون للامر ابتداع وبعض وجوبه بالامر لزوم ايقاعه فيه
والمراد بتسليمه اجابته والاتيان به كما يليق العبادة حقا يتنع والعبد
بعد تركها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
وكم يقال عين الناب بالامر حتى يشمل الفعل كما قال صاحب التنقيح مما عرف
ان المذهب هو ان المندوب ليس مأمورا به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل
في الاداء قسم آخر وهو الفعل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما قول في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل
وهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض
في وقته وغير واجب كالنفل فانه على طريق الحكاية عن غيرهم ان يكون
مخيرا للحاكي او ينظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى
نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك

والنوع الثاني

والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر بالفعل اذ يوجب
قد خلف قضاء اصحاب الرخصة واداء اصحاب العذر فان في الميزان ليس
من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه وليكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات غير الوقت في حقه مع ادراك وقت
القضاء وانتفاء الحرج عنه وعن عذره من عذر المسلم قيده احترازا
عن صرف الغير الى نيته وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فانه شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم
مثلا للواجب لانه ليس من عذبين وجب عليه ومقدورا له ويسمى
كل منهما من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين العينين
كما عرف وشهر كما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم وقولك غريمك اداء ظهر الامس واما في اللغة
فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لاداء معنا
الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانه اتى بشيء من
الرعاية وهي مقتضاه في الخروج بما يلزمه وذلك تسليم العين لا المثل
ويجب القضاء بان عقل المثل قيده لانه القضاء بمثل غير معقول
بجب بسبب جديد بالانفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في

الوقت ليس مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب
والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل التقضاء فيما
الصوم والصلوة المكتوبين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة
وجب بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا في رواية وبالتنفيل لا القضاء في اخرى والقضاء
ايضا في ثالثة فلا غيرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في
التخريج واعترض بانه ذكر في اعتراف بكلام الخصم فانه وجوب قضاء
الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لانسلم ان النص لا يجب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر
والقياس مظهر لا مثبت فيكفي بقاء وجوب المنذور رأسا بالنص الوارد
في بقاء وجوب المكتوب ويلزم الوجوب في الكل بالتتابع ثم قالوا
وررد ان القضاء لو وجب بالاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يكون قضاء الاعتكاف في رمضان ثان
ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يكن بل اقتضاء علم انه بسبب جديد موجب
للصوم المقصود راجع عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود

بالاعتكاف

بالاعتكاف لا فرض صيام آخر اذ انه الاعتكاف في رمضان متعلق
بالصيام الراجع الى الاعتكاف فصار مدار رمضان بدونه ان يعتكف حتى
لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء
الاقتضاء بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول الشيخ لانه
لعود خبر وجوب شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب متقتا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاكتساب بصوم رمضان اتما جاز
لشرفه وانصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف فيجب لا يكون
دركه الا بوقت يستوفي الحبوة والعدد ولم يبق قضاء الصوم
حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال
وهو معقول ومنه ابين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لانه سقوط يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوفي الحبوة والكمال
مع ان العبادة مما يحاط في اثبانه فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا انما هو
لعود شرط الى الكمال الاصلي لا للعجز اي القضاء بالآخر اي بسبب آخر
غير الاداء كما توهمه الخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه

فالتفويت سبب لوجوب القضاء مقصودا عن الاداء

الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء الا ترى انه ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل
غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر
وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد يجتمع منها ما شئت
حتى قال الاداء اما محض كامل وهو الذي يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة واجبا كان او سنة مؤكدة قبل التحقيق ان كل
اداء محض ترك فيه شيء من الواجب فهو قاصر والا فهو كامل
افهم هذا يوجب ان يكون الصلوة منقرا كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة
بالجماعة بعد صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والاذان والجماعة فيما لم تشرع فيه صفة
قصور كالاقتداء في الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى
وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد كذا
حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من
حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد او محض قاصر كما تم جمع

تنكير الاوصاف

تنكير الاوصاف كالصلوة منقرا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار
ترك الجماعة وورده اي المغصوب مشغولا بحق يتعلق بها رقبته
او طرفه فانه اداء لورود رده على عين ماغصب لكنه قاصر لكونه لا على
الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل
الا حوج والجمع الذي ادرك اقل الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء
لانه يقضي بانعقاد احرام الامام بمثله واتمامه بفعل لا كونه اداء
باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه
بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فاما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشتري بعد الايام فانه اذا ابق عبد الغير ثم اشتراه
كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له
قبل التسليم ويتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجب الزكوة
التفريع على كونه تسليما وقوله ويعتقه ان ترك العبد المشتري قبل التسليم
هذا الرجل المشتري لاخي امرأته المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لا عتق والقضاء اما قضاء محض بمعقول اي
بمثل يعقل فيه المماثلة كما يمكن ان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم

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

مقتضى العقل

مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العبادات وكما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك و
من الخفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
لا مطلقاً بل في باب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لانه لا ايجاب على الصبي لمخالفة لظواهر النص وظواهر
الروايات وقيل الفاضل صاحب الميزان مدلوله الحسن مدلول الامر كما
كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقاً بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما
ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقاً ايضاً بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام
الشرعية وادلة كل في المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا ان مدلوله مطلقاً اي سواء كان في المفهوم او غيره حكمه
الآخر فانه كما حكم بالامر الذي هو حسن فانه كما ان الله يأمر بالعدل
والاحسان فانه افادة ما ذكرها وما ترك من الادلة على المختار حسن
المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فالاولى ان نقطع عن
الاستشهاد بها كما شيخ الاسلام والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي
الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل قد يعرف الحسن

اشار الى الاول بقوله لكنها دونها اى الصلوة ادنى فى الاقرار اذ ليست
ركنا مثله لا حقيقة وحكما فلا الحاق اذ لا بد عليه عينا كالاقرار
حال الاختيار ولا وجودا الا على حيثية مخصوصة وسترة الاتيان كالكون
الاتيان فى الاين يجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع مفروضه وحسنه
مختصين لذلك فصل الكل لانه الموضوع للبيان وكذا جعل شكر النعمة
الحمد لاعلى سائر الاركان واشار الى الوقوع الذى يقع وتسقط اى
الصلوة بالعذر كما سبق وتسقط هذا الاقرار بعذر واحد
وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم
فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نفسه عما
هو مملوكه مع النصوص الصحيحة بها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس
الامارة بالسوء التى هى اعدى اعدائه الذى زجر الله عز وجل عباده
والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لانه فيها اضاعة
المال وانما حسنت بواسطة حسن رفع حاجة الفقير والاحسان اليه
والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى ابنية مخصوصة وزيارتها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
عن ان تكون حسنة لعينها لانه النفس وانه كانت بحسب الفطرة خطأ

للخير والشر

للخير والشر الالهيا اقبل والى السوء اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحوال للنار فباشتمالها على هذا المعنى لا يحسن
فخرها لانه قبيح فى الاضطرار والفقير انما يستحق الاحسان من جهة
الرحمن لا من جهته الان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كسائر البيوت فقط حسن قهر النفس ورفع الحاجة
وزيارة البيت بمنزلة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة
والحج حسنا لما فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
وهذا جعلت حسنة حسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره
بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دونها الشهوة
والحاجة وشرف الحكم لانه الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليس كذلك فانه قبيل
لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج
قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى قليلا مثل وحكم الحكم الحسن لحسن
فى نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا باداء او بسبب عروض
ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بخلاف اخراز غير
الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير
وبقى بعلته كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط الذى ما ثبت فى الذمة

وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك متصور بوقوع الشروع
في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم
بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء ليس
بممكن لكن
لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما
لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب
اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على ان لا يشتاه
او تكون القدرة شرطا لوجوب الاداء بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء
كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة
على سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان
القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو حكم
على نفس الوجوب فانه يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء
والعجز الاخير صالح للاولى لان نفس الوجوب جزء كما سبق فيكون
صالحا للثانية ايضا ضعيف اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء جزء جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة
واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على العجز
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقوع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فليتامل والنوع الثاني اقصاه اي على ما ذكر فالقدرة ويسمى هذا النوع

الميسرة

الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض وهو القدرة
اشترط لوجوب بعض الواجبات كرامة مهابته وفضلا ولذا اشتهر طلب
في اكثر الواجبات اهانة للكونه اداءها شاقا على النفس عند العامة فيجب النفس
بقاؤه ارباع النوع الثاني شرط بقاء الواجب في الذمة لئلا يقلب
اليسر عسرا اعم ضعفا اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الركوة فيما اذا
اخر اداؤها حتى هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وانيا بانا
لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل كما يلزم
ثبوت احد اليسرين وهو الفناء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان
حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسرا آخر واجب على الاول
بالتزام الفعل في صورة هلاك المال والحذور في ذلك لا تاتي في الثاني
بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدا بل المال حقه ملكا وبدا فانما حق الفقير
في ان يعين محلا للصرف اليه وصاحب المال الخيار في اختيار محل
الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان
منع المشتري الاداء عن الشفيع حتى ضاع بجرا ومنع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك
لا يوجب الضمان وعكسه الذي بانه معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك

لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد ان نفس
اليسر يصير عسراً فانه محال عقلاً وانما يصير اليسير عسيراً او بالعكس
دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطاً لبقاء الواجب اذ المفتقر
الى حقيقة قضية القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء
والا فتداركه عليه يستغني عن بقاء القدرة بل يكفي فيه قدرته امكانها و
نعوتها وذلك لان القدرة الممكنة انما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف اليسرة فانها
شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر
فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى معنى العلية
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدونها اليسر
فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر
يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر ولذا ان تركه بانتفاء قيد من القيود الثلاثة
ومن تبعه لم يشترط بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر
يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيام والحج وغيرها وظاهر

ان ليس بقادر

انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق في
الآن هنا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الا قليل على ما هو المختار
ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف
للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة ليقع به فلا بقي
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال التام فان كلا واحد منها
لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب
بالثناء الذي يحصل به يسر الاداء لانه انتصب لما لم يغير الواجب من العسر
الى اليسر لانه ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء واحد من الاربعين
سواء في اليسر لم يتقيد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الا هلية
كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغتناء لا يتحقق
غالباً الا بالغنى الشرعي فان عجز بعد ذلك بحيث لا يبقى له ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف الثناء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب وهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الحال يتنفي بانتفاء البعض وفي هذا ظهر فائدة تقييد الهلاك
بالتام وامّا العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها

وجوب الاداء اذا كان مطلوباً بالنفس كما يشترط فيه
نفس القدرة وان كان مطلوباً بغيره فكما يشترط
فيه نوعها فكذلك القضاء اذا كان القدر فيه
مقصوداً يشترط فيه نفس القدرة وان لم يكن
القدر فيه مقصوداً يشترط فيه نوعها ايضاً
ففي النفس الاخير انما يبقى وجوب قضاء الصلوة المتكررة
والصيام المتعددة بناء على نوعهما متناولة الوقت
ليظهر اثره في حق المؤخذة كما ان وجوب الاداء
يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على نوعهما متناولة
ليظهر اثره في القضاء

الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط نحو اه النصاب بل كما شرط الواجب
واجب والا شرط دوام شرط البعض لانه الوجوب بل شرط الوجوب
لفوات القدرة الميسرة الذي هو وصف الثناء لا
لفوات الشرط الذي هو
النصاب بانتفاء البعض

والمفوض خلافه واما ثانيا فلان يقتضي الحسن وما ذكر الا ما بالصحة الآخر عنه
واما ثالثا فلان العلم بتقصير عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وان
فلم يعلم امتثاله مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو بديل
بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز القضاء
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة
بحكم بديس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه بكلياته وفي
الصلاتين قرينة على ان النهي للمجاورة قلنا جاز على ان بينهما فرقا وجه
ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب
ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا باتيان بجميعه واما
ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا
سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجه
يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة
وروى عن ابي بكر الاصم انه قال صفة الجواز بثبت بمطلق الامر شرعا
لكنه بنتفي بالكراهة ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس
فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف الحدث
فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به في الصلوة
والكراهة فيها وانما الكراهة في اداء اخر الوقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة

والامر بحسبه

ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف والكراهة فيه وانما هي
لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويرتفع الجواز
اي المأمور به بنسخ وجوبه كان الامر لا يبقى امرا بعد نسخ متوجبه
وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقالت الحنفية
يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان
انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وتمامه ايراد على جواز صوم عاشوراء
مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل
لانتفاء الموجب وهو الامر وانما جاز صوم عاشوراء فلم يستفد
من الامر الممنوع بل لانه جاز لكونه كسائر الايام يجوز فيها الصوم
وارادة وجوده امر المأمور به بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في
طلب الآخر امتثال المأمور به بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في
ارادة الآخر زيد فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان
تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بان الكفار لما
عزم الامر ان بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا وانما جاز ذلك عند المعتزلة
لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام
ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر العام من امر الله تعالى وامر غيره
لكنا لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع

لزمنا القول بانه الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر
يستلزمها لكان يستلزمها في جميع الصور ومن جملتها اذا امره بشيء ولا تفعل
بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد
في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان
بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بالفروع باحكام
المعاملات لان المطلوب بها مصالح دنيوية وذلك يهم الجميع وانهم آخروا
الدنيا الى الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى
المعاملات ويؤمرون ايضا بالعقوبات باحكام العقوبات من الحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والابتداء لكونها زاجرة فهم مخاطبون بها
وحكم بها البعض من المؤمنين واعتقاد اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق
باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد
لان ذلك كفر على الكفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف
في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون
به وهو مذهب الشافعي وعامة مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط منها في حق العبادات وذهب القاضي ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام وعامة مشايخ بخارى وكثير من اصحابنا في
عدم جواز الاداء

حال الكفر

حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول
ان غاية امر تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
وقولنا بما يحتمل السقوط منها احتراز عما لا يتأتى فانه لا يحتمل السقوط كالسجود
وهم مكلفون بادائه بالاتفاق وهذا صحيح لانا مذهب اليه العراقيون
لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل له لانه الجنة وان لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا
به لان الخطاب بالعمل للعمل فيخلف الايمان فانه يتأتى باداء ويصير اهلا لها وعند
ائمتنا المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه امر فلان الخاص النهي وهو
لفظ طلب به الكف اي فرض يتأتى به الكف وامتناع عن الفعل لانه حينئذ
مفهوم يرتسم ملحوظا في نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف حينئذ
الصيغة المستعملة للكراهة فانه المكروه ليس بنهي عنه حقيقة لانه مطلوب
النهي وجوب الانتهاء كقولك انتهوا عن كذا وها انتم منتهون
كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة

واسراف

يجب لو اقدم عليه لو جد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتثاله بخلاف
النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى
النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عنه الى ثمة والعبرة
بالمعاني لا الصور واعلم ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان الفعل شرعا وجوابه
ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما نسب اليه من
الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعتد
لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل
للمعلوم الغير المتناهية المفصلة فانما يعتد لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعتد عبثا
فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعتد عبثا والعاقل
ان يعتقد ان الامر يوجب التصور وجوبه قبل النهي فلم
كنتم لا يفيد جواز ان يمتنع بعده ولا يعتد عبثا نظرا الى الامكان
السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لانه من التدليل عليه
ويمكن ان يجاب عنه بانه المراد بوجوب التصور وجوبه وقت

الانتهاء

الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب
تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجاب انه بهم هذا المقام وقلنا
في الجواب عن الدليل الثاني جهة الامر وجوبية والمعصية مختلفة اذ
الامر وجوبية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف و
في الامر وجوبا يحتمل هذا الوصف كالاحرام والطلاق الفاسدين و
الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة و
المنهي عنه الافعال الشرعية المقارنة بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي
ما تقيده القرينة فتقتصل الافادة بقوله فقيما اي فيقتضي النهي في
صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي عين المنهي عنه البطلان
منصوبا على انه مفعول يقتضي المحذوف بيع الحاضرين وهو ما في اصحاب
الاباء وبيع الملاقيح وهو ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المالية المتقومة حال العقد لتحصل الفائدة واسماء
في الصلب او الرحم لا مالية فيه فتحصل بيوعا عبثا لخلوها في غير محله
كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها
القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوبا ايضا على المفعولية
في المجاوز ان فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له

كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عن
للمجاور وهو اشغل بالمكان المغصوب فيكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز
بعد حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين
تشغل الحيز جزء ماهيتها وهو اجزاء الصلوة وجزء الجزء جزء الصلوة
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه يكون في الارض المغصوبة
وكل منهي عنه فمكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فامتنع ان يكون
مأمورا فلم يكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان الحيز في جزئية الصلوة شغل مالوف فيه
والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني
بل من حيث اتصافه بالتعدي وهذا مما ينفك عنه ذلك الشغل المعين
بتعين مكانه بان يلقيه اذن مالكه او ينتقل منه الى المصلي او
الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لانها
في السبية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين
ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الى ندب القرينة على ان القبح لغيره
والسبية

الفاء في الوصف اي فيما اذا تنكر المغير وصفا لازما غير مشروط
لا البطلان خلافا لمالك الشافعي وهو بناء على الخلاف الاتي فان الاصل
في النهي عنه عندنا لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كما في
وقت النداء واما اذا دل على ان القبح الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل
في النهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما
اذا دل الدليل على ان لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري النهي عنه على اصله وهو ان يكون
صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل
الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف
يقتضي الفساد لا البطلان يفسد الربوا خاليا عن العوض
الشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصح عوضا الا بمثله فاتى
المبادلة

بين الزائد والناقص عدد والمغ قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد صوف ع الذي يدعليه فكان كالوصف او كالمال
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وُجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاحصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة
ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع و وسيلة فيجري
الاوصاف التابعة ولا يكون البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحققا لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد
الجانبين ويفسد البيع بالشرط كما مر لانه فات الشرط اعني زيادة احد
البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات
الثلث والاجابة في جميع الاضافة الى المفطرات يكون عبادة
مسحسنة وفي جميع الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والاصل في الصوم هو الاقل
لا الكثير لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام

مشروعا

بين الزائد والناقص عدد والمغ قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد صوف ع الذي يدعليه فكان كالوصف او كالمال
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وُجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاحصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة
ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع و وسيلة فيجري
الاوصاف التابعة ولا يكون البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحققا لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد
الجانبين ويفسد البيع بالشرط كما مر لانه فات الشرط اعني زيادة احد
البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات
الثلث والاجابة في جميع الاضافة الى المفطرات يكون عبادة
مسحسنة وفي جميع الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والاصل في الصوم هو الاقل
لا الكثير لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام

مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا و
اذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية
وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصح للقضاء ايضا لان ما سقط
ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما
ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم
بالنذر ايضا اجاب بقوله وجوب النذر بالصوم فيها بالنقصان
المعصية عند ابي حنيفة رح الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن اضافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم
وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار جهة الطاعة حتى لو صرح
بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر
الرواية بخلاف ما لو قال اعتكف يوم النحر والصلوة في الاوقات
المنهية ناقصة ايضا كذا روي ان لها مرتبة في النقصان فالصيام
في تلك الايام لما كان تلبسا بالصوم يكون ملتبسا به وجودا
ومذكورا في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكون
ظرفا لها فقط فتاثر نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان
الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة وانما لم تفسد

72

منهما هل يحكم في الضد أم لا بالتبيين وهو جعل الشيء ذا تبارة

لشيء آخر لكونه تتميماً له ومتعلقاً به وان اورده القوم بطرق

اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلاً من الامر بالشيء والنهي عنه

هل هما حاكم في ضده اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام

من الطرفين في الجملة ولذا قالوا الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده اي

ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به الامر سواء كان له

ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالتفات

اليهودية والنصرانية للايمان اما موجبة وسواء قصد بالامر تحريم

ضد المأمور به كما في قولك فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن

لكشف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا

اي وان لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان

الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك

حتى تستوي قائماً فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام

اما المأمور به فلجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام

مأموراً به في زمان بعينه حرم القعود فيه فلو ترك الصلوة لو قعد

فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب والمنهي عنه اي عن الشيء يستلزم

وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عند الله اي عدم ذلك الضد

مقتضى بالشروع في تلك الاوقات نظراً الى جهة ذواتها فالصوم

في النقصان وانما قال فتقضى ولم يقل فتلزم شارة الى ان الاكمل

بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة

في تلك الاوقات لا تصلح لان للقضاء نظراً الى جهة نقصانها في نفسها

والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها

فوق ما ان الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان

لان النقصان اثنا شيء من الحكم يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان

اثنا شيء من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى حالاً في الاوقات

المنهية تقتضي تلك الصلوة بالشروع في المغصوبة وتقضي ايضا

لان القضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعاً الى نفس

المأمور به اصلاً او وصفاً واما ما يدخل تحت الامر فتقصانه

لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر

بالاداء الخاطئ فنقصانه يمنع القضاء بخلاف الحائض فانه

لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه فنقصانه

لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً

لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلاً او وصفاً

تنبيه شتى تعقيب مباحث الامر والنهي بالجمع غرا ان كلاً

منهما على الحكم

المقصود به اي النهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقيبة النكاح
يقتضي وجوب الكف عنه التزوج لكان عدم الكف عنه التزوج يقوت ترك
العزم والا اي وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل
ذلك الضد السنة المؤكدة فان الحرم منهي عنه ليس الخيط مدة احرام
وعدم صنده اي عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت للمقصود
بالنهي اعني ترك لبس الخيط بجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا بستلزمها اي
ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح و الشارح بجواز ان يكون
للضد جهة وجوبية او اباحية فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواط الذي
هو ضده ليس بفوت لترك الزنا بجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم
ما يلزم وترك اعدم فرد ما المنكوحة او الجارية الذي هو ضد الزنا
ليس بفوت لتركه بجواز ان لا يزني ولا يوقب كل يوم فيلزم ان يكون
الزنا كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اي ومن العام الخاص المطلق
اختلفوا في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص او الخبر انهما قسمان منه
كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الاصح في جملة بعضهم انه
جملة من الحقيقة مخصصة بخصوص كثيرة تخرج بها افراد المجاز في الاصوليين
ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص بعض الموارد تخرج به المقيد

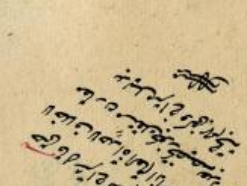
ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالوجه المذكور بوجه ما فيقوله منه
اخرج عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة
في الرقبات المؤمنة وحكمهما المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا ورد البيان لحكم
فاما ان يختلف لحكم او يتحد فان اختلف فان لم يمكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا واكس خمسا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد
الآخر بالنات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالعكس
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قولهم ولا يحمل الاول اي المطلق
على الثاني اي المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة التلازم وان اتحد
فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل
فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يذكر الاطلاق والتقييد
في السبب بخبره او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا
بالتمر في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كوجوب

فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لا متتابعة
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته لما امر به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته لما امر به وهذا معنى
قولهم ولا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاده اى لحكم الا اذا اتحد به الحادثة
وكما ان الاطلاق والتقييد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والعبرة
ليست بمطلق الشافعي يحمل المطلق على المقيد في اتحاده اى في
صورة اتحاد الحكم مطلقا اى سواء اختلف الحادثة اولا وسواء
كانا في السبب او في الحكم لان المراد بالمطلق المقيد الذي هو المقيد او
من الممكن غير المقيد الذي هو المطلق فلنا في جوابه ذلك بل الترجيح
بالمرجح طريقة عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة
مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع
مشلا لو قال وجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متعارضين بل كان
غير متعارض لخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به
عن المجمل لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا
الى ان العام ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كلفظ المطر
والخصب

والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الاماكنة والبلاد
يستغرق ما يصلح له بالعام وسلم الجنس والتثنية والجمع المنكر
غير محصورة اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج عن ظهور العموم
وخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانظر على الحدود
حكم ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام
العام قد الاشارة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الشافعي
والجائز الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله
طلقا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند
مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق
وعامة المتأخرين لاحتجاج الصحابة بالعمومات في احكام متفرقة
كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل
لما بعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد المطولى
فنسخت بعدتها خصوص الاولى وان كان مؤخرا وتعلق عثمان رضي الله عنه في تحريم
الاختين وطء بملك اليمين احداهما آية وحرم منهما آية والجمع راجح
وتمثل الكرخي قوله عليه السلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
وهي قوله او ما ملكت ايمانهم فانها
سواء كانت مقترنة او

وامّا ان يكون اكثر فان بحصل الاتصال فهم ذلك بالقرائن كان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فانّ ان قلبين
لم ينقلوا نصّ المواضع بل اخذه والاكثر منه تتبع موارد استعمال فخلا الخصّ
تقريع على كون العام مرجوحه عاما قطعيا اي اذا كان العام قطعيا كالخصّ
بالظنّي سواء كان قبله او بعده واجب لانّ المخصّص عندنا مغيّر لحكم العام و
مغيّر القطعي لا يكون ظنيا وانما شرطنا اتصاله بالعام حذرا ان المخصّص
ابتداء بالقطعي واذا خصّص فيجوز تخصيصه بالظنّي ولا يجب اتصاله به
وصحّ تمام تحقيقه ان شاء الله قال الشافعي التخصيص ينقص العام على
بعض معناه سواء كان بكلام مستقل او لا يحتمل الا ان يتبع في العام
بعض ما يتناوله ظاهره بحيث انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بقرينة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خصّ منه البعض بمنزلة اشتراك فالعام العاري
عن التخصيص ظاهر يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص
وهو الاحتمال الناشي عن القطع الذي اذا عيّنوه خصّ العام لكونه ظنيا
بمعنى ان الظنّي ابتداء لان التخصيص عنده تقرير لا تغيير كما سبأتي ولهذا جوز
تراخيه مطلقا قلت في جواب احتمال العام التخصيص احتمال غير مؤثر اذ ليس
اي ليس مستندا اليه ولا ناشيا في القطع بالمعنى المراد هنا فان كثرة التخصيص
بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض ما يتناوله

في عام لم يقارنه مخصّص فاذا اختلفا تقريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا
وظنا عند الشافعي اي اذا اقارن الخاصّ حكما مخالفا حكم العام تعارضا اي
يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين حقيقة فالثاني في لانّ العام
الظنّي لا يعارض الخاصّ القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصّص اي
الخاصّ العام الا فارقة في التزوّج ان كانا من الكتاب او السنة وان كانا
من الحديث ونسخه اي الخاصّ العام في قدر ما بيّنا وانما ان تراخى
الخاصّ سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه الا ولى تخصيص
احتراز البيع وحرّم الربوا الآية وانت خير قولك والذين يتوفون منكم الآية
خاصّ تراخى وبينهما عموم وخصوص من وجه
وجعله كذلك واولا ان احتمال اجابة الآية على رأي ابن مسعود رضي الله
فانّ قوله والذين يتوفون منكم مستأنف من قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخا له في حق الحامل لتعقّبه عدتها وجها واحدا فائدة كونه ناسخا
للمخصّص انّ العام ح يكون قطعيا في الباقي كالعام المخصوص
منه البعض فانه ظنّي في الباقي كما سيأتي واشترط في التخصيص المقارنة
وفي النسخ التراخي لانّ عمل المخصّص يطرق التغيير والرفع والمغيّر المتأخر
يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل المرفوع
يجب ان يكون متراخيا نقضه ان التخصيص بيان الا ترى انّ الاخراج الذي تناولها
العام ظاهرا يتراخيه في الحكم فوجب اتصال المخصّص اذ لو تراخى



لا يكون حكم

وان اقتضى خروج بعض مجهول كان فيه ظنيا فالاصل جعل كل منها
مخصصا بالتفرقة بين المتراخي وغيره بنافي قولهم ان المتراخي نسخ
لان التخصيص قلت لا يتصور التراخي فيما يسعى العرف حتى يحتاج الى
التقييد بالاتصال وقد يترك التقييد للاعتماد على ما سبق من شرط
الاتصال في التخصيص مستقل او متراخ بالاستثناء والشرط والغاية
وبدل البعض فانه شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا تخصيصا لا يجعل العام
دليلا ظنيا بل يخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل التخصيص بخلاف البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او
احتماله التعليل وغيره مستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا اقال
عبده الخراز الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية
الا ان يبين الخراز موصول خراز غير النسج فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج بيان كان مجهولا بسط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما
متناولا للباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج كما
كون البعض نسخا يكون ذكر العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا
فيخص قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر بالطبي من الفيس وخبر الواحد لان الظني
يقصر الظني وقد سبق انه هذا التخصيص تقرير وقد علم كونه ظنيا فيما
لا يغير

اذا كان

اذا كان متناولا له مجهولا بقوله كشبه الاستثناء والنسخ في المجهول
ان المخصص بشبه الاستثناء بحكم لانه الدفع وبيان عدم التخصيص
تحت حكم العام لان دفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته وبشبه النسخ
بصيغته كالاستقلال واخارته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل في امثاله ترديد بين الشبهتين ان يعتبر بهما ويوفى حظه من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناولا له مجهولا عندنا مع
فيه جهة استقلاله بسقط هو نفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالنسخ
المجهول فيه جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
كما في شبهة الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وحكمه ثابتا بيقين
فلا يزال بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة توجب زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم ويكتفى كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله
ويجب التعليل المعلوم بوجه ان المخصص ان كان متناوله معلوما عندنا مع
صحة تعليله فان لم يدرك عليته فاحتمال التعليل او خطاء هو الاصل
في النصوص واذا ادرك فاحتمال الغير قائم لما في التعليل من التراجم
وبعد ما ثبتت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا
يوجب تمكن الشبهة فيه ما لو فرض انه ثابت بيقين والشك لا يوجب
زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن قولهم لان الجهالة

قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل
في النصوص المستقلة فيجب جهالة في الباقي اذ لا يدري بكنه الخارج
فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح
تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فيقع التعارض وهو باطل
اصل الحجية بل وضعفا وهو القطع بما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع
عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعا سواء كان الخصوص
معلوما او مجهولا اعتبارا بالاستثناء فانه لما اشبه الاستثناء بصيغته
اعتبر حاله فان الاستثناء ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون الباقي ناشئا فعلى التقديرين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فينبغي حكم ايضا كذلك وقيل لا يبقى
حجة معلوما كان الخصوص او مجهولا كالاستثناء اذا كان مجهولا فظاهر
واذا كان معلوما فالظاهر ان يجوز معللا لانه كلام مستقل ولا يدري
كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم الخصوص
كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يبقى التعليل
اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي حكما ما في حكمه والا فلو لم يعلم الخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول

والحاصل

وحاصل ان العام الذي اعتبر شبه الاستثناء فقط وان شبه
الاستثناء المجهول فقط وان شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
والمجهول في المجهول فمن اعتبر انا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم وهو ان العام في الباقي بعد الاخراج بعض الافراد ولم يتغير
بعد التخصيص يشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا
لان حقيقة مجاز التناول للباقي مجازا من حيث الاقتصار على ذلك الباقي
وعدم تناوله للافراد الخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا
في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة تظهر
صحة تعليله بعموم فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء
بانتظام جمع ما امتياز والصحيح انه خلاف مبتنى على ان اكثر المشترك
الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند الشافعية حيث
قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يوضع مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان
صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول المائة والالف و
اكثر من ذلك فاذا اخص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فاني قبل البعض غير الكل من هذه الصيغة
واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا

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

هذا ما اختاره

اسم لما فوق العشرة من الرجال لا يكون فيهم
انس اي للاحاد

افاد دخول رجال كثيرة فيعطى لواحد من الرجال
درهم

هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب الشيخ ابو زيد والامام فخر الاسلام الى ان الجملة اولا
يكون خاصا وهو المختار عندنا كما يأتي ان شاء الله تعالى لجمع المعرف باللام او الاضافة نحو عبيدي احرار
فان الاضافة ايضا تفيد العموم حتى لا عهد خارجيا فائدة المفهوم من الاطلاق
لا العهد الذهني ولا الاستغراق اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول
هو العهد لكن رجح لانه حقيقة التعيين وكان التعيين يستغرق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الوقوع جدا والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حتى لا عهد ذهني خارجي خصوصا في الجمع فانه بالجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة فرجح صحيح وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل الاجماع وايضا اتفقوا
على فتح الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون
اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا ثوبه
او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوما كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا
فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بانه المستثنى منه في مثل هذه
الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
وضع جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد اولا يتم

هذا اشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وجمع دليل العموم
ان هيئة شاع مع متعدد بغير محصور دليل العموم فان المنع غير الوقوع
يقتضي الوقوع لو لا المنع فلا يتم في القصد من الشمول وان يبقى حصر
ليكون شمول العشرة للواحد وكذلك وجب استغراق بقية اوك
المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بهيئة شاع الذي هو دليل
العموم استغراق ما هو مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو
من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى
في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع الآحاد
وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا
بكل واحد على سبيل الانفراد وحينئذ يثبت للآحاد انما يثبت لآحاده داخل
في المجموع كالشرط لسلم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم
اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤنث
الضمير العائد اليه كنت منا وكن بجمع الآحاد لا لكل واحد من جهة انه واحد
حتى لو قال ادخلوا الرجل او القوم الذي يدخل هذا الحصن فلكل من دخل جماعة
كان المقصود مجموعهم لا كل واحد وكل واحد لم يستحق شيئا
واما صحة استثناء الواحد منه يوم الخ انصاف اذا قيل جاءني القوم الا زيدا
فمعناه ان مجيء المجموع لا بوصف بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من حيث هو موصوف من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء

مثل بطيوي

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

مثل بطيوي رفع هذا الجمع القوم الا زيدا وهذا كما يصح عشرة الا واحدا
ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وتخصص كل واحد من الجمع وما في معناه
الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا يبقى فيه شيء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وهذا هو الاصل عندنا كما في الآيات
واختار الامام فخر الاسلام من جمعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو العام
الذي بقي جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير شيئا واتما قلنا
ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم وضعية
الجمع وايضا يصح في الجمع عن الاثنين مثل في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال بثلثة وازيد ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحابنا ان فعلى الى اثنتين اثنان
وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين بالاجماع الام من الثلثة الى السدس
كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الحوادث والعصايا الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما تجعل الله رجل من قلبين اثنين
قول عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي كيف من النبي عليه السلام

فيه اهمال لا يكون قول

الى الخصم

وعبارة

وليس هذا براعاة صورة اللفظ بأن يقال
هو موصوف والصفة كلا مثنى او مجموعا
لان اسماء العدد ليست جموعا واللفظ
اثنان مثنى على ما تقرر فهو ضعيف
وحكمي

زيد قوة او لو ب انا سني وابكو قرنا شني ترك ابلس
قسورة تركوا او ابكيدوه او لو ره ابكو انا سرة بيشر
قرنا اشدية دورش

٢ اي قصد وجد منكما ما يوجب قلوبكما
فهو ميل قلوبكما عن الواجب
من محالفة الرسول عليه السلام
من حيث ما يجب وكراهتنا
بكراهته
بسم قلتم

81

لا يدركه كل بصر وتحت سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون
عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة وتحت عطف على الجمع المعرف
حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود رجع الى الاصل المعرف
الا ان تدل القرينة على ان المنفي الماهية كما في قولنا الان جبوان ناطق
او للاستغراق كما في اكلت الخبز وشربت الماء وفي معناه كل جمع
الذي يراد به الواحد مثل لا افتح قوج النساء حيث يحتمل الواحدة و
تخصص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه ادنى ما يصدق عليه
كل منهما والنكرة المنفية اي العامة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب
عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه
لا يمكن الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل قد يكون عمومها عقليا لا وضعيا
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بحكم عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا يبقى في ذلك فان قيل
قد صرحوا بانهم استعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وجود الجنس
او الفرد ثابت لا ضير لان المستثنى في نفس النكرة والعموم انما استفيد
من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي

هذا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا الان الوضع
النوعي قسمان احدهما ما يكون بثبوت قاعدة وانه مطلقا ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو موضوع للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة نعتبة له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و
نون مكسور فهو المثنى من معدلا ما الحق بآخره هذه العلامة وكالحكم
بغير الى كل رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع مذكر سالم ذكر الاسم و
كل جمع عرف باللام او الاضافة فهو جمع لكل ما يتناوله وكل نكرة وقعت
في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا مجاز بالحقيقة
بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة
ذاتية بان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة
عن ارادة ذلك المعنى معين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا و
دالا عليه لما يفهم منه بواسطة هذا التعيين بان يفهم منه بالقرينة
حتى لو علم بثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان
دلالته عليه وفهم منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز التجاوزه
المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رايت الاسود من حيث
قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

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

حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النفي او كان
الانكارة والشرط اثبت فانه وان كان خاصا بصورة مطلقا لكنه عام
بمعناه ان قصد العموم نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا
اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فانت كذا فخاص والعكس بالعكس
نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما بغوت فمن القصاص اعلم ان لم العلم
النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان العالمين يعم بها
لم يشترط في العموم ان يستغرق ان صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء
والاعادة اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة
تقتضي الاتحاد بين مدلولي الكلمتين لان الظاهر الابتداء مع العهد
والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لان الاصل وجوب
للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة كالمعرفة والنكرة معرفة
والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين
التغاير الا لمانع كما تغاير في المعرفتان في قوله وانزلنا عليكم الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله وهذا كتاب انزلناه الى قوله
انا انزلناه في ليلة القدر اتما انزل الكتاب بطائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان
في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة
في قوله انما الههكم اله واحد ومن قائلا معصومة لذوات من يعقل

وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل والاجتماع كما في جميع
قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان من جاء في قلبه ريبة ان
جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومن في الدار
أزيد في الدار أم عمرو الى غير ذلك فتعدد في الصورتين الى لفظ من قطعا
للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة
فانها لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في الحق نكرة
واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
منهما فقيل الا ان الضمير يجمع تارة نظرا الى لفظ من وتارة اخرى
نظرا الى المعنى فجمع الضمير لا يدل على العموم لانه يكفي في العموم بانتظام جميع
افراد المستتر والا اي ولكون من الشرطية عامة قطعا سيقرأ الى يوم يبعثون
ويحكم بين من يشاء من عبيدي يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء من عبيدي يغفر
فاغفر في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى يغفرهم
غفروا واذا شاء الخاطب في الصورة الثانية يغفر الكل غفروا فعلما
بعدم من ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض ولنا ايضا
راعاه اي راعا ابو حنيفة رح العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في
الاولى فلان يغفر كل يعبد شاء واما في الثانية فلانه قال يغفرهم الواحد

وهو آخرهم ان وقع الاعداد على الترتيب والا فالخبار الى اهل
لان من الشرطية وان كان للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض
وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يترك حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ولا بأس في هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي ادخلوا على
مبتداء المائة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
فتي صورة اضافة المشتق الى العام يعم من وهي الصورة الباقية بالتخصيص
العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعم
كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشتق الى الخاص كالخاطب
في من شئت يعتبر الخصوص معه ان مع العموم فتبنتا ولم يعمضا عاما وذلك
في ان بنتا ولم الا واحدا وانا حمل قوله فاذكن لمن شئت منهم وقوله
ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة
واستغفر لذنبك وقوله ان نعف عن طائفة منكم ان قال كلا منها يمنع العموم
وكونه من البيان وخص ان تذكر من خاصا غير معهود من الفاظ العموم اذا
لحقه لفظ اولا كما في التبر الكبير اذا جاء من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل جملان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاقوى سلم لفرد سابق
فاذا وصل بكلمة من وهو نص يزيح بالخصوص يمنع الخصوص فيه فيستحق
النفل الا واحد دخل سابقا بالجائزة ويكون في انها اذا كانت شرطية او استفهامية
عام قطعا

عام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تتضمن خلافا
اذا لحقها اولا كلمة ارأيت لصفة من يعقل وذوات غيرهم كذلك في
اصطلاح ائمتنا وغيرها وفي اصطلاح غيرها وفي تلخيص حصل قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان لم يحل فتوقف فارقوا ما
تيسر من القرآن يجاب بقراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان
ما في بطنك غلاما فانه حرة فلما بناء الامر على التيسير ويعلم ان المراد
ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب عشرا
وبنتا ولان اي او من اذكر والمؤنث وان عاد اليها ضمير اي
ضمير المذكر كان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع فمن دخل داري فهو حر
على عتق الجواري اذا اختلفن وبالعكس اذا اتحدن اما استعارة من
لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها
والذي بعدها العقلاء وغيرهم وابن وجب التعميم لامكنه قال الله تعالى
انما يدركم الموت وقال الله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا
لو قال لامرأته انت طالق ان شئت او حيث شئت تقتصر على المجلس
لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى لم يوقت ان التعميم وهذا لو قال
انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس وكل شمول الافراد الا ان الدلالة
على هذا الحكم لا فراد ما اضيف اليه او شمول الاجزاء قال في مغنى اللبيب كل

لسم موضوع لاستغراق المنكر كقولك كل نفس ذائقة الموت والمعرف الجموع
نحو وكلهم آتيه واحراد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا اضيف اكلت كل
عمر ربيعي زيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الى غيف الى زيد صارت
لعموم اجزاء فرد واحد وخبر عنها وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن كثير
كذلك بطبع الله على كل قلب متكبر جبار بتنوين قلب تقديره كل قلب
ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء الطلب وهي تلي الاسماء كالافعال
حيث يقال كل رجل وكله ولا يقال كل يضرب ونعمها صريحا ونعم
الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا
تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في
المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم
لا الفعل وكليا بالعكس فانها تلي الافعال ونعمها صريحا والاسماء ضمنا
حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة
وتصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقولك لغلمان على كل رجل
بأزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد
صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد
على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها
فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه

اي الكل كل واحد من رغيف

اي بحكم الله لا بسبب شيء

براد به اداناه واما قال مما يجري فيه التراخي كالبيع والاجارة والاقرار
ونحو ذلك احترازا عما يقال على كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة
منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخصص
اي كلمة كل اذا دخلت اولا حتى اذا قال لكل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
الفضل كذا تدخل عشرة على العشرة فالفضل للاولى خمسة لان من دخل بعده
ليس له شيء اولا لكونه مسبوقا بالغير ومن الاولى ان يقول الغير المسبوق
واما استحقاق كل واحد منهم الفضل الكامل فيما اذا قال لكل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلا شيء لكل منهم غير الآخر
فصار كل اولى بالنسبة الى المختلف الذي يتقدم دخوله بعض فتح الحصن
بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ
شيء يقع على الجميع وجميع للشيوع على سبيل الجمع دون الانفراد حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ
جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد يدخل بالتدافع
على سائر الناس ولو كرروا ههنا اشكال وبعدان جميعا لوقوع الشيوع على سبيل
الاجتماع لكن حقيقة فيه ومجازا في المفرد فلا يصح جمعها في ارادة واحده
والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فوارس يستحق
الاول عليه بقدره وهو اثر لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

لانه لبس بعموم من حيث السبيل الانفراد بل عموم
والا يجوز ان يجعل من استعارة غير الجميع
ليشمل كل منهم فرد واحد فيكون
عموم الجميع فصار وعموم من اتى بشيء ضرورة
في موضع التي فلا مشاركة

وضع وضعاً واحداً خرج به المشترك الكثير غير محصور خرج به الخاص كالمعلوم
خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة فما فوقها وهو سواء كان جمع القلة او الكثرة
لانها اقل الجمع مطلقاً عرفاً كما سبق تحقيقه لا الآحاد فمن الثلثة لانه غير موضوع
اصلاً حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة واثنتين او لا يشملها
لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسيم الماضي شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال
واما الظاهر فانه لما عرف مراده لم يقل ظهر لكنه قدم تعريف شيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان الوضوح قوي الظهور
بسماع صيغته ان تجرد سماعاً سواء كان مسوقاً له اولا كما ان المعتبر
في النص كونه مسوقاً للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل ام لا احتمل
النسخ اولا وفي الحكم بعدم احتمال شيء مما ذكر على هذا بحكم الاقسام
متداخلة بحسب الوجود ومتمايزة بحسب المفهوم واعتبار الجهة
هذا على رأي المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً
فيه وفي النص الشمول مع احتمال التأويل او التخصيص وفي المفسر
عدم احتمالها مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل
بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجب
مع وجوب الاستغفار اذا مراد الله منه حق لان الاحتمال وان كان بعيداً

قاطع اليقين

قاطع اليقين ظنا لا عبرة باحتمال اباية عنه كما في العلوم العادية
ولذا ظن يفيد قبل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع
وقد يفيد الظن وقد يفيد الظن وقد يفيد الاحتمال غير المراد مما يعضده
دليل اقول ان اراد الرد على القائلين بان الصور الخ فهو
اعتبار ما ذكره قولهم والحق ليس لان من يقول بافادة القطع انما يقول
بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول
بعد مرها وان اراد بيان الواقع فلا مساعدة لكنها بعيدة كما لا يخفى
مع احتمال التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء
منه الخاص ظاهراً ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما
واما النص في ازيد ظهوراً اي ظهوره وانما اراد ظهور المراد به على ظهور
الظاهر متعلق بقوله ازيد اي ازيد به بسبب امر فرجهة المتكلم
قيل هو سوق الكلام له لانه اجلى من غيره وانه لا يخفى
العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور
بين وانكحوا الايامى منكم وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة المسوق له
هي علة الترجيح عند التعارض بل هو هو فتم قرينة نظمية بيانية
نحو مثنى وثلث ورباع او بيانية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا
يدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق

بيان العدد في الالفاظ كان محط العائدة هو القيد الزايد والفرقة
في الشيء الكوني جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورد اولا بان قرينة
السكوت تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا
وثانيا ان القرينة لاتختص بالمنطقية ولعلها حالية خاصة كان ذلك النص
او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان حكم النص لا يتناول الخاص
وليس كذلك فان استثناء هذه الكلمة من قولك تصدق الزانية اذا احصنا
على سبيل قصد الاستعداد منها بسبب باشرة فعرفنا ان النص ما
يزداد وضوحا بعض من المتكلم بظاهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان
او خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك
عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص سببه فيكون النص ظاهرا
بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
واحل الله البيع وحرم الربوا سماق لنظام والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السكوت كان لاجله
فانتهاض الرد على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال
الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكم وجوب العمل بما وضع
له النص مع احتمال التاويل بعد احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا

بغير تأمل

الحجاز

غير ان الدليل وهو قوله انه لا بأس في القطع والبينونة وقد يطلق النص
على مطلق اللفظ لاشتمال المعاني على زيادة الايضاح بالنسبة الى الكلام ويطلق
على لفظ القرآن والحديث لانه اكثر ما نصوص ويجتمل ان يكون من قبيل المطلق
في مقابلة الاجماع والقياس ونحوها اقرب واما المفسر فانه ازداد وضوحا
على النص ببيان التفسير او الستر فانه بما زاد المفسر وضوحا على النص
اما ان يكون مسبوقا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير
بان كان اللفظ مجملا فالمجمل بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب
التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فانه
المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل
وسبب ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكون يحتمل ان يراد به
غير ظاهره فالمبين البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقولنا زاد
الا الترجيح دون التاويل والتخصيص الا قليل كقوله تعالى علوها
الآية حيث بين بقوله ازامة الشعر رجزا منه واذامة الخمر منه
وكقوله الصلوة والزكوة وامثالها والثاني من الكلام كقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص وذكر الكل يحتمل التقرير
فتقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والكلام من الكلام كقوله تعالى فسجد الملائكة

فان طلق خاص يحتمل التأويل بالنسخ فيذكر الواحدة انسياب التأويل
وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله بعض النسخ
واما الحكم فان زاد فقد غير المفسر بخلقه عن احتمال النسخ فاخذ
من احكام البناء وقيل ان زاد وضوحا عليه وفخار هو الاقرب لان
منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بموجبه بلا احتمال شئ من التأويل والتخصيص والنسخ وهو امر الحكم
واما العبرة ان القطع احتماله اي احتمال النسخ بما بعد عليه السلام والتأبيد
كقوله لا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة او بحسب محل الكلام بالنظر معنى الكلام فانه مما لا يحتمل التبديل عقلا
كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة
الصادرة من الشارع واما العبرة ان القطع احتماله للنسخ بعض
زمان الوحي فعلى هذا كان من النص والظاهر والمفسر محكم بعد رسول الله عليه السلام
وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد
فحكما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اغور وراشئ فيسقط الادنى في القطعية
بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض
متعلق بسقط ممثل تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال ان قوله
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع

حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدة حمله ستة اشهر
لانه اذا سقط مدة الوالدة على الولد فتبقى الاطلاق ومذكرة قوله عليه السلام
للعرنيين اشربوا من ابوالها وابانها ظاهر في اطلاق شرب ابوال الابل
لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا البول نص في وجوب
الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوزه الامام شربه وقول الشلاوي وقيام
تعارض النص مع المفسر فقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
نص يحتمل التأويل بشهادة الامام الشلاوي وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله عليه السلام
واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل موصوف بالمقبولية الشهادة
لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر
لا يحتمل غير قبول شهادة العدل وقيل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم قبول المحدود في القذف
وان تاب وعدل محكم في رده لانه لا يحتمل النسخ للتأبيد فترجح واعترض بانا
لا نسلم ان الامر مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاكمل
والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فعسى للتحمل فقط كشهادة
العبدين والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر
ذوي عدل لا غير واحتمال الجواز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجهول منكم لا يأبى فيه

والعدالة تقصد للقبول للاشتغل وهذا لان كون الكلام مفسرا
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء
فلكل نوع منه مجملات مجازية وكذا كونه محكما كما نهى في لا تقبلوا فالتخصيص
يقتضي ان يكون التخصيص لها بعيدا منه الكلام لا بجموعه كما هو واضح فتدبر لكن
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجاز واحتمال ان
للمعاني المجازية بابع فكيف يكون مفسرا اذ الساوي الراجح والمرجوح
وصح قيد العقوله فيه فقط رتبة بان يكونوا متواترين او مشهورين وخبري
واحد فتأمل ترجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله حتى تنكح زوجا
غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام
لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي لكن في كونها ناكحة لا يقوى
على معارضة ذلك الظاهر وبهذا ظهر ان قول هذا فقس على ما فرع عليه الظهور
شرع في اقسام الخفاء وقد كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف
عرف كلا منها بحيث لا يتداخل الآخر فقال فالخفي فاخفى مراده بعارض
غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى
يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها وقد الخفاء بنفسها
فعود الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في
اقصى مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كما ذكر فان لفظ السارق

خفي في

وآلة الخفاء في حق الطرار والنباش لاختصاصها باسمهما وحكمه اعتقاد
حقيقة المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان اختفاءه هل اختفاء اختفاء اللفظ فيما خفي فيه
لعزيته لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ
ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك و
يقظته فلم يزل عن السارق من الريب في معنى السرقة وهو الاخذ خفية بل الخفية
فيقطع او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله
اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة
لعدم الحافظة بالعرف فلا يقطع واما المشكل فاخفى مراده بحيث لا يدرك
ذلك المراد الا بالتأمل والنظر حتى يدرجه في اشكاله وامثاله وهو شأن
لان ذلك الخفاء انما هو في المعنى المراد ودقيقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بوصول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله اذا قمتم فاغسلوا وجوهكم
فان غسل معنى الظهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشبه في حق داخل الفم

والالف كالف ان وقد خفيا فانما لانم انه معلوم فانه عبارة
عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو
البشرة والشعر مع داخل الفم او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ
الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانها يحتمل ان يكون من جهة
الكيفية بان يجب التدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية
بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد النظر في المحامل وقوة مثل ظهر ان
المراد هو الثاني فاذا اتضح الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء

لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة من قوله بيض
من فضة اي تكونت منا وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء الجواهر
وشفيفها فاستعير الجواهر للاشياء في الصفاء والتشفيف
لاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تذكر الا مع الجواهر
فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمة اعتبار حقيقة المراد ثم الطلب
اي النظر في محامله ثم التأمل اي التخلي في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله
وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى ممن اغرب
عن وطنه بحيث انقطع اثره وهذا معنى محملا لان الاجمال في اللغة الابهام
وقطعه يرجى احترازا عن المتشابه فانه لا يزيل ابدا نزل آية
لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيان هل ورد فيرجى ممن حكم بكونه مجملا

اما لو ورد

اما لو ورد فلا يرجى ممن حكم بكونه متشابها اجيب بانه لا يدان ينظر فيما انها
هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاولى رجى بيانها قطعا لان
الجمل بدون ابيان محال والا فلا وهو معنى الجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم
معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالبضع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه
لم يرد به بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالزبوا والصلوة والزكوة
او ذلك المعنى المقصود والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه له
الا لترجيح لاحد هما على الآخر كالمشترك وسببه اما تعدد الوضع او
الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره لنا وحكمه اعتبار حقيقة
المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج
المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اقوال المبين شئ لا يحتاج اليهما
وهو ابيان المجمل تقرير ان شئ واخراج القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة
ولا احتمال كتقدير الصلوة والزكوة وتأويل الا اذا الظن بالمراد
كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا
في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان ماتورا وهذا لا يكون
جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بعد البسطة تسميه الى الكتاب والا
اي وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فانه اذا
لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب لنظر في المحامل ثم الى التأمل

المجمع عند الحنفية الخفاء عند الاكثر

اي كونه وحشيا غير ظاهر المعنى
ولا مأنوسة حتى يستعمل بكثرة
فيعرف المراد ان ينقل ويبحث عنه
في الكتب المبسوطة من كتب اللغة

٤٣

هذه عبارة مستدركة

في استخراج المراد منها فيشكل مشكلاً ثم اذا استخرج بنظر ما مؤولاً كان اربط

فانه يخل بالكلام فيستغرق جميع اوقاته والنبي عليه السلام قد بين الحكم

في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فيبقى مشكلاً فيما وراء الستة

ثم بما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مأولاً

واما المتشابه فالقطع رجاء معرفة مراده اي العلامة اما النبي عليه السلام

فربما يعلمه بانعام الله كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان

لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور كالم طه وانما سميت

بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم

وتسميتها حروفاً باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق

على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تعلم بالتعريف لانها وبل بعض

السلف اياها من غير انكار من الراسخين والاكثرون على الاول والثاني

متشابه المفهوم ان استحال ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم

من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والمراد المفهوم من قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو

وحكمه اعتقاد حقيقة المراد وانما منع عن التأويل حذرا عن التعطيل الذي وقع فيه اكثر السلف

ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واخاره الامام ابو منصور

وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكوا اباحة السؤال عنه بعد فاجيب على هذا

لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به

ح حكم

ح اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة الجواب

التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة

الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صيغة

يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً اقطعنا هذا على تقدير صحته لانا نبتنا

بعض انواع المتشابه فلئن سلمنا لزوم الوقف على الا الله

الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله لكن نرجح هذه القراءة

على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون

تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله

والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف وهو الله

بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز

الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل ومدح

الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا

بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون

المتشابه الرابع انه تعالى اثنى عليهم بالنظم فانه يدخل فيه كل ما ذكر ان من القرآن متشابها

فيكمل الكلام فيه فرقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم

فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم

زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل

وطلب اياه ياتونه على ما يشتهونه فاتحة

اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقولهم آمنا به كل من عند ربنا والراسخون
في العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمنا معناه او لم نعلم
صونه عنه الحاكم ثانيا وجب ان يقولوا كلاما مبتدأ موجبا
لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل
واجيب عن الاول اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشا
بعلم الله تعالى كما صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما
تفصيلا فبانه قرأ ابن مسعود لا ندل على وجوب الوقف على الله
بجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل ايمل مع المطر كما في قول الشاعر
ومن جود الغياض بيش ولم يرع منها الا السخنا او مجاز على ان قراءة
الآحاد لما عارض التواتر القطعية ولو سلم ذلك لكن معنا
ان التأويل لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا
بجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف
لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين السابع والمتبوع
جائز انقوله تعالى فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فبان كلام
فخر الاسلام انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما ذكره في اوقاته بعينه وعندنا
لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد

عفا الله عنه

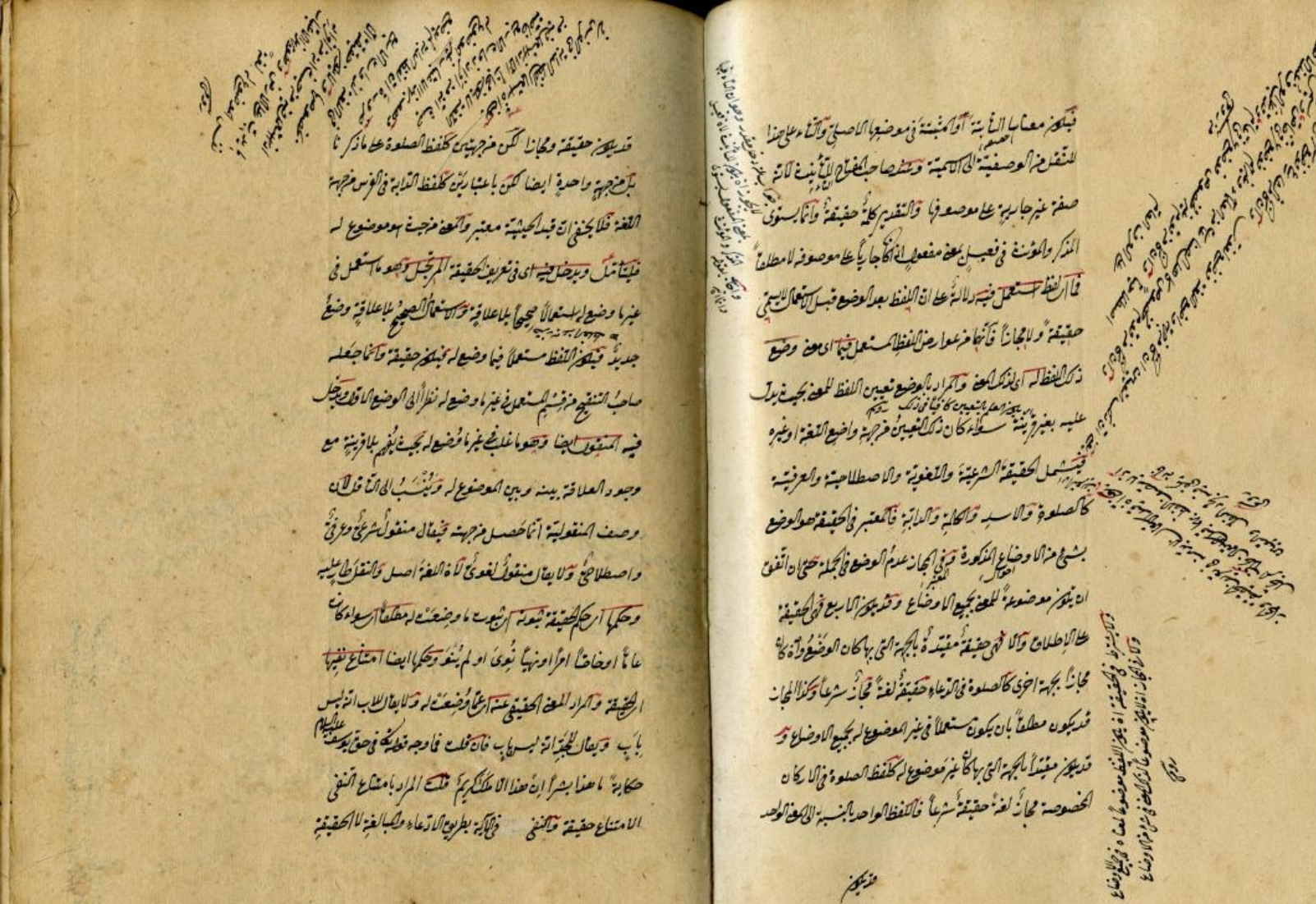
عفا الله عنه وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الكشف فلان حمل
الرفع على المجموع مع العطف مبني على سواء السبيل لان حال الظاهر
ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف وادعوى
قطعية تلك القراءة غير مسلمة عند الخصم لانها شاذة في زعمه لا دليل
وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق
بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول
يدل على التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلا زمه يناف
والكلام في لزومه لانه يجب ان ذلك التخصيص جائز حيث لا يلزم
مثل قوله تعالى ووهبنا لاسحاق ويعقوب نافلة وقوله تعالى انا نبشرك
بإذن فهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الفاسد
الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالجهمية مثلا اما الذي
يفهم من ظاهر النظم انه تكلم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر فغير تأويل
ويؤيده ما روى عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله
فاحذروهم آخر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فبقينا على
الجميع وروى عنا ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيا علمه جبريل عليه السلام

فمن قال أنا أفسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلف ورجح
الرابع بأنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وما الراسخون في العلم
ورجح الخامس بأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار
حذف المبتدأ وأن جعله أما ويله المتشابه المأخوذ وهو مذهب أهل القبلتين
وأئمة التفسير واختاره المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم لا يليق
بالحكيم كخطاب العربي بما لا يفهمه فيجب لأنه إنما لا يليق به إذا قصد به فهم المخاطب
كما إذا تعقبه بالعمل وإذا كان الحكمة شيئاً آخر فلا وقالوا ثانياً
لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آمنا به كل من
عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم يقولون كذلك فيجب لأنه
لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه
مطلقاً وهو المحذور وذكر لأنه لهم أن يستنبطوا الأحكام بطرق
دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلاً لهم على غيرهم وقالوا ثالثاً ما من
آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالإجماع
على عدم وجوب التوقف في المتشابه وأجيب بأن التوقف من مذهب السلف
الا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر
الخلف إلى التكلم في المتشابه إبطالاً لأقاويلهم وبياناً لفساد تأويلهم
وذكر بأنه ذكر كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابه عن
غير الصحابة والتابعين وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول

الراسخون

الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله وقد يقال
إن الوقف إنما هو عند طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة إنما تكلموا
في تأويله ظاهراً لا حقيقة فبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين
وذكر بأن هذا لا يختص بالمتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه
بحر لا ينقضي عجائبه ولا يتقضى غرائبه فالتفاوت للبشر الغوص على الآليه
والإحاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل لابن عباس رضي الله عنهما البحر أيضاً
وفائدة التنزيل أي تنزيل المتشابه على الأقوال إنما هو ابتلاء الراسخين
هذا جواب بعضهم بأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلاً فهو بعيد جداً
فلا يليق بشأن الحكيم كيف وتقدس وتخصيصه بأن فائدة تنزيل المتشابه هي الابتلاء
فائدة الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كيف له ضد هو الجهل
لأن العلم غاية متناهية فكيف يبتلى به وإنما قال ضد هو الجهل لأنه
لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئاً فمثل الراسخ في العلم نوع من الابتلاء
وللمرء ضد هو الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى
لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وإعنائها
جدوى لأنه أشق وثوابه أكثر ثم لما فرغ عن أقسام التقسيم الذي شرع
في أقسام التقسيم الثاني فقال وأما الحقيقة وهي إما فعيل بمعنى فاعل
من حق الشيء إذا ثبت وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته

حاصله أن الكلام السابق صريح في
أن السلف لم يتكلموا في المتشابه
والمتكلم فيه إنما هو طريق الخلف
وليس كذلك فإن المتكلمين كانوا
في القرن الثاني والثالث



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

صدق ديانة

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

صدق ديانة

صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق
في قوله ان اشتريت فتعذر عين ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت
فقال عنيت بالملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل
والجزء المستلزم ذكر الجزء لان الكل فاقة الكل اصل يبتنى عليه الجزء في
الحصول فالتلفظ ببعض آتاهم وهم الكل بوسلطة ان فهم الكل معروف
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والعقل قاض بمثل ما توقف
فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يتعذر الانتقال من الكل
الى الجزء اصلا بالعكس فلا يتعذر الكل ملزوما بمعنى المذكور فلم يبق
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فلا يحتاج
لا حاجة الى قوله المستلزم لانه احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان
الجميع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حتى يقال للشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذا لك شخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الركب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف

كونه رقبة لا يوجد بدونه كالطلاق البائن على الثمن وكخلعها والحال
الحال المقصود به ان يكون كالعلة فالحال اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه
والحال اصل من جهة كون المقصد اليه والا فالعلة نحو فليسع تاركه اي اصل عليه
الحال فيه والمآل نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي
تحل فيها الرحمة والا ارجاء لم يكن الاصالة والوقتية اذ الطرفين بل في طرف واحد
فلا يجوز الجمع الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب
ولا يكون شرعيته لاجل ملك الرقبة فانه شرعيته بسبب لاجل حصول
ملك المتعة كالمولى مشروع عاريا دون ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثال هذا السبب يطلق على المسبب
بدون العكس كالنفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ الفسخ
بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة
منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو المناسبة
والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا
للاعتاق كما سيأتي اثبات الفقرة الشرعية قلنا قد بينا ثم الغرض
من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين
لاثبات الملك

لغرض اثبات

لغرض اثبات ملك المتعة قال ان نفي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل
لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق اشتراك الوجود وصف مشترك بينهما
اذ كل منهما ارخاء الطلاق والعتاق اسقاط بنفي الشرائع والزوم العلم
ان المقترن بها اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
واكراه بالشرائع ثبوت الحكم في الحال بسبب ثبوته في البعض فيلزم عدم
فبطل الفسخ قلنا في جعله ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى منه ازالة القيد ضرورة ان
التي هي الطلاق فلا يلزم ازالة الملك لانه دونه لازالة القيد فلا وجه لاستعارة
اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض
صاحب التلويح بانه يجوز ان تكون مبنية على الشائع من استعارة الصريح لغرة
الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق كل منهما على الآخر
وجعله اياه وتكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه على ما تقرر في علم البيان وقد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في الاستعارة
يجوز ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في استعارة المصرح بها التحقيقية
هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزوم ومن مختلفين في الحقيقة هو
في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تزيد الحال الاضعف بالاقوى

على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملازوم الاضعف فجنس ملزوم الاقوى
بالطلان عليه وأورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص انه الجامع
انما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى
واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف تم جاب عما ذكر
بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية وهنا جعل
داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية انها والمفهوم قد يكون
ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة
والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد الطرفين
اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط
قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة
والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة
وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى
لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعلنا ينعقد اجارة وكونه ترك
واحدا من القبول ونفاذ العقد ولو قال بعت منك عبدي هذا
فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يستعمل العمل فاجارة
فيه وان ستعمل ينعقد اجارة كذا في الاسرار بالعكس لان ملك الرقبة
سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا منه ذلك فصح الجاز
بعتك عبدي منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد

مرطرق الكتب

من طرق الكتب للاسبب وبما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة
إذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اذ كاد ان يرفعه فقال وعدم انعقادها
اي الاجارة في صورة اضافة العقد الى المنفعة بل نفاذ الجاز بل
لانها اي المنفعة لا تصلح محلا اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
وحكم المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما كل
فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان جئت بشاة
الملك والعارية والاجارة او لا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين . ليس المراد عين الصاع بل المراد مظروفهما
فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يبتنا والمجاز بالخصوص على علم انه لم
لم يتصور فرد احد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسد والرماة الا زيدا
ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب اصحابنا فيه كما ذكر في التلويح
ثم ان غرض ذلك المجيب وحكمه ايضا جواز ثبوتها الحقيقة والمراد للمعنى الحقيقي
عند المتي وهو المعنى المجازي جئت بمعنى الجد يستوي به كما يقال للرجل
الشجاع بسط سيد اعلم انهم قالوا ان لفظ نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عند المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ
مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي
ربما يصح لغة والفظ حقيقة كما في قولنا ليس بشيء وانما عرض عليه

لا يحنث في يمينه واذا دخل لا يحنث ايضا فالمراد

ومنفعة الا لا يدخل دار فلان ولم يتولها
قد دخل دارا لا يسكنها باجارة او عارية
لا يحنث في يمينه واذا دخل يحنث لان
يسكنها حنث ايضا فالمراد

بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المجوزين كالاربع في
الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حتى يصح الحمل من
المجاز بين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن افراده ومنها
وهو مفهوم ما هو امر بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها
عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب ان المراد باستعماله في مفهوم
الناطق والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي
متحققة لان مفهوم الناطق ليس بكاتب وان اريد باستعماله فيما صدق
عليه الناطق والكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول
ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بان استعمال اللفظ
الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي
عن الخاص وبخلفها ان المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق الحكم
او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق الحكم لان الحكم هو الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف
فكلمي مجازا الحقيقة لفظا اذ من جنس العربية سواء صح معناها اولا ولا بد
من امكان اصل المعنى وامتناعه بالعرض لتخلف خلفه حتى اذا امتنع

الاصل الاثر

الاصل ايضا لا يخلف خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين بالقدوس
حيث لم يجب الكفارة وقالا ابو يوسف ومحمد الخلفية في حق الحكم
لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة
اليه فشرط تحققها حكما يخلفها خلفها بسبب امتناع العارض فلما في الجواب
عن قولها التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله
كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم واما مكانه
فان من قال لامرأته انت طالق الا ثلاثة وتسعين ان يقع واحدة ذكره في المنتقى واجاب بانا ادعاء الشيء باطل حكما
وان صح نكاما والاستثناء تصرف في المتكلم بالمنع عن الرجوع لا في الحكم
وان لزم التناقض فمع وكذا التجوز لما كان تصرفا في المتكلم صح لانه
المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول ابو يوسف للاكبر ان يعده الاكبر
سنا منه هذا ابني معناه ابو البنوة اصل وهذا ابني معناه ابو البكرية
خلف والاصل صحيح فرجع العربية غير صحيح يعارض الاكبر فيجاب به لانا
البنوة وهو البكرية من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك الوقت
من الاول واما البكرية من حين الملك فلا استحالة فيه انما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا و
يعتق العبد عنه ان عند ابي حنيفة قضاء من غير نية كونه متعينا و

وان اريد به التخصيص عن حقيقة الحال ثم العلم بوجوبها هو عين الوجوب والخصومة
لم تجعل مجازاً عنه لان القرار الذي هو صفة ثابتة عارضت عليه القرينة كما هو
الواجب لان اتعارف المجاز اكثر غلب في الاستعمال عند بعض مشايخنا رحمهم الله
انتفاهم عنده مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني هو الاظهر
والاقل هو لهما حيث قالا ان اذا حلف لا يأكل لحماً فاكل لحم آدمي او خنزير حنث
عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التفاهم لا يقع عليه
لان لحمها لا يؤكل واستعمال الحقيقة في المجاز غلطاً فاحكم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً وان لم يصر المجاز متعارفاً فالعمل بالحقيقة
اتفاقاً وان صار متعارفاً مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة
لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز
لان الراجح في معارضة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة
لا ترجح بالزيادة من جنسها فضلاً عن الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع
الكبير للعتابي واختاره صاحب التنقيح وصححه شمس الائمة ترجح المجاز المتعارف
عنده سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام
وبيزه ما يدل عليه انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في
مسئلة الحلف حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في

جهة خليفة

جهة حقيقة المجاز فعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز كعموم
حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في الحكم كان جعل الكلام عاملاً في
معناه الحقيقي اولى وقد يتعذران معاً اي الحقيقة والمجاز واحكامهما
اذا كان الحكم ممتنعاً فان وضع الكلام لافادة الحرام فاذا تعذر اثبات
الموضوع له يجعل مجازاً او كناية تصحيحاً له فاذا تعذر اثباته ايضاً
يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقاً سواء كانت
اكبر سناً منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر الاصل الحقيقي
وهو النسب في الاولين ظاهر واما في الثالث فلان النسب لا يجهل دائماً بيث
مطلقاً بان يثبت منه وينتفي ممن استهر منه لانه لما اشتهر منه الغير
لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وكما في حق نفسه فقط بان يثبت
منه هو فقط ان يثبت منه وينتفي ممن استهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثاني فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجوب القبول
تأكيده بالقبول لانتفاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في
الاسرار والاشارات والبسوط وكلام فخر الاسلام وضع المسئلة في
المعروفة النسب لان تعذر الاصل فيها ظاهر واما تعذر الوصف المجازي

وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يثبت الحرمة التي هي من لوازم البنتية
او التي تقطع اهل الثواب بالنكاح والاول باطل لانه منافٍ للنكاح
فالزوج لا يملك اباحة آذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من
لوازم هذا الكلام بل هو منافيه فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان الحرمة
التي في وسعه لا يصح اللفظ له والتي يصح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه ايقاع التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر
او العروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كانه اعتق وانما يقع عنه الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافٍ
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك مقدور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازاً منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز
عندهن بكفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي
بجنسه كما سبق قبيلاً مثل وللجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مراد بن
بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي بذكر المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال الدابة في فرس فيما يدب على الارض ووضع القدم
في التعطف ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يذكر اللفظ
بحسب الاستعمال حقيقة ومجازاً معاً وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن
وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي

معاً بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا اقتل اسداً
ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه الموضوع له و
الآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان يكون اللفظ بالنظر الى
هذا الاستعمال مجازاً والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا كما ذكر في قسم الافعال وان امتناع اتحاد
من جهة القصد حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ابرازها
ورده فظاهر اذ المس باليد وغير الخمر اكثر دوراً للاصل المذكور فرعين
لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في
قوله او لامستم النساء حيث اريد به الوطء مجازاً حتى حل للجنب
التيمم فلا يراد المس باليد وان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة
المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها
فلا يراد غيرها من الخمر اذ بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الحد في الخمر منها بدليل آخر هو اجماع او سنة فان قيل
لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلت

معاً بان يكون

قصة امرأة الخروج في الحال
فانسزى

فتربص

حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي الواو اذا دخلت بين الشيئين
فانها ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبراً لمبتدأ او جزاء الشرط
او صفة لموصوف او نحو ذلك فقد اوقوا الجمع بينهما في ذلك التعلق
فقولك ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بمنزلة قولك حلفت
بطلاقك فانت طالق ثلاثاً بيمين واحدة وكذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً لتكرار
الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا ان طالق ان دخلت
هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق
المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اي
حصول مضمونها في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاقل في الثاني
او العكس وانما افادت ذلك ازلوها لاصل الجمع والاضراب
عن الاقل لكون دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق
حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض ثبوته
الاقل في الاكثر والعكس فمن القرائن ولا بد عليها الواو اصلاً مثلاً اذا قيل
هذه طالق ثلثاً وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد
الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا قس وتستعار الواو للحال
لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من مختلفاتها فيجوز
استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كاذا الفا وانت حر طالق ثم قبل

الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف هنا لان الجملة الاولى
فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاصول
شروط لكونها مفيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قولك ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق. تتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول حتى
قصار كاتبه قال ان ادیت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما
يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون
الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط
فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلت اولا انه من باب القلب والتقدير
كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لان متاع تعلق الاداء بما دخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المكاتب
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وفيه ايماء الى ان
الجملة الواقعة حالا فائدة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت
حكمه فمنع الكلام ان الى الفا تصر حرا فيكون الحرية متعلقا بالاداء ضرورة
والفاء للتعقيب اي للافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال
الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاخير
انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يتجرد الاتباع مجردا عن العطف كما

ولا نزاع في اعتباره حتى تم الكلام بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال
الصوري الشرط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق
الثاني بما يتعلق به الاول فلذا اول الزوج لغير الموطوءة انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تنزل الاولى لعدم تعلقه بالشرط الا الثاني فانه
ينفصل عنه صورة ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو
قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا وجد الشرط يقع الطلاق
وتنزل الكل في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
فسكت ثم قال انت طالق ولغا الثاني لعدم المحل فانه ينبغي ان يلغو الثالث
ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيلغو خبرا
بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو لما عرف ان محمد العطف بمنزلة
الاتصال صورة وذلك موجود وههنا يعتبر في الكل بالتأخير بالاول
وفي غير الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والكل في الحال لعدم تعلقها
بالشرط فكانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وهي كانت غير موطوءة
كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وحالا بالجمل
المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في الصور
كلها لان ثم للعطف التراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط
بغير موطوءة

ولوجود

وأما نحو فلان معنى رجوع النفي إلى القيد رجوعه إلى المقيد باعتبار
القيد بمعنى أنه لا بد في نفي أصله على الإطلاق وكذا يتفق أحد رجوعه
إلى مجرد القيد بلا تعرض لدلالته على ثبوت الأصل مقيداً بآخر وأما نحو
فلان إذا أفاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عن المثبت
فيما نحن فيه وقد قال مما قبله من نفي فعل وإثباته بعينه فالأولى في الاعتراض
أن يقال ابتداءً لا نسلم أن قوله لا أجيزه بما يتبين بقيد
نفي فعل وإثباته بعينه ليكون غير مشبه بل بقيد نفي مقيد وإثبات
مقيد آخر وأو لأحد ما فوقه أي فوق الأحد بمعنى الواحد وهو بشأن
فصاعداً آخر هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الإخبار
لا بمعنى أنه موضوع له لأن وضع الكلام للإفهام فلا يشبه الشك والإبهام
بل بمعنى أنه أكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الإخبار فإن الإخبار بحق
أحد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بأن يعلم أن الجاني أحدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لشك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لغرض آخر
إبهام وإظهار نصفة مثل وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين
وبالجملة الإخبار بالمبهم لأي غرض كان المتبادر منه إلى الفهم هو الشك
ثم جعلها ذهب بعضهم إلى أنه للشك والظاهر أنه لا نزاع فيه لأنهم لم يريدوا
إلا تبادر الذهن إليه عند الإطلاق وذكروه مؤيداً وضع الكلام للإفهام

على تقدير تمامية التمام بدل على أن أو لم يوضع للشك وإلا فالشك أيضاً
معنى يقصد إفهامه بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شاك في تعيين أحد الأمرين
بخلاف الإنشاء لا يحتمل الشك لأن الشك لا تعلق للإنشاء بالحكم ابتداءً وظهر
توجب أو التخيير في الإنشاء وقد يفيد الإباحة والتسوية ونحو ذلك
مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله كفارته إطعام عشرة مساكين الآية
فإنه بعض الأمور التي يمكن أن يحصل هذه الأمور وتسوي الفرق بينه وبين الإباحة
في قوله هذا أحر أو هذا أحر جمعه أي لجمع هذا القول وهو عند القوم
لا يعتبر ويوجب قد مر عليها جهتيها أي جهة الإخبار والإنشاء
فإنه إخبار لغة وهو ظاهر وإن إنشاء شرعاً وعرفاً لأنه لم يتحقق الحرية بغير
هذا اللفظ فلو كان خبراً محضاً لكان كذباً فوجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحاً لما دل عليه اللغوي وهذا معنى كونه إنشاءً
شرعاً وعرفاً وإخباراً حقيقةً ولغةً فلجهة الإخبارية لا يعتق العبد
في الإشارة إليه والثاني أحر لاحتمال أن الجزية هنا وجهة الإنشائية
يوجب ولا يتعين يعتبر هنا بالتخيير فإنه مخصوص بالإنشاء كما سبق
يجمع ذلك التعيين أيضاً وهو أن يقول أردت هذا الجهة من هذين الجهتين
فشرط الجهة الثانية صلاحية المحل عند البيان حتى إذا مات أحدهما
فقال أردت الميت لا يصدق وجهة الإخبارية يرجح الجبر عليه أي على

ذلك انشاء فانه لا يجوز في الانشاء آب بخلاف الاخبار كما ازا قال جاءني زيد
فانه يجوز على انشاء وهذا ما قيل ان انشاء من وجه اخبار من وجه
ولنا ان الكل او لاحد الشيئين فاعدا الصلاح لكل منهما للانصاف بالحكم
على السوية اذ من جهات انشاء الشك في الخبر والتخيير في الانشاء البطلا ابي
ابو يوسف ومحمد قول الاعلى هذا حر او هذا لعبده وبابته وجعلاه
لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الرابة للانصاف بالحرية هذا
هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما
الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان
ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لان الحكم المفهوم العام
انه الاحكام تتعلق بالذوات لا المفهوم وان كان كما في الجنينة هذا القول
بان جعل مجازا عن العين لان خلية تجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي
تحتمل التعيين حتى ازمه في العينين وبتعيين بموت احدهما او بيعه
والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية بلحم وثوب
وفي قوله لعبديه الثلثة هذا حر او هذا عطفا للثاني بالواو والثالث
بالواو يعتق الثالث في الحال وحر في الاولين لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
كاحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين
بالتعيين

بالتعيين ويجب للباقين احدهما في الحال ويجوز الخيار بين الاولين والاخيرين
لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو يجوز انه الجمع بالف التثنية
فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا
فانه يحنث بالكل او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده
والاول او الاولين لو جعلا بين الا ترى ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر
وهذا حر وعلى الثاني هذا حر وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه
لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف انما يكون بان يكون مغيرا للاول
من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لان الثالث لان الواو للتشريك
فتقتضي وجود الاول فيجب التخيير بين الاولين والثاني بالتوقف على الثالث
فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقديره لكل
من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وهو باطل
لانه في التغيير كما في لا اكلم هذا وهذا بل يوجب هنا ان يجب جميع الاخيرين
في الاختيار حر ولا يكفي احدهما وجيب عنه الاول بان الظاهر عند تقدير
الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر
وهذا حر فالظاهر فصد الايقاع في الثالث في الحال لان اوان الخبر بالذكر
ولو تقديرا امارة ارادته بالحكم المستقل لانه بكلمة كل وهي الثالث بان مغيرة
الثالث يتوقف على عطفه على الثنتين معينا وفيه النزاع فتبقى المصادرة

Mehmet Ali Ayni

تثاقلا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي
لي في كلام الفاضل محشاه الآتي ان صاحب الكشف بعده قال قلما اوكسبت
عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقط لو كسبت عطف على آمنت
بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم يكن المحذوف فانه
يشعر به الكلام لا توجيه لمراده والحاصل ان عطف كسبت على آمنت
لا يتاتى كون كسبت خبر لم يكن المحذوف حتى يكون الآتي بناء على الظاهر
والحاصل بناء على التحقيق لا عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم يكن المحذوف
معطوف على آمنت فليتامل وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول
لانها للجمع ونفي الجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او
مقالية على انها لشمول النفي نحو لا يركب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا
اي بلا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والقرينة بالفعل
ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي
واما فعلى نفي الشمول والعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون
للتخيير على ما يجيء اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او
المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقولك لعبدك
هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان

الى الكلام

الى كلمة او وقد عرفت انه لاحد الامرين او الجميع وامتناعه انما هو
بحسب القرائن فان لم يقم قرينة على امتناع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فلنا المراد
امتناع الجمع من جهة الامتثال بالامر في امر المطلوب لا يكون الامتثال الا
باحدهما وليس الجمع الجامع من جهة الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى
لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق احدى زوجتي
او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الا اتيان بواحد ويجب في
التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال
بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه الامور به
وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون
او للاعطف بل لمجرد الجمع او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتنع يكون كالعام
في كل زمان وينفصل انقطاعه بالفعل الواقع بعدها والمانع من العطف
اما لفظي او معنوي الاول كقولك لبس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
على احد الامرين بل اي لبس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف المفرد على الكلام غير جائز وتجويز ان يدعو
عليهم بالهلاك يحمل الامتداد تحمل على الغايم او الكلام نحو لا زمنك او تعطي حقي

فان المفصود وهو كون الكل مع الاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف
فسقط حقيقته وستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان
كلا واحد المذكورين يقتضي تناهي احتمالي كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه
فيختل الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشموله الوقت فوجب اضمار ان
اما طرف البحر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت الخارج عن الاوقات
المشمولة لصدره وقد تقدم في القيس بكي صاحبي لما رأى الدرب مصعد
وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول
ملكا او نموت فنعذرا او يكون استثناء منقطعا بل لكنه في الحجارة او
اشد قسوة اذ بعد اشتداد قسوته قبل وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او
يصلبوا الآية قال مالك ما كان او في الاستثناء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاحتاج بعض ائمتنا الى رفع ذكر الاجزية
معا مثلا لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء ذي شبهة مثلا فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
وبالعكس فلابد من العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوقوعه على الجملة المذكورة
في بعض الجزاءات على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما
يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والاخذ جزاؤه القطع

والاخذ

وان الاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الحبس
الدائم على ما روي وورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن
قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل
فيكون الامر اولي اذا قتلوا واذا قتلوا وقطع الحرابة بقتل النفس واخذ المال
بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفون من الارض اذا خوفوا الطريق
فحاصل هذا ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس
كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكرها كما ذكرت في سائر الكتب ان الاصل فيها
هي الجارة للاعاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في حروف الجارة ومنها اي
من الحروف في حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان
يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كان الباء للالصاق فقولك لعبده لا تخرج الا
باذني يوجب لكل خروج اذنا لان استثناء مفرغ وبمعناه لا تخرج خروجا الا
خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه
على العدم لانه قوله لا تخرج الا ان آذن لك مادة لا يوجب لكل خروج اذنا لانه يمكن
حمله على حقيقة تحصيلا لان الاذن ليس من جنس الخروج فيحمل الخارج على
بينهما فان الغاية قصر لا متداد الفعل وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله

123

المقدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فالمبتدل المقدر يرتفع حينا
لسعة الكلام فقولك آنيك غدوة اى وقت غدوة فيكون تقديره
لا تخرج في وقت الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاقل يوجب ان لا يحنث
فلا يحنث بالشك والحكم على بانه حانث وخرجا ثالثا بغير اذن وجب الاذن
لكل خروج ويجوز ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة
الا باذني وحذف حرف الجر مع ان واى شايع كثير وحذف احد الجزئين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الا خرج الا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خرج الا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف استعمال والجواب
ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء و
ذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجا ملتبسا
بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الاداة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي الاخر
آيتان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث
الواحد لاحتمال تعارض الآيتان فتبقى الآية الاخرى سالمة عن تعارض
وكذا الحال في الحديث وصيغة ارطلب المقدرة بمنزلة شيء من مشى كتب بالقلم

وقبل

وقبل انها راجعة الى الاصناف جميعا اى ان الصفة المذكورة بالقلم تدخل
اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسيلة آه بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البايعة جعل الانتفاع بالمملوك
وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من المنفعة التي لا ينتفع
بها بالتملك بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط
وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء
في الاثمان فبعت اى قولك بايعتك هذا العبد بكذا من الحفظة مثلا بيع
والعبد مبيع والكر ثمن ثبت في الذمة حالا او قولهم بعت كرا من الحفظة
بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى سائر شرائط السلم
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس وخوذلك مما
يتوقف عليه السلم ويجب تقديره عليه ويراعى لعارضه المتأخرة عنه كعدم
جواز الاستبدال في الكر قبل القبض وانما رخصت الباء الحكم هذا القرينة فان
عدم دخولها الوسائل لم يجب لسببه اى لسبب الحكم بانه فعل كالآلة اى كما يجب
لسبب الآلة بالفعل بعد لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل الآلات
نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط لصحة البيع في الآلة كونها غير مقصودة بالفعل
وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط لصحة البيع الجهل بكونها المقصود
شبهة الجهل الذي من شانه ان يفسد البيع اذا دخله الباء بالآلة التي من شانها عدم
في الاخر مقصودا بالذكر

فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت الحق
في قوله وامسحوا برؤسكم وقد ورد عقيبه والارجل الحق لم يجب استيعابه
ان الباء في التيمم قد دخلت الحق وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما
وجوب ان وجوب الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك لما قبل انه لا يجب
مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان
مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قيل على مسح الخف والرأس فيما حديث
المشهور وحسن قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل قلنا لا الاستيعاب لزم الامر ادبار البعض
ولان التيمم خلف عن الوضوء وجب الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه
في الاصيل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا
قوله ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما
نصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما
كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحد ربع العبيد
وكذلك وعلى الاستعلاء صدره كذا مر كب على الفرس او معه كذا مر على
وكان الواجب مستعلي على من عليه كالبعال ركبه ربه يستعلي على الوجوب
بالوضع الشرعي فعلى الف اي اذا تكاثف للوجوب شرعا فتقول المرء
لفلان علي الف دين لا دينا الا ان اوصل جزاي بقوله على الف قوله

وربعه فتحمل

وربعه فتحمل على وجوب الحفظ تنزيها لتحمل على الموجب يكون اللفظ
محكما وجه قوله وربعه ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب
لمن عليه يستعمل في الشرط اي في معنى يعلم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها
كقوله لك علي ان لا تشكرن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك
فالقبيل لا حفاء في انها صلة للباء بعده يقال باء بغناه على كذا فكيف يكون
للشرط فنا كونها صلة للباء بعده لا يناني شرطيته مدخوله للباء بعده لتوقفها
عليه ثم بين العوض والمعوض من التزوم والوجوب تستعمل في
العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط بتعقيبه تعقب
اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومعاقب له لا يعتبر
بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط
بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
كما في المعاوضات الحقيقية اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحمل الغلبي بالخطر ليثبتا بالخطر فتحمل على العوض
بالاتفان تصحيحا للتقرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط
كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على
العوض فيه ايضا لان الطلاق على اموال معاوضة من جانب المرأة وهذا
كان لها الرجوع وكابن عند تحمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط

مفصولة بإضمار أن فللغاية فانها الاصل والحمل عليه أولى لكن إن
اجعل القصد الامتداد والآخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى للقصد
نحو حتى يغطوا بزيته فان الفتيان يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصح
منتهى له والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى
إن صح القصد السببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء وسببه
يلزم مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغير فيصح استعارتها لها نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة فانه بمعنى للغاية لان ارید بالاسلام اخلاقه فهو
لا يحتمل الامتداد وان ارید الثبات عليه فيحتمل الجنة لا يصح منتهى له
اذ الاسلام يزداد في الجنة وقد يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء
والا اى وان لم يصح القصد بان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف
المحض ويغير لا لانه غاية او مجازا ذهب اليه الامام الجائز غير موجود في كلام
العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء والمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب ولا حاجة في أقوار الجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق
عنه اللغة تحكي بقوله سماعا وأقول له صاحب الكشف بان المراد انها حرف
ندل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه
لو قال ان لم أتجك حتى تتغدى عندك فغدوتي وتتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نور الفور والاتصال والا في

للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتاه وتغدى متراخيا
حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي العرف الذي ذكر ان يتبنه
مثل ان لم آتك اليوم حتى تتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
اسبب بالغاية وحذف المسبب الاخذ بالمجاز الاسبب اسبب
واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها للغاية الغاية
وجودها اى الغاية ازلا انتهاء بد ونها وشرط البر في صورة السببية
وجود ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة
العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق الشركة
وانشئ فيما يقع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية
لان الضرب يحتمل الامتداد بنجده والامثال وصياح المضروب يصلح
منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب
الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى
فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل يصح رجاعه الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون
الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء القصد اليه

والفطاعيه كالصباح للضرب وظاهر ان المتقدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى برّ والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحنث والوصال
عبدي كذا ان لم آتك حتى أتغدى عندك كان هذا للعطف المحض
لان هذا الفعل احنث فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله
ولا فعله جزاء لاتيانه نفسه وانما كذلك جعل على العطف المحض
فصار كانه قال ان لم آتك فلا تغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى
من بعد غير متراخ فقد برّ وكان لم يتغد اصلا حنث قال رحمه الله
واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى فيما بعد ذلك
غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من
غير تراخ والاشكال انما نشأ من جعل التراخي عائدا الى الاتيان الاول
المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا يأتي لان تعقيب الشيء
على عدم وجوب الوصل الحسي وجعل التأخير بقدر لا يعتد تراخيا
عرفا كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه والى لانتهاء الغاية
وقد قرر معناه فحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمل الصدر اي
احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كما جعلت مالي عليك الى شهر
فان اتأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء

مالي نسخه

البها

الها تتعلق الى المحذوف ولا شك ان الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف
كبعت الى شهر فانه صدر الكلام وهو البيع ما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية
وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف ولا الكلام عليه صار بعضه
بيعا مؤجلا الثمن الى شهر والا اي وان لم يكن تعلقه بالمحذوف محتملا
الى على ما اخبره اي تأخير صدر الكلام ان احتمل اي الصدر اما تأخير كاتب الى
الى شهر ولا يتوقى التعجيز واما تأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع
بعد مضي شهر ضرفا للآجل الى الايقاع احترازا عن الايقاع وقال زفر يقع
في الحال لان اما تأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد من الموجود في
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق يقبله ثم ان نشأ وقوعا اي صدر الكلام
الغاية تدخل الغاية في المغيا سواء كانت الغاية بنفسها اي كانت
الغاية بحسب الوجود قبل الحكم كرأس المسك فانه غاية وطرف لما في نفس الامر
او لا اي لم تكن بنفسها بل كانت غاية بحسب الحكم دون الوجود كالمرفق
في قولنا وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان
الله عليهم في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لما في الحكم فتنبه الى ان الكلام
ما قبلها متناول للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرفق فان رأس الزنبر وراءه شيء لان الغاية قبل
الحكم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه

الابط هو المطلوب

128

ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك
والا اى وان لم يتناول القصد فلا يدخل الغاية تحت المغيا. سواء
قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم او لا كالليل فى قولك
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل ان مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية
له فى الكلام فنقيد بانه ان لم يكن ماضيا متناولا للغاية منع الحكم الى الغاية
لا دخولها فى المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا
فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو
ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فالقيد الثانى تنتقض بقوله
قرأت الكتاب الى باب الحيض فانه يتناول باب الحيض ولم يدخل فى المغيا
وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقولنا بع الى المحل الاقصى فان مطلق الامر
لا يتناول ولم يقدر دخل فى المغيا فلنا عند الاولى ان ما ذكرتموه معقود به
عند الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية او الافتخار بعد ذكر المغيا لان معا
الافتخار يقتضى عدم المغيا لو قرئ وكم كنا ان دخولها فى المغيا ثبت
بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد جواب بحث وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق كما التقييد

بل بغير

بل بغير القيد مع القيد جملة واحدة لا يجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بشيئين وانقص مع الغاية نقض واحد فوجب
بان ما يذكر تحقيقا لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى
مفرداته لا باعتبار كل منها منفردا وفى الظرف بان يشمل الحكم
ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى كالغيابى والمكانى كالزوايات
حقيقتين نحو صمت فى يوم الاضحى وزيد او جلوسى فى الدار او مجازيتين
نحو طاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب
او زيد فى نفع وحقيقة كان الظرفية كالقيد المختص بالظروف فى الاشتمال
المذكور او اعتبارية كالقيد الشامل نحو زيد فى الدار والصلوة فى يوم الجمعة
فالاقسام اثنا عشر وسنبين اى الاقسام بين اثباتها وحذفها اى فى عدم
اقتضاء الاستيعاب لان الحضر فى الشئ فى حكم ذلك الشئ فاذا لم يشترط
الاستيعاب مع وجوده فى لم يشترط بدونه ايضا فى ظروف الزمان قيد به
لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها بقوله
بنية الاخر منه الوقف فى صورة الاثبات اى اثبات فى نحو صمت هذه السنة
يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به بالتعدية
بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجزء ما
بدليل نحو صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان

الطرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غداً آخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في الغد يصدق قضاء أيضاً لكن
إذا لم ينو شيئاً كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم فأشبه ما
لو نفى عنها ما لم يثبت لها وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله إذا قال أمرك بيدك رمضان
أو في رمضان فلها سواه في الحال وكذا غداً أو في غد فلها كون الأصل
عدم اقتضاء الصيغة للاستغراق بل هي في الاستيعاب بعارض فإن التفويض
لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر فوض إليها
أقصى مدة مديدة فإذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض أجزائها
على بعض فالنظر إلى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت
كلمة في أولا بخلاف الطلاق فإنه ليس كذلك كما لا يخفى ولقيد في إذا دخلت
في الحكم التعجيز بمعنى أن إضافة الطلاق مثلاً إلى الحكم لا تفيد بل يقع في الحال
لأن نسبته إلى الأمكنة سواء وكلاهما موجود فالتعليق به تعجيز بخلاف
الزمان فإذا قبل أنت طالق في الدار تطلق حالاً إلا بتقييد فقيل
كالدخول حتى يكون معناه أنت طالق في دخولك الدار بخلاف وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع فيصير الفعل الذي يعمه
الوقت شرطاً حقيقة لأن كلاً منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلاً به
وقيل لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير كالشرط وهو أي كونه كالشرط

هو الأصح

هو الأصح أن الشروط يجب أن يكون معانقاً للشرط لا مقارناً كما سبق
أن لا معانقة بين الظرف والمظروف لأن من قضية الظرف الاحتواء
على المظروف بجوانبه وكذا بتقييده به فلا يكون بينهما إلا مقارنة وهو
بناء في الشرطية وإذا الأنطلق أجنبية قبل لها أنت طالق في نكاحي
فتزوجت كما لو قال مع نكاحي ولو كان مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق
في إن تزوجتك وإذا أي والكف الفعل الذي يعم الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بأنت طالق في مشيئة الله لأن التعليق به
متعارف وهي مما يصح وصفه لكنه بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعاً
كما في العباد وتطلق بقي أي بقولها أنت طالق في علم الله أو لله المشهور
استعمال في المعلوم فأنت طالق في معلوم الله تنجيز لأنه معلومه واقع
أو لأن اضافة بعض بضعه محال فيكون تنجيزاً كما سيأتي وفي القدرة
روايتان بقي إذا قال أنت طالق في قدرة الله فقيه روايتان الأولى
أنه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية أنه لا يقع كما في الشبهة قال
صاحب الهداية في شرح الجامع الصغير إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في
إرادته أو في رضاه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته
لا يقع الطلاق أصلاً إلا في علم الله فإنه يقع الطلاق فيه في الحال
فإن كلمة في للظرفية حقيقة إلا إذا تعذر حملها على الظرفية بأن تعذر إلا فعال

فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة بخلاف التنجيز فانه لا يصح
حملها على التعليق اذ لا يمكن الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير
في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح
وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال ان شاء الله كذا ولم يشأ
كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق بها بحقيقة الشرط بطل
للاجماع فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه
محيط بجميع الاشياء فكان التعليق بها تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في
الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
وتارة بمعنى التقدير وكذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده
فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزاً كالعلم فيقع الطلاق وهو
وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقاً
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع المقارنة
سواء وصف بها قبله او ما بعده فيقع طلقتان في انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقاً اي سواء دخل بها اولا
وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل

واحدة اذا قيل هذا الكلام لغير المدخول بها اي لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالواحدة التي بقيت لكن فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق
محل للآخر ويقع ثنتان بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية قائمة بالواحدة الثانية لان فاعل الظرف تتلوه هي
المتصفة بالقبلية ولما وصف الثانية بانها قبل الباقية وليس في
وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعاً في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سيوجد الوقوع في الحال فثبت تصحيحاً لكلامه كما اذا قال انت
طالق امس حيث يقع حالاً فيقعان معاً بالضرورة وبعكسه بالعكس
اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة
لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند زفر رحمه الله يقعان
قياساً على الحفظ لان الالتزام في الذمة كالقضاء والوديعة لا بد الا
اذا وصل به المقر ديناً فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة اما الحكمية كالخوان
الذي عند البائع الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط ثم لان بعضها
اسماء الان وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
ونحوها اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى
وتدخل ان آخر المعدوم وما لكنه على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون

وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا
على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة اذا امنع او الحمل المقصود ان من الجنين
لا يتحقق في شيء منها فالشرط في قولك لزوجها ان لم اطلقك فانت طالق
لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان اليقين بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فتقع موت الزوج
لمحو طوعة المبراث للزوج وغيرها الا في موت الزوجة لا ميراث لها
لان الفرقة موت قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي
فلا يشرط فيه ما يشرط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط
حال جنون بعد ما علق عاقلا فانه يقع سلما وقوعه بعوته لكن ينبغي
ان لا يقع بموتها لان المطلوب ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت
فح لا يتصور الوقوع فلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت
لان فرحكم ان بعقبه الوقوع والا يتصور ذلك ولو للمضي لغة
لانه لانتفاء الشرط الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت و
لم يرض فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لبيان
كما في قوله تعالى ولو اجلبكم ولو كره الكافرون لعكسه في قولهم ان كنت
فلست فقد علقت فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى يدخل
صححه وروى في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما وقد ذكر

اللام في جواب سوف لغة وقد ادخل سوف جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا
حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع
في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولو لا في الجميع كالاستثناء
بخلاف لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل ما يتعاقد وقوع ما
يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد لا تطلق المرأة في قوله لزوجها
انت طالق لولا ولولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك
لفظا لانه موضوع للظرف فقط يجب لا مجازا ولازما للمضارع ويستعمل
في القطعي كقوله تعالى وان يكون كبر عليك اعراضهم واذا يحاسب الجلس يدعى لها
جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط فيرجح ملاحظة ظرفيته اصلا
ويجزم المضارع ويستعمل في امر علم خبر الوجود كقوله ولسوف يعطيك ربك ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتحمل وهو مختار ابي
ابي حنيفة قال فخر الاسلام ولا يتحقق طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يجيء
حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد اوضح الفراء
لذلك بقولهم استغفر ما اغناك ربك بالغنى اي ان وجه الاحتجاج
ان اذا هنا قد جزم المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على
امر مترد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون

بمعنى ان والبه ذهب جمهور الائمة وسائر علماء الاصول وقد ذكرنا
هو وجها الاستدلال ولا يحتج بجر ذ دخلها على اخر مرة وحتى يجره عليه
ان الشك كما مر نزل منزلة القطع للتنبيه على ان شيمة الزمان مرة
الاحاد الزمان مرة
المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة الحكم به لنوطن
النفوس عليها وجاز بمعنى بان القرب باعتبار ما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان و
اذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في محل الاستقبال
ولكنها قد تستعمل مجردة اي مجردة الظرفية عن اعتبار شرط وتعليق
كقولك والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل
وتستعمل ايضا للشرط بلا ملحوظ معه الظرف مثل اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة
تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجز مواقع
لغوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر
بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه فقيد تعيين وتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج

اى طلوعه

اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده الا بعدم اجتنابك
ما لم يمت احدهما اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشترك بين الظرف
والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان
وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندها
كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التعليق
واذا سكت بوجد ذلك الوقت فتطلق ويجوز اذا ما الا في محضه
للجازاة فان رضوان يحقق معنى المجازاة بانعان الخاة وبسبب ما
هذه مسلطة جعلوا الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة تقول اذا ما
تاتني اكرمك فيما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه يكاد انما يضاف الى الجملة
فيز عاملة فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة
وهي للوقت اللازم المبهم فقرع على كونه للوقت يقول فتطلق المرة
بادنى سكوت من التزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان

وجود الاصل ولو لم يرجع البيت الى الغائب واعلم انه على وجه
من وجوه المجاز اولى من الغائب فاذا يرجع كيف الى الاصل فلا يقع
شئ من مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس
فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة واذا شاء والعبد عتق على كل مال الى اجل
او بشرط او شاء الدبر فدبر فذلك باطل وهو خلاف عنده كما سبق وعلى هذا
فعلها بمعنى ان يشأ ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وبما بينا في
كتب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيفاء الذي معناه الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك
بعدنا فقلت فهل صبر فنال عز كيف واذا كان الاستيفاء يستدعي
وجود الموجود فيقع اصل الطلاق قبل المشية فتبين الاستيفاء
لكن ثبت الدنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينتفي عنه فاكمل كيف
قد يدخل على موجود فيصير استيفاء وقد يدخل على معدوم فيصير
تفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قوله انت طالق كيف شئت
وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني فلنا العرف باطل
بل هو مطلقا للاستيفاء وتفويض بعض الاوصاف مع تعرض للاصل
وقوله انت طالق وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف
عليه ولا تعلق له بكيف كما في قوله انت طالق فانه ايقاع فاكمال

ولا يتغير

ولا يتغير بحذف كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالاه مقتضى
الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والبسوط فان قلت ان اشكال وهو
ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله
حكم قبله ولعل صنيعهما كذلك لكلام الامامين قلت تمثل فانه الهادي
الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم اسم موضوع
للعدد المبهم لم يقبل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق
فقط آت مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من العدد وراء ما قضى فعلم
ان طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق
آت مقتضى كما في قوله انت طالق ثلاثا ان شاء الله تعالى ان التقدير انت طالق
واحدة وآت مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة
فكذا كذلك وقد دخل المشية على نفس الواقع فتعلق اصله بالمشية بالكلية
بخلاف كم كما قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلمة من دلالة
على الوقوع تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم
صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا
بل ان طابق فعلها ارادة اي الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة تجيء
لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة وقد يستعمل استثناء كما بينه وبين
مر حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كيف وكم

وان أريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهرها لا استار فيه فهم كيف ولا يمكن الوصول
اليه الا ببيان مرجعية المتكلم وهم مصرحون بانها مرجعة الحال مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما سواه وكذا ذلك باعتبار الحال او غيره فلت ونسبة
الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان
كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقية لاستتار المراد بها كما مر فيقف
ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن التصريح بالطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية تلك كنايات حقيقية عن البينونة عند وصله
النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتعين عند غيرها بالنية او دلالة الحال
فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها
لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقته الامر بالكسب ويحتمل
ان يراد به اعتدي بعلم الله او بنعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى العدد
من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الرجوع
اقتضاء كانه طلقتك واوجبت طلاقي فاعتدي وقبل الرجوع جعل استعارة
عن الطلاق لانه سبب في الجملة ويجوز بطريق استعارة الحكم للسبب اذ الكل مختص به
والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
لا رجعي

اعني طلب براءة الرحم من الحمل كنى به بحمل ان يكون للوطئ وطلب الولد
وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء

وما يقال من ان اعتدي يأتي عدتا وانا كانت فلان فعلان تقولهم انت واحدة
سواء قرئ مرفوعة او منصوبة يحتمل ان يراد بها انت واحدة
في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك
او تطليقة واحدة فلا نسلم انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها

ان الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة الحال كحال مذاكرة
الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان عدم
احتمالها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بقوله يا زانية
او ما قصرها او وطئتها ولا يحد اذا قرن عطف نفي بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد
بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه
كناية ايضا فاذا قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر صدق كما قلت يحد
بسبب صريح قلنا كاف انه يقذفه بقذف صريح هو كما قلت يحد
فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كما قال لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني
شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدلالة بعبارته
قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المعدوم من اللفظ المعتبر

اخ طلب

في مقام الاستدلال إما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه والتلازم
إما متأخر عنه كالملزوم للمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او
مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في
المقام الخطابي امور لا عبرة بها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان كالتنبيه
ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا أما
المتقدم فقد يتوقف عليه صحة الحكم شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن
الآمر في اعتق عبدك عني بالف او عقلا كالعلل لصحة تعلق التكوين في
استئل القرية او صحة صدق كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء
والنسيان والا كان متناقضا بالنقاض وكذا الكتب والسائل عند جمهور المتقدمين
وعند بعض الكتاب خزين بستيان محزونا ومغمرا ولذا قالوا بعثوها الا
ابا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض العبارات
على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق التقرير على الاعتاق والتالية ان اللازم
امتأخر للحكم قد لا يكون بوسطة مناط ذلك الحكم وتشتبه ذاتا وقد يجوز
بها فذلك امتناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهم على مقدمة شرعية نحو فيهما سقي
أو لا بل يتوقف عليها كما في القياس الا ان الاربعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهم منشئ
أطلق والمعتبر عندهم في دلالة التزام مطلق التزوم عقليا كان او غيره بيانا كان
او عند الاصوليين

ادبني وطنا

او غيره وهذا يجري فيه الوضع والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية
وانما فيها الاحتمال الناشئ عن التدليس اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول اما
الدلالة بعبارة فلأن لفظ دال باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما أي معنى سيوافيك اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين
الى ان معنى السوق له فقط كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كالمباحة فيها والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به ما يسبق في الفهم العادي للنظر هو من كونه مقصودا
اصليا حتى آية غير السوق له هذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما قيل
واصل الله البيع وحرم الربوا محللا غير السوق له بل ترك النفي واثبات ضد هو المقصود
لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به
وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به
قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والمقصود ثبوت الحكم الشرعي
بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت و
لا يقصد ليس في مثل هذا المقام من مسائل الدلالات المطابقة نحو للفقراء المهاجرين
فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وضعا لمن المطابقي له ومثال

كالمعدد في آية النكاح او غير اصلي كالمباحة فيها والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به ما يسبق في الفهم العادي للنظر هو من كونه مقصودا
اصليا حتى آية غير السوق له هذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما قيل
واصل الله البيع وحرم الربوا محللا غير السوق له بل ترك النفي واثبات ضد هو المقصود
لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به
وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به
قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والمقصود ثبوت الحكم الشرعي
بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت و
لا يقصد ليس في مثل هذا المقام من مسائل الدلالات المطابقة نحو للفقراء المهاجرين
فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وضعا لمن المطابقي له ومثال

واختاره صاحب الكشف حتى جعل عبارة عليه السلام عليه وذهب بعض المتأخرين
الى ان الاشارة من جنس هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي
تفيد القطع وياذكرون في بعض الصور فانها توجب بسبب العوارض فلا يقدح
في قطعية الاشارة وخرج بقيد هي وحكم الناقل ايضا ان يخرج للامة بالسنة
على الكل كما في عزم الصوم ان اتعارضا فان فعله عليه السلام في حق النساء
تقصد احيانا بيان في قعدنا شطر صلاتنا اي نصفها لا الصوم والاصل
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيؤتى لبيان نقصان دينهن
وقد اشارة الى ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض
بما روى ابو امامة ان اصلى رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام وليالها
واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فيرجح واكثر ما ذكر اعلاه الامة ستون
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعلاه الامة ستون
ربعا ايام النفاس وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم
والصلوة وتركها واجب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعلاه الامة
ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وتركه الصوم والصلوة
مدة الصبا مشتركين بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن والمراد
للدال بالاشارة عموم كالناقل في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة انما الثابت
بالاشارة النقص في بعض ما يخلو لا يحتمل التخصيص لانه من العموم فيما يتكرر سببه

الكلام

الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة اليه من بيان يتكرر سببه كان الكلام المرسو
له يازمه قطعا المطلوب بالنص وهو مثل هذا لا يسع فيه العموم حتى يتصور تخصيصا
للتخصيص قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة وهو ان ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت
بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة وهذا فحوى الاشارة فهو اولى
وعلى هذا لو ذكر خصوصا اباحة الوطي للاب بالاشارة وان كان اللام
يستلزم ان يكون الولد وامواله مملوكا للاب بالاشارة. واما الدلالة
فما دل على اللازم لا بالذات بل بتوسط امر عليه حكم وقوله المفهوم صفة لمناط
اي مناط المفهوم هو العلم بالقوة لا المفهوم بالفعل اي هو نوع على الاجتهاد كما في
القياس استنبط العلة فوجد بمناط حكم اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
لان اللازم في كل منها قد لا يكون ذاتيا وفي الثاني متقدم وما بوسط يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانه بوسط الحد وقد خرج التعريف
ان قوله لكما مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالة فان اف
اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التأذي حرمة بالملفظ بكلمة اف
ومن مصدر وهو الايذاء وكذا في ضرب حكم هو الحرمة فاظهار التأذي حرمة اي غضب
بكلمة اف هو المفهوم الوضعي والايذاء هو المفهوم من ذلك الغضب والعلة الحرمة
ثم ان الضرب والشتم وغيرهما نحو الشاتمة في الايذاء فيثبت الحرمة فيها ايضا

والصحيح في الاداء

بطريق الاولى فالنقض قد عارضه الوضع حرمة الناقض وبقي معناه
حرمة الباقي ولذا اي ولانتفاء مناط الحكم به دون الرأي يثبت بها ادنى حالة
النقض للحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التي هي اسبابها وفيها معنى الظهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات
شرعت ماحية اي للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
والزجر ايضا كما سبأتي ان شاء الله وقد دخل الرأي في معرفة مقادير الجرائم
وآثارها وفي معرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل بها ازالة آثارها
ومقادير رفعها فلا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فانه مبناها
على المعنى الذي تضمنته النقل لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النقل والمنقول الى مرتبة بعض المعاني
وبعض اصحابنا ان نفي بانها اي دلالة النص وقياس جلي لما فيه من الجمع بين فرع
باصل بعلة جامعة بينهما فانه المنصوص عليه حرمة الناقض فالحق به
الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه ثلاثة
اشار الى الاول بقوله لانه المنصوص فيها قد يكون حرمة الفرع كما قال العبد
لا تعطِ زيدا درهما فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه
بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع اجماعا لان الاصل
هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقه الا بصفة الاجتماع

لانه ممنوع

لانه ممنوع كيف والظاهر العموم وكونه فسخا ايضا ممنوع في القياس
بالاجماع وان سلم فالكلام بعقوله وتبعوها الى الدلالة قبله ان القياس الشرعي
فان كل احد يفهم من الاقتل له ان لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس
اولا وسواء شرع بالقياس اولا والثاني بعقوله والمقام مناطها
لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على معقولية مآت شرعية فتأثير
نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه وكذلك كما سيأتي في باب القياس
ان شاء الله تعالى والرابع بقوله ولان الفرع فيه اي في القياس ادنى من الاصل
وفيها ما فيه والاصل اما على منه ربية وقوله كل الى آخره ابتداء الكلام
لا تعلق له بالدليل اي كل من الماوي والمأوى قسمان احدهما جلي ان يتفق
على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه والاجفى ان خفاؤه بالنظر
الى الجلي وان لم يجب بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة
بمثال فقال الماوي الجلي كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص
في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلعم
قد اوجب الكفارة على الاعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا
انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا ومجامعا وكذلك بقية الجناية
على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
ومثال الماوى الخفي كحر وقع على امرأة في نهار رمضان الملحق
بالاعرابي الواقع على امرأته في نهار رمضان بجامع الاذى

بوقاعه الى الاجل المنصوص في ايجاب الكفارة بوسطه الجنابة الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي لا يجب بالجماع لانه المباشر دون
المكره الزاني حيث استحال ان يكون منه تمكينها مباشرة وفعلا من
كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع انتفاء ما قبل لا نم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل يجب بالوقاع التام وهي متحققة
بالرجال وسائل الاعلى الجاني كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص
فالحكم منوط بوسطه الذي للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص رفع الاذى
بخلاف قول الآخر يفسد عبادته لانقلابات واقتله فذلك لامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم فوق ذلك المتيقن على واجلى من التأفيف وتحقيقها
اقوى وكذلك لا يخفى من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه ولا يبر
في ليضربنه ويحنث بمثل الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما
في لا يؤذيه وسائل الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين
بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بوسطه المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة
في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الشهوة
بل ايجابهما الاولى من ايجاب الوقاع لانهما اقوى في الزاجر منه لقلة الصبر
عنهما وكثرة الرغبة فيهما بسبب في النهار وفيها مباحث كثيرة تركناها
محافظة الاطناب وحكم الدليل الثالث انه مرجح هو موضع قطع النظر

عن العوارض

عن العوارض المخرجة بقيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم
من النظم لغة فيتقدم على خبر الواحد والقياس صحيح لما قيل ان مقصود
المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كالعبارة
النافية وان ظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة
قال بعض الافاضل حكم الدليل الثالث ايجاب الحكم قطعا مشتهما كم قال
وحاصله اقتران التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه امّا
الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي
ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتباه المفهوم في هذه الامثلة على غريب
في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة كيف يكون مفهوما لغويا ومناطا
قطعيا صالحا للاثبات بالبديهي بالجواب بما سلف ان معنى
تعقيبه عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد
ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من
سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تقدي الحكم الى
الحلق ولا قطعية كونه اعلى او ما ساويا اقول يجب امتثالا فلان
نقسمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرف ان عدم القطعية يخرجها
الى الاجتهاد وانا ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا ان حكم الدليل الثالث ايجاب الحكم

قطعاً مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع
وانا نقول فلان ليس المناط قطعيا اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا
فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل والاشك ان المراد بالمناط ليس
نفس العلة بل مع وصف المناطية واما كونها تفيد تعدى الحكم الى المحل
اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان
المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن في مناط حتى نفهم في ان طريق فهم المناط
الى اى شيء يفضي مثلا الظن في مورد وجد به الاخراج من احد اختلاف
في ان طريق فهم المناط يفضي الى الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول
الظن الذي في اى شيء من اختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدل بين كما لا يخفى وليس
الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
انهم في المسائل الجزئية لا يبنون في قطعية الاصل بل يكتفون في الاصل
لا يبنون فيها ايضا فان الواقع قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم يبن على دليل لا يعبأ به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد الجهتين دلالة النص فهي غنية
قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا يبالي في
القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون

الاشارة عند المعارضة فانها تنقاد بالاشارة يقدم على الثابت بالآية في
الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض

مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ فيعارضه
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزء منه
فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجح على الدلالة فان قيل المراد جزاؤه
الآخر والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء
لحق هو وجزاؤه المضاف الى الفاعل صع جزاء فعله منه كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص العام فيه ويتبع تخصيصا بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل
العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة
ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت من النص علة الحكم لا يحتمل ان لا يكون
ذلك المعنى علة لم في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا
فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة حكم
وغير علة له وهو محال واما الدال بالاقتضاء فانما الاقتضاء الطلب بحال
اقتضيت العين اى طلبته وسمي المقتضى مقتضى لانه المتعين بطلبه كما سيظهر
فما ذكر على الثلاثة هذا بيان الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة

خلافا لزفر قلنا لا يقبل بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت
اي غير ثابت ذكر الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول
بمعنى ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام لتصحيحه اذا كان مخصصا او زائدا
لا يجوز اثباته جميعا بطريق العموم خلافا لمالك فعنده يتوقف صحته او صحته شرعا وعقلا اولغة على تقديره وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد لفظ له عمومات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقديره الجميع بل بقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة اصل المعنى فان كان من صيغ
العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته
ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه واما عندنا بعدم عموم المقتضى لانه اي
المقتضى اسم مفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنظوم والضرورة ترتفع بادنى
فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى
لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اعتق عبدك عني بكذا يثبت بيع
كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت بالنص المقتضى وفرق ما بين العموم
المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وذلك ان تصرف الرسول الى الاقل الى

الدعوى الاولى والثانية فتبطل بينة الشك في اعتق عبدك
هذا شروع في فروع عدم العموم واتما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى
الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولما كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به
والشك فوق الضرورة واتما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق
الا بالقضاء بل بطريق الجواز وتبطل ايضا بينة الشك في انطلاق كانه يدل
بحكم التفويض على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لبينة الشك لا على
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الاداء الذي هو محل لبينتها واتما ذلك
امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يلزم لغة ليس محلا للبينة وما هو محل لها لا يثبت لغة
بل اقتضاء بناء العموم وكذا تبطل بينة الشك في طلقتك فان وان دل
لغة على مصدر لكنه مصدر ما ض لاحداث الكل
فكان ينبغي ان يقع الا بانقضاء الطلاق في الحال لكن الشرع اثبت التصحيح
هذا الكلام طلبا مقبل المتكلم في الحال وجعل اتيانه للتطابق مضارع
دلالته على هذا المصدر اقتضاء للغة فان قبل صيغ العقود خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبني على الاخبارية قلنا ليس كذلك
الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل حال انشائيتها

باخبار بتة اذا امكن كقولك للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق حيث لا يقع
شئ فاذا بقيت تلك الجملة صح معه الاقتضاء وليس معه بعاد بان كون
تلك الصيغة اخبارا بايقاع محضة حتى يرد او لا انه لا يقصد بهذا الصيغة الحكم
بنسبة خارجية مثلا بعث لابدال على بيع آخر غير البيع الذي يقع به والاصل
الاول هو الاصل وذلك بان خاصة الاخبار احتمال الصدق والكذب
لا يوجد فيها للقطع بخطيئة من يحكم عليها باحدهما وذلك انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف اخر على آخر
ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق الذي بين بخلاف
طلقتك فانه مختص بانشاء طلاق فيغير ان يتوقف على مصدر مغاير
لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا
على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل
فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى
الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما
وهو المجموع والاقل موجب والكل محتمل كما سبق في باب الامر ولم يجز
نية الثلث في المفترق بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمفترق
ليس بلفظ كما سبق وهذا لا يبتنى على عدم عموم المفترق

ايضا والبائن كالطلاق في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى حقيقة وهي التي تقبل
انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة او اثنين وغليظة وهي التي تقبل
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصح ان يقال انا نتنوع البينونة
الى النوعين صح فيها نية الثلث لانه لفظ لما احتملها كانت البتة
لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تقعان
الا قال البيض وان نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا كالملك
المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل
بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل هو في نفسه انعدام العلة فقط والانعدام قبل المحل
في الحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالموت فانه في نفسه غير متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا كم تتنوع
هنا كيف وتنوعه بالعدد فيتعذر اصلا في التنويع فلا يثبت
مقتضى وان بالكناية تبعا ولكن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق
فانه يتنوع الى مغلب الملك بالقضاء العدة والى مغلب الحل
بكمال العدد وليس شئ منها محتملا لنفسه وبطل كالمبطل
نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل

كما اذا قال ان اغتسلت البارحة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص
الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال
ان اكلت او لا آكل فنوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة
فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل لا اكلمك هذا اليوم فنوى حال
قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في
اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء
اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا اقتصر على الشرعي
فلا اذ بعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول كمكان كما اذا قال
لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المكان
المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق
بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم حكم وبين الخرقي
ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يقوى بجواز التخصيص فيها لانه نفي الحقيقة يستلزم نفي

كل فاعل

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

وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي الكف
في مكان على سبيل الاستقرار والدوام ثم في فعل
يقوم بهما بان يتصل كل منهما بفعل صاحبه
انما يكون الاتصال في البيت بكونه بصفة الكمال وفي الدار
بغير ذلك وتوابع السكنى من اراقة الماء و
نحو ذلك وهي ان يسكنا في بيت واحد منها او لا
ولا يجوز نيته بيت دون بيت او دار دون دار
لانه يؤدي الى عموم المقتضى

ولا مذهب اليه ابو حنيفة اما الاول فلما سبأتي ان نفي الحقيقة
يشمل انتفاء بعض الافراد وكما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة
بل نفع منه فان الخروج لا تنفع من النوعين صح نيته اخفهما ديانة
وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما
تنافيا بحث لم يكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا اظهر الاستثناء
مما بقي بعد الاستثناء الاول بحيث ان المصدر الغير المنوع لا يعم الا
اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
كما مذكور من الفاعل والمفعول وغيرذلك فانها اذا اظهرت تعم
ايضا فيصح تخصيصها ولا يرد هنا ان في هذه المسائل يحث بالنظر
الى كل فاعل ومفعول وغيرذلك وهذا لدليل العموم اجيب عنه
بقوله والحنث بكل اي بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول ونحوذلك في كل منه الصور لامكونه بالنسبة اليهن لوجود الحلوف
في تلك الجزئيات لا للعموم الثاني للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فانها ثبتت
لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت
الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا احاك فيها ولا اتزوج الا كوفية ولا
اخرج الا مكان كذا او زمان كذا وبالاستثناء قرع العموم فقولا العموم

لما صح

لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى
والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال والتحقيق عندنا ان لا آكل
مثلا لنفي جنس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمناقضة الظاهرة
بين نفيها واثباتها فقولنوى ما كولا دون ما كوله او اكلا دون اكل
فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذا بقصد المتكلم
عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان بنته فقد عين احد
محتملاته وتظهر الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما قرر
من الفرق بين نفي الجنس ونفي الافراد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل
في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال
فاندفع ما ذكر في الشرح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد و
التأكيد تقوية الكلام من غير زيادة فهو ايضا لابد ان يفيد ما افادته
وعلامة اهم ان عامة الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضير في الكلام الصحيح ثلثة اقسام
ما اضير ضرورة صدق الكلام وما اضير لصحته عقلا وما اضير لصحته شرعا
وتستعمل الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضير لصحته لفظا كحذف
المبتداء والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمين وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة

148

وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر
لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً ومضمراً وانما اخترنا
هنا مختارهم اخترنا الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فنقول
وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور اى يتوقف على اعتبار
صحة الكلام المذكور شرعاً اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمر فانه ثابت للبتة المحذوف غير المقتضى لان مرجعه اصل الكلام
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون
شرعاً لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هنا القيد لان الصحة في الاصول
اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكرها هنا لزيادة التوضيح وشرطه
اى المقتضى ان لا يتغير المذكور عند ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة
في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فتقبل في توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
لا يستلزم ان يكون المذكور لغواً غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير
الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه الا يكون
المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيداً اصلاً كما اذا قال

الاولى

المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء
باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت
الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها تركيباً محضاً بالطلاق
وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا الحكم
خارجاً عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجوده ضمناً
في غيره جعلته شرطاً لا علامة وشرط ايضاً ان يصلح ناطقاً للمذكور
بان يكون المقدر ادنى من المذكور اوما وباله فانه الذي قد يتبع
مثله لا ان يكون اعظم منه واصلاً له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته
بمهر طالق لا يقع الطلاق لان المهر لا يستتبع النفس وقلنا الكفار
لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا
اذا قال لعبده كفر عني بمالك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اصلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك
من الفروع وهذا اذا اقتضاء النص كالدلالة في افادة الحكم قطعاً
واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص وهو بسيط فان المقتضى
مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب
العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت
كالثابت بنفس النظم بخلاف النص الا عند المعارضة فان

وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل
الذي سبأل او العلم بحدوث موجود ومنعه الجمهور وقال بمفهوم اللقب
ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية يفهم الانصار عدم
وجوب الغسل بالكسل وهو جواب بجامع بلا انزال منه عليه السلام
الماء منه الماء اى الغسل بسبب الماء وهم منه اصل الكل فلولا ان
التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا
بطريق القرون بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم
بل من ارادة العموم وفي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد منه اقراره
غسل الجنابة ثابتة منه وجوده النجس بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو اى عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عاماً البتة
بل قد يثبت خاصاً كالانزال وقد يثبت دلالة كما في الفقاع انجاسة
فانه لما كان سبباً له اقيم مقامه لحقابة وعدم انضباطه كالسفر
والنوم والنوع الى مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد مشعر
في الذات بخصوصية الغنم وفي الواحد وظرفي الزمان والمكان اذا كان
وغيرها منفناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري في زمان واذا
لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء يتقرأ الشافعية فلولا ان الشافعي
لا يكون في مكان

التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تقرر
قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرها هكذا ولعل الاحسن
ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء يتقرأ الحنفية لان تتقرأ
الشافعية لا يصلح عليه لانه يجوز ان يكون التقرأ لاعتقادهم ذلك
واما الالزام في تتقرأ الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعدم الانحار
قلنا لا نسلم الملازمة بل التقرأ انما لزم على الاحتمال وتصريح غيرهم
بانتفاء بالفضل او لفهم البعض اى لفهم المعتقدين بافادته
النفي عن الغير فقصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفع عن ان يذكر
عبارة ينفوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لانها مبنية في الكلمة ولو
من القرائن وفي احكام الخطابي الحصر وانفع الثالث مفهوم الشرط
وهو اقوى منه مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة
لانه صفة محضة وبعض من لا يقول بها كالرخي وابو الحسين وعبد الجبار
منه المعتزلة وابن شريح من الشافعية لانه عدمه اى عدم الشرط يوجب
عدم المشروط والا لما يوجد شرط قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط اصطلاحي
وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط
وهو لا يجب ان يكون شرطاً اصطلاحياً بجواز ان يكون سبباً او علة
وانتفاء شيء منها لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد اسباب والعلل

التنبيه

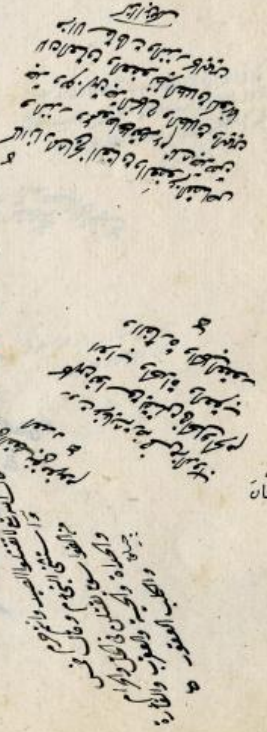
والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لتوقع دليل
يختص به قولنا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به
كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اذا كانت غاية آخر وجب الا تكون غاية
فلو لم يكن ما بعدها مخالفاً لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها
لا تكون الغاية آخراً وهو خلاف المفروض والواقع فلنا الكلام في
الآخر نفسه لانا بعده بحثنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم
ما قبلها لم يكن الغاية آخراً لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول
ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة
الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان
في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اذ كونه مذكوراً لا ينافي عدّ حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
لو لم يكن ذلك الحكم مخالفاً حكم ما قبل الآخر وهذا اي مفهوم الغاية
قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحل الصحيح في بحث اعتراضه
والاصح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم
الاستثناء غاية بعد حكماً للمستثنى مخالفاً لحكم المستثنى منه عند جمهور
الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد

كل في الحرارة لان لها سبب ثلث الاول او سبب
الاول النار وسبب الثاني الشمس وسبب الثالث
المحرك هذا الحكم يوجد في الاعلا بطريق اولى
منا شرح

(اي شيء مذكور يراد هي منطوقة
ويراد هي مفاهيم بعد

على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلاً فلنا هو
اي كونه والاعلا ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام
المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقاً وهو المطلوب وسيأتي تمام
تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما ذهب الشافعي ابو بكر
والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمال التأكيد
لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق ولقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات اذ يبادر منه عدم صحة العمل بالنية وعدم الولاء لغير المعتق
فلنا هو اي الحصر لم لا يجوز ان عموم الولاء والاعمال اذ معناه
كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فيبقى معارضاً بالجزئي
السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل
بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم المفعول كالولاء مثلاً يدل
انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه
بل كله لغير المعتق بجهات اشتركا في الاضافة اليها قلنا انه يفيد
نفي الولاء عن غيره ظاهراً اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق فيصدق
كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد

قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سلم لزيد
وكله او بعضه سلم لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجود في
لان العام للاختصاص والاختلاف ويمتنع اجتماع الاختلافين
كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو غيرا
لغيره على تقدير الاشتراك والنوع الرابع مفهوم العدد وانما
افاد التخصيص لان التعميم يجب ان يشمل الحكم العدد وغيره يبطل نصل العدد
فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة فروع فلنا التعميم الذي
نقول بجوازه انما هو بقرينة لانه اذا كان مفهوما لغة اذا ثابت
بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق لا بر اي لا بالعدد نفسه
حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا
لعدمه والذهبان اي النقد بمفهوم العدد والفضل بقرينة مروبان
عن مثابحنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الفضل غير مستقيم
كان الذهب في محل الكلب المعقور فانه يتندى بالماء وكذا قولهم
المعقور غير مستثنى لانه لا يتندى بالماء فليس كغراب الجيف
مع قطع في جواب قياس الشافعي على الغواسق والجواب
منع قطعه من ابطال العدد بناظر الى المذهبين والنوع الثامن
مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير وحصل متصرف في التركيب



كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر
وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ما بعض انواعه وهو ان يعرف
المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد او الرجل بكر والاكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء وكذا في عكسه ايضا
مثل زيد العالم حتى ما لصاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق في زيد اتفاقا ان اعتبار ائمة الاصول
تا غايرا اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال الاسناد الخبري من حيث افادتها
خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبار لم يختاروا ما اختاروه
وان اختاره بعض فانما اذا لم يكن هناك الحصر لاخبر عن العالم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام الحوح العالم زيد
فظاهر انه لا فرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق
عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم
لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبر عنه بزيد واما بطلان اللازم
فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لكل واحد فيلزم ثبوت زيد لبكر
واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس وقد صدق عليه مع بقاء

على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه
زيد من معين وذلك انما يجعله لمعهود ذهني بعض الكلام المنفي
في العلم الذي تصوره المخاطب وتوقع وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور المعهود بانه زيد فلنا اللازم من التاويل الذي ذكرتم
هو المبالغة وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي

الكامل نسخ

القرائن

من الوجوه المتعددة ما قبل القرآن في النظم يوجب المساواة في
الحكم بحق ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على
تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفياً واثباتاً فالآيتين تعرض
اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او الجملتين ناقصتين
او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
الا ترى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر
يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في
قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل
ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تخفيفاً للمساواة
في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة
في الحكم فلنا المقتضى للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل اقتضاء

المعطوف

المعطوف ونقصانه فان الاصل في الكلام التام ان يستبد بنفسه
ولا يشارك غيره لان في اتباع الشركة جعل الكلامين كلاماً واحداً
وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها
الى ما يتم به في الافادة فقد عدم الضرورة في التامة لعدم الافتقار
فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجوداً وعدماً ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة باعتبار الاخر فلا يشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار اخر
فيحتاج اليه وهذا ملتزم اذ امكن ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
ان المعنون يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق
المعلق ناقصة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط
لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصاً من حيث المعنى والدليل
كون خبر الكاذب غير صالح لخبريته الكذب فان قوله طالق لا يصلح خبراً للعبد
قبل ذكره مع الاداة على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه بدخول الدار
التنجيز او العطف على الجزاء مع الشرط وهذا ملتزم في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثاً وعبدي حر طالق يتعلق طلاق عبده بالدخول كطلاق
المخاطبة الا ان عبده يطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان
قوله وعبدي حر كان كافياً في وقوع الثلث لو كان مراداً اوجب وجود الخبر

في الثاني دون الاول انه مراده دون خبر الواقف فخبر الواقف لم يصلح للشائي تعلق
ايضا للشرط اقتطف عليه واو بين جملتين لا تحل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحيث لكان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه وتجويد
ما ذكرنا توقف الامام شمس الائمة بلخي في واو النظم دليل الشركة بينهما
في الحكم انما ذكرت في واو العطف ومنها اي من الوجوه الثلاثة تخصيص
العام بسبب امر فخص العام اصطلاحا جاء كان او لغويا بعاسبب ورود
او سبب وجوده وعدم تعريفه ذهب عامة العلماء الى اجرائه
على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وسائل خاصة
بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وذهب الشافعي رحمه الله الى اختصاصه به وبعض اصحاب ابي حنيفة
وابو الفرج من اصحابنا الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول وقالوا انما يختص
من خصص اذا لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي
السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز
تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب

ايضا لانه من الافراد ورد ايضا لعلاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فائدة
فائدة اذا علم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة
ورد ايضا لعلاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص
وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع فلنا عز الافراد يجوز دخول البعض من
الافراد في الحكم قطعا بحيث يجوز ان يذكر بعض افراد العام معلوما دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب
من تلك الافراد وقلنا عن الفائدة من نقل السبب ما تحصر فيه اي في خصوص
الحكم به بل يكون نفس معرفة السبب ذريعة الى الكتاب والسنة ورود الاحاديث
ووجوه النصوص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكتاب والسنة
بحيث ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه
وقد يحصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص ومنها اي من الوجوه الثلاثة تخصيص العام بعرض المتكلم لانه
ان المتكلم يتكلم بكلامه لغرض فيجب بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص
على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح او الذم لا يكون لعموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
فلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي عن غير موجب
يعتد به ومعلوم ان السكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساده ترك

العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته
واذا وجبت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والا امكان قائم
مع استعمال الصيغة للمجاز او الترك فان المجاز العام والاشتراك العام
من عادة اهل اللغة واعتبار الغرض اعتبار ترجيح احتمال ولاجله لا يجوز
ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من الوجوه الثلاثة حمل المطلق على
المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فيقيد
وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى
القياس كما ذهب اليه بعض آخرين فيقيد لان المقيد كالجزء منه وصفا
نادبا يجري مجرى الشرط في ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب
القيد النفي في المنصوص بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فيوجب القيد النفي في نظيره اي نظير المنصوص ايضا
بطريق القياس فلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه
الاول ان هذا القياس ليس بتعدية الحكم الشرعي بل هو تعدية للعدم
الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق
في مفهوم المخالفة والثاني ان هذا القياس ابطال الحكم الشرعي الثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيدة كالكافرة مثلا والثالث
انه قياس في معارضة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم

في المقيد

في المقيد او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احد هما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن
القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحال في حق الوصف
خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قبل الخصم يقول
المقتضى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون
في ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من التهوج غير نافع
لما نظر بر عليه ان المطلوبة في كتب اكثر فقهائنا ان المطلق
محمول على الشائع في جنسه وفسروا الشيوع بكون المحمول
حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على خصص كثيرة فرق لا يجوز ان يكون العدي
وجوب القيد لانه بنافي في الشائع والشيوع بالمعنى المذكور آنفا وجوب
القيد بنافي في امكان الصدق على خصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
المطلق

فلنشاملها ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو
بطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل
العلم عن الدليل واختاره الباقلاني ابو بكر الله قاني وابو عبد الله البصري
واكثر اكثر الفقهاء والمتكلمين والاقلون اكثر اصحابنا الآلان الامام ابا زيد
جعل اقسامه اربعة كما يأتي في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة
والنسخ من البيان وشمل الابتداء جعل الاستثناء بيان تغيير والتغليق
بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار
الحكم والنسخ لرفعه ونحن السلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء
مدة الحكم الشرعي فان غرض الشارع لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من المخصوص العارضة بيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي
ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ
دون المخصوص العارضة بيان الاحكام ابتداء اقول يعتبر شرط
التسبيق اذ ان الآيات فعل النبي عليه السلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج
بجملتها تحتمل البيان فوجب الخاف بها فان المتبادر منه ان المعروف بالكتاب والسنة

فصل بيان

هو البيان

اضراب النحوي عن هذه الاشكال المذكورة الخ

البيان

بيان الحاجة

هو البيان الذي بالكتاب والسنة وانما حصرهم البيان في الخمسة
او الاربعة فانه ليس يريد بالحصر ان كل بيان الاحكام ابتداء لما مر
الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا خرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تقرير فعل بيانه وسكوت
الشفيع والمولى كما سيجيء وهذا ملك وهو اظهار المراد سواء
كان بالقول او الفعل او السكوت لان كل يخرج به بيان التقرير انه
لا اظهار نية لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان
المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي
للبيان تعلق مثابة اريد بكل الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها فعلا كان ذلك البيان او تعلقا كان كون الفعل بيانا ظاهرا
متوقفا عليه بحذاف الفعل لم يتعرض له بل استدرك على كون الفعل
بيانا بالمقول والمعقول فقال لبيانه عليه الصلوة والسلام وخرج بالفعل حيث
قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقاورد
ان البيان بهذين الحدين بتين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وفعله
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل البيانية
اي بيانية الفعل للاية هو البيان ولما منه جبرائيل فانه دام
بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في اليوم

عن تغيير فعل نسخ

في اليومين وقيل سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للسائل صل معنا
ثم صلى في اليومين في وقتين فبينه له بالمواظبة بالفعل وان البيان
عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد
لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول
وضعية يجري فيها ذلك فقبل بيان الخبر كالمعاينة الا ترى ان عليه السلام
امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق نفسه
حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل قبل الفعل لا يجوز بيانا لانه
يطول اي يكون اطول من القول فيتأخر البيان اي لو بين به لزم
تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز فلما لزم ان الفعل اطول
من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اي من الطول
الذي يحصل بالفعل كما يتأتى الركعتين فانهما لو بينتا بالقول ربما
استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول
من القول فلا تأخر اي لا نسلم لزوم تأخير البيان للشروع فيه اي الفعل
بعد الامكان بغتة ان تأخير البيان انما لزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان
ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار
في الحال فمشى في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد موخرا بل مبادرا

حلق
ط
طرش او حلق

ممتثلا

ممثلا بالفعل ولو سلم لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا
بل اذا لم يتفق غرض يفوت بتأخيره الذي جوزناه فليتأمل
البيانين وقطع الفعل للقول ادل من القطع كما سبق على ان تأخير
البيان لا يمنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك
انه لم يتأخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى
فاذا ورد اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان
فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوفا واحدا وامر
بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف ان ابون او يجهل فان عرف
ان ابون من القول والفعل فهو البيان لحصوله به والا حتى تأكد السابون
وان جهل السابون فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان
اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر
بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لان الفعل قد يقدم ذلك القول
على الفعل اولا والفعل ندب ثم اي للنبي ثم ان فعله على طريق
الندب او واجب عليه السلام على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة
وانما حملنا عليه لان الاعمال بالنيات اولى من اهمال احدهما وقطع
اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير
وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل

مع الاتصال
ط

اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه

اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق

او بغيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لنفس الكلام

او للكلام لم كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير

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

لكن اتانا لا كده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما

والثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير اقول شكل الحصر ببيان مجمل

غير شاف فانه خارج عن اقسام التكلم الا ان يراد بالتغيير معناه العام

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

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

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

يقال للبليد بذ طائر لاسراعه فيقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص

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

يحتمل الخصوص فقرر بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون

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

تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان

الحقيقة مراده لان التفرق ليس من المجازي اذ لا وضع للاجتماع

ومن هذا القبيل

ومن هذا القبيل فظهر انها ان طالق وان انت حر وقال عنيت

المعنى الشرعي والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء فالمشترك

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

تارة بيان النبي عليه الصلوة والسلام قوله كما تقدم بالقول والفعل وبيانه

عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة يقول عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم

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

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

ويقطعه بسارق رداء صفوان من اذنه وبيان الرجل قوله

ان باين يقطعه عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة و

اخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانا تفسيرا

ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن

والثاني بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام باظهر

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

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

لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتقرير عند فعل

بعض اهل العلم وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا

وبين الشافعية خلافا للحققين منهم على ان بعضهم سماه تقريرا والشرط

فائدة بيان تغيير الآمدي ثم الآية وابي زيد بل هو عندهما تبديل
والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل بلسان بيان وذلك لان
الشرط يستدل الكلام منعقداً الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان
ينعقد عند وجود الشرط والحكم للكلام في قيد المستثنى اصلاً فلا يسمى
فيه بيان الم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار حكم الحادث
فلما ان الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار واجاب عند وجوده
فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فروق بطريق آخر كما يجيء
واما النسخ فانه وان لم يكن تغييراً بل رفعاً وابطالاً بالنسبة الينا
لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجزئين والصفة
نحو اكرم بني تميم الطوال فخرج القصار والحال ملحق بها والغاية نحو
اكرمهم الى ان يرحلوا فخرج الذاهلون وبدل البعض نحو ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلاً فخرج غير المستطيع واعلم ان هذه
الاشياء انما تفيد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فاطلاق لوجود
مغير غيرها كالعطف مثلاً فانه قد يكون مغيراً كما اذا قال انت طالق ان
دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلاناً ان شاء الله فان عطف
الشرطية الثانية على الاولى بعد ما حكم الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق الابطال كما صرح به في تخصيص الجامع ويجوز تأخير بيان التغيير

عن وقت

واستدل على جواز تراخي بيانه التغيير عن وقت الخطاب بقوله ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه فبيان جبريل عليك
فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك. ثم ان علينا بيانه ما اشكل عليك من معانيه واما على بيانه التغيير من معانيه الفوت
حد الايضاح ورفع اشتباه واما تسمية التغيير بياناً فاصطلاحي

عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون العكس فان تأخيره عن
وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز
الا على قول من يجوز تكليف المحال وروي عن بعض اصحابنا جوازه
العمومات التي في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير صحة هذا يحمل
على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره
عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقاً وقيل يمتنع مطلقاً وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع
في غيره لكن الممتنع تأخيره وهو البيان الاجمالي والجائز عندنا
جوازه اجمالاً وتفصيلاً في بيان التقرير والتغيير واما امتناعه في بيان
التغيير باعتبار وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل
والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احقية الدلالات بخلاف
الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلاً لنا في جوازه في التقرير
والتغيير قوله ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التغيير لان التغيير
لانه حمل على بيان ما اشكل عليه السلام من معانيه وكان البيان في التفه
الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقاً ولانه مراراً اجاب
فلا يراد غيره دفعاً لعموم المشترك وفي التقرير مع التغيير بل اولى ولان
في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه وكوجازة تراخيه

هذا وجه التمسك في امتناع تأخير البيان
في التغيير وان قال معي لقوله الآية

لما اوجب النبي عدم التكفير مطلقاً بل قال غلبت فئة او بكفر ثم لا لشرط
الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييراً خيالاً فاك فعي فائدة
عنده بيان محض بجوز تأخيره استدل لابي حنيفة وملته الاول ان قوله تعالى فاذا قال
اجيب بان ثبي اي ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص مراداً
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه قال لنبيه عليه السلام
ليعظم الامر الذي شدهم فان سكت فيها من كل زوجين اثنين وما صك الا من سبق عليه القول
والاصل ما لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث
انه قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه
ابن الزبعرى قال لرسول الله أانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود
عبدوا عزيراً والنصارى عبدوا المسيح وبنو ملبح عبدوا الملائكة
ثم نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
بعض عزيراً وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار
الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد المطلق للتخصيص للعام
وفيه الحلم فيكون نسخاً ما سيأتي ان تقييد المطلق نسخ فلا بضره
التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول الخ
لان المراد بالاهل الاهل ايماناً وكاشك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلاً له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص مراداً بقوله

انه ليس من اهلك تعليل محذوف اي انه ليس من اهلك لكونه عاملاً غير صالح
فان ما لغير العقلاء وانما
اورده ابن الزبعرى تهكماً بالجاني او تغليباً لانه خص بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لانهم بنو ابن نوح وعيسى وعزيراً
والملائكة خصصاً تخصيصاً مراداً حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم
تراخي المغير وانما التخصيص قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل
يتناول الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان مستتبعاً بالتخصيص في العرف لكنه لا يسمى مغيراً مطلقاً كما سيجيء
في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه مستقل خرج به نحو الاستثناء والشرط
ونحو بها فاقر فان شيئاً منها لا يسمى تخصيصاً في اصطلاحهم موصولاً
للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر وحكماً للجهل بالتاريخ
فانه اذا جهل يحمل التخصيص على مقارنته للعام خرج به المنفصل التراخي

بالعقل نسخ

فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل ووضع المظهر موضع المضمر لان
المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به لخروج الموجب
عن نحو الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير لاستحالة مخلوقيته
والعقل
ومقدوريته فان تجهيل البيان مؤخر والعقد ليس كذلك وايضا لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع فثبت الواجب تاخر صفته
مبينته لانا نعلم بالتواتر بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء
بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن
الخطاب نسخ
الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة بخلاف العادة اذا اختصت بتناول
نوع من انواع ما تناوله اللفظ العام تخصصه به سخا كان يحلف
لا ياكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكيل فى التنانير
وتجهيل الاختصاص وهو التجهيل لانه الحقيقة اللغوية لكان الكلام
للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا
فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بمقصان بعض الافراد فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب او زيادته
كالفاكهة لا يقع على العنب لا التجهيل بخلاف لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس لانا لان الخارج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يستمر تحلل العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى

والقياس

والقياس موخر بيانه بيان عدم دخول بعض الافراد وانما لان
التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صر حوابه و
القياس لكونه ظنيا لا يعارض المخصص وهو يوجبه ولا الاجماع لان زمان الا جماع
متراخ والتخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بيان
مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص الكتاب له اى
اى للكتاب خلافا للبعض كذا عند الحاضر ابى بكر وامام الحرمين اذا علم
تاخر الخاص او لو علم تقدمه بنسخ العام وهو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن
اذا اتصل الخاص اما تاخرا ذا لو متراخيا كان ناسخا ويبقى العام فى
الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الثانى
وما لك يخصصه الخاص تقدم او تاخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص
بالكتاب للسنة بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة
من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اى بالسنة لها اى للكتاب والسنة
اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة
وعلم اتصال المخصص بالعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا
كانت متواترة او مشهورة وعند ما بنسخ العام وان علم تاريخهما فنسخ العام

والله اعلم بحقيقة مراده

في قدر ما تنا ولاه وأما التخصيص بالسنة المستقلة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تنقسم الى الحديث و
الفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا أما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه وأما الثاني
فلعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا فرقام
بيان الضرورة وأما الاستثناء لفظ هيستثناء حقيقة اصطلاحية
في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات
في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل فتصل ان منع ذلك
الاستثناء بعض ما يتنا ولد صدر الكلام احترازا عن استثناء المستغرق لان
عند دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام
وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وانفهام منه اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر
العام على بعض ما يتنا ولد من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك
فانها قبل استثناء المكيل والموزون والعدد من الدراهم

لا يكمل في الليل والنهار ثلثة ايام وهو حاصله
النهي لا يجوز غيره

مثلا صحيح

مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويخرج فيه المستثنى منه
ولم يتناوله الصدر الخارج فلنا الفيل ان لا يصح لكنه استحسانا
وقالا المقدار جنس واحد معنى وان كان اجناسا صورة
لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدد يتبع الاحق لا تفاوت كالمقدرات
في ذلك وهو عجز عن اثناء تكلم بالباقي بعد اثنيا اي المستثنى بحق انه
استخراج صوري وبيان معنوي اذ المستثنى لم يبرز اولا نحو
قطعة نوع قلبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون
سنة ويسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور
في الاخبار عنه الخارج لا يتناوله الماضي وفي العدد لفظه نوع وكان لفوت
ان يقبل موهما الاخطا فنفاه ليسلم ذلك عدا لان لزلك خطا
لحرمته بناء على ترك الاستروى وكذا وجب الكفارة والثاني في حد المنقطع
فلنا لا نسلم صحته في العرف ولو سلم فالاصل المتصل والمنقطع
للعدول عنه فان قبل المثال الخرقي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا
هو شاهد لا مثال قال ان في الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
لكلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد
ولو من الكافر وكما يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد
في نفي الآلهة سواه نع ان لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على ان من النفي

ولذلك قصده الاصل عليه الاعتماد

الاستثناء المستغرق سواء كان متصلا او منقطعا باطل باتفاق

بحق ان الاستثناء لو كان تكلما
بالباقي بعد الثنيا لزم نفي الالوهية
عما سواه مع ان اثباتها له والتوحيد
لا يتم الا باثبات الالوهية
ونفيها عما سواه تم

كما عرف في تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى
شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي كذا
او بالمساوي مفهوما نحو له علي كذا الا كذا مملوكا لي فان كلا منهما باطل لاقتضاء
مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاتحاد
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا اعقب الكل مستثنى بما يخرجه
عن المساواة نحو له علي عشرة الا عشرة الا اثنين حيث يلزم اربعة
لوقوع الا اثنين في رتبة الاثبات لكونهما مستثنيين عن عشرة هي
في رتبة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل
من ثلثة الا اثنين اذا استثني من ثلثة هي في رتبة الاثبات يبقى
اثنان فجمعها مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا اعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة بصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان
الرجوع اليها متحقق على التقديرين وكل غيرها محتمل مع ان حكم الاول يلحقها
متى قام دليل ارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك جواز انصرافه الى
الاخيرة فقط والتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والاستثناء في الاية
لكل الجمل لان الجمع المحلى كالجمع بلفظ الجمع وكونها ما قبله جمعا بالجملة

منصرف

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

التعليق

استثناء القاصرون

داخلا على العلة بمنعها عن اتصالها بالمحل وتبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلثة أمور الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل
فان قبيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك
قلنا لما كان رجوعه او وصوله بوجود الشرط واخلال التعليق جعل كلاما
محيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل ان طالق ان شاء الله تعالى واذا كان
التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود
الشرط لان المانع حين يمنع فحال اي اذا كان زمان العلة هو زمان
الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق
والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر
او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا حتى لو وجد الملك وهو الشرط
وجد العلة بزوال المانع وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قطع

انت طالق

انت طالق ان شاء الله تعالى

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق غدا

انت طالق غدا

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق ان دخلت الدار

الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم يصدرون بيان
مفروضات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
بان كلام الجازاة ونحوه على سببية الاول ومسببية الثاني وقد اشار
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء اه وذكر مشيئة من
لا يظهر مشيئته يخالف ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن
ونحو ذلك ابطال حكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت
صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات
فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن عرضية الوجود له
ثابتة عند وجود الشرط والمانع للوقوف على هذه المشيئة فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته
تعليق حكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط وبه يروى العكس عن
وشيء الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله
انطلاقا فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لان ابطال فيبطل
الكلام سواء قدم او اخر بخلاف الجزاء وغيره وعند من قال بالتعليق
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق
ويقع الطلاق منجزا بخلاف ما اذا قال انت طالق ان شاء الله فعبدي كذا ثم قال لا
فعبدي حر فانه لا يعتق عند ابي يوسف لان الاستثناء يرجع الى الجملة
الاخيرة عنده وعند محمد يرجع الى الكل

167

وان لم يكن ما تعقبه الجزاء فمنها ان التعليق فلم يجز اي الانتقال انعقاد
اذ الكلام زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك الان وجود الملك عند وجود السبب
العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف الطلاق بالملك
وميناه اي في الوقوع بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط اذا لا يتحقق
عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق
هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا يتعقد اللفظ
علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا
كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحكم لنا
اما اولا فلان من حلف لا يعتق او لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية
وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء
وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اصل العربية ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اصل
النظار ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته منه غير دال على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد ريد بان ما ذهب اليه
الفراء هو الشريف الجرجاني
في شرحها المفتاح و
حاشية المط
المطول
الميزانيون

الفاظ موضوعة في الصور الاخر
عند الحنفية

الفاظ موضوعة في الصور الخارجة
عند الشافعية

بالابطال لا يتكرر يمينا فلا يحنث وعند العامل بالتعليق يتكرر يمينا
فيحنث والاقرب ينبغي ان نظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع البينة والصدقة و
نحو ذلك فان تعليقا بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط
فعند العامل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند العامل بالابطال
ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما
يقدم الشرط المؤخر او الاعتبار وبتقدم الشرط المتقدم مع الجزاء جزاء لسعاية تأخر
الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر
شرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل
اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلها شرطا واحدا لعدم حرف
العطف وتعذر جعل الكل مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء
وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول لا يلغو ولا يلغى
كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني
اذا قدر متقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني متقدما عليه
وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت
الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط
انحلاله واذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم لا يتوقف انحلت الحنث
امتنع اذ وجد الدخول اولا ووجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين

فلا يعتبر

فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت
الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالشرط شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على خلاف سابقه وتقديم
الشرط او لى لانه غير منفصل بالجزاء واذا تخللها اي الشرطين الجزاء اي
دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاخير شرطا للانعقاد اي لانعقاد
اليمين وكان الشرط الاول شرطا للانحلال اي انحلال اليمين فاذا قال
ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام
واخرى بعده طلقت التي تزوجها قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني
لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما مضى
يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط متعين ان يكون
شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد
فصار غاية لليمين فاذا تكلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوج بها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها حال
اليمين باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل كلها طلقت اي جاء
بعد جاء هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط
اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر
الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة مزجت تعلقا بالشرط والثانية

معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فتظم الكون بينهما
وبين جهنم شاء فان حقه الخبر واذا تقدم فهو اي الشرط الجملة المتعاطفة
بنفسها اي تلك الجملة اي الشرط المذكورة واذا توسطت اي
المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا وانت لم تقدم بجملة الوسطى
الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على
الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى
بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن
الالغاء لانه اذا قدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اي على
الشرط بخلاف اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه
الحج ان دخلت الدار فانه اكلم فلانا للغو والعتق والحج يجب بدخول
الدار ولا يضم حينئذ الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
معه بالشرط المتقدم لانا جعلناه مضموما الى الشرط الاقرب فيحتاج الى التقديم
والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان اكلم فلانا
وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير لبقي نظم الكلام
بلا تغيير ويستغني عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك
امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ارتكاب الزيارة وتغيير نظم الكلام

والرابع

المتعلق بالاحكام الا ان يدرج الاحكام التقطية كصحة الصلوة
في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه ويخرج بدلالة عدم الاهلية
كالبهوت والمجنون على عدمهم مزاجا خرج بالتخصيص واستثناء
ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف
اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان
لان صدر كل منهما باعتبار دون آخر فالتعريف بيان محض في علم الله
المتعلق بالحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البداء
للبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت فلقضية على ما عليه الجمهور
فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به
وان كان غنيا كاستعمال الادوية بحسب المزاجه والازمان
ففي ذلك حكمة بالغة كما في الاحياء والامانة وجائز نقلا لان
الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام
ثم نسخ في سائر الشرايع وكان الخيانة كان جائزا في شرع
ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام
وكان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام

ثم حرم في سائر الشرايع فان قيل كل منها رافع للاباحة الاصلية
قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان استمر لم يتركوا ما شرع في زمان كيف
وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية
خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقا عقلا
واجزى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيه دون ما قبله
او لانها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة
تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد
العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لشبوتها واما الثاني فلتقاربهم عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته ويكون التوراة تمسكوا بالاستصحاب عادة امت
السموات والارض قلنا لانهم انما قطعوا بدوامه متواترا ولانهم انما ثابت
في التوراة انزال على موسى كذا وثبوته فيما بايديهم لا يكون حجة لانه
محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على نبينا عليه السلام
ولو احتجوا لاشتهر عادة واتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا للابي مسلم الاصفهاني
ولم يرد بانكاره وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم
وذلك لان الظاهر منه ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو
مخالف للنقل لغة كما نسخ وانكار ارتفاع الشرايع السابقة

بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة كما ثبت في القرآن
ان عيسى وعليهما السلام بشر ا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا نكا الناقل موقتا لا يسمى عندنا نسخا فنقول لا نسلم
ان البشارة والاخبار بقضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض ثم
ان سلم ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فيدل بها بكون
نسخا وكوسلم فتمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفي عبارة اهتمن من اللطف ما لا يخفى لبحث الثاني
في محل النسخ وحكمه حكم الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او المستقبل مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن الامور المتوقفة فانه يجوز نسخ حل الشيء او حرمته مثل صار حلال وذا اراك حرام شرعي خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام
الاصلية المتعلقة بالعقايد لم تجعله اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين
من الوقت والتأبيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كالنسخ
التقييد بقولنا الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فيدا حكم صفة توقيت
وتأبيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز

اتفاقا

اتفاقا واختلف في غيره وصحوا جوازه الثاني ان لا يدل التوقيت
والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم بخصوصه ابدا او الى كذا فان
الفعل بجمل مادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومنه ان قضية
جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد
والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين
للحكم ظاهرا لانا نحكم بوجوب الصوم ابدا فان الفعل اصل في العمل و
الاستمرار في اتناع اشغال الذمة فيكون ابدا قيدا يجب ويحتمل ان يكون
ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل خلاف الظاهر من
اشغال الابعد لا عندهم للحكم بوجوب ان ابدية الفعل المكلف به لا يثبت في
عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان
يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فانه قبله او نسخ اليوم
والثالث خير ان ورود النسخ على الصوم الدايم والموقت يجعله
غير دايم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما معا وجوبه الصوم الدايم
يستلزم به لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم قيد دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون
مبطلا لخصوصية الدايم كما في تأبيد الوجوب بعينه المبحث الرابع

في شرط النسخ وشرط التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرط
عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي
من اصحابنا والخصاص وابي زيد من التمكن من الفعل ايضا وهو
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل مع وقته المقدر
له شرعا وان بكفي ما يسع جزءا منه فكل من النسخ قبل دخول وقته
او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل
عندنا على القلب والنسخ بيان انتهاء مدة الحكم المقصود كما تارة
كما في انزال الشارع بذكر عين افعى المقصود بين اخرى يتوقف كون
العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه فاذا فعل بعده
وعدم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نفسا والنسخ لبيان
انتهاء مدة فلو نسخ قبله كان بداء اذ خبر الشارع حينئذ نسخ
الزائد على الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي صلعم
قلبه وهو الاصل وعقد جميع المكلفين بسن شرط وهم لا ينكرون
المعراج بجسد الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بجسد الصعود والخصاص
الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر
فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في التسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة
يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة والكتاب بالكتاب

مثل آيات العدة بالحول
الفعال
بين الكتابة

فيكون اربعة

فيكون اربعة اقسام الاول نسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي
نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب وسنتكلم على الاقسام بوجوهه
الاول انه مقطعة للبطلان عن الباطل فانه يقطع خالف ما يزعم انه
كلام ربه والثاني انه لا يخلو اما ان ينسخ من آية او ينسيها فيأتي بخير منها او مثلها
والثالث دون وليس من لدنه نسخ والرابع انه عليه السلام قال بكثر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
اصح الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه نسخ قال
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه ينسخ الكتاب بالكتاب والسنة
وارد ايضا فانه المصدق بتبين ان الحق من عنده والمكذب يطعن
في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم جبريل الحكم او مثليته في
حق المكلف حكما او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن والثالث
ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم يتنبه
على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع

بل ورد حديث صحيح
في خلافه وهو الاتي
او مثبت القرآن ومثله معه

بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فاعرضوه على كتاب الله والذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم انه يحمل على المعارضة فجزم لعدم قبوله على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعنه الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولعل بدل التبديل في الحجة فالسنة ايضا منه عنده مع ونقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وهكذا الكلام بوجه بين الا قائل انه مقطوعة للقياس عن كما سبق والثاني انه لم يقل والمنزل اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يلزم ما ذكر فيجب جاء به رافعا والجواب عنه الا قائل ما سبق في الاقوال الاقوال وعلى هذا الباب ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فقد ثبت بالعيان ان النبي صلى الله عليه وسلم بين في الجملة ولا بيان في كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته في عهده والنسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه بالاجماع وكذا التخصيص بعض الاحاد لان الاجماع لا ينسخ والنسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نفس الله تعالى

لانفسه على ان النسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عمومه بالنص وان وجد القياس والنسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف منه المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فافهم فالواجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان في فضل الثواب وان لقوله عليه السلام اجرك بقدر نصبك عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ وقد علم ان الحرمة اشق من الاباحة فالنسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون لا يعارض القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لعارضة القطع بالقرائن فان نداء منادية عليه السلام بحضرتهم في مثلها قرينة صارفة عادة فالنسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان

وقبيل الثالث بالمتواتر اصل الحكم والناسخ فيه واما النسخ في بعامة حال جميعه وبعضه فظني لثبوته بالاستصحاب لان اصل النسخ فانتم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ونسخ المتواتر

بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن
حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز
نسخ الثابت بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف فى
نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران
فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت استلزام رفعه رفعه لا يجوز
مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
والضرب رفع الملازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفرع فلانه تابع
فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم واحكم رفعه
فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل
بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون
الاصل لانا نمنع فرع ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب
ورفع الملازم يستلزم رفع الملزوم بل العكس لجواز ان يبقى
حكم اصل القياس لا بقى حكم فرعه لان نسخه يوجب انتفاء علته عليه وعليه
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع بعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان
نصا قابلا للنسخ متأخر عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول
بانه ناسخ صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تنصيص
الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاخر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف

الى الحكم

فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة والنقض باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه كان فزيادة
الامور المذكورة عليها رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد ونقض باشتراط
النية في التيمم مع ان النقض بسائر عينه واجيب بان النية فيما ثبت
بالنص لا غير لانها التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد
فالغرض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد
وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد مخصوص لاستباحة الصلوة وهذا
اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه
اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها
جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد
في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دل عليها قرينة
فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه بالكاد شرط للصلوة
ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه
وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم
مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها
القصد فتوجه جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية
بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد

فليتأمل

فليت اصل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يراد الطهارة عن الحدث
على وجه يكون فرضا كما قال ان الآية في بدء اسلام الطواف بالبيت
صلوة اذ ان الله تعالى اباح فيه الكلام على ما في الطواف ومعنى قوله تعالى و
ليطوفوا بالبيت العتيق لان الطواف لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الدوران وحكمه باطلاقه يقتضي جوازه من الحدث والطهارة فاشتراط
بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز واعترض
بان النقض محل ان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد ربما يشترط
وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف محمولا
واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم
انه مجمل وانما ثبوت العدد وتعيين المبدء فيما خبر مشهور فيجوز بها
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة وهذا بغير نسخ
بخبر بالدم بلا اعادة لجبار نقصان الصلوة بالسجدة وهو سلم انه مجمل
ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الالف فلان باب التفعل
للمبالغة وذكر يحتمل العدد ويحتمل السراع فالخبر خبر الاشواط السبعة
بيانا له لان الامر استفيد من الامر لانه لا بد من التكرار ونظيره قوله

وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحمل من جهة احتمال الحالة الكيفية والكيفية
كون المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع يبين الاجمال وانما الكلام فلانه
لا بد تحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه فاكر اد حركة اعتبر
تعين مبدإ الحال شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا فلم تعمل
ولا الفاتحة ولا التعديل ان يعد بل الركعة الصلوة على الصلوة كما ذهب اليه الاوزاعي
الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وانا نقول ان النفي و
ابو يوسف بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي اخفق في صلوتك فصل فانك لم تصل
وضاحا من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يفل على انه الصلوة لانها مجملة
بخبر الواحد متعلق بلا ابتداء فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانتم لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل
قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد
ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله وانا وجوب الفاتحة
والتعديل فليس بزيادة التي يلزم منها نسخ لانا لم نقل بعدم اجزاءه
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط
بمعنى انه يأثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء

حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى انه لا يمكن جعله
بعض اثم المتوضئ لتركه لان مجرد سقط كلفة بلا اثم لسقوط الغير الذي
به وجب وهو الصلوة ولا اثم بعض انه اثم المصلي لتركه مع جعل صلوة
والا لاداء واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد بعض
الاساءة فذا بالنية كما جاء الوعيد على النقص على الشفع وهذا
سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص
بالسنة لما فرغ عن ابحاث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في ابحاث
المختصة بالسنة وهي السنة ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من قول
ويختص القول المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم بالحكمية فانها اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل معطوف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو
ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو
تقرير منه عليه السلام وانما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج
الى بيانه اولا فنقول الوحي الذي خص به صلى الله عليه وسلم نوعان الاول ظاهر
وهو على ثلثة اقسام الاول ما اثبت له بقوله سمع النبي صلى الله عليه وسلم من ملك
بتبليغه اي تعليم ذلك الملك يقينا منتفيا من جانب الحق تعالى وتقدس وهو
ما انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن وكاشف ما اشار
اليه بقوله او وضح له اي الرسول باشارة اي اشار الملك بالكلام منه

كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها وقال ما ترك شيئا مما امركم به الا قد امرتكم به
وما كان ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى
بالالهام الله تعالى فيما هو المراد بقوله ان ربكم الله الا وحيا اي الهاما
بان اراه الله بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والحكم من
الاقسام الثلثة منه اي من النبي صلعم حجة على الكل من اتيته يجب عليهم اتباعه
بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن
وهو ما يقال بالاجتهاد والتامل في احكام النص وسنقيم بعضهم مطلقا
كالشافعي واكثر المعتزلة لانه لا يفيد الا الظن والوحي يفيد القطع
من الوحي ما القى الله اليه بلسان الملك او غيره والاجتهاد يحتمل الخطاء
فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز مع النظر الى النص صلعم
لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد جاز لغيره لان جواز
المخالفة منه لو جاز منه لعدم القطع بمطابقة الواقع والالتزام باطل بالاجماع
والجواب عن الاول ان معنى النفي ما يصدر بنطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن
الا وحي يوحى بوجه الله تعالى سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان مستندا بالاجتهاد
كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه
بالاجتهاد لم لا يكون وحيا بل بيانا بما جاء بالوحي فالحصر بالاقتصار
على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لاستقراره على تخييره

قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان
المخالفة انما تجوز لجاز القرار على الخطاء فاذا لم يجز لم يجز
وجوزه الحنفية مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث
وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا وسندوا بوجوه الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عم لو خلي في عموم فاعتبروا بالاولى الاصاغر الاكبر
من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى اربابه اذا
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يتراادان فقال عليه السلام
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
فلانه وقع بالغنم فملكت الى الحي عليه كما في العبد الجاني
ما فات من انتفاع بالحرث من غير لان جعل الانتفاع بالغنم بازاء
الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل الحرث حتى يزول
الضمان اذا لم يكن معها بقاء او فاء وعند الشافعي رحمه الله يجب
الضمان بسلا لانها

روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم
الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
وتدفع الحرث الى اربابه ليقوموا عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسدته ثم يتراادان فقال عليه السلام
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
فلانه وقع بالغنم فملكت الى الحي عليه كما في العبد الجاني
ما فات من انتفاع بالحرث من غير لان جعل الانتفاع بالغنم بازاء
الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل الحرث حتى يزول
الضمان اذا لم يكن معها بقاء او فاء وعند الشافعي رحمه الله يجب
الضمان بسلا لانها

ابتداءً واستمرارًا لا تطبيبًا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز
لم العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى فلنا هذه الجهة
انما نمنع الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سبأتي تحقيقه امطلقًا او
اتفاقًا نزاع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول فالاول
الحكم قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما
يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة بعمل باجتهاد لان
الكلام اصلًا في حقه عليه السلام والنبي خلف ولا يصار الى الخلف الا
بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يتحلل
بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه والاول حق الوحي اظهر اولى لاحتمال
الخ حق الاجتهاد الخطأ وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطأه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطأ
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار
ان الخطأ يجوز لقوله لخ عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يجتمل الاقرار على الخطأ بل نبه عليه في الحال
لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر الامة باتباع الخطأ فارتفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز
مخطئهم اتباعه

تقرير هم

تقرير هم على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل
يقع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملًا كما هو مذهب المخطئة او صوابًا مطلقًا كما هو مذهب المصوبة قال الاستاذ اي الشهرستاني
الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطأه دليل الاصابة في
اجتهاده يقينًا فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب
فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
خطأه جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالفعل الصادر عن النبي صلى الله عليه وسلم
اخبارًا كان او انشاءً وفيه ابحاث الاول في كيفية اتصاله الى القول
بالنبي عليه السلام وهو اما اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل
ان كانت الرواة تذكر الفعل في كل قرن من القرون المعتبرة وهي
القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اي
توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرًا الى الامكان الذاتي وعدم
تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدده
اثنين اثنين ولا لعدد لهم ولا لتباين اماكنهم فحصول العلم الضروري
لصيرورة الخبر متواترًا
وان كان البعض مقلدًا او ظانًا او مجازفًا وعند احصارهم وكثرتهم
كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن وقايعه
صفة تهم ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواته

ولا بد للمتواتر من شرط آخر وهو ان يكون مستندهم
حتى لو اخبروا عن امر ضروري كالاخبار عن وجود مكة والهند
وغيرهما عن علم حصل لهم بمجرد العقل كاخبار العالم للجاهل
فان اهل الدنيا لو اخبروا عن وجود العقل لا يحصل العلم بخبرهم

واحداً بعد واحدٍ وهو التواتر يفيد اليقين خلافاً لواحدٍ
الشريف كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومعاذ بر ان كواتب وخلافاً لك وقال الكرخي والبراهمة لا يفيد
الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وكابلم سفسطة لا يغرن
خلقه مما هو دونه ودناه وأنه وأباه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان و
لانه يحصل لمن لا بصر له منه النظر وهو لا لكالصبيان خلافاً
للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولاً انه يحتاج الى
توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانياً انه لو كان ضرورياً لعلم ضرورية لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بيّن والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج
بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما
في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم
لازم بيّن اذ لا يلزم من تصور الشيء بوصفه ولو سلم
فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط المحزوم
وانما فيه امر في ذلك لاتصال شبهة صورة ان كان الرواة كذلك
اي قوماً لا يجوز العقل تواطيهم على الكذب في القرن الثاني وهو

زمان التابعين والقرن الثالث وهو عند من تبع اتباعهم لا في
القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن ممنوع لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو المراد بقيد
فلما بينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس عاما
اذا كثرت فان كان المدرك بقينا فاطمينانا زيادة اليقين وكالا
كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها وبالاشارة
بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنا
فاطمينانا زيادة الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو
المراد هنا وحاصله سكون النفس عند الاضطراب الناشئ من ما
كون آحاد الاصل بحيث تشهد بالكاذبة فلا يكفر جاحده بل يضلل
واما فيه شبهة صورة وهي ان لم تكن الرواة كذلك اي قوماً لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم
في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر منه واحد ما لم يبلغوا درجة شهرة
وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل
والمنقول وسيأتي بيانها ولا يكفر جاحده وهو قولهم انه فلو لا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون وكم توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص استفاد قولوا
متضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيداً والطائفة تتناول
الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل
للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فاوجب
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة قاذ عليه السلام
كان يرسل الآفراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبول الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان
فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر اتم سلمة فى الهدايا وفعل الرسل فى ضرايا
الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع قاذ الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا بخبر الواحد وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى بانفاقهم كالقطع القريح وهذا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
والمعقول قاذ الشهادة مع انها مظنة التهمة بالتحابب والتباغض لا يوجب
ولبيت اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اوجبت العمل
العمل حتى لو علم بفسق بعد البينة العادلة كان فاسقا فاكرم وابه اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا

عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينه وعقله
فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة فى
الاصل هنا بخلاف طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم
ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان لا تتبعوا الا الظن
يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم
ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لانم استلزام العمل للعلم القطعى
كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة والعمومات للآيتين فى الاشخاص
والآن مان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازا كان او غيره جائز
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك المعنى
الثانى فى شرائط الراوى الخ اذا افقد واحد منها لا يقبل روايته
وهى اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتى فى
بيان الاهلية لانه فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر
واما الصبى فانه وان كان ضابطا كما هل التمييز ربما لا يجتنب الكذب
لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثانى الاسلام وهو محقون الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر يشترك فيه المسلمين
وهو بتبعية الابوين او الدار وذلك كاهل بلد يثبت بالبيان واعلاه البيان

في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يفهم السلف بالتقصير
ولا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورده البعض مع
نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه حديث يقبل من
سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وسمية المهر
فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نسائها فقبل ابن مسعود ورده على
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا
بهذا وما وافق القياس عنه ما فاته الصوت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت
ولم يعمل بما خالفه القياس عندنا وان رده الى السلف رواية
رويت رواية كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة بالكتاب الرابع
في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان
ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح
ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك
الى ما بعي الواسطة بينه وبين المتون وان ترك الراوي واسطة واحدة
بين الراوي وبين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة
سمعته او ترك اكثر من واحدة متعددة متفصلا والجمل
يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي وانه

مرسل الزمن

مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر و
الرابع المرسل من وجهه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي
بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرون الثلاثة اي الثاني والثالث
عندنا اما الثاني فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم
فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض ذكر المرسل بدعة حدثت
بعد الصحابة وامثالهم واما الثالث فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع
الاسناد بسماعه عن عدل تدليسا وهو حرام والقرون الثلاثة مشهود
بذلك واما الرابع فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يبطل
به الكذب فلان لا يبطل به كزيد عن الرسول وفيه زيادة الواو عليه السلام
اولى وكذا قلنا ان فوع المسند جلافا للثالث ففي هو ان يقول اقول
ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه
لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه
لو جاز لم يكن في خبره فائدة فكان ذكره اجماعا على البعث وهو ممنوع
عادة وجواب عنه الا قول الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سمعت
عنه ذكره واما العدالة حتى تثبت الثقة صحت روايته وعند الخصم اذا تلبس به
في الثقة او لا تسم الملازمة اما للشهادة في القرنين او لجريان
العادة بملازمة اصحاب الرواية بعدهما وعندنا الفاسق اذا لا تسم الملازمة
بالارسال

من فوائده معرفة مراتب المتقابلة للترجيح واختلفوا في ترجيح
بعضها اي قبول خبر اسبل من رواه الثوري فقال بعضهم منهم الكرخي
يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الاداة وقال بعضهم منهم
ابن ابان لا يقبل لاية زمان فشو الفسق وتغير عادة الناس
الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمرسل محمد
بن الحسن والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من
يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه يرجحه بعضهم
بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل وان حقيقة
المرسل تمنع القبول شبهة تمنع ايضا احتياطا وتقبله عامتهم
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق وهذا قال في الصحيح وذلك مثل ان يجيء
بحديث رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري
مرسلا والنوع الذي باطن وهو ما بقصان في ناقل لانتفاء الشرائط
المذكورة في البحث كثير واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا لدليل
اقوى منه كخبر واحد في كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس
ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا
للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى

فظاهر وامافي النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عند ذلك قراءة من يجرو
انفقوا عليهن من وجدكم فيصل القراءة الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها فقط القراءة الشاذة
ما لم تشتهر لا يعمل بها فكما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في
اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز
الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر اما لان القضية مثناة في الشرع وامالان تعريف المبتدء بلام
الاستغراق يوجب الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما
اذا اشتد الحديث بين الصحابي في البلوى العام ان يشكل عادة
ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا
الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على انه ياخذ به وانقطاعه
وكعدمه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم
الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأي بين دليل
انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف
ان عبارة امين والشرح احسن منه عبارة المقوم عنها الجوهري
الحامل في الطعن اعلم ان الطعن اما من الراوي عنه او من غيره

نظام

وكل منها سبعة اقسام الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل
والاول اما بالنفي الجازم او الاستردد او بالتأويل والثاني اما العمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل
بموجبه واما الثالث فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله
واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بالاصح جرحا
او بصلح فاما مجملا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصب
او بالعصبية والعداوة فخرج في بيان الاقسام واحكامها على
التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من الراوي نفسه فنفيها اي
نفي الراوي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي
لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة
لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين معارضتين فتقبل رواية
كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد الراوي عنه سواء
نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتأويله للظاهر بعد ان روى عنه
حديثا ظاهرا في معنى وقد اوله تحمله على غير ظاهره تخصيص العام و
تقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف تردده جرح
واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك
والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثل ما

روى

روى سفيان عن الزهري عن عروة عن عايشة ان النبي عليه السلام قال انما
امرأة الحديث وتردد فيه الزهري واما الكرخي فذهب الى انه
مشايخنا واشار في الى انه لا يعرفه بيانا وتأويله والمعتبر ظهوره حتى
قال الشافعي كيف اترك الحديث بقطعه من لو عاصرته لحجته وقبل
يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فتصلح للترجيح
ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما
ليس ظاهرا في بعض المحتملات ترجيح للمحتمل لما قرن الظاهر
انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي الراوي عنه بعدها اي
بعد الرواية عنه يحملها يقينا بان يكون الحديث نصا في معناه غير محتمل
لما عمله جرح للمروي لانه يحمل على وقوفه على نسخه او عدم ثبوته
او لو كان خلافه باطلا يسقط روايته ايضا لان عمله قبلها فان عمله
بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
الحديث او انه لم يظن به ولا يعمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم
انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لانه يحتمل الحديث
لا يسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر
حكمه والطعن اما من غير الراوي عنه فان كان ذكر لغير الطاعن
صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه جرح ان لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على

بطريق ان التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضه
من بدل دينه فاقتلوه فانه قال
لا تقتل المرتدة

كما روت عايشة ان النبي عليه السلام
قال انما امرأة تنكح بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم ان عايشة زوجت
بنت اخيها بالاذن وابتاها. ابن ملك

قال يترك بالجرح لكبير جلوان لا يعتمد الجارح على
بل يترك جرح وقبل لانه اذا تعارض جرح و
الصحيح ان الجرح مقدم لان معه زيادة علم وهو
وان الحق انه ان كان ثقة يقبل جرحه وتعديله
فاعلم

التسبيحة او عدم الوجوب او الانتساخ مسألة قولهم البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وعلم الائمة
والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر حين خلى عن نفاه بالروم مرتين
ان لا ينفى ابدا وقال علي رضى الله عنه بالنفى فتنة فعلم ان النفى فتنة عمر كان يسيء
لا عملا بالحديث فلا يدل فيه الفعل بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله عنه قسم سواد
العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمته حين لم تكن
حتما فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء
فلا اى فلا يكون جرحا لان الشاذ يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني
في الوضوء بالقهقهة في الصلوة لانها نادرة لا يستيقظ بين التجارة وان
لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن قرأ الحديث فحمله
اى يحمل الطعن ومبهم نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او
راويه غير عدل لا يقبل لانه الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين
لا سيما في القرون الثلثة ولا قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في
الشهادة وهي اضعف ففيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا
شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرحا والا فلا فلو فسر بغير المتفق
على كونه جرحا شرعا بان تعمد فيه لم يكن جرحا كالطعن بالاستكثار

من فروع الفقه في حق ابي يوسف لانه كثير الاجتهاد دليل قوة الذهن
والضبط وكونه متهما بالعصبية كطعن الحنفيين في اصل السنة
لا يسقط الخ الثالث في محل الخبر اى الحادثة التي ورد فيها الخبر
سواء كان خبر امة النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد وكذا حصر
الحجية في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد
لا يبتنيان عما عن اليقين ومعنى محل الخبر اما حقوق الله تع اعلم
ان محل الخبر اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما عبادة
او عقوبة والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او
فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الحكمية واحكامها
فقال فالعبادة سواء كانت خالصة منصوصة كانت كالصلوة
والزكوة والحج وكخوزكى اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على
العقوبة كالخلاكفارة الفطر من الكفارات او على العقوبة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط التي بقية
فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر العاشر والمنصور فيما اى في
العبادة لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسة الخمر اى بشرط انضمام التحري اليه وذكر لانه الطهارة
والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول في كثير من الاحوال لا يحكم العدل

حاضراً عند الحاكم فاشتراط العدالة لمعرفة حال الحاكم حرج فلا يقبل
خبر الحاسق الاعتباط فاوجبنا انضمام الحر التي به بخلاف فاسق
الجوارح فان ثانا قليلها هم العلماء الاتقياء فلا حرج ان لم يعتبر
قول الفسقة او المستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي
والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء
الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات
روى عن ابي يوسف واختاره بعضهم انه يقبل فيها لدلالة الاجماع
على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم
في حق غير الماعز ورد بعض المتاخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل
لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها واما ثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث برديه الواحد
على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كالثابت
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باقي
الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بالخبر يكون
في معنى الشهادة فانه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوها يشترط
فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد وفاسق الشهادة و
العدد عند الحاكم حتى ان لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة

بشرائط

بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه
معنى الالزام فيحتاج الى زيادة تحرير والشهادة بهلال الفطر في اثنا
القبيل لما فيه من حقوق الشرع وبر والتبليغ وما لا الزام فيه اصلا
كالوكالات والرسالات في الهدايا والودايع والاماناة وما فيه
ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة الملجئة
هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان الصغار
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتصبون لها
للعلم بالخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ثمرته
غير لازمة لانه العمل بالاصل ممكن وفيه الزام من وجه دون وجه

لا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر في الطهارة

يعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط
اما العدد والعدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان الخبر فتوى والا اي
وان لم يكن الخبر فتوى بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الموكل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتها اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار
من العدالة ونحوها في الوكيل ونحوه في الفضولي لانتفاء الفضولي واما الثنى فاجد

سائر المعاملات لان كلا من الموكل والموكل يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو مصرف لاحقه بالنفوذ فيقبل والاذن

لانه يشبه

لانه الوكيل اذا انعزل يقتصر الشرع عليه ويلزم العهدة واذا حجر الصبي يخرج نفوذ عبارته من الصحة الى الفساد

189

الامرين عملا بالشبهين وقال الاعوائي القسم الثالث الذي فيه الزام فرجه
دون وجه كان من اقسام الثلثة وهو مالا الزام فيه اصلا لان
الثالث ايضا من باب الحاسما والضرورة مشتركة فلا فيه الغاء شبه
الزام البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه
كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايمان به قال تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه الآية وكان
ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان
والاشتغال بردّه بالثالث والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب لقيام الدليل فيه
بما يرجح احدهما على الآخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظورا دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل
الكذب احتمالا بعيدا لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه بعيد
بقوة الخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد
قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية والرابع ما يترجح
صدقه على كذبه كخبر العدل المجمع للشرائط المذكورة للرواية فان
جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته
بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لانه اعتقاد بحقيقته

فخبر الانسان عن غيره

قطعا

قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اطراف
ثلثة وكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرق السماع
وعزيمته ان يقرأ على المحدث فتقول اتعرف كما قرأت فيقول نعم
او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى
عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم
وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا
عن السهو اما في غيره فلاجل ان رعاية الطالب اشد عادة و
طيبة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاد لا تكون الا لحافظة الامر والكتاب والرسالة من
الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو
ان يكون مختوما بختم معروف معنونا بان يكتب فيه قبل التسمية
من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء
ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به
عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد

في ضبط احسن لانه عامل نصب
والحديث عامل لغيره

انما عدل عن صيغة الكتابة والرسالة مع انهما من طرق السماع وانه كان
الاخطاب فيهما ظاهرا لان الاستماع اصالة متعلق
العوجهان الاولان وخلفا وهو الكتابة والرسالة
فانهما من الغائب الى الغائب بمنزلة الخطاب
من الحاضر كالكتابة عليه الصلاة

والمختار في هذين القسمين انه يقول اخبرنا
اما في الكتابة والرسالة بما بثما فهمه الابهري
والرسالة ولا نقول حدثنا ولا لكتنا انما ذلك
خاص بموسى صلعم

فائدة الاخبار

وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا وأما الاول فلان النبي صلى الله عليه وسلم
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما
وأما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما
كما قلدوا بالكتابة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر ورخصة الرخصة
السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان و
بين اسناده أو يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح
عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتابه
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان
فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة
لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وأما احدهما
بعض المحدثين تأكيداً للاجازة والاجازة له ان علم ما في الكتاب
صح الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة
فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما
في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت
قبل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لاجل الضرورة

فان الكتب

فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والا المكتوب اليه
ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار فان السنة
اصل الدين وبناء حال الشهود على الستر فلا وجه لحكم بصحة تحمل الامانة
قبل العلم والظن فالشرط ضبطه وتمكنه من الحفظ اي حفظ السمع
من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة
في الاخبار والشهادة ولهذا قلت رواية ورخصة الكتابة
فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة بخطه سواء خط صاحبه او رجل معروف
او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان
رخصة والا اي وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا
فلا يعمل به راوي الحديث ولا القاضي يجد في خزانته سجلا مخطوطا
بخطه ولا يشهد بري في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في
الحدود والسجل ان كان في يده للامين عن الكتاب والتحرير سواء كان
بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التمييز فيه غير متعارف
فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث
واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة فلو كان في يده امين عن الكتاب والتحرير فيقبل والا اي وان لم يكن

في بدء فلا يقبل في المجمل ولا يحمل العمل به لان التزوير فيه
غالب والا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى ان كان
في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف ان كان خطأ معروفا
مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه مأمور بالدين والابعود
بتقصيره نفع الى من بعثه وعلى هذا وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه شرط
في صك معلوم اي يجوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على
الناس والنظر فيما يتارع طرف الاداء وعزيمته النقل بنقل السموع
باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارة
هي ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه
صلى الله عليه وسلم خصوصي بجوامع الكلم فحق النقل بعبارة اخرى لا يومن
الزيادة والنقصان فجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس
مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع
وكونه صلى الله عليه وسلم خصوصي بجوامع الكلم فغاية انه دعاء
للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وبذا كان

باب الكلام

باب الكلام في غير جوامع الكلم وخطابها فان الحديث في النقل بالمعنى
انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل
بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة
والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر كعام يحتمل
الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد
لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم
وهي ما كان لفظه وجيزا ومعناه جما كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز
بعضهم ما بخلافها بالمعنى ان كان ظاهرا يعني اذا كان الراوي جامعا
للغة والفقه قال الشافعي رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم
اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
مكلف بما في وسعه والامي اقسام الخفاء اما في الخفي والمشكل
فلان المراد منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة
على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناها
والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا افضل
في بيان حكم فعله عليه السلام القصدي قبل بيانه لان ما وقع لا عن قصد

خراج الشجر عشري
خراج الحيوان ذكره وانثاه

كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء وسوى الترك

وهو اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل وكنه وقع فيه

عن فعل مباح قصده فلم يوجب القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل

خلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه وهذا عصم الانبياء

بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم تحل عن بيان اما مرجوحة

الفاعل كقوله لكنه اخبار عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال

هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع

كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه

تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من المجتبى وسوى

المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في

النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفة عرضة ذلك الفعل

في حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ بها يقتدى به من افعاله عليه السلام

اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل غيره لان

التأسي بدليل فيه شبهة لا يختص في حقهم فلا واجب ووجهه

بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فاما منه في العبادات

وغيرها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا

وهكذا

وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جبلة واما

ثانيا فلقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسي

فعل مثل ما فعل على وجه لا فعله مطلقا والا لما ذم على مباشرته

وامّا ثالثا فلقوله لئلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم

ولولا التشريك لما اذن ويجيء عدم الحرج في حق المؤمنين

حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يليق به

لان الاصل يقتدى به بالصارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل

في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له لان الاذن

متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا

اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله وافعاله كسائر الانبياء قال الله

لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام

لانه نادر

فصل في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام

او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا

له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال ما قربه ان كان مما

علم انكاره اي انه منكر وتركه انكاره في الحال يعلم بانه علم منه ذلك

وبانه لا ينتفع في الحال كفر على كافر في كنيسة فلا التركه سكوت و

لا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته

على الجواز اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن بعده ان ثبت ان حكمه
على الواحد حكم على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه
وامارة على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام محرما وهو
تنزيه على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه اى مع
اى استبشار عليه السلام مع سكوته وعدم انكاره اذ على الجواز من غير سكوته
فان قيل لم ينكر عليه السلام لم ينكر القيافة فى اتيانه النسب بين زيد بن
حارثة واسامة بل استبشر فجوابه بعتبر القيافة ولم يعتبرها
انما استبشر فيما ذكر قلنا مقام الكلام فى شئ غير ما ذكر
فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام
فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب
لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
لحصول المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه نظائر حديث المتلاعنين
فان النزاع ثمة فى طريق العلم قيل على ان القيافة يجوز ان يكون
بينهم ما علم انكاره عليه السلام لما فلم يكن الى التصريح بها حاجة
فحصول الاستبشار لا يشعر بل يشافيه تذنيب لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة اردنا بها وسما ها تذنيب
شرائع من قبلنا قد اختلف فى انه عليه السلام وامته هل كانوا

منتخب بن بشرع من تقدم عليه بعد البعثة فقيل ان كل شريعة
تثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم
دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى
وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بموته او بعث نبى آخر الا ما لا يحتمل
النوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على
بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل الينا من شرائعهم فيما لم يثبت انساخه
على ان ذلك شريعة لنبينا لم يقروا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتب وبين ما ثبت من القرآن او
السنة وذهب اكثرنا الى انها ليست منا ويجب علينا العمل بموجبها
اذا قصها الله او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة
لرسولنا صلى الله عليه وسلم ما لم يظهر نسخه آمالزوما فلقوله تعالى وانزلنا
اليك الكتاب الآية والموروث يوجب مختصا بالوارث والاختصاص
ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
العلم بكونهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم
واما انه شريعة لرسولنا فانه لو لاه لكان رسولنا رسول من قبلنا
اى واسطة سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وقد ورد انه لا يخفى
كيف وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة فى يد عمر رضه

كاصول العقائد وحصر بوت العالم

امنة ليكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حياً ما وسعه الا اتباعي والدليل على ان مذهب هذا المحتج
في جواز القسمة بطريق انها بارة بقوله لها شريك ولكم شريك
يوم معلوم والمحتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وحمل على غير الصحابي تقليده
وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقداً للحقية
فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابي اذا ما كان او حاكماً او مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر
وحجة على غيره فيما شاع بين الصحابة فهو داخل تحت محل الاجماع
لانهما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعاً
فيحكم بين معاً واختلفوا في الجواب وهو مما يعلم اتفاقهم و
اختلافهم فقيل للمجتهد تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي
واحتمال الخطاء في اجتهادهم فابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كما ابى
المجتهدين وان احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد
التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقاً سواء كان قوله مما
يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فحجة وان كان
عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طرق التي تعلم

في بيان الاحكام وما هو الاحوال التي نزلت فيها النصوص
وهي احوال التي تتغير باعتبارها الاحكام وهو زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس لك لغيرهم مجتهده المعاني بترجح
رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك
بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكتب والثاني منتف واما
اذا ادرك به فلما ان القول الذي منهم مشهور والمجتهد يخطئ
ويصيب وان يتبع قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله
ان ظهر فتواه في زمنهم اي في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد
بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم
في الفتوى وستوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل
لا اذ ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه
مفقودة في حق التابعي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول
لانه رواية النوادر والركن الثالث في الاجماع وهو لفظ مركب من
الاقل العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور في واحد
والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وهو فالاتفاق المجتهدين
من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل فخرج بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وخرج

بلام ليخرج اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة
محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لايكون دليلا لانه
من خصايص هذه الامة في حق كل مجتهد بين معاصريه زمان ما
قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من توهم
عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان لان لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى ان من ترك انما ترك لوضوحه لكن التصريح يناسب
بالتعريف على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو التسمو نيا
مهندل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس او ماضيا كاحوال
الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد
في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبل الدين بما الذي يحصل
بالاجماع القطع فيما كتفضيل الصحابة على غيرهم عند اهل السنة وغيره
من الاعتقاديات ويمكن هواي الاجماع نفسه خلافا للنظام و
بعض الشيعة قالوا اولا ان العادة ماضية بامتناع شاوهم
في نقل الحكم البهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد
في الطلب والبحث عنه الارادة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فانتفى بهذا الاجماع وان كان عن ظني فمنع لاختلاف
جهة العادة

التواريخ

التواريخ والانظار كما جاءهم على اكل طعام واحد في زمان واحد
وجوابه ان الاجماع اعني عن نقل القاطع وان اختلف بمنع الاتفاق
في الثاني بل في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا
العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم
فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا
او انقطاعه او ذهوله او اشره في مطموره او كذبه خوفا او تغييرا
اجتهاده قبل اتباع عدالتهم وجوابه انه تشكيك في الضرورة
للقطع باجماع الصحابة واتباعين على تقديم القاطع على المظنون
وهم كانوا محصورين مشهورين وبثبين ولم يرجع واحد منهم
وان لا اشتهر وكذا يمكن نقله انقل الاجماع من بعده الى المحتج به
خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر
استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مخاصرة اهل التواتر
جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به
وجوابه ماتر للقطع بان الاجماع المذكور منقول ايضا تواترا او هو
حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع
على غير القاطع وان لم يعارضه اجماع على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع وهو محال عادة وثانيا فان الآحاد بين الصحابة

ان لم يجمعوا على تقديم الاجماع
على الدليل القاطع بل اجمعوا
على تقديم الدليل القاطع على الاجماع

قد دلت على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الزمن
فلو جاز الخطأ على اجماعهم بأن اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج
الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القطع
بان اجماعهم صواب كرامة من الله صيانة لهذا الدين وايضا
قوله اكملت لكم دينكم دل على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين
ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح بقي
مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا
لا كاملا ولا ينافيه ثبوت الاذن في البعض لجواز ذرايته الآخر
وريبة الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق تحكم الحق من المجتهدين
او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزايد للوجوب
لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم
على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تحكم بعضهم او عمله
وسكوت الباقين بعد علمه اي بمرئ تحكم البعض او عمله الى الباقين
وبعد مضي المدة التامل ووجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد
في كل عصر عند وقوع حادثة ان ينتوي اكابر الفتوى ويسلم سايرهم
فشرط سماع التنطع من الكل متعذر فعلم ان السكوت عند العرض
او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى

ومضي

ومضي مدة التامل فسكوت وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان
اخرس ثم لحال عادة ان يكون سكوتهم لاعتقادهم خلاف
الحق في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة
لجواز ان يكون سكوت الباقي للتامل او التوقف بعده لتعارض
الادلة او للتقية او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقادا لحقية
كل مجتهد فيه او كون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
كما سكت علي حين شاور عمر رضي في خفض فضل الغنيمة حتى بال
فروي حديثا في نسمة وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان
لا غرم حتى بال الاداء فقال ارى عليك الغرة وقبل لابن عباس
يا بن عم كيف تخبر عمر لما ترى في العقل فقال ردت الشيبة وخجوابه
ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التامل لا يتهمون بارتكاب
الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضي حين نفى
المغالات في المهر فقالت امرأة ابعطينا الله يقول وآتيتم احداهن
قنطارا وبمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
وسكوت علي رضي في المسئلتين كان تاخيرا الى آخر المجالس لتعظيم
الفتوى والممنوع ما فيه التنوع او محمول على ان الفتوى الاولى
كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن التسرع

اى بسبب سقط الولد من بطن امه بسبب الضرب

ورعاية حسن الثناء والعدل وحديث البدرة غير صحيح لان المسئلة
في العقول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضه ائمن الناس للحق و
استدلال ابن عباس انما هو لكفه عن المناظرة لا نها غير واجبة لا عن
بيان مذهبه واهله اى اهل الاجماع ومن ينعقد صوابا قهم
لجهلهم او لواعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع او العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقتدى من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء
فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة
على الخطاء غير ملتفت فان وجوب الاتباع انما تثبت باهلية الشهادة
واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذا يكر ينافى وجوب اتباعه
وبورث التهمة لانه لما لم يجز زعزعة الفعل الباطل لا يجز زعزعة القول
الباطل وغير مستبعد فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا
فهو متعصب ان التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للمقبل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرائيل عليه السلام
اولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على رضه و
ان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه ان اتصف خفية يحمل على مخالفة
العقل لقلة التامل وان باتا كان فلا يكون من الامة المحامة

وشرطه

وشرطه ان شرط الاجماع اتفاق الكل لانه المعتبر اجماع الامة فما
بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفى العبرة اى لا ينعقد
الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية
من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة
خلافا لاحمد والقاضى ابى حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك
لانهم الرجل عطف على اتفاق الكل صحابة فانه ليس بشرط فى انعقاد
الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة فانهم لو اعتبر اجماع غيرهم
لا عتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عندنا لا يشترط
ان لا يبقى خلاف منقرض وليس باجماع عندنا من لا يشترط واذا
كان كذلك فالباقى معتبر فى اجماع الصحابة لانهم يسوغ ابدونه
كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول فى الاحكام
وهم المخاطبون حقيقة بالادآء قلنا هو لا يخرج الباقى عن كونه
من الامة الحاملة المعتبرة ولا يلزم اى الكل عدد التواتر لعموم
الادلة السمعية ولا انقراض العصر اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط

اى الفاقد فى نحو الاجماع وبيع غير البالغين

لانعقاده ولا حجة وهو الاصح من اثنين فى لعموم تلك الادلة فلو
اتفقوا وتوجنا لم يجز لاحد مخالفته والا رجوع البعض حتى لو رجع
لم يبطل الاجماع وللشرطيين اولا ان الاجماع يستقر الآراء
وهو بالتقارض اذ قبله وقف الكل وثانيا ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافى الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد يتراخى الكل
فكيف ببقاءه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع
رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت
التامل وعن الثانى ان يقوم الرافع ليس رافعا فكيف يكون رافعا
وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل والاصح
اى لا يشترط للاجماع الاحق عدم الاختلاف السابق وهنا مسئلتان
الاولى ان اصل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين ثم بعد مدة استقر
الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عندنا
انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لانه المعتبر
اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد للحال فالخلاف اولا ان الاتفاق معدوم
لان البحث منهم وقولهم معتبر لدليله لا لعينه وللدليل باق وثانيا
ان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين

دليله

وليله انما يبقى لعلم يرتفع بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه
نص وعن الثانى انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم
لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اصل العصر الاول اذا اختلفوا
على قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث ولذا قلنا الاصح
اى الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق
مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم
ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة وبشر كان فى ارث الجد
فجر مانع ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او بعد الاجلين وبشر كان فى عدم الجواز بالاشهر
قبل الوضع لان المتقدم هنا مانع للاقل فالمعول بالاشهر ثالث
ينفى المتفق عليه ومنها علة الربا فى غير النقدين القدر مع الجنس
او الطعم او الاقتيات معه وبشر ك فى ان لا ربوا الا مع
الجنس فالمعول الرابع بعلة الربا بدون الجنس ينفى المتفق عليه

وبعده لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او
الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء
منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما التعدد فالقولان
اما الوجود في الكل والعدم في الكل كنسخ النكاح بعيوب الستة
وعيوب السبعة عندنا فهي وعدمه عندنا اذ تزويج الماضي في
الجب والعنة ليس بفسخ فالنسخ بالبعض ثالث لم يقل به احد
وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه
فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب
مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كقضية الخروج من غير السبيلين
دون المس عندنا وعكسه عندالشافعي فهي مشمول وجود الناقضية
او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عندالشافعي
وجوازها عندنا فعدم جوازها او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد والبعض اي بعض الثاني من مذاهبنا قيده اي
الثالث بالستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه ان قالوا ان الثالث

ان استلزم

مات امرأة بأخذ الزوج النصف
الام واحد

ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصغرى بين الاولين فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع مختلف اجماعا اما الان الواجب بعد الاجلين
واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة
مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا يكفي في الصور الاخر فان في كل
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه و
ربما يدفع التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين للاحداث الثالث
والمجوزين لاحداثه الاطلاق بمعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاقتران
ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العصبات او على عدم
القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقول او قول صاحبه
فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما
والمنقل القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد
وافق صاحبا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة

اقتران الثالث

فاجيب بان الاراءة تقتضي منع مخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقاً
والمجوزين تمسكوا اولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع فيه
فاجيب بانه دليل ما لم يستقر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا
ولو سلم فالم مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانياً لو لم يكن
لم يقع وقد اخرج ابن سيرين ان للامة ثلثي الكل مع الزوج دون
الزوجة وعكس بابن آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان
المفهوم من تلك الاراءة الاطلاع فالتفصيل بان الثاني ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير معتد بل الثاني في البين
بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور
في الحنفية ظراً كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ناشئاً ثبت
في الحلي ايضاً والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعاً والصواب
ما قبل ان العرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثاني
مطلقاً وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بل دليل يجوز هم الاصابة
في احدى المسئلتين المتفصلتين والخطاء في اخرى في مقام التحقيق
دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل
الثاني الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي
يبطله الثاني كاشتراك القولين بمادة الجد مع الاخوة استقلالاً

والقول

والقول بارثة معه مقاسمة فارثة الجد وهو حكم واحد حقيقي
شرعي يبطله القول بمادة اما اذا اشتركا في واحد اعتباري
كاشتراك القولين بعلية القدر مع الجنس والقولين بعلية الطعم
مع في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس
بشرعي كالافتراق فجاز لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه
الثاني كما في القولين بوجوب تطهير الخرق والوضوء فلما يبطل الثاني
وحكمه ان الاجماع انما من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فما قارنه الظن بحسب العوارض
كالاية المأولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجيته الاجماع مطلقاً
هو المختار عن مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف والا بدلة اي للاجماع من سند اي
دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا اطلاع عادة
ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل شرعي كان عن غير شرعي
وقد ثبت ان لا حكم لغير شرعنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به
عن الاجماع فلم تثبت له حجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون
اجماع تاما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم الملزوم
لفائدة حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند

وعن نعتنه وكذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل
يجوز ان يكون ظنيًا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيًا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيًا معنى لان الآية
ان اريد انه لا يقع النزاع مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يستمر اجماعا لان الحدوث صادق
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلما يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية بل الاقطعي
فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية وانقله الاجماع
اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد والدعوى المتواتر اجماع الصحابة
بحيث يفيد القطع او يجب الظن ويوجب العمل مثلا
او الثواتر حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر
فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرد فيه خلافهم
فهو كالشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض
لاحق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضا

الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قاس النعل بالنعل

اي قدره

اي قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال فاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وحصل القياس
لغة الباء ويعني اصطلاحا بعلى تضمنته معنى الابناء وشرعا
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اخبار الابانة
لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة
صواب الله وانما اختار المثل في الحكم والعلة لان الوصف الشخصي لا يقوم
بمحلين ولشمل ما يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء
في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال احد المذكورين
ليشمل وجود ي الموجود ين كما يقال في شبه العمد عمد عدوان
فيقتص به كما في العمد ومنها نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به
كالاصل الصغيرة ووجود ي العمد ومنين كعديم العقل بالجنون
عديم بالصغر في ان يولى عليه ومنه ما كعديم بالجنون
عليه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالرأي اي متعلق بالابانة
واحترز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي
دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو فيه فاعتبروا
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس
او بينوا من قولهم لرؤيا تعبرون والتبيين اضاف الباحث

اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لإبانة حكم نظيرها أو انتقلوا
وجاوزوا هذه العيوب وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيترجح
بحث المعارضة وأعترض عليه أولاً انه ظاهر في الالتفات فغلبت
فيه ومنه العبرة وبالصحة نفيه عن ما ليس لم يتفطن بامعرفة
الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لأن الشرعيات لا تتبين على يخرجون
بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخرجون بيوتهم فقيعاً
الدرة على العبرة أو ضوابط في المنصوص العلة بدلالة البيان
وثانياً ان الامر يحتمل غير الوجوب وكما يقتضي التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والجزم فظن وجوب العمل به
في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الالتفات معلول الاعتبار
لا حقيقة ولذا صح اعتبر فالتفت والغلبة ممنوعة وصحة النفي
لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال
اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل
العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها وكونه انه
حقيقة في الالتفات او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة
فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس لبدور
بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدائر على ان العقيقة اذا كونه

قبل الامر

قبل الامر بالالتفات علة لوجوب الالتفات بناءً على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة
الشرعية حتى يلزم ان يكون علة وجوب الالتفات هو القضاء الى
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل
من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما يشكك فيه الاقرار من العلماء فكيف يجعل مدار الاستدلال
وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول
قد صرحوا في تضاعيف مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في
كلام الشارع مما يدل صريحاً على العلية وصرح به المعترض ايضاً
فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل
من يعرف اللغة ومن الظن بانه لا عبرة به لشك الاحتمالات والاكثر صح
الشك بشيء من النصوص واما التكرار فليس في الامر بل من
تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
وقد تلقته الامة بالقبول فتح التمسك بها قال الامام الغزالي
فيقبل ولو كان مرسلاً وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة

والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم
من كبار الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم
ضال ومتبع اختصاصهم ذال بلا دال وقفاه اى القياس الظاهر
فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول
الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة
بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناع عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سمعا واليه
ذهب داود الاصفاني وكلهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى التنزيل
ومعنى في احد اللفظ اما الكتاب فلقوله تعالى تبيانا لكل شئ ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين جعل دال على ان الكتاب كاف في
جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وكفى
فقد العمل بالاستصحاب لقوله تع قل لا اجد الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى فلنا نبيان لا يلفظه فقط قطعا بل ومارة بعناه
جليا او خفيا فبتاول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قبل
هو اللوح المحفوظ فلا نسلم لهم بالآية الثانية وكوا يريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه

معنى فالحكم

فا
كقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فان الاصل في الاشياء الاباحة
لا يوجد فيما اوحي الى النبي عليه السلام تحريما فهو باق على الاباحة
الاصلية استصحابا وفيه الرد على المعلل بالاصل فيما لا نص فيه
من الربع ازميري

صفهاني

معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي القياس
معنى فقولي العلم به تعظيم شان القرآن باعتبار لفظه ومعناه معا
والعمل الاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب
العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا واما السنة كقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن
مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقتضيه رد
المنصوص كقياس ابليس او تجرد اعتبار الصورة كما صاحب الطرد
وما نحن فيه ليس كذلك واما الخفي في التنزيل فهو انه طريق لا يؤمن
فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نم منعه
فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية
كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب
واما الخفي في احد لول فهو ان الحكم حق الشارع العاري عن البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة فلنا جاز ذلك بازنه فان جهة القبلة لاداء محض
حق الله تع بلا مرية وجميع ذلك اجاز العمل بالرأي اما التحقيق
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا هكذا في الاحكام ولسان للقياس

معنى فالحكم

والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم
من كبار الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم
ضال ومتبع اختصاصهم ذال بلا دال وقفاه اى القياس الظاهر
فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول
الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة
بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناع عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سمعا واليه
ذهب داود الاصفاني وكلهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى التنزيل
ومعنى في احد لول اما الكتاب كقوله تع تبيانا لكل شئ ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين جعل دال على ان الكتاب كاف في
جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وكفى
فقد العمل بالاستصحاب لقوله تع قل لا اجد الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى فلنا نبيان لا يلفظه فقط قطعا بل ومارة بعناه
جليا او خفيا فبتاول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قبل
هو اللوح المحفوظ فلا نسلم لهم بالآية الثانية وكوا يريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه

معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي القياس
معنى فقولي العلم به تعظيم شان القرآن باعتبار لفظه ومعناه معا
والعمل الاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب
العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا واما السنة كقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن
مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقتضيه رد
المنصوص كقياس ابليس او تجرد اعتبار الصورة كما صاحب الطرد
وما نحن فيه ليس كذلك واما الخفي في التنزيل فهو انه طريق لا يؤمن
فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نم منعه
فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية
كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب
واما الخفي في احد لول فهو ان الحكم حق الشارع العاري عن البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة فلنا جاز ذلك بازنه فان جهة القبلة لاداء محض
حق الله تع بلا مرية وجميع ذلك اجاز العمل بالرأي اما التحقيق
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا هكذا في الاحكام ولسان للقياس

شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء
لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج
عن العبث الا بحكمه اذ العلم بغير حكمه بلغو كالبيع المضاف الى الحر
ولكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه فبان لا يكون الاصل
مختصا بحكمه بالنص اى لا يكون المقيس عليه مشروعا لحكمه بسبب نص آخر
دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته
وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ويخرج هذا الاختصاص
بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه يخ لما اوجب
على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت
بدليل في موضع كونه مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون المقيس
مبطلا للنص وان لا يعدل به اى الاصل المقيس على حكم
المقيس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية
من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سنة
كاكل الناسي للصوم فالقياس فيه الفطر بما يضاد صومه
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء
واستثنى نظيره في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر



الكلام هيهنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع

ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه وان كان النص موافقا للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا

شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان غير بين

الاصل محكما ولكان القياس خطوبا لا طائيل تحته لما ذكر في هذا

الشرط فيقول اريد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلما ثبت اللغة

بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض اللغة قالوا

اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز مثلا يكون

باذا اسم الخمر مثلا يأبى مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب

وذلك لدوران دليل العلية وعلة النسبة حاصلة في النبيذ

فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فحرم النبيذ وبحد بشربه قليله وكثيره

كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا

بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ومنع التفريع فاندفع ما قيل

ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو

باطل او في القياس الشرعي وهو لا يمنع لتفريع عدم القياس في اللغة

كذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف

في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره وكما يتعدى

الباب

ثم اعلم ان الحكم الثابت بالقياس اما الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا

تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه واتمام بتعدية لان العلة

ان اتحدت في الفرعين فالوسط ضائع والا بطل احدهما

لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة

على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر

على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا

ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة

الحكم ولا يقال الذي اهل للاطلاق فاهل للنظر كالمسلم هذا التفريع

قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة

وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها

والالحاق بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع

هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان والا يجوز

السلم حالا فيما سلم في المؤجل هذا تفريع قوله والنص فيه فان قوله مع

الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله

والا ينص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغيره القياس حكم النص لان معناه

عدم نص دال على الحكم المتعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص

قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه

العامر دعا فقوطم وان لا يغير التنصيص حكم النص حيث قال واما
القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص
بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربا في المقدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربا فهذا التعليل مغير للنص فجوزتم البيع مع وجود النص
في النوع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لعدم الاستواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تفضل حيوانا الا بالتساوي
كان معناه لا تفضل حيوانا من شاء ان يفضل بالتساوي الا
بالتساوي فضل حيوان لا يقصد به كالقمل والبرغوث والسمك
لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقراء في العين

التسوية الحقيقية الحسية وهذه الا سواء بسواء
الكيل فلم يعم القليل

في باب الزكوة

في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة
دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص على وجوب عين
الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة
النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك لان الزكوة عبارة
والعبارة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف
اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاحا لعدة ازراقهم ولا شك ان حوائجهم
مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية
فاما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية
دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان ايفاء تمام الشاة
باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها الشرط من وجب
عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل وبذله اليه
اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجوابه
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه
فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدث لا تباع

قلت المراد بالدلالة ههنا هو الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة
فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا يعارضها فكيف تثبت بها جوازه
الاستبدال اقول غير

مثلها وتقرير ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة
للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله
بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لما كان المراد به صلاحية
حدثت بعد ما كانت باطلة في الام السالفة ولما كان هذا حكما
شرعيا علمنا انه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها رافعة لحاجته
فتعدى الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان
الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة أرفع فالحاصل ان ههنا
ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث
الثابت بعبارة النص
الثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة
في الاخير وليس فيه تغيير النص لان النص يدل على عدم صلاحية الشاة
للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص
الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
غير رافع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا يه
فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير
الشاة فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار تسليم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما

يصلح

يصلح للصرف اليه وهذا لا بد وان على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما لم تجر في الام السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك
بالتعليل مع ما فيه من انا شعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به
في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز
والحاصل ان الصدقة تقع قد تكون ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
وان تشبه حقا قد تكون اداء ومن صلوحها للصرف الى الفقير ابتداء ففي
الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففي القيمة ثبت الاول بدلالة
النص والثاني بالتعليل والتنبيه على ان الشاة واجب جواز الاستبدال
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في ضمن الواجب ما يصلح لايفاء حق
الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الاغراض وجواب ان
الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا
فلا يحصل بها انجاز الموعود على سبيل اليقين واما كونه اربعة
في الشيء جزء الداخل في حقيقته والمشهور ان للجنس اربعة
الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فغير

لا ترك أما الاصل فالحل المشبه به كالبر وقبل حكمه حكم مطلق الفضل
وقبل ليلة كحديث الربوا واما الفرع فالحل المشبه كالارز
والحنطة وقبل حكمه حكم مطلق فضله لا وليلة لانه عين القياس والنزاع
اعتباري فلا يلتفت الى التصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل
بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتاب او سنة
او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كما سبق او القياس الجلي
لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما اي امارة وعلامة
لحاكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان
افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح خلافا لقوم
الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة
كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فالفضل العدد الذي موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه
وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية
بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست معللة اصلا
لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الفواتح توجيه هذا
القول الذي يتأدى اليه الخاطر القاصر ان معناه ان افعاله تعالى
لو علمت لكانت تلك العلل علة غائية واغراضا وهو باطل

لان العلة

لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك
ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم
ان يكون علية الباري تعالى في علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه
استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا
من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لاجل التفطن
الاحكام عند جاوان كانت مؤثرة بالذات البنا بمعنى نوط
المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية
مخلوقة الله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها
عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند الامامية خلافا لان حكم
الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم
وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لا بعض الامارة المجردة والعالم يفرق
بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما ان من الاوصاف التي
اشتمل النص عليها اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغيرها كاشتمال نص المنهي عن بيع الكالئ بالكالئ على العجز عن التسليم
فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا بصيغة

الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظة ما الموصول

والمراد بالاشتمال عليها ان ترتب الحكم
على صفة العلة محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص وهو القتل العمد وان
لا يخصوص اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى منه

الحكمة
للشارع مقصودة
كاشتمال القتل العمد فانه باعث
على القصاص حيث ان القتوس

او ضرورة وجعل الفرع نظير الاصل اى المنصوص عليه
فى حكمه اذ حكم النص يثبت بوجوده السبب وجوده ذلك الحكم فيه
اذ فى الفرع ويكون الجامع هذا اشارة الى ما يربط اعنى ما بعضهم
فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك
وصفا لازما للاصل كالقتنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الجر بين
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنها اصلا حتى يجب الزكوة فى
الحلى والتبر بوا عند الشافعى او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه
ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقولهم الاستحاضة
سائلت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير بخلاف
فانها دم عرق الفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس
والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم
بمعناه العام بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فان
فاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة
كونها دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك
شرعى ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالقتنية ويكون

منصوصا

منصوصا وغيره كما سيأتى والاصل فى المنصوص قبل عدم
التعليل الابد ليل دل على انها معلولة كما فى العلة منصوصة
اما لان التعليل بجميع الاوصاف بدعة قبيحة لا تجوز الا فى
المنصوص عليه وبكل وصف بتناقض وبالبعض محتمل والاثبوت
مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة
فلما صار الابد ليل والمجوز عجز الاقوال ان دليل رجحان البعض
يرفع الاحتمال وبعينه يمنع الكل ان التعليل يحكم الفرع الذى لا يضاف
الى النص من حيث الاظهار الحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص
وقبل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم
اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على مجيئه القياس بلا تفرقة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون
البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف يمكن الا لمانع كما لو
نص او اجماع او معارضة او ضاق الجيب باء التعليل بكل وصف
يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصحيح
ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله وقبل الاصل التعليل لكن

لا بكل وصف كما يوهم بل بمميز اى بوصف مميز عن سائر ه
لان التعليل بالمجهول باطل وهذا شبه عند الشافعي وان لم ينقل
عنه صريحا فانه يكفي بدلالة التمييز ولا يشترط ان يكون النص معللا
حتى يعتل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف
عما سواه هو الاخالة اى الايقاع في القلب حال العلية وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل للبعض ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به
وسماه الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف العارض
او المشترك لكن العارض ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم للاصول
علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعد شهادة
الاصول بعلة ان يعاين لفظا بان الشرع فيطل بقيا سا ما عرا انما فاضته
اى باقالة بالاثر او النص او الاجماع
اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف
في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما
اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب
الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث في وادي ما يكفي في ذلك اصلان
في وجوب الزكوة
وفي سقوطها
فان المناسب

فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكيته
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولابد قبل
المميز اي قبل ملاحظة دليل مميز من بيان كونه اى النص
معللا في الجملة اى لابد من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول اذ به يدل على دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويجمل
ان يقول هذا النص تعبدي فوجب او لا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل
في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا انا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد نقبل
تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص ينقض حكم التعبديين
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار

اى الا ان هذا المميز عنه ناظر الطاهر وعند تلك الفرقة الاخالة بالاولى شهادة الاصول عند بعضهم

فان الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكيته بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولابد قبل المميز اي قبل ملاحظة دليل مميز من بيان كونه اى النص معللا في الجملة اى لابد من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول اذ به يدل على دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويجمل ان يقول هذا النص تعبدي فوجب او لا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا انا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد نقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص ينقض حكم التعبديين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار

اما قال نقض لان حكم التعيين اى تعيين البدلين في العوض بنبت باشارة النقد والصرف
وبه قوله يدا بيد والاشارة هنا للاله

وجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما
شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين
بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن
شبهة الفضل التي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر
احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين منعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام
ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الجلوس وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع حتى انه يجلس
تثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعليل ازلا تعدية
بدون التعليل فيجوز ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
استحقاقا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار وجوب المماثلة
مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته
فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتعيين العلة وتعيينها بالطرق
الآتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بالقاصرة من العلل
خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة

فان المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان
الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم الفرع و
لا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع انما اعتبر العلة في غير
مورد النص وليس معناه ان التعليل متوقف على التعدية حتى
يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقف عليها لا محالة بل
معناه ان التعليل متوقف على العلم بان الوصف حاصل
في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة
فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة لان النزاع انما هو
لان ان اريد بعدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بعد
ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في
ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة
عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء
الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بما اختلف في وجوده في الفرع او
الاصل كقول الشافعي في الماخ انه شخص يصح التكفير باعانته فما يجوز
اذا ملكه كالابن الصغير فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان

هذا الوصف غير موجود في ابن آدم وان اراد اعادته بعد ما ملكه
فلا نسلم ذلك في الكافر او نمنع كونه في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في
العلة كقولهم في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كما يقتل
وله مال يقبل بدل كتابته وكل وارث غير سيده فتقول العلة في
الاصل وهي انه مستحق لا لكونه عبدا ولما ياتي او علة معارضة مع الوصف
الفارق اي الموجود في الاصل كقولهم مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فتقول اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع ويعترض
العلة بوجوه الاول الاجماع كالقصر علة لاباحة الاكل اجماعا هكذا
الثاني النص فان دل بوضعه فصريح وان قوي مراتبه ما صرح
فيه بالعلية نحو لعلة كذا ولما جاز كذا وكي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا
فيها اي في العلية بمرتبة واحدة غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يجب للسبب
ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاقتضاء والشرطية نحو ان
اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل
نحو ان النفل لا تاره ما تبوه واتها من الطوافين فان اللام
مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل اياما لما لم توضع للتعليل
فهما اولم يلزم من مجموع الالفاظ بمجموع
واما وقعت

فان ابن آدم لا يعتق عن ذلك مالم يعتق

وانه تجب فيه قيمة الخاتم للتعليق
لعتقه الخاتم
منتقد

واما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب
ويبرز له فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية اياما والاول
اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تفي غناء
الفاء وتقع موقعها وكناء التعليل في لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
سواء دخل الوصف تخويفا نهم بحشرون واوداجهم تشخب دما
او للحكم والجزاء تخويفا قطعوا ايديهما وسيرة ان الفاء لم يوضع
للعلية بل للترتيب والباعث متقدم عقلا متوخر خارجا فجوز
ملاحظة الامرين رجحان الفاء على كل منهما ثم فهم منها العلية بالتبعية
ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كالفاء في لفظ الرأوى نحو سها فسجد
زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده والا
اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا
للاستبعاد مثال العين حديث الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة
بيان حكمها وذكر الحكم جواب له فتحصيل غرضه لشا يلزم احلاء
السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد
ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لكونه مربحا

ذكر الوصف مع ترتيب الحكم عليه يومئ الى ان الوصف علة لذلك الحكم
لتعقيب ذلك به كالفاء في قوله صلى الله عليه وسلم
ماعز لعلك لمست او غمزت

ذكر ان الفاء يجب الوضع انما يرتب على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال
من الكلام كما ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه
عقلا او ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه رتبة
الوجود مخبرا عنهما كونها للترتيب بالوضع جعل
من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة اقتضاء
ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية
لا وضعية ومن ثم
جعلني

بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظر لخوجه بث
الخفية فانها كانت التي تسلم من دين الله تعالى فيكم نظيره فهو دين
الآدمي قيد به على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه امر من الايماء
ذكر وصف مناسب لحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر كحولا بمقتضى الماضي
وهو غضبان نبه على علية الغضب لشغله القلب وكحو اكرم العلماء
ومنه اي من الايماء الفرق بين الشيئين في الحكم اما بصيغة صفة
مع ذكر الحكمين كحو الاجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس
والاجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما كحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل حراما بالغاية كحو ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز الوقيان او الاستثناء كحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط كحو مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع والا يخفى ان كلا
مما ذكر يورث ظن العلية وان ابعد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم
صحة القياس كما في اية السرقة والزنا ولا كون العلة منقولة لان
المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق انما الخلاف

اي المسلك الثالث من المسالك العلة الطالبة
وقد اضطرب كلامهم في تحقيقها فتنبه
فانه ذكر في البزدوي

اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها والا تكون نابية عنه كاضافة
نبوت الشفعة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه
يشابه الاباق وصف الاسلام لانه نابٍ بتقدير لان الاسلام عرف عاصما
للحقوق لا قاطعا لها بشرط السلامة اي ملايمة العلل للعلل المنقولة
عن الرسول صلعم وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلابد
ان يكون معروفا مما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف و
الحكم كحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية علة لما فيه من العجز وهذا
هو فوق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد والحكم الذي يندفع بالضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع بالضرورة اي في
جنس الرخص وهذه المناسبة المشروطة بجواز التبديل لانها كالعلية اذ اصله
فان المستور بجدته العمل شهادته قبل ظهور عدالته تنظر الى اصل العلية
حتى لو حكم بها القاضي تنفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد

وكذا المحفوف بصالح للعقوبة
والاباق صالح للعبادة والاجوبة
على تقدير الملايمة
تحقيق

وهي تعدد صور الاواني عن الهرة
والضرورة متحققة في الصغر والطوف
وكذا الصغر صالح للعلية والطوف
صالح للعلية فتعليل عليه السلام
سؤرها بالطوف
تنبيه

حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير والموجب للشيء
هو المؤثر بمعنى ان يثبت بنفسه او باجماع اعتبار عينه نوعه اى نوع الوصف
الجامع او جنسه الغريب فى نوع الحكم او جنسه الغريب فقيد الجنس بالغريب
احترازاً عن المؤثر بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد
فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعديه حكم
العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله
لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصيته لان كان
الخصوص بالخير والحرمة الخصوصية بها فنوهم ان للخصوصية مدخلاً فى
العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقاً وبالحكم المطلوب
لقياس لا مطلقاً واضافة النوع الى الوصف والحكم بعض من البيانية
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بعض اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس
ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلاً عجز الكافرين عن الاتيان
بما يحاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنقوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر
جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى
بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض

عط
اى النوع الذى هو الوصف او الحكم وقيدين بالاضافة الى الوصف الخصوص و الحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية و المتوسطة الخ ودفع التعبير عنها بلفظ الجنس فتدبر

وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره
على ما يشمل المجبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل
على ما يشمل المانع ايضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ من
الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع
والاجناس باقسامها مما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلاً
عن الاعتبارات فالنوع فى النوع اى فشأن تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم
كالصغر فى الولاية على النفس كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة
فجنبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر
فتقدم ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى
تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل
فلا ينافيه التركيب والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى
فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر
فى سقوط ما يحاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة و
النوع فى الجنس كسقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم

فان الاجير الذي عن شهوة البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الخوف
مؤثر في عدم فساد الصوم وقد تركب البعض من الاربعة مع البعض
فصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب
اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بانضمان واحد من الرباعي فذكر الواحد
اما اعتبار النوع في النوع فاكتفاء في اعتبار الجنس في الجنس والنوع في
الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فاكتفاء في النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فاكتفاء
النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس
فاكتفاء في النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة
واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار
الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس
يحصل واحد فالمجموع ستة فالمجموع احد عشر واثنتا الاقسام

مذكورة

مذكورة في المطولات قبيل ويعرف العلة بالدوران وهو
الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف
ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليها قيام
النص في الحالين اي وجود الوصف وعدمه والحال انه تاحكم
له اي للنص وزيد لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته
الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينفي
انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي

لكن جعل اه جعاب عما يعالى اذ بدلا الاشتراط لا يصح فمن لا يقول بمفهوم المخالفة ان لا يلزم النص حكما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا نكون له مع موجب لانفيا ولا اثباتا ولا اصلا مثلا انا لم يثبت الى الصلوة بل بعد لم يثبت وله النص الآخر الذي يقول بمفهوم الشرط وتما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مستندا عدم دليل الوجوب فيجعل مع حكم النص المذكور بطريق الجواز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب

لكن جعل هذا لحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علته الحرب از لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعلل قلنا ذلك في حقنا واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فح لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اي سواء تما الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك بانتفاء كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا ماوبا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اي قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في ابواب القياس الذي عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكم ابن القياس فالنعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالظاهرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لزما فالتعليل

في شرح قوله ولا يجوز تعليلنا النص العاصرة

اتفاقا

اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاخذ في تصرف موجب للملك او وصفه ابتداء كاثبات البيوع في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا اثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه كلوغهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع عدم تصور التعليل كما مر ولا اثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز مع كونه بل التعليل انما هو تعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره بانتفاء بين صحابا واختلف في تعدية السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبان الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر

بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم
دراية مرامه **فصل** ان سبوق الافهام ابرافهام المجتهدين
اذ افهام العوام كالاوهام الى درجة القياس وهو المسمى قياسا
جليا يختص بفهمه ارباب القياس والا اى وان لم تسبوا اليه وهو
يسمى خفيا فالاستحسان قد يغلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصوليين
على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس الجلى تمييزا بين القياسين
وقد يسمى به ايضا لكونه الاعم اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية
فى الفروع شايعة وهو ايضا الاتم دليلا بالقياس الجلى وهو
اما ترك الدليل اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم
فى الاكل ناسيا او الاجماع كما فى الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة
الحياض والآبار او القياس الخفى وله اى للقياس الخفى قسمان
الاول ما قوى تأثيره وكان ماظهر صحته وخفى فساده اى
اذا نظر اليه بادى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل
علم انه فاسد وللقياس الجلى ايضا قسمان الاول ما ضعف
تأثيره وكان ماظهر فساده وخفى صحته واقول الاول اى
القسم الاقل من الاستحسان اولى من اول الشق اى القسم الاول من
القياس وثانى الشقين اى القسم الثانى من القياس اولى من ثانى الاول

وهو لغة عد الشئ واعتقاده حسنا وفى الشرع
هو اسم لدليل يعارض القياس الجلى فكانهم سموه
بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بهذا الدليل
آخر خفوته فهو كبوة بالآخر
والاجماع للضرورة
تبين ذلك

قوله كما فى الاستصناع وفيه ان الاجماع صار معارضا
للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فانا نقول
الاجماع خصص الحديث فثبت شرط التخصيص للاجماع
والاجماع بعده عليه السلام والوجوب النص
مخصوص بالقياس والاجماع وشرطه
الخ وان فى التخصيص الاقول

ناظر

ای القسم الثانی من الاستحسان لان المعتبر هو التأثیر لا الظهور فالاول
وهو ان یقع القسم الاول من الاستحسان فی مقابلة القسم الاول
من القیاس کسؤر سباع الطیر فانه نجس قیاسا لسؤر
سباع البهایم ظاهرا استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثانی وهو ان یقع القسم الثانی من الاستحسان فی مقابلة القسم الثانی
من القیاس کسجدة التلاوة تؤدی بالرکوع قیاسا لا استحسانا لان
کلا منهما لما اشتمل علی التعظیم کان القیاس فیما وجوب بالتلاوة
فی الصلوة ان یؤدی بالرکوع کما یتأدی بالسجود لمشابهته ظاهرة
بینهما هذا قیاس جلی خفی فساده ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر
الحقیقة وصحته خفیة هی ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتکبرین وموافقة
المطیعین علی قصد العبادة وهذا حاصل فی الرکوع فی الصلوة
الا ان المأمور به سجود مغایر للرکوع فینبغی ان لا ینوب عنه
الرکوع کما لا ینوب عنه السجدة الصلوتیة وکما لا ینوب الرکوع
خارج الصلوة مع انه لم یستحق بجهة اخری بخلاف الرکوع فی الصلوة
وهذا قیاس خفی یسمی استحسانا وجهه ان ظاهر وهو العمل بالحقیقة
وعدم تأدیة المأمور به بغیره وخفی هو جعل غیر المقصود

ای ماظهر فساده وخفی صحته

ای القسم الثانی

مع قرب الرکعة بینهما لکونهما
من ارکان الصلوة ومن
موجبات التحریمة

سجدة التلاوة

ما وباً للمقصود فعلمنا بالفحة الباطنة في القياس وجعلنا
السجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع سافطة به
كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف سجدة الصلوة
فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا
فحكم من القياس والاستحسان بنفسه عقلاً تارة باعتبار القوة والضعف
الى ضعيف البارز وقوية فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان
على القياس في هذه الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان
الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوى اثره اي اثر الاستحسان وضعف
اثر القياس واما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما
اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة
فالقياس يرجح لظهوره اذ في الضعف فانما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره وبنقسم تارة باعتبار الصحة والى فاسد الظاهر
والباطن والى فاسدها والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس
وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بعض سببي
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على
ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في

الاقسام

والفاضل ان يفعل من شرط القياس ان يقتر
حكما اصليا وههنا قد تقرر لانها لم تبق السجدة بعينها
واجبة في قد عليه السلام المنفس يرجع عن الجهر وتلاوة دلالة
بثبت هذا به لان المنفس يرجع عن الجهر وتلاوة دلالة
المنفس لا تعارض المنفس ويمكن ان يقال
قياس لا تقدم التعيين بدلالة النص
والتعليل انما هو في القضية
باء بطلان الواجب
التوضيح يجوز
الاستحسان
الركوع
عليه

الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر
والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهراً
وباطناً بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته
ظاهراً وباطناً وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود لفساده ظاهراً وباطناً بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اربعة اخيري الاستحسان وبين
اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس ان وقع مع
اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن
والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه
اي اختلاف النوع وهذا في الصورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فانظر هذه الابناء سواء كان قياساً او استحساناً
ولكن اذا تأمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر
بعد التأمل والمستحسن بالقياس الخفي يعني الاخير الذي ان يقرن بين

الاستحسان بالقياس الخفي الذي هو المبادر من اطلاق الاستحسان والشافعية
الأخر بانه يعدي الا بالنافية للعدول بها عن سنن القياس الظاهر
الاولى اذا تأملت وبانى الوجوه المعتبرة مسألة ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر
ويمينها استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة
ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن
وهذا الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى المؤجر و
المستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فتبقوله لقوله صلعم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة وبهذه التعدية لا ثاني في مخالفين ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجائي والخفي لان المتعدي حقيقة
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا
ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد
في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو الاستحسان

بيان تخصيص

بيان تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد تترك العلة في الاستحسان لمانع ويعمل
به في غير هاتا لعدم المانع فيكون باطلا بما سبأتي من ابطال تخصيص العلة
لان عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا
موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الطعم بالنجاسة في الآنية الخ
ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما رفعه اي
رفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة
لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كما يقال لو لم
يجمع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان اثر المؤثر لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه
وجوابه ان ثبوت الاثر قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وغيره والتحقيق ان الاثر قد يظن ولا اثر وقد يتبادر على المؤثر
ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع وكذلك قلب كل
فالمناقاة انما هي بين الاثر في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع
ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم الاثر لا يورد اعتراضا اصلا

نقض اجمالي

نقض اجمالي

مثال ما ظهر انه ليس بعلة ما علل في الخارج من غير السبيلين
وقلنا انه حدث كما خارج من السبيلين لانه خارج نجس
فان طلب بيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره
بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع
قياسا عليه قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط و
مثال ما ظهر انه باطنة ما علل في سؤر سباع الطير
بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة
قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافات
عليكم وسيأتي ما ظهر انه باطل جاء ما علل في نقض الوضوء
في المرة الثانية والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تقويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب
في الثالثة لانه تقويت فان طلب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زجرا لا متلافا
وفي تفويت المنفعة على الكمال
انعدام من وجه فلا يجب
بالشك

لان دليل الاستحسان ان كان نقضا فلا اعتبار للقياس بمقابلته وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم وكذلك ان كان ضرورة
كان في موضع الضرورة اجماعا وقد ذكرنا ان الاجماع مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم وكذلك ان كان قياسا خفيا فانه اقوى من القياس
ما يرجع منه فكان اولى بجعله في معارضته بمنزلة المعدوم ويثبت انه عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص بشيء اذ
التخصيص عبارة عن تخلف الحكم عن
العلة لمانع من كونه علة وكذا نصف
عدم الحكم الى عدم العلة في سائر الصور
التي تخلف الحكم عن العلل المؤثرة لا
الى المانع مع قيام العلة كما قلنا
في القياس مع الفارق
شرح مقع

نقض اجمالي

نقض اجمالي

وإذا لم يسلم يورد أما ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة
بالبعض دون البعض وهذا أو رزت وجوه الاعتراض وبرز
أي يجاب عن النقض بأربع طرق أشار إلى الأول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج الحائض علة للانتقاض
فنقوض بالقليل فإنه خارج فيه فإنه الانتقال من مكان باطن
إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السبيلين بل ظهرت النجاسة
بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فإن فيهما لا يتصور كان في بيت
ظهور القليل الا بالخروج وإلى الثاني بقوله وبمعناه أي بمنع الوصف
وهو منع وجود ما ادعى أنه والاجله صار الوصف علة في صورة
النقض وهو بالنسبة إلى العلة كالثاني بالنسبة إلى النص بالنسبة إلى
المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنقوض بالاستنجاء فإنه مسح في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو أنه تطهير
حكمي غير معقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء وإلى الثالث
بقوله أو بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
نحو القيام إلى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب القصد في غير السبيلين فنقوض بالتيمم في صورة عدم القدرة

على الماء حيث يوجد القيام إلى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب
الوضوء فنقول لانم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء
بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه وإلى الرابع بقوله وبالعرض
وهو أن يقول الغرض من هذا التعليل والطاف الفرع بالاصل
التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية
فإنا إن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور
الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنقوض بالمخاضة
فيرد بأن الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فإنه حدث
في السبيلين لكن إذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم لأن الناقض يدعي أمرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع أحدهما ثم إن رد النقض
بها أي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا أي وان لم يرد
بها فإن لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت
العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع
فلا تبطل العلة إما لاعتبار عدم المانع فيها أي للقول بأن عدم
المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة

انتقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون واما تخصيص العلة
كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير
مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا يرجع الفرق بتخصيص العلة
بالحكم سواء منع بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص
العلة او منع بواسطة منع العلة ضمنا لان للحكم ابتداء
وثماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما وباعتبارها فيها للدوام
بل التمام كالخروج الخامسة للحدث الاول مانع من انعقاد
العلة كانقطاع الثوب في الرمي في الحوصات وكبيع الحر في البيع
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه وهذان لبنا باعتبارين في تخصيص العلة والثالث مانع
من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الترس وكخيار
الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والملجاوا وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا خرج
وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قبل ان اريد
بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير

صيرورته بمنزلة القطع فنقول الحكم هو الجرح من وجه يفضي الى
القتل لعدم معاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول
المعاومة واما بقاء الجرح وكون الجارح صاحب فراش فلا يمنعه
تحقق عدم المعاومة الا انه ما دام جريحا يحتمل ان يزول عدم المعاومة
بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا
فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم الجاني
انه تمثيل مبني على المسامحة والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها
اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك
فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالجارح النحس مع عدم
الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة
وهو منع مقدمة بعينها اما مع الاستدلال على بطلانها كما اذا قيل مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك فهي الموثرة اما ان
يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل

القياس لحامل فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدّعه واجيب بانه لابدّ في الجامع من ظن العلية
والا لادّى الى التمسك بكل طرد فيتعذّر الى الكعب فيصير
القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في حرمان المانعة
في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصح
ليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة
هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره واما ان يقع المانعة في وجودها اي العلة في الاصل
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانم وجودها في الاصل
او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته
لكن لانم وجودها في الفرع واما ان يقع المانعة في شروط التعليل
بان يقال لانم تحقق شرايط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في
اوصاف العلة كلونها مؤثرة وفي الطردية عطف على المؤثرة
اما في الوصف بان يقال لانم ان الوصف الذي تدّعيه علة موجودة
في الاصل والفرع او في الحكم بان يقال لانم ثبوت الحكم الذي تدعيه
بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم يكون الوصف
علة له في الفرع او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال

بعد تسليم

بعد تسليم وجود الوصف لانم انه صالح للعلية او في شبهه اي
الحكم الى الوصف بان يقال لانم ان العلة في الاصل هذا الثالثة
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها
كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة بعتق احد الزوجين وكما
يقتضي الاسلام الابتداء دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب
الفرقة بعد الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا يرد له الفساد
الوضع بعد بيان المناسبة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة
الحكم اليه ولا يكون ثابتا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع
محلية المدعى للقياس منقوع بالمحلية للنقض على خلافه تعليل للمنع
ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النقض ان كان خبر واحد
ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور ذلك النقض في ذلك المعنى
لكونه مأولا وبالمعارضة بآخر اي بنقض آخر مثله ليسلم القياس
بالسالم الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل
في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع
علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو
مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل
اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية

شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تتوجه
بعد تمام الدليل فلا ينبغي سابقاً بل يكون مترتباً ابتداءً والاخفى
انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو
نافع في اظهار الصواب وبرده ثانياً بان العارض لا يضر اذا
اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد العارض اولا لان رعاية الامر ان المعترض
يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل
مانعاً في الفرع في بضع عشر لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت
الحكم في الفرع يكون مضراً لكنه لا يبقى فارقاً مجرداً بل يكون بيان
عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم
المانع وكل ما لو اورد يرد بمعنى ان يورد بما يمنع هذا التعليم
ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
منعاً للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي
وبرده توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لكلا يتمكن من رده
كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد
بطل الراهن
كالبيع

كالبيع فان قلت بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام ينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم
الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك
كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ **السادس المعارضة** وهي اقامة الدليل
على نقيض مدعى الخصم ويجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلاً على
نقيض الحكم المطلوب ويجري ايضاً في علته اي علة الحكم بان يقيم
دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله وليس الاول معارضة في
الحكم فانما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل وهو زيادة
آخر زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغيير
ليكون قلباً او عكساً كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى المناقضة
أما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب
بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل

المعارض يخالف ما اذا اتحد الدليل أقول فيه بحث لان الاحتمال
انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يعلل
لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض النفي الدليل ولو ضمناً لا صريحاً
كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم
فحاكمه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل
المعارض على نقيض حكم يعقبه فقلب ما اخذ من قلب الشيء ظهراً
لبطن كقلب الجرابة سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهداً له
بعينه كما انه شاهد له كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض فمحله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل دليل المعارضة على حكم آخر يستلزمه اي النقيض
فعكس ما اخذ من عكس الشيء رددته الى وزانه على طريقة
الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال
الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها

يجب بالنذر اجماعاً فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب
الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو
نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول الى القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر
غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه
بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر
وهو دعوى المعلل الثالث ان من شرط التعليل اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هذا في العكس الثاني الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعني الوضوء اتما هو بطريق شمول العدم
وفي الفرع اعني صلوة النفل اتما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة
واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل وهي معارضة خالصة
ليس فيها مع انها قضية لعدم التعرض بدليله اصلاً فاما ان تثبت
تلك المعارضة نقيض حكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقولنا المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كما في الغسل او تثبت نقيض الحكم لكن
لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا أب لها

ولا جدّ لغيرهما من الاولياء صغيرة فثبت عليها ولاية النكاح
كالثيّب لها بعلة الصغر فتقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
وان لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
وانت لم تنفها بل نفيت ولاية الآخر فوقع في نقيض الحكم تغيرا
صوابه التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
الولايات بعد الولادة فتنفي ولاية بستلزم نفي ولاية العم ونحوه
وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة وانا ان
لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اى حكما يستلزم ارتفاع النقيض مثلا امرأة
نفى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد اذ دعاه المعلل
علينا لانه صاحب فراش صحيح يحتمال بطريق المعارضة الثاني حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فسخ النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني
لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا تعارضا فالسبيل الترجيح
كما سبأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من
كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب
والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته

والوجه

والوجه الاول وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين
الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو
اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى
معارضة في المقدمة فان كانت كجعل العلة اى علة المعلل معلولا
والمعلول علة فمعارضة فيها مع المناقضة وقد سبق وجهه
وقلب ايضا لما مر آنفا وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة
حكما لا وصفا لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا
والحكم علة نحو الكفار رجمن يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فانا وجب
في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غاية فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها تكون اغلظ فجزاؤها يكون اغلظ فاذا
وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم
فنقول المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد
البكر والاحتراز عنه اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل يورد بطريق

الاستدلال باحدهما او بثبوت احدهما على ثبوت الآخر
او اثبت المساواة بينهما في الحكم الذي بُني الاستدلال عليه او
لا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلة بان يقيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستقيمة لانها محرفة ونحو
ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع فيها لانها تلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فتقبل القوض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت المساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى والا اي وان لم تكن بجعل العلة معلولاً والمعلول
علة لم تخالصه ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة
الخالصة على نفي علية اي علية ما اثبت المعلل عليه قبلت
المعارضة وان قامت على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء
الآخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق
ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي القدرية لا الوزن

ولتقبل

وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما
مستقلاً بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الالزام
بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم
بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار
كما اذا قبل الحص بالحص مكيل فوبل بجنسه فيحرم متفاضلاً
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى فواكه وما
دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف
فمثل هذا يقبل عند اصل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان
العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع
نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي
علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه
يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضاً قولا بتعدد
العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم الزم ان
الاقتيات والادخار ايضاً علة لتعدي الى الارز لكن
لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضاً علة لانه ينكر جريان الربوا في
التفاح مثلاً فان قبل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل

يعني ان الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليه اذا تعدى الى فرع مجمع عليه لا يقبل كما اذا علمنا في
الحص بجنسه متفاضلاً انه مكيل بيع بجنسه متفاضلاً فيكون باطلاً كالحنطة فيعارضنا المالكي باية العلة
في الاصل ليست بالكيل بل هي الاقتيات فقد تقرر النوع الذي هو الحص وهذا المعنى متعد الى فصل مجمع عليه
وهو الارز والسمسم ونحوهما فيجاب باية هذا لا يفيد لانا نفي الحكم في الحص لعدم العلة لكن لا ينفع لجواز
ان يثبت الحكم بعلل شتى

وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى
من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
لان الفقهاء لا يسلمون صحة علية احد الوصفين بمجرد تأثيره في فاد
الآخر نظرا الى ذاتهما جوازا استقلال العلتين الرابع
القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا مع قولهم حقوق
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لتعليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يعلم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم
المعلل الخ اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فكان بانيا في القصاص كالقتل بالحرق
فيجاب بان التنازع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
وبحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل على مراده اى المعلل

كفعله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول يسن عندنا ايضا لكن البعض يقوله كما بروكم
وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل
بريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث قرات والسائل
يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده
لم يكن القول بالموجب بل بمنعين المانعة والحق ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك
فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما
اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة و
تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والسائل ان يسلك
المعلل عن مقدمة مشهورة كشهرتها والسائل يسلم المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل بخ
كقوله المرافق للغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل
بخ انها غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر
كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط

ولو ذكر غاية للغسل لم يرد الا منعها وانا ان لا تحتمله كقوله
بشرط في الوضوء النية الآن باثبت قربة فشرطه النية كالصلوة
فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته
من المنع غير اذ لو ذكر عالم يرد الا منعها نحن لا نسلم ان الوضوء
ثبت قربة واذا دفع ان القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة
من المنع تعين الانتقال اي انتقال القايس في قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو خشو
في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط
اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان
الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو خشو في القياس خارج عن المقصود
وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة
القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في
العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس ولا يكون
خشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة
آخر الى الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة

بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل
الى علة اخرى ليثبت بها كونه ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك

الاولى وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في اصل معقول لا
لما منع وضعا لم يجب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فانا انكره لم يحتج الى اثباته والى الثاني
بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق
في فساد الوضع واما فصحه لعلم يمكن دفعها ببيان العلامة و
الاثير والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير
حكم القياس لكنه ليس اجنبيا عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو
حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع من الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق
ام الولد والمدبر فان الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله
واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اذا يحتاج اليه الحكم الاول
كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان
انما يتحققان في المنقول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه الموجب

انتقالا حقيقة آخر كما في نصب الخليل عليه السلام انه ترك الصلاة فانا
نعترض عليه بانه انتقال من حكم الى حكم آخر وان كان دليلا
على الصلاة الا ان الاول
اظهر

كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل وآل فالانتقال من علة
الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق
الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فقد يتعذر على المطالب في المناظرة بانتقال المعلل من دليل
على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراده يجب فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه وآل فبعلة اخرى وكذا
صحيح بالا نقاض الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض
اثبات حكم فلا يأبى اي دليل كان ونقاه آخرون لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار فقبل بناء على
هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوزوا هذا القسم ان قصة
ابراهيم عليه السلام حين قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية
من هذا القبيل وقبل لما قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا
فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا
صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتغل على تلبيس رجا
بشبهته على بعض الحاضرين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل
من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاع
المسجود وترك انانة جبهته ليس باجباء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نور على نور ومع ذلك لم يجعل
انتقاله خالبا عن تكبيد الماقول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه منهض
قال المراد بالاجباء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم
فان كنت تقدر على اجباء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس

من جانب

من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام الشرعية
فاردها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسك
بالفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة
غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه فقد يتمسك في اثبات
الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير
فثبوته جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي
في مسئلة الطاعة بتفصيل
اثبات كل حكم تيقنا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي
وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي
قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري وهذا برأسه
العقلاء اصحابهم كما كانوا بنا فهم ويرسلون الودايع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض
والديون وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف
فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع بخلاف لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال

طريان الناسخ والالزم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام
الى زمن نبينا صلى الله عليه وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله

وبالاجماع على اعتباره اى الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك وقع الشك
في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اى دافع الاستصحاب
الغير لا في الاثبات اى غير مثبت حكم شرعي ولذا قلنا بجواز الصلح
على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود
والا لزم شمول العدم فاجيب بان موضع الدفع ان لا يثبت حكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء
وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن
استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه
وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبب

الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه
يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء
لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق
غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به
لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل ببقاء الشرع
بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلا وتواطؤ
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل
هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير
قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه
والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء
في الفروع انما هو بسبب انه الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك
يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة
وحل الانتفاع والوطء ونحو ذلك بسبب وضع الشارع ببقاء

ولا يصلح حجة في دفع الالزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم بالادلة الشرعية والى الله اشار سبحانه وتعالى بقوله وفوق
كل ذي علم عليم قد يعلم البعض ما لا يعلمه غيره فقول العالم ليس ان يرجع هذا الى ان الشرع لم يرد الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع
قصوره عن غيره في درك الادلة وان صفة العلم لازمة والسهو يعتريه ولا يلزم انه يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل شئ فهو
سفيه تسقط شهادته لا دري عن كبار المجتهدين فضلا عن صغارهم على سبيل البدل على عدم الدليل ولا على عدم علم الغير وكذلك لا يدل على
في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه

فصل

هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال اعني وجوب الاحكام
الى ظهور المناقض لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على
ما هو قضية الاستصحاب وعندنا يدل ان الاستصحاب حجة للابقاء ما كان
على ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير ما لم يعلم ثبوتا
التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير
بحس او عقل او نقل ويقع اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية الثاني عند العلم بعدم المغير
بالاجتهاد ويصح لابقاء العذر لا حجة على الغير الا عند الحاجة فعي و
بعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في
طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم
في دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال
والرابع لاثبات حكم مبتدا وهو خطأ محض لان معنا الاستصحاب
ابقاء ما كان فيه تغيير حقيقة ومنها اي من ابواب القاعدة الاستدلال
بعدم المدرك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه
وهو فاسد لانه يوجب الجزم بانتفيضين عند فقد دليل الطرفين
وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي
ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خبر به

تقرير العلامي

تقليد العامي للمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي ان شاء الله وهو
ايضا باطل لانه يوجب ما قرر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

باب في المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب
مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال
اذا ورد دليلان اي دليلان ظنيان اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت
في احتمال النقيض فلا يكون الدليلان الظنيان يقتضي احدهما عدم
مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب وارد على ما ورد عليه النفي
فان تساويا اي الدليلان قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل
الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او الحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين او
كان احدهما اقوى من الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فيهما
معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات
لا يكون رجحانا ولا يصال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في معارضة الكتاب والسنة

عبرة يكون احدهما متواترا والآخر مشهورا لانهما قطعيان منكم

ليس بموقع لانه مخالف لما مر

بحمل التعارض الصوري على نسخ الاخير اي كون الاخير ناسخاً للاول
إن علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة
لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن
تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقاً والآخر لاحقاً ناسخاً للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ
توقفنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه
والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب التخالص اي يدفع المعارضة
ويجمع بينهما تماما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد التخالص فيها
ونعمت وان لم يوجد التخالص صير من الكتاب الى السنة ومن السنة
متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل
بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان
بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان
اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز
ان يكون بمنزلة المتابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله اذا قرئ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وصير منها اي من السنة اذا وقع التعارض

بين السنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس او لا
ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد
البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس
ففي مخالف القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس
كما قال الكرخي ومنه الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني
والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة
فمخالف القياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتخيير كما
سيأتي في القياس بين ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى
قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة و
سجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس
على سائر الصلوة والا اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر تقرر الاصل
اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس
من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضه انه عليه السلام نهى عن اكل

لحوم الحمر الاهلية وروى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله
بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب ابن ابجر انه عليه السلام اباحها فوجب ذلك اشتباها
في حرمة فيلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه
فاخذ حكمه قال فيقبل ادلة الاباحة لانا وى ادلة الحرمة حتى
ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط
والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة ونوضحه
ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة
لا يورث الاشتباه كماء اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا بجانب الحرمة الا ترى ان
الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور
والاقنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل اضاريبها
فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة
حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة
لانه يفضي الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتياطا
والعجب

والعجب ان المعترض بعدما اعترض بمثل هذا الكلام واما الآثار
فقول ابن عمر رضي الله عنه سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر
واما امتناع الاقية فاذ لا يمكن الحافة بالهرة لانه ليس مثلها
في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه
بلحمه اولبنه في اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا بالخل
لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرق الطاهر في ظاهر الرواية لانه
الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا الحال
طهورا مالم يغلب الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله
غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل عند التعذر بين
واحد وهو ان يحكم بان لا يتجسس الماء الطاهر ولا يزول الحدث
بالشك ولم يحكم بماء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم
بزوال الحدث واصدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو معنى التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قراءتين في آية واحدة كقراءة في الجر والنصب
في قوله الله وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح
الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب وسنتين قولين او
فعلين او مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة و

التخلص عن التعارض اى دفعه وبيان انه غير رافع وهو غير الذى رجح
الذى بأى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع
بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم
او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوضع الحكم باضافة
نبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقضية
الحال المتعلى بين المتعارضين المعبر عنهما بان يحمل على تقابله اى
تقابل حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين ثبوتيا والآخر نفيا
كما فى آيتى اليمين فى البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة
للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع
بان المؤاخذة التى فى المائدة ثبوتية بتقدير بها بالكفارة
والتى فى البقرة مطلقا فينصرف لا طلاقها الى الاخروية و
لان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان
اليمين مما حرم له جد واما الثانى وهو التخلص من قبل الحال

بيان بجمل

بيان بجمل كل من الدليلين على حال جمل قراءة التخفيف والتشديد
فى قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
فى العشرة وحال انقطاعه فى اقل فان قراءة التخفيف توجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما فعلنا
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود فبانت منها بخلاف العود فاحتيج الى الاغتسال
لتأكد الطهارة واما الثانى وهو التخلص من قبل الزمان فبانتفاء
زمان الحكم الذى يقتضيه الكلام وبه يندفع التناقض واختلفوا فى ان
الورود اى ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود
صريحا فالمتأخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآية العدة الاولى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية قد سبق فى بحث العام او دلالة كالظاهر
يؤخر عن النص نفلا بالحديث وهو قول عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير
وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة
فى زمن الفترة قبل شريعتنا لانى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا

بيان بجمل

وانما قلنا بتعذر الوقف لان الوقف فعل
وهو لا يتصور بدون الفاعل والفاعل
هو الله تعالى وهو غير متصور
وانما قلنا بتعذر الوصل لان الوصل
احد جزئى الوقف فلا يتصور بدونه

سندی فی زمن من الازمنة قال لکنه وان من امته الا خلافیا تدبر

فلو قدم الحاظر المغیر للاباحة الاصلیة لغیره المبیح اتاخر فیتکرر

التغییر بالضرورة وتکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر فلا یثبت

بالشک ونحو المثبت یؤخر عن النافی لما مر من لزوم تکرر التغییر

لان النافی لو جعل مؤخرا لغیر المثبت المغیر للنفی الاصلی وکان

عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت واما بطلب الترجیح من وجه آخر

وقد ذکر بعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضها علی تقدیم النافی

فالتحقیق الی البیان ضابط فی ذلک وبیانه وترجیح احدهما علی الآخر وهو

ان النفی ان کان مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم وان

فان تحقق انه بالدلیل فذاک وان احتمل الامرین ینظر بینهما فان

الامر وهذا قلت ان لم یعرف النفی بالدلیل والا ای وان عرف

فمثل المثبت ان کان فی مثل المثبت فی الدرجة فیحتاج الی الترجیح

بطریق آخر وان احتمل النفی الامرین ای ان یعرف بدلیل وان

یعرف بلا دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فیه ان تامل فی ذلک النفی

فان تبین انه بالدلیل یلحق بالمثبت وان تبین انه بناء علی العدم

الاصلی فالمثبت اولی فالنفی فی حدیث میمونة وهو ما روی

انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بالدلیل وهو حجته المحرم

تعارض

تعارض الاثبات وهو ما روی انه تزوجها وهو حلال وترجح روایة

ابن عباس علی روایة یزید بن الاصم لانه لا یعدله فی الضبط و

الاتقان وان اخبر بطهارة الماء وبخاسته فالطهارة مما یعرف

بالدلیل فان بینه کان کالاثبات فیجب العمل بالاصل والا

فالبخاسة وعلی هذا الاصل یتفرع الشهادة علی النفی واما معارضة

القیاس القیاس عطف علی قوله فی الکتاب فلا شک ان علم تاخر احدهما

اذ لا مدخل للرای فی بیان انتهاء مدة الحکم وان لم یعلم

ان تاخر ولم یوجد التخالص کما فی النصین حتی یعلم بعده بظاهر الحال

او فی النصین انما یقع التعارض للجهل بالتاریخ فلا یصح العمل باحدهما

مع الجهل واما فی القیاسین فکل منهما صواب بالنظر الی الدلیل

فیکون مفیدا فی حق العمل وان کان بالشرط الآتی بل الواجب علی

طالب الحکم ومن هو بصدد معرفته العمل بایهما شاء بشهادة قلبه

وانما اشترط ذلک لان الحق واحد فالمتعارضان لا یبقیان حجة

فی اصابة الحق وقلب المؤمن نور یدرک به ما هو باطن لا دلیل

علیه فیرجح علیه واما الترجیح فهو فی اللغة اثبات الفضل فی

احد جانب المعادلة وصفا ای بما لا یقصد الی المائلة فیه ابتداء کالحجة

فی العشرة تخالف الدرهم فیها وسنة فوق علیه السلام ازن وارجح یخن

قضاء الدين آذ لا يجوز ان يكون صبيّ لبطلان صحة الشاع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم لانا وفي
بتحقيق معنى التبعية كذا في التلويح

معاشر الانبياء هكذا نزن اى زر عليه فضلاً قليلاً يكون
تابعاً بمنزلة الجودة لا قدراً يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي
الاصطلاح اثبات فضل احد المثلين كما مثلين وصفاً يميز
من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اى
وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه
الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن
من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح
باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور
على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل
السماع كما اذا قال اصحابنا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله
وفي المروي عنه كترجيح بالم يثبت انكار الراوية على ما ثبت والحكم
كترجيح الحظر على الاباحة والامر الحاجز كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه والكل من ذلك بتفصيل مذكور في المطولات
وعلم مما سبق ايضاً بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل
اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لما يقال الظني لا يعارض

القطعي

تفصيل ذلك بجلب ما اصطلح
ابن الحاجب

القطعي لان الترجيح انما هو بين الظنيين ولا يكون القياس
بقطعية حكم اصله قطعياً واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية
فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعياً
لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما لاتفاق
على جريه على سنن القياس واما لاتفاق على كونه معللاً في الجملة
وبحسب حكم النوع اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في
نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما بالخلو عما
في النقض بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاثبات على النفي واما بثبوته قبل القياس اجمالاً او
القياس لتفصيله واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن
وجودها وبحسب العلة اما بقطعية ثبوتها كالمنصوصة والمجمع عليها
واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة والاجماع
على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على تحقق علتيه وتحققه
اولى من المتعدية والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري
والشبه في من العدمي والبعث من مجرد الامارة ان جود
والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية
من القاصرة اه جود والعشرة على الكل وعلى هذا القياس

237

يحتاج الى الحاجة ويجري فيه ما مر في النقض من الوجوه ومن عدم لزوم
الحذف ومن تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك و
قد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة
من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان
الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا
الثاني اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس
وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالجزية وهي مما لا يتفاوت وانما تشترط
لظهور جانب الصدق والثالث قوة ثبات اثر الوصف في الحكم
المشهود به والمراد به فضل التاثير بان يكون الزم له من
لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تاثيره بالاضافة المعتبرة من
النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه معين
فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعيينه بالحاجة الى التعيين
النية اولى من قول الشافعي فيه فرض غير معين فلا يشترط تعيينه كالقضاء
لان تاثير الوضعية في الامثال لا التعيين ولهذا جاز الحج بمطلق
النية ونية النفل عنده وتاثير الزكوة عنده في جميع المال

من الفقير

من الفقير او تصدق به والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح في عدم التكرار اصول كالمسح
الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في
التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول كثرة الرواة في الخبر
وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف
لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزوم حكمه كالشهادة
او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول
قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف
والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف في الاخيرين
الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا
في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما
يسن مسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه
لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه يخترع في بيانه فعال

كما يعارض حرمة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يتبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عنه لان نفي
ويصح عنفلا فوزنك ان بعض الصوم وقع فاسداً لعدم التبيته فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحاً لوجود ما لكن الصوم
لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احد جانبي الآخر والاثبات في جزء الفساد ويكونه عبادة وكل عبادة
مفتقرة الى النية وهو وصف عارض لا فالامساك من حيث الزمان ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الشارع
ونحن نرجح الصحة بكونه النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي والترجيح بوصف العبادة ترجيح بوصف

واذا تعارض سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته كذا
او بعض اجزائه او الحالي من الحالي اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر
خارج عنه لوجهين الاشارة الى الاول بقوله لسبق الذات وجوداً
من الحال فينفع به الترجيح او لا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد
امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب
او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح
الذات على الوصف والى الثاني بقوله وقيام الحال به اي بالذات
وما يقوم بالغير فلحكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا
الحالي العارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح
لانتفاء النية في بعض العبادة ورجحنا ما بالكثر اولى من ترجيحه
بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لان
مطلق الذات والحال انه قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر
كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسير الذاتي و
الحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احدهما سبب بما يرجع الى وصف
يقوم به بحسب ذاته او جزائه والآخر بما يرجع الى وصف
يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة

للاماسك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع
والا فكما ان العبادة حال الاماسك فكذلك الكثرة تذييل
كما حتم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلاً
تكميلاً للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة
وسماه تذييلاً والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح
اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل ان فقد يرجح وجوه
فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع بأحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين لو وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة
غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرة الاشباه كثرة
الاشباه كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول فلنا الاشباه
علل اي اوصاف يصلح ان تجعل علة وكثرتها اي كثرة العلل
لا توجب ترجيحاً ككثرة الآباء والاخبار بخلاف كثرة الاصول
فان الوصف هنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته
وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف
متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ

يشبه الولد والوالد من وجه وهو الحرمة ويشبه ابن عم
بوجوه فجاز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل
حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيما
من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا
باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز
ومنها اي من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة
مثل ترجيح اصحابنا في التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو غير
الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس
لا يتناول الا كثيرا فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود
لانه المقصود من التعليل تعميم حكم الخاص وهو فاسد لان خاص
اصل الوصف وهو الجنس فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح
على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما بين
في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص
واقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود
بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية

ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود
بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد ولان
التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل
بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة
التعدي واقول فيه بحث ايضا لانه وان جوز التعليل بالقاصرة
لكنه معترف بالولوية المتعدية بلا مرية ومنها اي من الوجوه الفاسدة
قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية اولى من ذات
جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخطأ وهو فاسد
لان العبرة بالمعنى لا الصورة بخلاف الترجيح بالتقرر باعتبار صورة
العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التناثر الثابت بالنص
كما فهمنا القدر والجنس من اشارة الحائلة المذكورة فيه فاين هذا
من ذاك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها
اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة
وعرفا فانه بدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع للامر
المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود جعل الغير
في حقها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي مر

في انما نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح
الصحيح على الف وبالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان الشرط
ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه جهة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وآحادها غير معتبرة في كل موضع
لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها
للمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل فوق تاثير
الوصف فهي راجعة الى العلة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم
فان الحكم قد يتعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة
الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر في نفسه لا مرجح فيه لوجود
الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع
واذا ابطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين
بكثرة الرواة مالم يشتهر اي مالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية
ح تحصل ولا يرجح نص آخر اي بنص آخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس
بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة
اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لاكثرة الادلة اذ
لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة

القياس

القياس ومعناه الذي يصير بحجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث
الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم
والمحكوم به وعليه وهو قريب على اربعة ارکان کما کان مباحث الادلة
کذلک رکن في الحکم ورکن في الحاکم ورکن في المحکوم به ورکن في المحکوم عليه
وابتداء بالحکم لان الطرفين من مقاصد الاصلية ثم بالحاکم لانه الحکم به
ثم بالمحکوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته اثبت مضافا
الى المکلف وعبارة عن فعله يصير المکلف محکوما عليه الرکن الاول
في الحکم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله المتعلق بافعال المکلفين
والخطاب توجيه الکلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والتعبير الاخبار له
خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المکلفين للجنس
فيتناول حکم کل مکلف بخصوصه فخواص النبي عليه السلام وغيره
يقال لا يندرج تحته حکم اذ لا حکم يتعلق بکل فعل لکل مکلف
والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله کل خطاب غير الله وبوصفه
بالمتعلق بافعال المکلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته و
افعاله قيل لکن بقي تحته مثل واللہ خلقکم وما تعملون والقصص
فلا يطرد او يقيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره
بينهما

لا صحيح ثم التنفاذ يترتب الاثر عليه كالملك مثلا في بيع الفضولي
منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويجامع منها
معا بلا تناف فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين
النافذ وبصحة معا بلا نهي الصحيح للفاسد فليتأمل والباقي ظهوران بغير
فيه المعاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول
عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان
ايتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنقض عليه او على لسانه شرع المنع
من الترك بقطعي من الادلة فرض وضع المنع من الترك بظني
من الادلة واجب وان كان ايتاؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك
سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين مسلوكا الرسول صلى الله
عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين فان لم يكن كذلك
الخلفاء الراشدين من بعدي والا ي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
فنفل وبسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان ايتاؤه
راجحا على تركه اي وان كان تركه راجحا على ايتائه شرع المنع من الايتاء حرام
وبلا منع منه مكروه وان استوى طرفا الايتاء والترك في نظر الشارع
بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقوينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فتخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فباح فان قلت

الفعل الذي لا يتأتى من غير قصد كالاكل والشرب
ونحوهما لا يتصور فيه الاباحة لان الاباحة
انما تتعلق بما يتأتى من غير قصد كالاكل
والشرب ونحوهما

جميع ذلك ما يعتبر فيه المعاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
المتقدمة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الانجان والاستواء
اشارة الى معنى الغلب والعصيان فان قلت قد يكون الواجب والحرام
ونحو ذلك مما لا قيام له الا باعتبار الفعل المكلف لا صفة له كاباحة
الانتفاع بالمبيع وحرمة الوطئ المنافية بالطلاق اجيب
بانها من صفات الله ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف و
لا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
على المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت
لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت
انتفاؤها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المعاصد الاخروية
ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على
امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية
اذ الرخصة قسمان اما واجبة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون
الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في القسم اولا

ومن فضل فان ان تقرر الجواز
ندب الافطار وان لم يتضرر
ندب الصوم فلا اباحة

وبالذات ولا يكفي وجودها بالقوة في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم
من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى
الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي
مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست
اصلا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الحقية المبنية
على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا تحرر ما ذكرنا من مفهوم
الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر
مستحله ايضا لان الاستخفاف بشرع يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانحلال
ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على
ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته سيما فرضا
عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يضلل تاركه صحة الجر كتذكر العضاء و
كمقدار الربع في مسح الرأس فانه لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل
يفسق او يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار الآحاد لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان متأولا فانه لا يفسق ولا يضلل
كان اثما وبل في مظانه من سيرة الكاف ثم ان حصل المقصود
من فرضيته بمجرد حصوله فرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء

كلمة الله

كلمة الله باذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من
الحاضرين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا
فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
والنسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم قلنا ليس برفع الحكم مطلقا نسخا
بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع
شرطه وهو فعل المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب
على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لانسلم التزوم كيف وقد يسقط
ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط
لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل
المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره من فرض معين
كتحصيل ملكية الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بنكرار الاغراض
عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفوض واحد منهم
من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا
احدها مبهما وحقيقته ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه
الذي لا يتعقلها معلوم ومن حيث تعدده ما صدق عليه منهم
ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان

نفسه واحداً جزماً ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين الجهتين
وكان الواجب معلوماً والمكلف بايقاعه معيناً لكن بتوقف ايقاعه
كذلك على خصوصيته خُيّر بينها والواجب لا يلزم الا عملاً او علماً
فهو كالفرض العملي الآتي في الفوت اي فوت الجواز بفوته فالآ
الواجب ليس مثله في ذلك بل ان جاهده لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن مأولاً وقد يستخف بأخبار الآحاد وقد يطلق لفظ
الواجب على الفرض ايضاً فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى
ان يكون اثباته راجحاً على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي
او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ويخونك
وتاركه كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الآتي ان يغفر الله بفضله وكرمه او
بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا يعفو ولا
يغفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى عندهم والسنة لغة الاول سنة الهدى اي مكمل
للدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان
والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها

قوم عوتبوا

قوم عوتبوا اواهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب
الاذان اذا تارة بكره واخرى اساء والتي سنة الزوائد و
تاركها لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان
وغيره لا بأس ومطلوقها اي مطلوق السنة بان يقال ان من سنة
كذا مطلوق عندنا اي شامل سنة النبي عليه السلام وسنة غيره
خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام و
قد يطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة
وعليه يحمل فعلهم بعد ان اجتمعا احد هما فرض والآخر سنة اي
واجب السنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسمى
تاركه آثماً ورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا يذم تاركه واجيب بالاول
بان المراد بالترك مطلقاً وبكونه آثماً بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلاً فانقلبت فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن كما انه قبله بعد الشروع تصير فرضاً حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تاركها كما سيأتي وهو دون سنن الزوائد
في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي صلعم

وقال ابو يوسف للعالم بالسنة ان
تارك الواجب اشد حالا من تارك السنة

تحقق الفعل ويلزم الفعل بالشروع فيه قصداً حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لقوله لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
المؤدى وكان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابعاد الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتداءه وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً اولى واتما قال قصداً احترازاً
عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظاناً انه لم يصلها وقد صلاها
فيكون نفلاً مشروعاً فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصداً

والحرام يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله و
هو اي الحرام اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير
والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كأكل
مال الغير والفرق بينهما ان النهي تعلق في الاول بعينه فاخرج
الحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كبيت الحمار وليس كذلك
من قبيل اطلاق الحل على الحال وحذف المضاف وفي الثاني بقاء
الحرمة الفعل والحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق شرح الخمر واهل الخنزير

زيادة بسط

زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول
تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلها
يعاقب بالثاني اكثر والاصح ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينله
شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة
والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب
تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب
كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من الذين لا يرجون شفاعته
وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد اي حكمها واحد وهو استحقاق
العقاب على الترك لكن لا بد ليس قطعي بل يظني فيقابل الواجب
كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة وهي شرعاً ما بني
مبنياً على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة
حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من
المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن احدهما اتم في
المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر ووجه الضبط

من قسمي ما يعتبر فيه اولا والجزاء
الفاء صدر الآخرية هو ان لا يكون حكماً اصلياً
بل يجوز مبنياً على اعذار العباد فيسمى رخصة
وقد تقابل الغريمة فرخصة اجراء كلمة الكفر على اللسان
عزيمة لانه حكم اصلي وايضاً للمكره رخصة
لانه غير اصلي بل هو مبني على اعذار العباد

ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز
والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة
والا فعزيمة والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير
محتمل بل كان نسخاً فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول فما
استشيع مع قيام المحرم والحرمة فانه يسهل يلزم منه اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة ههنا
ان العامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط
الحرمة بجواز العفو كاجراء الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وتراخي العفو عن الحرمة كالدلالة على
مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف ونحافي تناول
مال الغير مضطراً وحكمه ان يجوز ان قتل باخذ العزيمة اما الترخص
فلان حق الغير لا يفوت الا صورة ابقاء التصديق معنى في
الكفر اكراهاً والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة
لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فلان يقدم حقه واما الاجر
ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مرضي

كالجهاد

ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز
والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة
والا فعزيمة والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير
محتمل بل كان نسخاً فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول فما
استشيع مع قيام المحرم والحرمة فانه يسهل يلزم منه اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة ههنا
ان العامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط
الحرمة بجواز العفو كاجراء الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وتراخي العفو عن الحرمة كالدلالة على
مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف ونحافي تناول
مال الغير مضطراً وحكمه ان يجوز ان قتل باخذ العزيمة اما الترخص
فلان حق الغير لا يفوت الا صورة ابقاء التصديق معنى في
الكفر اكراهاً والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة
لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فلان يقدم حقه واما الاجر
ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مرضي

كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او
اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة
ولم ينكره احد فكان اجماعاً عليه وهم بالشهادة بعضهم ببعض اما اذا علم
يقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون
مثاباً لانه القى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس
اقامة للمعروف تقريع جميع الفقهاء ظاهراً فان اسلامهم يدعو
الى ان يشكل في قلوبهم وان لم يظهروه واما الكف فانه يتبع مع قيام
سبب العزيمة والمحرم للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة
ههنا مطلق الاذن لا بعض ما وى الطرفين ليتنافى حكم الآتي
فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعاً فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في
الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيتحكم بخلافه وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلاً ولا شرعاً فيقع
الحرمة بقيامها وتدوم ببدوامها كما قطر الماء فان السبب الموجب
للصوم والمحرم لا فطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا
لعذاري كان فرضاً والحكم وجوب الصوم وقد تراخى للعذاء

فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة
ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضاً
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر
مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه العزيمة كالصوم
فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثماً لتعريض نفسه
بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان الفعل صدر
من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد
سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه
حكماً اصلياً في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي
هو الحرمة قائم فيه مع الحرج وليس فيه شبهة كونه اباحة الكفر
حكماً اصلياً فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث
الذي هو رخصة مجازاً وهو التلفظ بالكفر فانه وابعد عن الحقيقة
من الآخر فاوضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو
الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة

والاغلال

والاغلال هي ايضاً مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة
كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة
وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن
حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفاً
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا
فالحكم غير مشروع اصلاً لم تكن حقيقة بل مجازاً واما الرابع الذي
هو رخصة مجازاً لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فاسقط
عنا مع مشروعيته لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة
مع المشروعية لبعض آخر ثم من حيث انه سقط كان مجازاً ومن حيث
انه مشروع لبعضنا كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه
ليس بمشروع في حقنا اصلاً فيبعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع
والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما
ليس عندك الا ان هذا حكم مشروع في سائر الانبياء عليهم السلام لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق السلم بيعاً مشروعاً اصلاً والخمر والميتة للمضطر
والمكره فان حرمة تناولها ساقطة في حقهما لخوف الهلاك
على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا
صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في الكف فالحرمة

خفاً فيعذر بالجهل كما ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط
الحرمة بالاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطر تم اليه وحكم
المستثنى فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بحجة كما سبق
فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كان مباحة
قبل التحريم فيبقيت في حالة الضرورة على ما كان عليه فان قيل استثناء
اجراء كلمة الكفر عند الاكراه حال الضرورة متحقق لقوله تعالى ومن كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يبق على اباحته
اجيب بانه ليس باستثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فيتحقق الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله و
دينه واباحته لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض
عند فوت الكل وكقصر الصوم فانه رخصة اسقاط عزيمة فاتمام لما
بنيته الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنيته الظهر والتنفل اساءة
وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم

انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام انه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد
بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من المولى
ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان
تمليك الله كذا في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارض بخلاف تمليكنا
في الاعيان فانه في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله كذا اولى
وكان التخيير انما يثبت للعبد اذا تنقص رفقا ولا رفق في هذا التخيير
لتعيين المقصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق
لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض
اذ مشقة السفر معارضة لمشقة الشركة مع المسلمين ورفع الاثم
بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال المقتضي
ان كان اشق تثابوا به اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي
يكون باداء الفرض فيهما سواء ومسح الخفين فان غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استمرار القدم
بالخف بمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط و
انه المسح شرع للميسر ابتداء وكان من قبيل المجاز للعلاقة ان

الواجب من غسل الرجل بشرة كما بسح او لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح ح يصلح
رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله
جعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه ان حكم هذا القدر المختص
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة
يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضع
عطف على قوله في اول المقصد الخ اما التكليفي وما كان فيه نوع خفاء
عرفه فقال فاثر الخطاب بتعلق شئ باحكم التكليفي او وصف
صفة له اى لذلك الشئ باعتبار اى باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اى
الشئ الذى تعلق باحكم التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي
فركن والا اى وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اى في الآخر
فعلة والا اى وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه
اى الى الآخر في الجملة فسبب والا اى وان لم يوصل اليه فان توقف

عليه اى على المتعلق وجوده او وجود الآخر فشرط والا اى
وان لم يتوقف عليه وجوده فدلالة اقل من الدلالة عليه اى على وجوده
فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ اى يدخل في قوامه فيكون
جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه
على المحل وهو اى الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشئ
الذى يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اى انتفاء الركن كالتصديق
للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه بعذر
وان انتفى ذلك الشخص لانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فائدة قيد ما بعد الا ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه
بل يخرج عنه وذلك لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ
بحيث لا ينتفي الشئ وبانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ
فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا
بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا تكاثر من الضعف بحيث لا ينتفي
حكم المركب بانتفائه كان شيئا بالاعتبار الحاصل بسبب زائدا بهذا الاعتبار
وهو اى اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاوزار في الايمان فانها كيفية
معتبرة في الايمان باركانية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه

ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بجنب الكبيرة كالافطار في الكرب
ومن الاكرخي يقال للاكرخ حكم الكل وانما جعل الاعمال داخلة في
الايمان كما نقل عنه الشافعي خلافا لهذا القبيل لانه انما يجعلها
داخلة في الايمان لوجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة
فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما
العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد يبرأ ثم يمرض ايضا
لانا نقول انه مستعار ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية
لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم حيث
لو تكرر لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم تخرج به ما يضاف اليه
وجوده كالشرط اسنادا تخرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة
كالسبب وعلة العلة وكخبر الواحد وخلل العلل الوضعية شرطا والمستنبطة
اجتهادا وهي العلة الشرعية معارفة للمعلول بالزمان كالعقلية
من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت
العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
ومنا من فرق بينهما وجعل الكرخي اي الفرق في الحكم من العلة اعلم
ان بعض شارحنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول
يجوز ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها

والاكان

والاكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها جاز بالاكثر
كالمعقود مثلا
لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد
ان منشئه منطوية كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها جاز الخلاف
الا كالشغل عاءة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معا لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن
المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع
فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون
المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض
بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ
يستدعي وجود الحكم لانه المؤثر له لا وجود العلة حتى يبقى
كيف وهي حروف اصوات ولو سلم ان مؤثر الفسخ العلة
فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا ثبت فيما وراءها

وهي العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا اثر ولا ترتب
لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثنتان
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فسلم آخر فحصل سبعة ولذا قال العلة
اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع العلة له

الى الحكم هذا تقرير العلة اسماً ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر
الى العلة في الحكم هذا تقرير العلة معنى ولابد اخر الحكم عنها اى
عن العلة هذا تقرير العلة حكماً كالبيع المطلق فانه علة اسماً ومعنى و
حكماً للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما
علة اسماً ومعنى للوضع واثر لاحكماً لتراخي احدهما عن الاخر بزمان
ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقياً زماناً او رتبة بالتوسط
وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول
اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
الحقيقية والتقديرية فان استند فاما ان يتراخي الحكم الى ما لا يجري
بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسماً ومعنى لاحكماً او الى ما يجري
بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
سمي علة شبه السبب ورسم الكل وهو ان يكون التراخي رتبياً
يسمى علة العلة وهذا اشبه الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة النكاح فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقياً
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يجري بالعلة كالبيع
الموقوف فانه علة اسماً للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق
المشتري موقوفاً لاكما قبل البيع فيجبر به من حلف لا يبيع لا حكماً لتراخيه

الى اجازة



قوله فان قيل هذا تخصيص العلة الخ الجواب ليس هذا من صور التخصيص لان الحكم ليس بمختلف بل ثابت على طريق واحد وانما المختلف صاحب الشرع بخلاف الاطلاق فانه الاقطار مختلف فيه وقيل ان يقال لا يتصور التخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لم يبق علة حقيقة فارتفع الخلاف فجاز التخصيص بالمانع والله اعلم بخلافه

الى اجازة المالك وعند ابي حنيفة يثبت الملك من وقت البيع مستنداً
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا المقتصر فيظهر كونه علة
لا سبباً اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة
وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذكرنا الخلاف في العلل المستنبطة لا
الموضوعة شرعاً والبيع بالخيار فانه علة اسماً ومعنى للوضع واثر
لاحكماً لما سبق في مباحث المجاز ان الخيار داخل في الحكم لكونه دالاً
او لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان
المانع ازاله وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف وهذا
فلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق هنا لا ينقذ باسقاطه لعدم الملك
مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقياً
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يجري بالعلة كمرض الموت
فانه موضع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض
عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة
ومؤثر فيه شرعاً ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له
وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لتراخي الالام المفضي
الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة
السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء

والتقوى في الحرمة والسراية وكونهما صفتين للامرين بمنزلة علة العلة
لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة
فانها موجبة للايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي
عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا
الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص
فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد
والاضمان التعدي ولنا الاضمان الا على الشهود عند رجوع
الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني
والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او
التقديرية وهو المسمى علة شبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت
مستقبل كخوان طاوي غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير
لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر وللتاقولين جوز
ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل
قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللتاخير بين
لم يجوزه محمد اعتبارا للايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبه السبب
لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة والعلة
التي اتاخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة

للسبب

للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها
ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لانكون مشابهة للسبب
والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة
اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة وتتاخر تجعل الاجرة قبل الوجوب
لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال لاقامة العين
مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كاثناء تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعدام
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد المنفعة
بحسب التجدد من المنفعة وشبه بالسبب للاضافة التقديرية لا التحقيقية
كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب
اداء الزكوة اسما للوضع له ولانه يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه
لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء
بالحولان وشبه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول
وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف فاته
مؤثر كاصله ومحصل ليشبه العلة والنصاب السبب
ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا ولم يكن كذلك
والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود

اذ لا يتراخى الحكم عنه وأما تأخر القرابة فمكروه لأحد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب وبناه او اشتراه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بجميع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب التابع القائم مقام السبب المدعو عليه كالسفر المطلوب والمرض المشوع لرخصها والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث وطواعي الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال وبمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الاعند محمد رحمه الله فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى لانه المؤثر هو المشقة وخوف التجسس والوطئ وخروج المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان احبني وابغضني فانه كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما رفع ضرورة التعذر الموقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في النوم

فان السفر علة للترخص سببا لانها يضاف اليه في الشرع بقوله تعالى فعدة من ايام اخر

بواسطة المقتضي وكان العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف صوفيا ثم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة دون الصفة وقوفيا ايضا الى العلة دون الواسطة لمن حيث ان العلة الاخيرة تحكما يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فتخصيص العتق مضافا الى الشراء لكون الشراء واسطة وهي الملك من موجباته وكان شراء القريب سببا فاشبه النصب العلة ايضا ولاصالة غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي رخصيا وهو كتى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان الاضافة الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء حكما كالاضافة الى المقتضي ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان القرابة في القريب مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقة وليس كذلك اذ الواسطة ينفي الاضافة الابتدائية وبالعلة معنى وحكما لا اسما كما آخر جزئيتها اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فانهما تأخر كان علة كذلك اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا كان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بالرق بين الزوجين وهو النكاح فبالعلماء اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لكل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق آنفا تأخر الملك فكشرى الثاني قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده

اذ لا يتراخى

والنكاح والانشاء والخبر تماما في القلب او رفع الحرج او نقل الى وقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كالسفر والمرض والمباشرة او الاحتياط
كما في العبادات ورد ولي العطوف في الجرمات واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما بان في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار
تابع للمعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر
في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط وبسبب وصفا له شبه العلة كاحد وصفين
تركب منهما العلة كتركيب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود
من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا
في التاثير لكونه محققا للمؤثر اتم لا اسما لعدم الاضافة اليه وحكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير
المتميزين كالقدر والجنس فهذا كان لكل من القدر والجنس
شبهة العلة فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد
من المرجية فلا يجوز ان يتم حنطة في شعير وهذا يجامع ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على
حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعدان يكون يدا بيد

وهو عند الامام

وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر و
ذهب فخر الاسلام الى انه وصف شبيه العلة لانه مؤثر و
السبب المحض غير مؤثر وآخر ض بانه مخالف لما تقرر عندهم من
انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثيرا تاما او
بواسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس في جزء المعلول على ما في نفسه
فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة
ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة
كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما
السبب فهو في اللغة الطريق يقال تخطى سببا وتحبل تحو فليعدد
بسبب والباب تحو اسباب السموات والكل مشترك في الاتصال
فاصطلح المتاخرون اشارا الى الاول بقولهم فما يكون طريقا الى الحكم فقط
اي بلا وضع له ولا تاثير فيه وبهذا يتناول ما ليس بتعلق الفعل به
بصنع المكلف كالموت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه
ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه

كالشرى لملك الرقبة فانه علة وان كان بقوله وقد يطلق على السبب
على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى وهذا اعم لشامله كل
ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاستذكر من سبب الشرائع حقيقة
بالكن لما الاول لان كلها او بعضها علة كالعقوبات وهو السبب
اربعة لان اقتضاءه اما فى الحال او فى المآل والكن سبب مجازى والاول
اما ان يضاف اليه العلة المختلفة بينه وبين الحكم فان كل سبب
لا بد ان يتخلل بينهما اولا والكن سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم
به غير موضوع له والكان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى
حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع المتخلل لم يضع
له فسبب لشبهه العلة ثبت بين الاقسام الاربعة بقولنا اما سبب حقيقى
وهو طريق الحكم بلا اضافة وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم
او وجوده وضعا متعلق بالاضافة وبلا تعقل اثر فى الحكم
كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واحترز بقوله بلا اضافة وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لشبوته عنده وضعا وتسميته
الوضع لسبب فيه مثل اضافة ملك المتعة الى الشرى فانه سبب
للعلة وبقوله وبلا تعقل اثر الاقسام الباقية من السبب

نعقل

لنفس حقيقة الاثر او شبهته فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى
حكم العلة والذى لشبهة العلة اما الاول فلا تضاف العلة المختارة
اليه وان لم يوضع له والكان علة العلة كما يجئ تحقيقه واما الثانى فلا تضاف
ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور عن العلة فى هذا فانه فى رفع
المانع بتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق
الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الموضع مرتبين كارضاع الكبيرة
حتى تماتت شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها وذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة فهى التى لا يكون
شبهة العلة اصالة تقتضى شبهة الاثر بلا مرية وسبب ذلك تحقيق جميع ذلك
ان شاء الله وحكم اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل
الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة اذا تخلل
او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن مخروج
بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك
لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل
مختار لم يضف اليها واما ضمن مكره دون على الصحيح لان اثالة الايمان
جناية فى حقه لالتزامه اياه وقد اثالته مباشرة لا سبب كمكره على
سياق على الودعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها

حتى يسقط باتصال الثقل الى الصيد والاصابة كما اخذه فارسله او
رماه فلم يثبته وانما لم يضمن حلال في حلال لان صيد الحرم لانه كالمال على الاصل
المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لانه كالموقوفة وانما اوجبوا
الضمان على الساعي حتى انا على خلاف القياس لغلبة الشعاة والا يضمن
من رفع صبيا سيلا حال تلبسه له اي للذي دفع فقتل به نفسه لان مزربه
نفسه صار باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فوقك لانه غير
مختار فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة والا يضمن
من مال له اي للصبي اصعد الشجرة وانقض ثمرتها كالف او
لتاكل نحن نقعد فعطب لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه
من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما ان قال
لآكل فيتقمص عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتضاف
اليه وعلى هذا حكم قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل فخرج
واما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المختلة بينه وبين
بين الحكم بان وضع حكمها اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا
حكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه
لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف

الدابة

اليه بالدابة وقعودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكن السوق في القعود لم يوضع للتلف فيضاف
بالتلف اليهما في بدل الحمل لانه حكم التسبب لانه في جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحز بابة الميزاب وقطع حبل القنديل وخرقها كشق الزق
وفيه ما يقع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وتكرار الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة
بالقود فلما اضافت اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة
فلم يلزم القصاص وغيره من الجزئية الافعال كالكفارة وحز بابة الميزاب
واما سبب شبه العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة
الشرائع لكونه ايجادا لشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع
لتحلل لم يوضع ذلك التحلل للحكم وسيأتي توضيحه في مسائله وحكمه ان
يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتفض فيه معنى
العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه
ثبوتا عنده على صحة الشرائع حفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل
لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي وكسب
مشبه به فانما الحفر فوجد ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث
ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وهذا لم يكن موجبا للكفارة

ولا جرمان الارضاع لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب
الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف
مضافا الى حفره وجورا عنه بطريق التعدي حتى لو اعرض عن الفعل
ما يمكن اضافته الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا
الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع المتخلل لم يوضع لحكم
ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد رجل تزوج صغيرة وكبيرة
فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج
يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت
به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم
حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي
في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا
باعتبار رفع المانع والاقتضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين
او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات نعم
الفرق بين هذا القسم وبين ما ليس بشرط واضح فانه وان امكن في الحر ان لا يكون
كذلك في الرق حيث يتخلل في الحر سبب آخر اختياري او سماوي على الرق

لكن ارضاع

لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه و
لم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر في كالطبيعي
ولذا اذا قتل صغير معوره لا يحرم عن الميراث الا ان يوقع
باعتبار ان التسبيب مضاف الى موضوعه آذ ليس الارضاع موضوعا
لافساد النكاح بل التربية والافساد للزام المهر لما عرف
ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم
القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يقتص
العولي باختياره وبالجملة ان الشهادة لم توضع للقود انما صح هذا
الاعتبار واما السبب مجازي وموضوع لحكم يقتضي اليه لا في الحال
بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان السبب مع اثر في كما في القسمين
السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من
التجوز بالزيادة المتحققة عليها كالمطلوع والاعناع والتندر
المعلقة صفة الحق فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد به
الجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء ومحمول اليمين بالله وانها ايضا سبب
مجازي للكفارة لا حقيقي اما التعليق فلعدم الاقتضاء فيها الى
الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليق
سببا بالمقتضية بالفعل فان وضعها الان لا يقع الجزاء الا

عند الشرط المانع عن وقوعه قبله وأما اليمين فلعدم الاقتضاء فيها
ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا
مقتضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم
ان المعلق ونفس الحنث يكون علة لكن مجموعا فرتبة الشئ
بما يقول اليه على ان قولهم الشارع سبب الكفارة امر دائر بين الحظر
والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس
اليمين لكن بشرط فوات البر وبهذا يجاب عبارة المشايخ وله
اى لهذا السبب الجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين
بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم
الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون السبب سببا
مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الشئ يكون له شبهة الشبوت
قبل فوات ذلك الشئ كذا يسببه كالغصب يوجب رد العين
المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته وبهذا شبهة الشبوت قبله
حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين عند قيام العين
ولذا يتمكنه الخصام من وقت الغصب والثاني ان وجوب البر
لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون آخر وانه الحكم له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه

كان لها

كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية فيكون السبب ثابتا
على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن الحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع
في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع
فيتنع في غير المحل فاذا زال المحل بزوال المحل يبطل التعليق فتخير
الشافعي ببطل التعليق اى تعليقها وتعليق ما دونها حال دون
هذا القسم من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لان فرض التعليق
مثلا وفرض الشئ غيره فلا يبقى محلا والا جعلا فلا يبطله اى في
لا يبطل تخيير الشافعي التعليق وعدم استدعائه شيئا منها صح تعليق
طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع
ابتداؤه المحل فيقاؤه وهو اسهل اولى وان شرط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء اهون فوقوعه على الملك غالب الوجود
بالا محالة. فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين وكاحاجة
للتعليق بالملك الى ذكر النفس ووجوده عند فوات البر بالتزوج
مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك
اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا

لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق
فيقع الجزاء وهو موجود في تلك الحالة
لا محالة

فاذا وقع الشرط على الملك
هناك صح فوقع الموجود

قلنا بعد ما قرّان شبهة العلية تستدعي الحكم كل من قبيل التعليق
بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني الحكم
عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحكم على الملك في ان لا يشترط
عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح
ممنوعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء
قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق
بالنكاح قيام الحكم بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق
مستفاد من ملك النكاح فالمستدعي صحة ملك النكاح الحل لا الملك
وقال الشافعي هذا القسم من الاسباب سبب بمنزلة العلة لانه الموجب
في المآل لما هي لتأخر الحكم اليه فاستدعى الحكم فلم يجز التعليق للطلاق
والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة
وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشيء بشيء وشبوته
على تقدير شبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من

الشرط

الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب يسمى
سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل
انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وقبيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها
عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه
لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والخلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان تصير سببا كشرط البيع
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان طار
ان شاء الله تعالى اعلم ان المحل من الاحكام لما ذكر مباحث السبب
اورد هذا المبحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا
الباب في فنون الاصول يجب ضبطه وعده لانكما يزعم بعضهم من انه
لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بالايجاب الله صريحا

او دلالة ينصب الادلة واعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك
لانه لاكلام في ان شارع الشرايع صولانه تعالى وحده وانه المنفرد
باجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر
بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد يثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى
غير ذلك والى ذلك اشار بقطع سببا ظاهرا انه ترتب عليه الحكم على ما مر
في مباحث الامر قبيل الايمان اي فالسبب للمتصدين والاقرار بوجوده و
وحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم والمتمثل عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم
ذلك وكذلك ان وجوب الايمان باجاب الله تعالى الا انه نسب الى السبب
ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحاجة اصل العناد لئلا يكون لهم شبهة الايجاب
بعدم ظهور السبب وقد مضى سببيته للايمان لنفس وجوب الايمان
الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك
مما هو اداء الى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا

قد يما غنيا

قد يما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص فيتضح الايمان
من الصبي العاقل بتحقق سببه وهو الآفاق والانفس وقد وجود
ركنه وهو قصد التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل لان الكلام
في الصبي العاقل وهو اصل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه
تبعا للابوين فلو امتنع تحققه لم يكن الا بحكم شرعي وذلك في الايمان
محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي بها اي
بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط
في بعض الاحوال كما ان الاداء الكافر ان يؤمن فاكره على الكفر
عند كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث
الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه بمثل قوله عليه السلام اعانوا
بضع عشر امواليكم وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في
الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصب الا ان تكامل الغنى بالكف بالبناء
لينصرف الى الحاجات المجتددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء واتمامه على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا
للغنى والميسر الآلة امر باطن واقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو

القول المجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالتدريج
وزيادة القيمة بتفاوت الزيادات في كل فصل الى ما يشاء فصار
الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي
هو سبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قبيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه
وقبيل الشهود شهود الشهر وتكسب بتخفيف في مباحث العقيب بالوقت
والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته و
يلي عليه اي ينفق عليه قوله عليه السلام ابدأ بمن تعول اي
تمونون فان عن للمجاوزة ههنا داخلة اما على السبب او على
محل يكون الوجوب عليه ثم يشير عنه الى غيره كسراية الدين من الميت
الى العاقلة والكفر محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي
والكافر ليس باهل القربة والفقير ممن يجب له فلم يجب عليه اذ لا خراج
على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وتجزيه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يتوسع عنه ولكن في الحقيقة
لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن اشارة الى الوجه الاصلي وهكذا نقول في الصبي

والكافر

والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عليه السلام
ابدأ بمن تمونون اي تجعلوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم
دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت
لان مؤنة الشيء سبب بقاءه يقال ما مانه يمونه اذا قام بكفايته
والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس
سبب هو الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه
والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب لحج البيت الى الكعبة
شرفها الله تعالى لدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا
سببين اذ الاضافة اليهما ولا تتكرر بتكرر الوقت مع صحة
الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط الجواز اي
جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء آداء
لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب
للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج
بمعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء
التحقيقي والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع
وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقة والخراج

مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول ان العشر مؤنة
فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها
معنى العقوبة بمعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر
فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين
المعهود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان
الحافظة يعدونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة
والكفاية بعمرونها باطنا لانهم الذين يستنزل النصر على الاعداء
فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين اتفاقا
على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء
التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب
جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار
النماء التقديري معنى العقوبة حتى انتفى بجز المتمكن لما فيه
من الاشغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر و
الاقبال على المفوض المذموم بلسان الشرع والتزوم من
رأس الخطيئات وهذا اخر ما يصلح سببا للذلة والصغار

وضرب

وضرب منها هو بمنزلة الجزية كما قالوا انه يجب بحق الدار
اي بالتوطن
اما اولا فلان الخراج لا يجب الا بخبر بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك
بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة و
باعتبار الوصف العشر عبادة ثم الخراج عقوبة ولذلك حكم بكون
سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة
ولذا اتحد محل العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة ثم اجتمعا اي
العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية
وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا وجعل هذا لا توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة
واستدام الى الوقت جاز الصلوة بالاتفاق فالعشر في الشرط هو الوجوب

قصد اولم يقصد وليس الحرج سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه وبلا يمه
والحرج هزيل الطهارة وبنا فيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة بمعنى
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
مثل الفطر في رمضان من حيث انه بلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر
والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلاقي حراما محضا والسبب
الشرعية المعاملة البقاء المقدر بمعنى ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء بحسب
الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفترق في البقاء الى امور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك يفتقر الى معاونة ومحاكة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور
ومقابلة

والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية موقوفة
من عند الشارع بها يحفظ العدل وانتظام بينهم في باب المناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمكاسب المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد
يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاص
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما ويسبق
ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية بسببها الافعال
التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا
فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها
فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان
تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدن وهي العقوبات واما الشرط
فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط
للصبيكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء
ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه بمعنى لا يراد ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا الفقه

بلا تاثير في كل شيء خرج به العلة ولا اقضاء اليه فخرج به السبب

وشرط الشرط اما شرط محض وهو ما ليس بمضاف الى الاضافة الاضافة

الحكم اليه كما في العلة او الاقضاء اما اقضاؤه الى الحكم كما في السبب فخرج به

بل يجر توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد

علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان

الاول الحقيقي يتوقف عليه التثبي في الواقع او حكم الشرع حتى لا يصح

الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تقدره مثل الطهارة

للصلوة وان جعل بغيره المكلف ويعلق عليه تصرفاته

او لفظ الشرط

كما بكلمة اي كلمة الشرط وليس في الشرط صيغة مخصوصة بل تزوجتك فانت طالق

او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه

مثل المرأة التي اتزوجها كذا فانها في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا

باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بما كالشرط وليس الشرط

دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط اتمام استفاد

من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط

في حكم العلة وهو ما يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف

اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه

مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع عن

ليس فيها

ما يتعلق عليه الشرط

اي يخرج به العلة

ليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والمثقل طبعا

للاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى

الاختيار فالمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح للاصح ترتب

ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع

الجناح وترك الحافر بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف

وآلا شهاد لاحتياط الاباء ان انكر كما في الشفعة وطلب

ملكه بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية

مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الاتلاف بالسقوط في ذلك الموضع

لجواز ان يسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها

وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب وهو ما يؤثر في احتراز عن الشرط التعليقي

اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار خرج به نحو سيلان الماء

او لاختيار في غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص

على وجه تفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة

ولهذا يضمن كمل قيد العبد حتى ابوا حنيفة لا يضمن لصاحبه لانه

في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب

يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما

لا محالة فحمل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف

مثل

شرط في حكم السبب

ش بيشي جعرق

د مطبوع

ك فانه فيه معنى ان ينفر الطائر فخرج

بخلاف ما بعد كسر بعد من انه لا يضمن لانه

فيه معنى السبب فلا يضاف الحكم اليه

فلا ما فاتح بينهما في الضمان وعدم الضمان

والاختلاف في ذلك بين الائمة وجه آخر

وأما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس بمستقيم
على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح حتى على أن يفعل الطائر
هدر فيلحق بالأفعال غير الاختيارية حيلان الحامع

كان شرطاً في معنى السبب لأنه في معنى العلة لأن العلة ههنا
مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حاجة ثمة إلى تحكيم سوء الرأي
وأما إذا أمر عبد الغير بالإباق فأبق فإنما يضمن بناء على أن الأمر
استعمال للعبد وهو نصب بمنزلة الاحترام وفتح باب القفص
لعاب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لأن كلاً
منهما في حكم السبب أيضاً لما مر كذا قيل وفيه بحث ووجوه وجوب
تأخر الشرط عن صورة العلة إنما هو في التعليق لا التحقيقي كالشهادة
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالأولى
أن يقال إن كلاً منها في حكم السبب أما أنه شرط فلأنه رفع المانع
وأما أنه في حكم السبب فلوجود معنى الإفضاء فيه بلا تعقل الأثر
وإما شرط اسماً أي صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكماً أي لا معنى
لعدم إضافة الحكم إليه شيوعاً عنده كأول شرطين علق بهما الحكم
ثم إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فإن طالق فأول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكماً لعدم
تحقق الحكم عنده فإن دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً
وإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلت إحديهما فأبانها فدخلت
الأخرى لم تطلق اتفاقاً وإن أبانها فدخلت إحديهما ثم تزوجت

فدخلت الأخرى

فدخلت الأخرى تطلق عندنا لأن الشرط الملك حال وجود الشرط
إنما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل أنها
لو دخلت الدارين وفي غير الملك أو خلت اليمين ولو البقاء اليمين
لأن محلها الذمة عندنا خلافاً لشرط الأمر عند الشرط لأنه
حال نزول الجزاء المضاف إلى الملك وإما شرط هو علامة وهو
ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفاء بها أو يظهر تحقق صفتها
أي العلة معه أي مع خفاء تلك الصفة توضيحه أن علامة الشيء
معرفة وإنما يحتاج إلى المعرف لما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير
علامة لقصد الانتقال في الأركان فشرط الحكم إذا كان مظهراً لتحقق
نفس العلة مع خفاء ذاتها أو لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطاً
وهو علامة أما كونه شرطاً فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة
أو صفة المتوقف عليه وهو المتوقف على الموقوف موقوف
وأما كونه علامة فلأنه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم
مع أنه مظهر حتى أنه كان مظهراً لنفس العلة كالولادة المظهرة
للعلوق الذي هو علة للنسب عندهما حتى انبنى عليه أي النسب عندهما
القابلة بها أي بالولادة مطلقاً أي سواء وجد فراش ظاهر أو
فراش قائم أو إقرار من الزوج بالجيل أو لا فإنهما لا المعتبرة

اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة الآن
المذكورة
الولادة شرط بعض العلماء فان بها يظهر ما كان موجودا في
الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها
كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة الولادة شرط محض
للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة
في حق من يعرف الباطن فانا كنا باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر
بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم
اذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا تثبت الولادة
الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان
تحملا ما لوكا الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة و
كانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان الولادة
معرفة محضة ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان
المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي كونه بين المسلمين
مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لها الدخول بنكاح

صحيح

صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى الاستخفاف بمثل هذه العقوبة
الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على
ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم
بصفة علته احد يتوقف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه
معرف لصفة العلة واما كونه شرطا او علامة
لا شرطا محضا فلا يخفى بشهوده اي الاحصان اذا رجعوا
مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء
او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا
فلا يجوز خلافها عن العلة اصلا واما العلامة وهي لغة الامارة
كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب
ووجود به وهي اما محض خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجوده امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان
في قوله ان طلع فجر رمضان بشهر دائما بعض الشرط كما مر
من الاحصان والولادة واما بعض العلة كالعلل الشرعية فانها اما
لا علل حقيقة كاسبون واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية
والشرط الحقيقي وقد حسبوا انه لا يتنافى بين اجتماع هذه الاقسام
بحسب الاعتبارات والجهات لكن الاتنافي من المقصد الثاني في بيان الحاكم

على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوها هل هو الحاكم
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى الحسن والمقبح للافعال
بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك وكما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر فلنشر
اولا الى بيانه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا
والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله
لافعال الله تعالى فاقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا
والعقاب فى العقبى هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل
عندهم ليس حاكما بها كما هو راى المعتزلة ولا مدركا لها قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأى البعض هو الحق الخطاب الوارد
من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل
نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب
لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لانم ان
المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر
فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه
المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت يتبعون ما يستحق تاركه

التعذيب لما يعذب تاركه بجلوده العفو كما هو الحق وايضا
لولاه اى لو لا كون احكامه بها هو الشرع بل كان العقل وكانا ناشئين
فى كل من الافعال المتصفة بها لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما
اذا كانا عقليتين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم
وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار
وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما فى صورة
الكذب انفاذا او الصدق اهلاكا فانه الكذب من حيث هو هو قبيح
لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من
حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر
انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حدا وظلما فلنا اما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب
لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا
وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان
قبيحا واما القتل والضرب فامر بهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد
السيد الحكمى وجهان لاشئ منها بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة
وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الحكمى والحاكم بالحسن
والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه يظهر

انه مقتضى العقل الحاكم عند قضاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العباد بل يمكن ان يقتضي امامورية والممنوعية
شرعا في الحق وان لم يرد الشرع كما انه يحكم عقل الله تعالى عنه بوجوب
الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس لهم ان يحكم العقل القضية فالعقل
مثبت في الحق والشرع مبين في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان
وقبح العدوان مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون
بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما
يبالغ فيه غير المكلفين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك
مع اختلاف انواعهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك فلنا لا بالمتنازع
فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
لهما وهو ما ذكر غير مرة بالمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم
وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل
في استحقاق الذم والقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم

واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد مخذوا في الغايب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير مشترع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب والى الآخر يقوله ولان من كان له غرض من الاغراض
واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على
الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر
على الاهلاك يختار الاول الصدق ويختار الثاني الانقاذ
وما هو اي اختيار هذا ذكر انا لحسنهما اي الصدق والانقاذ
عقلا قلنا لانا نمنع انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اي
اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم وموفق لاغراض العامة
والاستواء المفوض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع
بذلك عند الغرض والتقدير فيتجه انه قطع عند وقوع المقدر
المفوض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ ابقى برقة الجنسية
الجبولة في الطبيعة وسببها انه بتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجره سخان ذلك الفعل من غيره في ضمن نفسه اي سخانة نفسه

269

في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ابتناء الصدق والانفاذ عند من
لم يعلم استقرار الشرايع على حسنها انما هو حسنها عند الله على ما هو
المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزام بيان فقد اشار الى احدهما
بقوله ولانه لولاه اى لو لا كون العقل حاكما بالحسن والقبح لكانا
شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا فيلزم افحام الرسل فلا يفيد
البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب الناظر في معجزاتي
كي نعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز
وقد لا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع
ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر
وهو المقصود بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما
جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب وما لا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يتوقف
الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما
ان كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل

بادي النقايص او اضعاف الى ما يذكره الشارع من المقدمات فلنا
لو سلم فليلزم ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام وان سار الى الحكم
بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به
اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر و
ثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو
علمه بذلك لا تحققها في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب
والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به
لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لتمامه بكون جهلا وان حصل ارادة العلم بقوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم يجب
صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحة مادته في فاد صورته واقول عند الجواب الذي ذكروه
حقا لا يندفع لزوم الافحام على راي الاشاعرة لانه المكلف لو قال
لا احسن ذلك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم به
حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه

بجوز ان يعارض الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى
وهذا لا يرد علينا لانا لا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت النزاع عندي
مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع
عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواي
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة
فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذلك ان كانت
كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر
في المعجزة وهو العلم لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ورافع للضرر
المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يرفع الضرر المظنون
بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك
عذر اصلا فكيف الاقحام والمشي الى الطريق الذي من الطريقين
الالزاميين بقطعه ولانه لولاه اي لو لا كون العقل حاكما بهما لكان
شرعيين لزم محالان الاول في الله وهو ان لا يقبح منه تكليف شيء
قبل السمع فلزم جواز تكذيبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار
المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والثاني و
التباس النبي بالمتنبي وغيرذلك من المحاذير فلا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع

موقوفة

موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح
الكفر من المكلف منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر تماما يترتب عليه عاجلا وآجلا
قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور وواجب على الاول من قبل
الثاني عرفا بانا لم نعلم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان
جزمنا بعدم وقوعهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا
امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما
عقلا للقبح لجواز كونه اي امتناعهما للامر الآخر كما ستزاهما بالنبي
النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو العجز لان وجه الملازمة
لازم للدليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لانتفى الحا
صل قطعا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الاول
من قبلهم ايضا بان وجوده اي المعنى الممتنع فيه وهو التخريم الشرعي قبل
الشرع مجمع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن المبحث
وبحث معاشر الحنفية نقول شيء منها اي من ادلة المعتزلة على تقدير
صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبة له كما هو
مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال او قبحه معلوم بالعقل
ورد الشرع لا نم لا ونحن لا ننكره والحاكم عندنا الشارع وهو
الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الكل اي فيما ادرك

271

جهة حسنه قبل الشرع اولم يُدرك حسنه لو الشرع اى اشتراع لا العقل
لو جرين آثار الى الاول بفعله لان العقل آية لانه نور في بدن الانسان
مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث
ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون العامل
فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة
اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب
ان رئيس من قضاري امر حكم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك وامعتزلة الذين يعدون
انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق
وما هو الا ظلم وغريب من الاشراك وآثار راى الكفر يقول به لا ينفك
العقل عن الهوى فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود
في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث
العقل حدث مغلوبا الا من جاء الله من الخواص والمغلوب
في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في
مقابلة الغالب فان قبل لو لم يكن العقل معجبا بنفسه لما جاز نسبة
الاحكام الى العقل والازم بط انا الملازمة فلان العقل ثابتة
بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم يجز نسبة الاحكام

الهيا

السوال اول يوم الصوم حرام

تقلبه يعقلون بها الايه العقل والقلب

الهيا وانا بطلان الملازم فلصحة القياس بالاقتران فلانه لا نسلم ان نسبة
يست لكون العقل علة موجبة بل لكونه موجبا عواديا لكنا الان اجابة
غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضافة الاحكام الى العقل
وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تنبيه علينا وان كان العقل
مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلوه الله تعالى العلم بعد توجهه
بالكسب اومعه وان لم يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه
كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اوائل اقواله والنظر في معجزاته
فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع من المسلمين فاعلما ان مذاهب
العقلاء في وجوبها مدرك بالعقل انه لو كان بالشرع لكان يتوقف وجوب
والنص انما يوجب علما لكلف اذا ثبت صدق ناقله عندنا وصدق
ان ثبت بالعقل ثبت بالخط وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء
على نفسه لان الاعتماد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا
وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب بالطريق العقلي الذي هو المعرفة و
كل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما
توقف المعرفة على النظر فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف

بالكمال وأما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي في قوله تعالى
واجب بالعقل أي لو كان بالشرع لكان بالنقل وهو اما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم إما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل أي لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لأنه انما يثبت عنده بعد
دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا
فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا
فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما
وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو اراد ان اثبت ان العقل
ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل غير معتبر كل الاعتبار
في مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل
وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل
موجبا بنفسه وهو كما يقولون العقل معرف لا يجاب الله كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه

الدعوة

والصحيح لا يلزم ان يكون واجبا والقبيح لا يلزم ان يكون حراما منكر

الدعوة سواء كان في بلاد الحرب او في دار الحرب او كان في جبل او
حتى اذا لم يقبضه اكفرا ولا ايمانا لا يعذبان فان الوجوب اذا
سقط عن الحي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط
العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي
فيجوز ان يلحق ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك
زمان التجربة وهو بضعة عشر سنة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى وذكر العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق بعضه وان قليلا لا يعذر
بحسب تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي عليه السلام العمر الذي
اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسيأتي
تحقيقه ان شاء الله فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا يكفر
بمراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر
على البالغ عن ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم تزد
لم تبن من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصف الكفر كذا في الخانية
الكبير وكذا من في اثناء هوى ونحوه وصرح به فخر الاسلام ولا يهدد

كل الاصداء عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير مستروك
كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق
فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد باحد وجهيها سواء وصف
كلا منهما وعبر عنهما اولا وبتعبير آخر صفة وصف الكفر لان التوجه
اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من روحها بلا مهر قبل الدخول
ومعه بعده كما صوب سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من كون
العقل مدركا لحسن بعض الاشياء الذي ذكرناه وقبح اضدادها
هو محمل قول الامام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام
الآفاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع العالم
المريد ويعذر في الشرائع اى الشرعية الموقوفة على الشرع الى
قيام الحجة من قبل الشارع وامثل لعمل الاصل الذي تمسك به
الامام في هذا المقام فقال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر و
جاءكم النذير اعلم ان اصحابنا نقلوا في كتبهم عن الامام ما ئل
تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه و
هذا ادى نظري القاصر وفكري القاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة
لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت
لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد الى المسائل اولا ثم نبين وجه

استنباطها

استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية
ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع
بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما
فاتهم في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله
في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم
عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى يعتذروا فانا قد
عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الآفاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التعمير صرحوا بان ما
يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر
ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى
منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ

لا يدرك العقل حسن الفعال

اى المعتزلة واهل السنة

مجرد العقل كيفي
او لا يكفي العقل

بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل
مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية منافية ووجه استنباط الثانية
ان العقل لعلم يدركها لما اوعد بالعذاب بتعبيرهم مدة
يمكثون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك
الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف وامّا
وجه الخامسة فهو ان اول الآية لمّا افاد ادراك العقل لحسن الايمان
قبل الشرع افاد آخرها عدم قبله وجاء كم النذير ما ذكرنا لان الافادة
خير من الاعادة والثاني سيبلى اولى من الثاني يبدل الكرة الثالثة
من القصاص التي في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
وهو انواع اربعة الاول حقوق الله الخالصة وهي ما يتعلق به النفع
العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فبا عتبار الخلق كلهم سواء في الاضافة الى
الله وله ما في السموات والارض وبا عتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن ذلك وسبأتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كرد مال الغير كبدل
المتلفات ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن
وملك النكاح والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمع فيه

بلغ ظرفية البلوغ على الكل ولا يلزم ظرفية الشيء على نفسه

اي حق الله وحق العبد والاولى غلب كحد القذف فانه يشتمل
على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه
حق الله الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة قبل اقامة
عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو
والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو اجتماعا
فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط
بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة
بالواحد وآجزية الافعال يجب حقا لله تعالى وكان حق العبد راجحا
لما انه وجوبه بطريق اصالة وفيه معنى المعاوضة باعتبار من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد فيه راجح ايه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
وهذا يسقط العفو ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو
عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء
النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات

لأنها بنيت لها على الأتيان واضيفا جزاء اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله
لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اى فى الايمان وفروعه اصول وفروع
وزوائد يعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان
كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد
فالايمان اصله التصديق بالقلب لاذعان القلب وقبوله بوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة مما هو من الايمان فى اللغة الاتية فيصدقا بشىء
مخصوصة وهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما
الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست كردى را شرعا وهو المراد بالتصديق
الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا وهذا
فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار
كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستنكرون امره الا
انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ولا حقه الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على التصديق القلبى

وليس بأصيل

ليس على وزن افعل مذكرى
يقام من مصدر على الوزن

وليس بأصيل لان معنى التصديق هو القلب وهذا يسقط الاقرار
عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض
العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر بالسان مع التمكن منه يكون مؤمنا عند
الله تعالى وهذا او فق باللغة واعرف الآتى فى عمل القلب خفاء فيطلق
الاحكام بدليله الذى هو الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد
فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها
من متمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه والفروع اصلها التطوع
لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعا شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب كلها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئى
نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى اذى من الصلوة
لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم
الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبيحة فيها

مالك يا دار ولكن سقى الله على البلاد

ولما قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها وسطة ثم الحج النفس
هو زيارة البيت المعظم بافعال واوطان وامكنة مخصوصة وهي
عبادة مجردة من الاوطان والحكمان فكان دون الصوم بكثير
وسيلة اليه فانه لما حجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه معاودة الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وبالتقديم فرض الاعيان وزوائدها
السنن والآداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثالث من حقوق الله عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط البنية في ادائها وكونك
مجاهدا من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها
كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي
والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى في ذمته حتى
كالخراج على المسلم ويضاعف عشر بني يوسف ويتضاعف خراجا
عشر بني حنيفة والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه

ايضا

ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه محاترة بين المؤنة
والعقوبة لم تبطل بالشك والخامس حقوق زائرة بينهما اي بين
العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها
تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان
يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا زاجرة للفاعل كالحدود
الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات
للذنوب فلم تجب الكفارة على الصبي كما في البئر لان الكفارة جزاء
الجناية وهي ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف كالتسبيب
وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي
لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير
والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان
الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر
ولانها تجب على الصبي الاغنياء مثل خراج الارض والناسي والمكره ولو
كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر

اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كان ساويه فان جهة العبادة
لم تمنع الوجوب على اصح الآراء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت بالشك فيها سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها لخفة
بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه
شبهة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس
قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة
بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والكافر
حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله الا انه جعل
اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا
لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز
صرف خمس الغنيمة الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن
الى الواجد والسابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر
كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وحكمه الزنا والسرقة

الباجة

والشرب

والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى
الاباحة وكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه
ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حق العبد كالقصاص
والتأمين عقوبة قاصرة كالحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى
اذ لا نفع للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له
في تركته ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل نقه لم يثبت
في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف
بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور
ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل لم يثبت
الحرمان بدون التقصير لكن قتل مورثه خطأ قلنا الباقي الخاطئ
يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ
في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم
ثم هذا اي لحقوق الله تعالى قد يكون اصلا وخلفا فالايمان اصله

المتصرف والاقرار ثم صار الاقرار بالجزء خلفاً اي قائماً مقام
الاصل في اجزاء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تعالى
علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفاً عن اداء ابيه اي
الصغير ثم صار بعينه الدار والغائبين خلفاً عنه ان احد الابوين
مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل
وان فان اسلم احد ابويه فهو تبع له وان فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف
عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقاً اي يقع به الحدث الى غاية وجود
الماء بالنص وهو قوله فلم تجدوا ماءً فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز
عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء
في جعله تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد وكذا قال
فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد بحقيقة انه
ان جعل التراب خلفاً عن الماء حكم الاصل افادة الطهارة
وازالة الحدث فحكما حكم الخلف والالما كان وان جعل التيمم خلفاً
عن التوضي حكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بوسطه رفع

الحدث

الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفاً
في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً خلافاً للشافعي فانه يقول
هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز
تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد آما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة البتة وآما قبل اداء فرض واحد فلزوال
الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعد النقض اصلا بنا
على كون الخلف مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة
وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى التراب خلف عن الماء لانه
نقض عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل تيمم
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله صلعم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج اي عشر سنين ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم
على الجرح الا نسلم اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة
في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس

والرجل لا يوجب زيادة في الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم
للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وامّا اذا وجده
وكان نسخ ... فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام فقد رث
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقدا ان امامه مخطئ في جهة القبلة
خلافاً لمحمد رح فانهما قالا الخلفية في الفعل بعض ان التيمم خلف
المتوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمتوضي وكونه مع محمد يوافق
ما ذكره الكيجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء وشرطها اي شرط
الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عوده اي عود
الاصل في الحال لعارض آزال عنه للصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا
حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم حقيقة وعادة فانتقل الحكم

الى الخلف

البده خارج الاطراف البده والاسى والقصر
الجسد داخل الاطراف مذكر

اي عجز عن اداء الصلوة

والى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن
في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر. الركن الرابع
من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف
موقوف على الاهلية اي المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل
يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
القوة ما به يصير الشيء فاعلاً او منفعلاً والنفس هي النفس
الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات والكتابيا
تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها وهما
قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها ويسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي
باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له ويسمى عقلاً عملياً والقوة
النظرية في نصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات
اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة
لها ويسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلاً هيولانياً تشبيهاً
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها
وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً ثم اذا ادرك الضروريات

واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها
عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الاتى لتعلم الكتابة
ثم اذا ادركت النظريات وحصلها القوة على احضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة العقل
فيها عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد العادر على
الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عنده مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه
المرتبة عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة من الفياض
وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الامان
عن درجة البهائم ويشرع عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك
الحسابات وحصول العقل بالملكة متفاوت فى افراد الانسان حدوثاً
وبقاءً آحاد وثانى فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كان النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات امیل والكمالات اقبل
وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النقوش
وان يكن بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها

بمنزلة

بمنزلة الجرم فى عدم قبول النقوش ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل
واقبل كان النقوش الفائضة عليه من الفياض اكثر واتم بقاءً
فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسباً بالكيفية الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نفوذه عليها لان زيادة الافاضة بازدياد المناسبة وكما
تفاوتت العقول فى الاشخاص تفاوت العلم بالعقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقد رد من قبل الشرع
تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة للسبب
مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل
محاسبة فى ذلك الوقت بناءً على تمام التجارب الحاصلة
بالحواس الباطنة والادراكات الضرورية وبكمال القوة الحسية
من الحدسية والمتخيلة التى هى مراكب للقوة العقلية بحيث انهما بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل الحاصة وبجموعتها تظهر آثار
الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا
قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتقدمين
لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهو اى
العقل وحده كاف للحكم اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة

الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل
ومن نشأ في اثناء هو وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الآخرة ومكلفان بانيان
فوعه تفصيلا فيما يدرك جهته فالعالم بما يدرك جهة حسنه
او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله
فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه مكروه
والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة
فمباح واجمالا فيما لا يدرك فالوا فيما لا يدرك جهته بالعقل
لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي
في فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع وقبل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك
فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى

المتنازع فيه

امتنازع فيه مم بل انما الحكم فيه بمجموع الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
وقيل بالتوقف فيقف تارة بعدم الحكم وتارة يحكم الاباحة اذ
لا منع فيه فباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع
لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم وتارة بعدم العلم ان هناك
حظرا واباحة قبل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما عرف لكن عدم العلم لا يعارض الادلة
اذ قد تبين بطلانها بل الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
والحكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذر ان
اي الصبي ومن في اثناء هو فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل
والكافر الذي وهو من في اثناء هو لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد
بالعقل فيضمن قاتله ان كان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية
فيكون كالمسلم في الضمان والكفارة عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة
والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بالامر بنده
عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد
في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانما تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان

الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له اوعليه والثانى اهلية الاداء
اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا امانا
الاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب فبالذمة وهى فى اللغة
العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرف فاذا خلق الله تعالى
الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا
لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية
والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى
وعباده يوم الميثاق وبالجملة فرق بين الانسان وبين سائر الحيوان
بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا
لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صار على العقل كما
يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل البهائى
قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية
الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر
لا كالملك العارى عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل

وبها

وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وهذا الوصف بمنزلة
السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل
فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب اوثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى
اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى انه هذا الوجوب انما هو باعتبار
العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والحرى ان يكون كذا وكذا
وله اى للانسان قبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام
جزء منها من جهة انه يتنقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه
من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة
للوجوب اى لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
لا الوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا بعدها
اى بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له وللوجوب عليه
لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى
ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف
بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من
الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء عنه اى بكل ما

بمكن ادائه عنه واجبا وما لا فلا فيجب عليه اي على الصبي
من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه
فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا العوض
نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال وادائه يحتمل
النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة
تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها
تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه
بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها
وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق
التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط
بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبهها بالاعواض
تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي
فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك
ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اي لا يجب على

الصبي

الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية بتركه كما ان الميراث بالقتل
لانه لا يصلح طلبها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب
على الصبي من حقوق الله تعالى ما صح ادائه عنه كالعشر والخراج فانها في الاصل
من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها غالب
بمقصودين بل المقصود فيها المال وادائه الوالي فيه كادائه
فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يقع ادائه عنه فلا يجب
عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم
او بالمال كالزكوة اذ بها كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها
وهو المال وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود
في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل به اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبة باب
كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما مر
واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه
عند محمد ورفر لانه ليس بمال للعبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة و
الاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو

عبادة قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة تثبتي
عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل
من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة
كذلك اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة فالثابتة بتلك القدرة
بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل
البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين بقدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاولى
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجب
فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل
واحد منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل
واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي
المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في
المعتوه فانه فاقد العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم
الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم اذ هي
على الكاملة وجوب توجه الخطاب لان في الزام الاداء
قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم يادي في عقله ويثقل عليه

الاداء

الاداء يادي في قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة
والاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بينه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به تم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار تقديم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوقيتهما بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطا في الاعتبار واما اي الاحكام الثابتة بالقاصرة
من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
والاول اما حسن لا يحتمل القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
مترددة بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او مترددة بينهما
صار ستة تشرع في تفصيلها فقال فحق الله تعالى سواء
كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل اي غير القبيح
كالكفر او كان ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي
للزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا
محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما القضر من جهة لزوم الاداء

الاداء

ف اذا ادى ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بينه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به تم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا

ف اذا الصلوة ليس بمشروع في الاوقات المكروهة
فيشرع في حالة الجنون فاقد الاهلية بعد ما كان مشروعا
فيها اذا افاق في جزء من الوقت
معصوم بعينه بعد الاداء وهو الاداء الصحيح
الفاقد بعضا لا الاهلية القاصرة

ف اذا ادى ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بينه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به تم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا

ف اذا الصلوة ليس بمشروع في الاوقات المكروهة
فيشرع في حالة الجنون فاقد الاهلية بعد ما كان مشروعا
فيها اذا افاق في جزء من الوقت
معصوم بعينه بعد الاداء وهو الاداء الصحيح
الفاقد بعضا لا الاهلية القاصرة

ف اذا ادى ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بينه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به تم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا

ف اذا الصلوة ليس بمشروع في الاوقات المكروهة
فيشرع في حالة الجنون فاقد الاهلية بعد ما كان مشروعا
فيها اذا افاق في جزء من الوقت
معصوم بعينه بعد الاداء وهو الاداء الصحيح
الفاقد بعضا لا الاهلية القاصرة

وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فلا يقع
محض لا ضرر فيه فان فيه نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر
في حق احكام الدنيا لكون ان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى
اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات
الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية
الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين
وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له
لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته ونتائجه كما ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب منه قريب فقبله يعتق عليه مع
انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك
بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة
واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى
علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما عليه
والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيعتبر ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في حق احكام

الآخرة

اذا فسد الصلوة لا يلزم الاداء متأخره

الصبي

وهو يوجب قبل البلوغ على ما يجيء ويوجب بعده لانه صار مؤمنا

الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا
فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم فرعه
المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
الشرعية بوجه ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب
القتل ليس بمجرد الردة بل بالمحاربة وهو ليس منها
كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة
اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وحق
العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي
من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد فان اجر المجهود نفسه
وعمل وجب الاجر اي المسمى لا قياسا لبطلان العقد وجه
الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المجور حتى يلزم ضرر فاذا
عمل فالمنفعة في الوجوب والضرر في عدمه بلا ضمان على المستأجر
ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستأجره
ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان
الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل الصبي المحجور مع الكفار
وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة

ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للاهلية وتوكيل
الى تركيب المضار والمنافع واستيفاء في التجارة بالاجرة قال
وابتلوا اليتامى بالعهد ان لم يأذن الولي الا يلزم الصبي
بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من
تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر
لا يتملكه الصبي الا ان باذن الولي فينضم رأيه فصور رأيه
بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على
ان كان نفعا اي حقوق عقد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا مظنة
الرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حتى
لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض
الا عند الحاجة كما اذا اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما
لحاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده
والعياذ بالله اما المرض للماضي فان الافراض قطع الملك في العين
ببدل في ذمة من هو غير مولى عليه في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه
الولي واما الماضي فيمكنه ان يطلب الغني ملكا ويقرضه مال اليتيم
ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وغلة الماضي
غنما ظاهرا وباطنا

وقدرته

وقدرته على التحصيل بلا رعونة وبينة وهذا معنى كون القاضي
اقدر على استيفائه وفي رواية يجعون للاب ايضا وان دارت
بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر فاشبه
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك فلم يملكه مدان لا يدفع
الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأي العبد لان الصبي
اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي نفسه لانه ان باع
مال الصبي بملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك
الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأي الولي
فيما يتردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر
في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش
من الاجانب ولا يملك الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي
الرأي اصيل من وجه دون وجه لانه له اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة
من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
فاعتبرت الشبهة في موضع التهمة وصح ان يبيع الصبي من الولي

وسقطت في بيره وجعلوان بيع من الجانب خلافا لهما فان مباشرته
عندهما كمباشرة العاقل ولا يصح بالغبن الفاحش لامن العاقل ولا من
الجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض
عليها فيزيلها او احدهما او يعرجب تغييرا في بعض احكامها
ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل سماوي بمنزلة كاسب
وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وبدى وسمي كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الشيخ ولا يراد بالعوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
في الصغر الذي سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية
ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له
فيها دخل باكتسابها او بتركه ازالتها والسماوية اكثر تغييرا و
اشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاضاف منها
الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وينعطل افعالها اما
لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج
الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح بغير ما

يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك
لا يكون جزما لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله
ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او العوارض وايمان المجنون
استقلالا لا يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر
الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى لان التبعية
لا بقوته وولايته فاذا اسلم احد ابويه عرض الاسلام على وليه
يقع لو اسلم كتابيته عن مجنون كتابي بعرض الاسلام على الولي
فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما و
كان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسن
لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة
مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي ويرتد المجنون تبعا
لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا او لحقا معه
بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا اتركاه في دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن
قبل البلوغ فانه صار اصلا لانا بتقرر ركنه فلا يتغير بالتبعية

او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبارات
بالاطلاق لما فانه القدرة التي بها يتمكن من ادآء العبادات
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد اسحسانا
فالجنون اذا ممتدا او يفيق ويكمل منها اما اصلي بان بلغ
مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات
وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط اسحسانا وان كان اصليا
فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وفحوى الامتداد
في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد بصلوة يقع ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدروه بالايام وهو ان يستوعب الجنون
وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت
جنس الصلوة ثم شرط في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب لان جنس الصلوة
فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا
نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

تبصرا

نسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد البلوغ وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحسب الاشهر وان لم يزد بحسب
الواجب والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا
فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير
الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل وهو وظيفة اليوم لا تدخل
الا بعض احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يزد منا
زيادة الخمس في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان
السنة وان كثرت لا تنال الفريضة وان قلت فضلا عن ان
يزيد عليها في الشيوع اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تنل الفريضة
فالثقل اولى ان لا يناسبها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر
شهرا فالاولى ان يعلل لان صوم رمضان وظيفة السنة
لا الشهر وان كانت اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس
وظيفة يوم وليلة وهذا كان رمضان الى رمضان كفارة

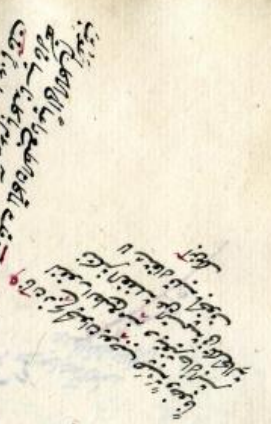
لما بينا فاذا مضى الشهر دخل وقت وظيفة الاخرى وكان الجنس
كالمتكرر بتكرر وقته وبتكرر الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الوجوب
وكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة
بالحول انما يستقرون الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل
تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل
ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف
مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر
لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة
ولا يؤاخذ بضمان الافوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل
المعاني ولا يصح اقاريره وعقوده وان اجازه الولي ومنها
الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
مابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لانا لماهية
الانسان وصف المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلو
محل اعباء التكاليف ولمعرفته نقول الاصل ان تخلوق وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

لهذه الامور

هذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل
بحر محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول
ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه وان اذن
في الصبي الى ان يعقل ولا بد خر في الجنون واخانه ان في الجنون
العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل
والرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين
عن الامامين انه يقضي العبادات اولا والاضافة في الصبي وبعده
يصير حربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه
ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر من الاهلية
كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا
اداه اي الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ
ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال
سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات
والعاجزية والكفارات والمضاربة والغابية والتبرعات
والتزام المعاملات او حقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته ولم يجب القتل حتى يسقط عنه

ايضا لاحتمال سقوطه عنه بالعفو وبأعذار كثيرة فلا يحرم
الميراث به اي لايكون الصبي محروما عن الميراث بقتيله مورثه لانه
موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا وكان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لانتفاء
معنى الجناية في فعله وخبر مانعه عن الارث باطل والكفر ليس لعهدة
عليه بل لمنافاته الارث اما الصبي الكافر فلانه لا ولاية وهي
السبب للارث على ما يشير اليه قوله كما يرث ذكر بالغ عاقل
واما الرقيق فلانه ليس اصلا للملك ويقوى على سيده اي يلي غيره
لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية
وعلى هذا يفرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لان الاولى كما في المجنون
لعجزه اداء وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها العته
وهو اختلال العقل اذا قل المتناول بحيث يخلط كلامه
فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فيخرج الاغماء و
الجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر سواء حكما
بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن
المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا وزاده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على

العوائد وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمحمد لان حبس الدين
الضرر فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مشله
والحق للمجنون لصحة اداءه وان لم يجب كالصبي العاقل فانه قيل
قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه
اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل بآفة من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وبسبب هذا هو لا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق
فاظهر خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ فيما
في التلويح وبسبب هذا هو لا وسهوا ليس كما ينبغي وهو ان النسيان
ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا
في حقوق العباد لانها مبنية على المضايقة لحاجتهم الى الاداء وبالنسيان
لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع البعد في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المتذكر
وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه



بتقصيره فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان
ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى
الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها
لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراء لها على
اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم
المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام ومنها النوم وهو
فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس
الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون
وعند الاطباء سكون الجعدان بسبب منع رطوبة معتدلة
منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء و
هو اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة او الباطنة
لا ركن فيه وعن الحركات الارادية او الطبيعية كالتنفس
ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت
الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم وكما يوجب
تاخير نفس الوجوب واسقاطا لعدم اخلال النوم باكذمة
والسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء

والعجز

والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة وسهل على بقاء
نفس الوجوب بقوله ع من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل
النوم الاختيار والارادة فلا تصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة كلام الطير وهذا ذهب المحققون الى انه ليس
بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه
وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار
ولم يتعلق حكم بكلامه ورائه وفرقه فى الصلوة اى اذا تكلم
فى الصلوة نائما لا تفسد واذا قرا لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ولا كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم وذكر فى النوازل وذكر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة

وأما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند الحنيفة
ينقض الوضوء دون الصلوة حتى كان له أن يتوضأ ويبني
على صلوته لأن فساد الصلوة بالقهقهة مبني على أن فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فإنه لا يفتقر إلى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الإغماء وقيل
غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النبي عن استعمالها مع قيامه
حقيقة وهو وإن كان كالنوم في إبطال عبارته لكن العجز
عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الأهلية ببقائه ولهذا
كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الأمراض مع أنه
معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم وأشد منه في فوت الاختيار
والقدرة لأن النوم فترة طبيعية أصلية ولا يزيل أصل القدرة
وإن أوجب العجز عن استعمالها ويمكن إزالته بالتنبيه بخلاف الإغماء
فإنه مزيل للقوى وإن لم يزل أصل العقل كما في الجنون
فيبطل العبادات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الأحوال كلها
أي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الأحوال لأنه بذاته لا يوجب
استرخاء المفاصل ولينه أي فلينه ووقوع الإغماء لا سيما في الصلوة

يمنع البناء يعني إذا انتقض الوضوء بالإغماء في الصلوة لم يجز
البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم
مضطجعا من غير تعمد فإنه يجوز له أن يبني على صلوته لأن النص
يجوز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس أن لا يسقط
واجبا أي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فإن حصل به الحرج بأن امتد
حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة
فإنه لا يسقطهما لأنه يمتد حدوثه شهرا أو سنة ومنها الرق
وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف الأحرار حكمي يعني أن
الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية والإمامة ونحو ذلك بقاء أي في حالة البقاء فإنه
شرع في الأصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فإن الكفار
لما استكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم
النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى أن الشارع
جعل الرقيق مملوكا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى إنه يبقى رقيقا وإن أسلم وكان من المتقين وهو معنى الرق

لا يتجزّى ثبوتاً وزوالاً بأن يصير المرء بعضه رقيقاً وبعضه
حرّاً لأنه اخراج الكفر ونتيجة الظهر وهما يتجزّيان وكان يلزم
النسب المقرّ به رقّ بعضه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حتى لم يجعلا متجزّياً ولا تكلمها كتكلم
كالمرأتين ولا بُعد فيه فانه امر اعتباري ولا تجزّي في الاعتبارات
فلا يرد ان التكلم لا يتصوّر من النصف ولا ان رد الشهادة
يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضاً لا يثبت التجزّي
بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضاً
الشرع لم يعتبر اقامة اجماعاً والدليل البيان والاتيان
قائمان عليه فاي تعجيب لما في الشرع انا لا نم امتناعه بقاءً وايضاً
كيف لا ان وصف الملك يقبل التجزّي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض وبعد العبد نفسه في البعض الآخر
شائعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحوذلك لانها لا تقبل
التجزّي كالعتق فانه فوق حكمية يصير به المرء اهلاً للمالكية
والولايات ولا معنى لتجزّيه وكذا الاعتاق عندهما القائلون
بعدم تجزّي العتق اختلفوا في تجزّي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد الى عدم تجزّيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه

ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزّ. انقاماً بان
علماءنا كهذا الاعتاق اذا كان متجزّي الاعتاق بان يقع في المحل
على جزء دون جزء لزم تجزّي العتق ضرورة فمعنى البعض
عندهما حرّ مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام
الى تجزّيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزّ فتحذا ازالته
كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق
وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاءً للكفر
وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق
لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى
ملك آخر يكون ايجاده بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق كالقبض لا يسقط ما بقي شيء من الثمن فان قيل
ملك الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد
اتما لا يقدر على ازالته قصداً واصالة لا ضمناً وتبعاً وحقه تعالى
وان كان اصلاً في ابتداء الرق جزاءً للكفر لكنه تبع بقاءً فان
الاصل هو المكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام

ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصداً واصالةً ولزم منه
زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعاً وكم من شيء يثبت ضمناً و
لا يثبت قصداً فمنع البعض عنه كالمكاتب في الاحكام لكن
المكاتب يرق الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق
شيئاً من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالاً فلا يكون
مالكاً مالاً لتضاد وصفي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد
بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعةً و المالكية مالاً وبالعكس
فالرقيق وهو مدبراً او مكاتباً لا يملك شيئاً من احكام ملك المال
وان باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى
كنفقة الا ما استثنى من الوقت السببية المحضة كالصلوة
والصوم فوقع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتباً او غيره
النسري لا بنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص النسري
بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الكل بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج
فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه

للمولى

اخذ الجارية لاجله

ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصداً واصالةً ولزم منه
زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعاً وكم من شيء يثبت ضمناً و
لا يثبت قصداً فمنع البعض عنه كالمكاتب في الاحكام لكن
المكاتب يرق الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق
شيئاً من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالاً فلا يكون
مالكاً مالاً لتضاد وصفي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد
بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعةً و المالكية مالاً وبالعكس
فالرقيق وهو مدبراً او مكاتباً لا يملك شيئاً من احكام ملك المال
وان باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى
كنفقة الا ما استثنى من الوقت السببية المحضة كالصلوة
والصوم فوقع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتباً او غيره
النسري لا بنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص النسري
بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الكل بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج
فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه

للمولى كما سبق فلا قدرة له مالاً وبدناً بخلاف الفقير انه
منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة
لعجزه لا للصحة اذ الصحة ان هو لدفع الحرج يتبرأ كذا قالوا
اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح
صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق كتابته
ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل
الى ايفاء مضمون الكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح ايضاً
في الهداية وغيره وبقوله ايضاً ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق
ينافي مالكيته منافع البدن الا ما استثنى من الوقت فلا يحل له القتال
بدون اذن المولى فاذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى
الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك
ولانهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق التنفيل انما هو بالقتل
او بالاثخان من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك وللاينافي مالكيته
غيره اي غير المال اذ ليس مملوكاً من جهته كالمبد والنكاح والجمعة
والسهم فوقع على الاول بقوله فلا يأذن من الارقاء بتصرف لنفقه

اصحاب الهداية لقدرة يقدرها
العبد والله تعالى يقدرها

لاهلية خلافاً للشافعي فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر انواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الولاية وله ان العبد لما لم يكن اهلاً للملك لم يكن اهلاً لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وما في طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكاً للمال وهو هنا منتف لان اليد ليست بمال والمحجور عما هو مال ان المقصور الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الاثر بقوله وينعقد نكاحه اي اذا انكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر برقبته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى للامانة المالك وعلى الثاني بقوله ولما يلي المولى قتله وانلاف جنايته لانه مالك لها خلافاً لمالك حيث جعلها على الراجح بقوله ويبيع اقراره

بالحدود

بالجنود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة ماذون ومحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالغائمة ماذون لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجور فيصح عند الامام في القطع وزيادة المال وعند محمد لا يصح مطلقاً وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط ودينا في الرقبة لكونه منبئاً عن العجز والمذلة كمال الحال في اهلية الاكرام اما ح فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تنافٍ الدنيوية اي المعصومة للبشر في الدنيا احترز به عن الاكرام الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر انه بها يصير اهلاً للتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالاً بالرق كانه لا ذمة له اصلاً ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة فيه بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا يمنع ان يسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعنى البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولاً الى الدين فان لم يف او لم يوجد سبب بيع رقبته ان امكن

لكن في دينٍ لا تهمة في شبوته كدين الاستهلاك مطلقاً ودين التجارة
في المأذون لا الآن بخلاف المولى الذاء ولا باع المحجور فيما اقرّ
به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر
بل يتعلق الى عتقه وكالحمل فان استغراق الحر اثر والكسب
والازواج والحجبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل
على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله صلعم
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق
عبداً كان او امة ضعيف حتى ينتصف بنصيف محله في حق العبد
فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الاثنتين حرتين او امتين و
ينتصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على الاماء
للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدماً على الحرة لا متأخراً
ولما تعذر التنصف في العبارة غلب الحرمة وفروعه عطفاً على الحل
فان فروع الحل ايضاً تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما ينتصفان لكن الواحدة لا تتجزى فتكامل
اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً الى ما هو الاصل من بناء الحل
ويكون عدد الطلاق للاماء المملوكة وعدد الانكحة للاماء
الحرائر اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعاً

فان النكاح

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن
فاعتبر بهن تحقيقاً للمقابلة ومن القسم حتى كان للامة النصف
وللحرة الثلثان لانه غنم مبنية على الحل فتنتصف وكالملكية
فانها ايضاً من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال
بدلاً لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص بدينه عن دية الحر بما اعتبر
في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان ديتها نصف
دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأً وجب على قاتله قيمته
قيمته عندنا قلّت او كثرت لا يزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص
منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستباح به على الحرة استحقاقاً وهو
المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة
دراهم وان كانت قيمته عشرين الفاً لنقصان ملك العبد حتى يملك
التصرف في المال بدلاً لا ملكاً فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت
دية الانثى من دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصاناً في
المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر
ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة
وملك التصرف وافوعهما الثاني لان الفرض المتعلق بالمالكية

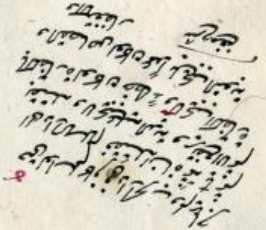
وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه
والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في
المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع
صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق
قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا
بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية
التملك فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة يتنصف
النفعة اي العذاب بمعنى ان نحو الدية والحل وغيرها من الاثمان
نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النفعة بالجناية على مولى
النعمة لان الغرم بالغنم فيتنصف الحدود فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث
يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يكن التنصيف
بكمل الحد كقطع اليد والرق بنافي الولايات كلها كولاية الشهادة
والقضاء والتزوج وغيرها لانها تبنى عن القدرة الحكمية اذ
هي تثقيف القول على الغير شاء اوابى فينافيه الرق المنبئ
عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية الحر على نفسه
ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى

الى غيره

الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اعتناما واسترقاقا
واما امان المأذون فليس من باب الولاية بل باعتبار انه
بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بعض انه من
حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في
ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تجزى في حق الثبوت و
السقوط وصفا كما يصح شراؤه بمال مضاف لانه يثبت
في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما
ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود
اعلاء كلمة الله وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان
والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق
ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان
بمباشرة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة

فلا تجب الدية في جنايته خطأ لأنها صلة في حق الجاني أذ لبس
في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها
الزكوة الا بحول بعد القبض ولأنصح الكفالة بها بخلاف بدل
المال المتلف ويعوض في حق المجني عليه ان كانت الجناية
غير القتل والورثة ان كانت القتل لأن الدم لا يهدر و
لا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم تحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته
مقام المال فلم تجب الدية بل وجبت فيه جزاء لجنايته فاذا
مات العبد لا يجب على المولى شئ الا ان يختار المولى الفداء
فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افتكه المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع
لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض
للدم وهي بالاسلام حتى لو دفع في دار الحرب اوجب اثما فقط
واما متقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز
بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فبانيه في العصمتين
فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين

والحالية



والحالية لا تخل بهما وحيض الحيض وهو لغة الدم الخارج
من القبل وشرعا دم يعقبه رحم بالغة لا داء بها فرج الخارجة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم
عقيب الولادة فرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادي توأمين
واحد على مذهب البعض وانما جعلها احد العوارض لاتحادها
صعوبة وحكما وهما الابعدان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الاتية ثبت بالنص
ان الطهارة عنها شرط للصلوة على وفق القياس كونها من
الاحداث والانجاس وكذا الصوم على خلاف القياس لمشاركته مع
الحدث والنجاسة والحرج اي لما كان في قضاء الصلوة حرج لرجوعها
في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة
دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف
الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء
وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله
كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الاقارب
والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا ينعه

عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر
ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المرض يوجب الحجر فتشرعت العبارات
معه بقدر الممكنة كلما ان زاد قوة ازداد نقصا كما تبين الزيادة
فى الصلوة والصوم وكان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير
ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة
للخلافة اى خلافة الوارث والغريم فى المال فكان المرض
سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه وآكدهم تنزل بالموت فيصير المال
الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
فى المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر
مرض هو سبب الموت وهو المرض من اصله لانه يحصل
بضعف القوى وتزاوف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان
الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يمكن به متعلق بالحجر
اى فى مقدار ما يقع به صيانة حقها اى حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان

استغرق الدين

استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق وقط اى لم يوجب
الحجر شيئا لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين
او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه بقاء ولما لم يعلم
قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل
عدم الاتصال فكل تصرف وقع من المريض كعمل الفسخ كالهبة
وبيع المحاباة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاصل
وقع فى المحل عن ولاية شرعية ولا مانع مترقبا فلا حكم له ثم ينقض
ذلك التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى
الفسخ يصير كالمتعلق بالموت حتى لا ينفذ النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ عتقه وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الحال وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ عتقه وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين
فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق عن الاصحين
حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك العبد لا فى ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على الملك
لا على الزوال والقياس ان لا يملك المريض الفضلة وهى تمليك مال الغير

بان يعتق المريض عبدا من ماله
المستغرق بالدين
صحيح

تملك مال الغير

بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق
الله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية
بها اي بالصلوة واداء حقه تعالى لعجزه بسبب العجز عن التبرع
وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسنا اداءها تدارك التقصير
من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما فرط في صحته قال عليه السلام
ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة
على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلنا الوصية التبرع
للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية وقولا اجماعي
انتصب لبيانها حيث قال الله يوصيكم الله في اولادكم الآية
وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من تركته
من الوارث بمثل القيمة اولا وفالا يصح اذا كان بمثليها اذ ليس فيه
ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وصورة الثانية كما اذا باع
من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله
فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ الناس مناقشاء
في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء

معنى

معنى لكونه معاوضا لعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة
فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع العبد من الاصول البرية
بريء من جنسه لم يجز لتقوم العبودية في حقه لان في العدول
عن خلاف الجنس شبهة الوصية بالعبودية وشبهة
الحرام حرام واعترض بانه تعالى اشرع في الثلثين لا الحق فلم لا يجوز
وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية
للوارث نفى بجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا ولان تخصيص الايراث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه
جهة القدرة كما في المرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا
واحكام الآخرة اما التي فانقطاع اربعة الاول ما يجب على غيره
بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه
من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة
بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي
واكتساب القبائح وله اي للموت حكم الجيفة في احكام الآخرة وهي الاحكام
الاربعة المذكورة لان القبر الذي هو بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد

حقوق العبوت والجيوة
اى قدر

والكرامات نسخ

للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع
فيه للخروج والحيوة بعد الفناء وكان فيه حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فلانه
ايضا قديم الثانية لقلتها الاول باعتبار ما هو من باب التكليف كالصوم
والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط
من الديونية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن
اختيار لتحصيل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء
والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول الصلوة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني
الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق
بالعين كالمرابح والمضوب والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة
غيره الصلوة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق ينافي وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان يوصى
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له و
يسقط ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى بجزء ذمته المقدرة

لانها ضعفت

للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء وكان فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فلانه ايضا قديم الثانية لقلتها الاول باعتبار ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط من الديونية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن اختيار لتحصيل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلوة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالمرابح والمضوب والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلوة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له و يسقط ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى بجزء ذمته المقدرة

فلا يجوز الكفالة بنفس الا عند وجوده احمد هما اى الا ان يبقى مال او كفيل عنه في حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لانه الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا

لانها ضعفت بالموت فلا يحمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم ويصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين وهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرهن فيجوز حينئذ تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة للحيوة ومكلفة واما ضمنت المالية اليها في حق المولى حتى باع رقبته بالدين نظرا للغرماء والثابت بالسقط حقا متعلقا بالعين كالمرابح والمضوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجة لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة ثم حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كما لو هو مرهونا فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز

302

ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه احتاج من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما فقد فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نقض الله تعالى تصرفه من بعد وصيته بوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فاوجده في يده ورثه من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا زاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه اتان او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبره لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق بالجميع اى بشبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ولذا ايضا يبقى الكتابة

بعد موت

مدبره نسخه

بعد موته المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يباع في دينه بناء على ان ولده يتعير الناس اباه برق ابيه قال عليه السلام يعذب الميت في قبره بما يوذيه في اهله وكذا ايضا فلا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بخلاف ما حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فالتحق بسائر الاموال. فاذا اتفقا الموت فللمولى تبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك يشرع لقضاء حاجة المالك والمالك لا حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو ابقيت لصارت له قادرا بيع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت وآليه اشار

بل شرعت صلة عليه فلو بقيت لحاجته لصارت عطاله محقوق

بعد موته المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يباع في دينه بناء على ان ولده يتعير الناس اباه برق ابيه قال عليه السلام يعذب الميت في قبره بما يوذيه في اهله وكذا ايضا فلا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بخلاف ما حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فالتحق بسائر الاموال. فاذا اتفقا الموت فللمولى تبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك يشرع لقضاء حاجة المالك والمالك لا حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو ابقيت لصارت له قادرا بيع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت وآليه اشار

بل شرعت صلة عليه فلو بقيت لحاجته لصارت عطاله محقوق

بقوله وأما ما لا يصلح حاجة فكالقصاص فانه شرع للتشفي
الصدر ودرك الثار وهي غير محتاج اليه وانه لا يصلح
للقضاء حتى يجب من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص
للورثة ابتداء لان الحيوة لما خرج عنه ثبوت الحكم عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه بقوته وقوله
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت
القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لانه لو كان الوارث خليفة
المورث عن الذين حال حيوته ولكان الغرض من شرعه ما كان
درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعاشر اذا لعله
لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل ومطلبهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا
القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن
اثبات الحيوة عن بعض الكل دون البعض فيثبت في حق
كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم

اوعفا

اوعفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا
قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير واتما لا يملك الكبير اذ لهم
كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجوب العفو
لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق ثابت على وجه للكبير بالاحتمال فصح عفوهم
قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا
عنده اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
حتى لم ينتصب البعض من بعض الورثة خصما عن البعض الآخر فان الحاضر
لو اقام بينة على القصاص فحبل القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضي لها بالقصاص قبل اعادة البينة
لانه يثبت لها ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم
صلوحية حاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو وحال

يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا إذ تقتضي الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال
أن الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل فيثبت
الفاضل من حوائج الميت للورثة خلافة لا أصالة كذا
قالوا أقول فيه بحث أن قد سبق في مباحث القضاء أن المال
ليس بمثلي معقول للقصاص وأن سبب الأصل إنما
يوجب الخلف إذا كان الخلف مثلاً معقولاً للأصل وأما
إذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم
قولهم ههنا الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل فليتأمل
إلا إذا انقلب القصاص مالاً إما بالصلح أو بعفو بعض
الورثة أو بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه إلى ورثته
بطريق الخلافة عنه حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه
لأن الأصل في القصاص أيضاً أن يجب للميت لأنه واجب بما يلحقه
تعذيب ورثته وحيوته إلا أنا أثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو
أنه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل مورثاً فافترق الخلف الأصل
لاختلاف حالهما وهو أن الأصل لا يصلح لرفع حاجة الميت

ولا يثبت

ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق
الوضوء في شرائط النية لاختلاف حالتيهما وهو أن الماء
مطهر بنفسه والتراب مطهر لكن السبب انعقد سبباً لإسقاط
عن قوله فيجب للورثة ابتداء بعفو أن القصاص وجب للورثة ابتداء
لكن سبب انعقد للميت لأن المتلف جبوته وكان ينتفع بها
أكثر من انتفاع أولياءه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه أي الجرح أيضاً
لأن العفو مندوب إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان أما النوع الثاني
يعني العوارض المكتسبة أي التي يكتسب العباد فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن الإزالة كالجهل
فاصناف أيضاً كالأول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن
تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه
كالإكراه فمن الأقوال الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فإن كان
مع اعتقاد النقيض فمركب وإلا فبسيط وهو يجب هذا هو المعتمد
أربعة أقسام بيّن الأول بقوله إما جهل لا يصلح عذراً كجهل
الكافر بالله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية

وأورد بان الكافر الكتابي قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره بحمله على التعصب كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان مفاد الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وردة بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه وتجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب بالتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسميته فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين القطعية فتدبر قد يقال ان اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة بحيث لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه ما اى ديانته في حكم يقبله ان التبديل رافعة للتعرض له لقوله تعالى لكم دينكم ولي دين ورافعة للخطاب اى دليل الشرع

فاحكم

في حكم الذمي لانه تحقيقا لهم بل لاستدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كما ان الخطاب لا يثبتنا ولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت بناء على ما ذكر من رفع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها وتخليلها ارخاء المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان مذهبنا به اى اعتقاد واجبات النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك الدين ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعضهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون رافعا للتعرض بل المراد بالديانة الرافعة هو المعتقد الذي اتبع الذي يعتقد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الاحصان

وتمهيدا لعقاب الآخرة والخلود في النار وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

جزاه الله

لانه ثبت بل بدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث في زمنه فلا يثبت سببيته له في
اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة للديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد
على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم
ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة
لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا كما انكم واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه
محظورا في الاديان كلها واما رابعا الخ بقوله او استثنى
عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا
امر ابي فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا
عنهم في حقه وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح
عذرا لكنه ارتفع الجهل دونه اي ادنى من الاول وانه امتنع
الاول بجهل ذي الهوى كما تقدم والمعتزلة بصفات الله تعالى
اي يسمونه اطلاقا عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة
الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذي يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل
في القابل من اضافة بالمصدر كهيئة المتحركية الحركة
واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية دانستن
فثبوته متفق عليه ومتعلق حقيقة علم الكلام واحكام
الآخرة اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل
المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي
صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاصل الكبائر وعفو
ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل القاطع من الكتاب والسنة والمعقول
ومعنى استيفاء الكلام وكملا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه
لما نشأ من التأويل الذي كان دون جهل الكافر ولما اظهر
الاسلام العزم على المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته
فيلزمه جميع احكام الشرع والمراد انه كجهل الباغي وهو
الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فيضمن
الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام
عليه للاسلام الا ان يكون له اي للباغي منعة اي شوكة و
تظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعفى عن تأويله
الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منها لكن يسترد ما كان

في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يقضي بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة
الشرعية قد انقطع بمنعه فاشبه حتى فيما يحتمل السقوط
بتحالف الناس فان الممنعة لا تظهر في حق الشارع وتسقط
حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله وكان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض
وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا
على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن
الاشارة اليه فتأمل ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي ان
اسير منهم على ان الاضافة بعض من وكذا حال قتله وجرحهم
وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش من الطرفين
اي العادل اذا قتل الباغي اهدر له لا يلزم العادل غرامة
فان الاسلام جامع والقتل حوى وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي
الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام
ايضا جامع والقتل حوى ولو في زعمه حتى لو لم يقبل ذلك
يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده
وثانيه ليس حجة على العادل ولا ضمان لما اتلف عطف

على السقوط

فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان
جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتتعين
القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم

على السقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ
الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت
الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء
الثابت بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان
فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك
ووجب كمال الضمان لانه لو انكسر شوكتهم فاءوا عادت اليهم
اسلحتهم الغائمة في ايديهم نظرا الى اتحاد الدار حقيقة وان قال
الجاهل المخالف في اجتهاده الملك بالخبر القطعي الدلالة والا فبكفر
بكفر وكل التسمية عمدا فان فيه مخالفة فعلية والا تكلموا تماما بذكر
اسم الله عليه اولا سنة المشهور على التحليل بدون العطف
على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عشرة
المشهور او الاجماع بكمال تمام العدد فان اجماع الصحابة انعقد
على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثاله هذه المسائل لا ينفذ
وبين الشافعي بقطعه واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع اما في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو

شريكه اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر فاظن ان
القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة
في درء القصاص عن قاتل القاتل والثاني كجهل من زنى
بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يثبت به ولا يثبت
النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة واعلم
ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة
في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها
من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل و
شبهة في الحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف
الحل لمانع اتصل به كوطء جارية ابنه ومعتدة الكنايات
فانه لا يجب عليه الحد وان علم بانها عليه حرام لان الشبهة
فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن
الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن
وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا ويتبين الرابع بقوله واما
جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله

وانت وما لك لابيك

حرام لان الشبهة

على حرام

بالشرايع

بالشرايع بحكم يكون عذرا حتى لو مكث مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم
بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب اتى نازل حقا في حقه فيصير الجهل
به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه
وعدم بلوغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما
في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل
فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
وكجهل من العسكر بانه وكيل او كجهل من العبد بانه ماذون
فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا تنفذ تصرفاتهما
قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل
قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم العاقل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم
الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع
لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره

اى غير الوكيل وهو
الموكل

اى دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام حيث يلزمه
قضاء الصلوة وان لم يعلم به وهو ما لانه
متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وبترك
السؤال تقصيره فلا يكون عذرا
ابن ملك

وجهلها او الكسل والعبد المأذون بالعزل من الموكل والجهل من الموكل حتى ينفذ اى تصرفها على الموكل والموكل فانه عذر لخفاء التدليس ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والجهل انما يكون عذرا اذا تصرف على ان يلزم تصرف على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته وجهل المولى بجناية العبد فانه انما جنى خطأ فتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء التدليس لان العبد مستقل بالجناية وجهل الشفيع بالبيع ابيع جاره دارا فانه عذر حتى يثبت له الشفعة اذا علم بالبيع لان ربما يعلم

ومنها السكر وهو غفلة سرور يحدث بها امتلاء الدماغ من ابخرة متصاعدة تعطل العقل ولا يزيله وكذا لا يزيل اهلية الخطاب وعدة ممكنا لكون الشرب الذي هو سببه اختيارا بأ وهو حرام بالاجماع كما بطريق صحاح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او مكرها فيما فيه كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة المتصرف فارق من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس

من جنس

من جنس المرض حتى يعد عذرا فقصار من اقسام المرض كالصداع

فلا يكون به مخاطبا او بطريق محظوظ وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق والمنصف فلا بأس في هذا النوع من السكر للخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه مما يتقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة ونحوها ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين مرجحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لارتداده فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو

نبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع
كالقذف والقذف او ما يثبر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف
حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله
وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية
لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد يؤخر الى الصحو لتحصل
الزاجر لان اقر بما يحتمله اي الرجوع كما قرره بعض شراح
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه
اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاذا ثبت
السكر مع ما لم يحد لان الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحد السكر
يعني لحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق
عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة
لا يجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في صحو
وجوب الحد السكر بعض زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء
ولا يفرق الارض من السماء اذ لو تميز ففي السكر نقصان وفي
النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد ومنها الهزل

فسره الشيخ ابو منصور بما يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد احمال عن افادة الغرض وخرج الاسلام فانه يراد باللفظ
ما لم يوضع له ويراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه
فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو صدق
الجنبة وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي فيراد به
الكيفية وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح
به اي شرطه ان يقترن مشروطا بالبيان صريحا قبل العقد لانها
هاذ لان في العقد فلا يثبت به لالة الحال لا ذكره في العقد
لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها بالان غرضها من البيع هاذ لا
ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرط فيه ولا بنافي الاهلية بوجب
الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها
بل اختيار الحكم والرضاء به يعني ان الكلام ان يحكم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء والارادة والرضاء هو اختياره واستحسانه
فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا
ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا يرضاها الله لا يرضى

لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضا فالتصرفات اما عقايد او
اخبار او انشاءات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي
فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار
والا فعقايد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول
اما ان يتعاضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره
او جنسه وعلى التقادير المتفقة اما ان يتفقا على الاعراض عن
الهزل والمعاضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما
شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يتبع احدهما
الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يتبع احدهما
البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام المتشتة
وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بخلاف الهزل بما
هو لعب من الاشتغال بالدين وهو من امارات التبدل
الاعتقادي بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض و
نلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ولا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل
الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم والاسلام هزلا

صحيح

صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه ان شاء لا يحتمل حكمه الردة ترجيحا
لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في
الاكراه لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد
واما اخبار فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تعاضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او
بانهما متباعدان في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقرا بان
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار بعدم صحة الخبر به وصدقه
والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز
ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة
والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما ان شاء آت
فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا
او لا فان توا

اى المتعاقدين متوقفا لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك
كما فى الخيار فتقف العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
كما يملك فى سائر البيوع المؤقتة لعدم اختيار الحكم فان نقضه
ان العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما ان المتعاقدين
انتقض لان الحق واحد منهما ولا يتم النقض لكن الصحة تتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما
لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام
اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما
يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازه فى ثلثة
ايام جاز للان اجاز اى احدهما وان اتفقا على ان لم يحضر هما ثمن
اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بناء على المواضعة او
اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء صح العقد عندهما خلافا
الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة والتزوم حتى
يقوم العارض لانه اتمام شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد
لانهما لان العادة جارية بان بناء على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال
عن المتغلب ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة والتزوم لكن
المواضعة سابقة والسابق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا
بان العقد متاخر وان تاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض ما
يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى
عدم المضى فالعقد باعتبار انه اصله الجد والتزوم بلا معارض
يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا فى قدر البدل
بان يتواضعا مثلا على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن الف درهم
حقيقة او يتواضعا فى جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عندهما
فى صورة الوجهين الوجه الاول الهزل فى القدر والثانى الهزل فى الجنس
وعندهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او
على ان لم يحضرهما شئ اذا اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر
بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء هو هنا يجعل قول احد
المتعاقدين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد لفساد
وقد جد فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى
من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد فى صورة الوجه الثانى
وبالمواضعة فى صورة الوجه الاول الا عند اعراضهما اى بتعقد البيع

في الوجه الثمن بمائة دينار على كل حال وفي الثاني بالفي درهم
الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول
لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة
بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمناً وهو الالف فوجب العمل بهما
غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد
لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد شرط
ان لا يبيع البائع بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يكون العمل بهما
لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان البدل هم
لم يذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ
عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون
شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعاً او مقصوداً
فتبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق
ان يقع التواضع بين الزوج وبين الحول والعبد بان يطلقها
او يعتقه على مال ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما
وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع

مع امرأته

مع امرأته او عبده بان يعتق طلاقها او عتقه بدخول الدار
ويكون ذلك حالفاً لا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق
باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو
عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مبني
على السراية والتزوم وكان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان
الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة
عدم التراخي والتردد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع
ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غداً وجب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل
سبب مفض وانما اسند الى وقت الايجاب كالبيع
بشرط الخيار وهذا ارجح لاحتمال الفسخ فيكون المال فيه تبعاً
كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للمرأة على الزوج
او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين
ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر

وصورة المواضعة في اليمين ان يقول الامرأته
انت طالق بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة
انت حر بطريق الهزل ان تزوجت هذه المرأة
مع تقدير ان يكون بينهما نكاح
من غير ان يحتمل ان يكون في ذلك حانثاً

فالمهر الفان فان اتفقا على البناء على المهر الف فالف اتفقا عندهما
فظاهر كما في البيع واتفقا عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع وفرقهما ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة
الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب اركيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتعاشر والتناسل
وان اتفقا على ان لم يحضر بها شيء من الاعراض والبناء او اختلفا
في الاعراض والبناء فقبل المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن
وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه فيسلم على البيع
او جنسه عطف على فعله او في قدر البدل اي الحول اما ان يكون
في جنس البدل في الاعراض او صورة الاتفاق على الاعراض يجب
المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه
بمنزلة الزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتعاوض عليه لانه لم يذكر في
العقد بخلاف المعاوضة في القدر فان المتعاوض عليه قد يسمى
في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية

لانه لا يصح

لانه لا يصح بدون تسمية الثمن وفي صورة الاتفاق على عدم
الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء رد وعلى
قول ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لتعذر
ايجاب المهر مقصودا بالعقد بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى
لزم مهر المثل ورد قول ابي يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعنهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما في ترجيح المعاوضة بالسبب والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المعاوضة وعدم ثبوت المال بالهزل
ولا المعاوضة عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه ارجح
لان الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا ومتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن
دم العمد سواء هزلا في الاصل والقدر او الجنس كما اذا
خالع بطريق الهزل بامة يقول الزوجان تخالع ولم يكن بيننا
خلع او خالع على الفين مع المعاوضة على ان المال الف او خالع
على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال
والعتق عليه ونحوهما ففي صورة الاتفاق على الاعراض و
الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء
يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المعاوضة

وامّا عندهما فللمرأة الخيار بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل
عندهما لان قبول المرأة شرط للبينونة فلا يحتمل الخيار كسائر
الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا
على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردّت الطلاق في ثلثة
ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة
فالطلاق واقع والالف لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء
عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لما لم يثبت الا بالذكر قال قبل
المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعية
في المال ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والمال سبب للمال وهذا لانها في الاصالة
بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها

الارادة

اى ارادة المرأة الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء
على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اى الهزل
يبطل الابراء اى ابراء الغريم او المكفيل لان فيه معنى التمليك
وبرد بالرد فيؤثر فيه كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى
تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المعاتبة بمنزلة السكوت
عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اى بعد طلب
المعاتبة التسليم اى تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل فيه الخيار
والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اى ومن
المكتبة الشفعة فان التسليم باختياره يندرج على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل تماما يفهم منها وبيانا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا
لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على
عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول
ارتكاب كل محظور والآخر اخص هو المصطلح ههنا وهو
تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خاليا عافية وان كان مشروعا
ومحمولا بانه صلة فانه البر والاحسان سواء ان الى الشرف والطيف

وهو لا يبنى في الاهليتين بين اهلية الوجوب واهلية الاداء
لكمال العقل والبدن اذ ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا يلزم ان يبقى مخاطبا يتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء و يجازى عليه في الآخرة ولا يبنى في السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى والدليل على منع مال من بلغ سفيها لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عندهما لانه تع علق ايتاء الاموال اياتاهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا اى ان ابصرتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنة اى سن الرشد عندهما عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن المحتلم وهو خمس عشرة سنة فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واكثر مدة الحمل نصف سنة فاكمل بالمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا يشتبك عن الرشد الا نادرا فاقام الشرع على ما هو الغالب فيه كتقارب في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او تسع منه الرشد اولم يونس ثم اختلف اصحابه الاتفاق

على منع

على منع مال من بلغ سفيها اختلفا في حجر من سفه بعد البلوغ
وهو منع نفاذ التصرف القولي منعه مطلقا اى لم يجعلوا
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ
اولا لانه حجر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله
فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
لا يعدم نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة فيبقى الواجب
وهذا مخاطب بحقوق الشرع ويجلس في دروس العباد ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه
باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال وجعوزاه اى الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله
الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما لو
فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفو جائز للمؤمن
في الآخرة من الله تع وفي الدنيا من الحد من حسن وان اصر عليها
واما اذا فلسا بضع اموال الناس بسببه فان السفيه بالبراءة
واتلافه يصير مطية لدروس الناس ومظنة لاستجلاب النفقة
من بيت المال للناس فيصير على المسلمين وبالا وعليه مالهم
عيالا والحجر ان النظر له ولدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز

فلم يسبب للنظر مع العلم بالقبح وفي العاقبة كزنا المكره والسراج

تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والحجر والسفيه وان لم يتحقق النظر فيه لكنه من جهة انه قاس يحتمل النظر فيه من جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تع عنه والثاني ان الآخرة عند صاحب الكبيرة تحتمل

قال السغناقي وان ابى الحجر وا سرفوا فيركب على الولي فيضع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان احيانا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلا قدام على تحقيق جارية بالف دينار كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته مذكورة في التوضيح

317

لا واجب وانما يجوز لو لم يتضرر ضرراً فوقه من الحاقه بالصبي
والمجنون بابطال عبادته اذ بالبيان بان تفضل الانسان على
سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعاً
خروج من عمران الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها سيراً وسطاً وهو لا يناني الاهلية بين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه
لا يخلو عن مشقة ما اقلها الحرك وامتداده مطلقاً اي سواء
حصل المشقة او لا تحلل المرض فان منه ما ينفعه الصوم
كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب ازديادة كالبرص والابيض
فلم يقطع الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث
بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر رواتب الاربع اي
يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الاكمال مشروعاً اصلاً عندنا وكان ظهر لما زوفره
سواء وعند الشافعي فهي حكمه بثبوت الترخص للمسافر والاختيار له
ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار
واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة و
العزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر السفر

انما ثبت

وهو اصل ما الحاقه بالصبي
والاصل فيه ما الحاقه بالبهائم والاصل فيه ما الحاقه بالنبات
بان من النعوى الضعيف
فان قلت هو ضرب من الضرر فكيف جاز الاقدام عليه قلت

انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما
فاته في السفر لا يقضى في الحضر الاركعتين فان السفر والحضر
لا يغيران الحالة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال ويؤثر
السفر ايضا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه حتى اذا اتى يقع فرضا لكنه اباح السفر لكونه اخيا
مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لانه من تدبير العالي الافطار
بعذر تحقيقه لانه اسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة
لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح صائما وهو مسافر ولم يحل
الفطر ايضا لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك
لانعدام الضرورة الداعية اليه وتؤثر الوجوب بالشروع و
انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه و
ان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب
المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه يبيح في الجملة
بخلاف المرض اذا تكلف للصوم يحتمل زيادة المرض ثم بدا
له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار
لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن رفعها فيؤثر في اباحة الافطار

ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان
ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يبتنى به ان الصوم
لا يجب عليه واحكامه اذ السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو
ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلعم وعن اصحابه رضوان الله
عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بجاورتهم العمران و
القياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفي الاقامة قبل الثلثة
اذ قبل ثلثة ايام وليالها لا بشرط موضعها اي موضع الاقامة
يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير الموضع
وان نواها بعد الثلثة بشرط موضع الاقامة لان نية الاقامة
قبل الثلثة رفع للسفر وبعدها رفع والرفع اسهل
من الرفع ومنها خطأ يطلق تارة على ضد الثواب والاخرى
على ما ليس بعمد نحو من قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ
وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا
رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام قصد بعدم قصد محله

اذ من تمامه

اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل يثبت لنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا لوجود قصدنا اقله ترك التثبت ولذا
عد في الكتاب وهو لا ينافي قولهم الى الاهلية لان لا يخل شيء من
العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى
ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو قتف
غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى
الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب
على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت و
ان لم ينفك الخطأ عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر
اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت مخطوء فيتكامل
جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق
العباد حتى يلزم ضمان العمد وان فانه لو اتلف مال انسان خطأ
بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه مبكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا جانيا في عصمة المحل

وبهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فتعلم انه
بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل الحق ووجب
الدية من حيث انها بدل الحق ولذا يتعدد بتعدده لان الفاعل
لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين
من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا وبنى
الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها شبه جزاء
الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء
الحاصر الطاير بين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه اى طلاق الخطي
كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي
لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه واما عتبارا بالكلام انما هو
بالقصد الصحيح قلت اقيم البلوغ عن عقل مقام العقل بالعقل
وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد
في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع و
الاجارة ونحوها لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند
خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضاء نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها

وملاك

ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضاء في المكره مما لا يعسر
الوقوف عليه لم يخرج الى الامامة شيئا مهما بل جعل الحكم متعلقا
بحقيقتها وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نقاية اذ اصدته خصمه بغي
اذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه
بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت مصرحا به في
خطابه ينبغي ان ينعقد بيعه بغي لا رواية فيه عن اصحابنا
ولكن مقتضى الاصل ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل
الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري وينفي لفوات الرضاء
ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان
الاول ما يعدم الرضاء وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره
الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه وبفسد الاختيار لانه
القصد الى احد طرفي الممكن بترجيح على الآخر والاكراه لا يعدمه
لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده
بان يجعله مستندا الى اختيار الآخر بان يكون الاكراه بالقاء النفس
او اتلاف العضو فان حرمته حرمة النفس وهذا النوع من الاكراه
هو الملجئ اى الموجب للجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل
خوفا من فوات النفس والعضو والثاني ما يعدم الرضاء و

على ان يفعل ما لا يرضاه
ولا يختار بجانبه لو خلي
ونفسه فيكون معدما للرضاء
لا الاختيار
كذا في
المقنع

وذلك مجهول على حسب قيمته
كره عليه بنفس اختياره
من هذا الوجه

وفي جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا ايقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما اكره عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها

الاشراف

لا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون
الاكراه بحبس او قيد او ضرب او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضاء
وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل ربما لا يغتمون
بالضرب او الحبس فالضرب الذي لا يكون اكراها في حقهم
بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مدبرا يتضجر منه
والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها
لهم قالوا في الكنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهم بحبس ابيه
او ابنه اقول عدة قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء
فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء
ثمة وهو ان الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضاء او افسد الاختيار
او لا لا بد فيها من سلبية المكره للنفس الوجوب ووجوب الاداء
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب
ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة
الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك
لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك
من آثار الخطاب حتى يؤجر على المكره عليه مرة كما اذا اكره فصلى
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وباثم اخرى كما اذا كان حراما

كالاكراه

كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام و
الرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يتوجه
بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق
من الوجهين وكانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو احون عند
الحامل وافوق له او ما هو اسير على الفاعل من القتل والضرب
ونحو ذلك مما اكره به وان افسد اي الاكراه الاختيار في
بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب الحصول حيث قال المشهور
ان الاكراه اذا انتهى الى حد الجاء امتنع التكليف فاذا عارضه
اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح
اي الصحيح على الفاسد لانه الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان
امكن ترجيحه بان يضاف نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف
مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم يمكن بان لا يضاف حكم نسبة كالاكراه
على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا
الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن شرع
في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال فقي الاقوال
لا يصح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا يصح انه للمكره

انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وقولنا الاصح احتراز
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى
مقصورا عليه ففي الافعال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح
ان يتكلم المرء بلسان غيره حقيقة على وجه لا يبقى للسان المتكلم
اختيار اصلا فانقصر الاقوال باحكامها بالضرورة عليه
اي على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
على الرضاء لم يبطل ذلك القول واكراهه به اي بالاكراه كالطلاق
ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق
ونكاح ورجعة وعفو قصاص ويمين كذا النذر ظهار
وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه عندنا عشر فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق
او اعتق او تزوج بالاكراه يصح لانها لا تبطل بالهزل وخيار
الشرط مع انها بعد مان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بالاعدام
الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف
او حبس على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل من زوجها
الخلع او نكاح الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه

اي بدون

اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد
كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق
امرأته على مال يلزمان اي الطلاق والمال اما المال فلان الاكراه
لا يمنعه واما الاول فلانها التزمته طايعة بانا ماسلما لها من
البضعة والا اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء
بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا
اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم
الرضاء كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه
الملجئ او غيره الا قاصر يكفر اي من اجرى كلمة الكفر وغيره لقيام الدليل
على عدم الخبر به وهو العود عنه والاقوال بحسب الاكراه عليها قسمان
بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فينقصر الفعل على الحكم
الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير
لا يتصور حتى يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به
من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما يتعلق به من حيث انه اتلاف
كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان
على ايهما وكذا الزنا فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه

عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذبح فعليه الاختلاف
المذكور وبعضهم لا اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل
الجناية اولا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر الحكم
على الفاعل ايضا كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لا يتسبب اليه
وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عائد على موضعه بالنقض لان
تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه
على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل وبرضاه على خلاف
رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره
كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان
الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل
آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه وهو ان يكون تبديل
محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع

والتسليم

ولو كانا حلالين في الحرم وقتلوه عمدا يقتل
كان الكفارة على الفاعل خاصة كذا في الجامع الصغير

والتسليم اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل آلة لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير
معدما لان التسليم فرجهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير
على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا
فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اى
وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل
ابتداء لانقلما من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض الناس
كاتلاف المتن والمال فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب
به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فوجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
او على الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب
فلو اكرهه على رمي صيد فاصابه انثى فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل
فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل
به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل لا الا اثم فانه وان كان

323

لانه لم يصر مقصرا في الغصب لانه في البيع
بتبديل ذات الفعل
ان يكون البيع والتسليم غصبا والمبيع مغصوبا

موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل
معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يكون
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
والآلة تتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
ولو فرضنا وآلة لزم تبدل محل لانها يكون على دين الحامل
وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم
نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة
واما الفاعل فلطاعة المخلوق لمعصية الخالق وايثار نفسه
على من هو مثله والحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال
المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها
عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمة
اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي
بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع
يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما
في حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل
السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع

ثلثة

بيان ما يقع به الاكراه

ثلثة الاول الحرمة لا تسقط ولا تبيح رخصة كالقتل
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره او تعويبه لا يحل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والالم
والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع
طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه
فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل
ان لم يكن وذلك بمنزلة القطع ايضا واما زنا المرأة فيحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها
في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع وكذا سقوط الاثم
والحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالبلوى
من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى
عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة
فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف
النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

بالخصة بثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف
فوات النفس او العضو فلو امتنع الاكره عن اكل الميتة وتحوها
حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي
وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط
واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث
حرمة لا سقط لكنها تحتمل الرخصة اي لاجل متعلقها
لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة
اما في حقوق الله اي متعلقة بها بمعنى كون متروكها حراما التي لا تحتمله
اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه
اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو
حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى
حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة
بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط طمأنينة القلب
بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان اي حقوقه
التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا
اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان ترك الصلوة ممن هو اهل
حرمة

للوجوب

للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تعالى تحتمله للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات اصل
صعوبة لا محض لانه يعتقد الحقانية والحقية وما يتبعها بالقلب
وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صعوبة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى ولما امتنع بفوت حقه في النفس صعوبة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان فيرجح
حق العبد لغناه تعالى لحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف ان يترجح
حق العبد هنا لانه يفوت صعوبة ومعنى وحق الله لم يفت
معنى ولذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا اصر حتى قتل
فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله واذا تكلم فقد رخص بالادنى
صيانة للاعلى وكذا سائر حقوق الله كافطار الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما حقوق العباد عطف على
اما في حقوق الله كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق
العباد بالمعنى المذكور لان عصمة اكمال حق العبد والحرمة متعلقة بترك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم والحرمة المظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة

حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لكونه مقاتا مستتبعا وبالاكراه لا يزول عصمة المال
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه
باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه في دفع
الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع
عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستشهاد فقالوا
كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة
متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوقه اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى
بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالكلي كما سبق آنفا

الخاتمة في الاجتهاد لما كان مبحث الاصول عن الادلة من حيث
تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل المجهود الى المشقة
وفي الاصطلاح استفراغ المجهود ربنا تام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي
عن دليله الكلام في الحكم للاستفراغ اي كل حكم حكم عن دليل دليل
فخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس ببذل تام
الطاقة بشك الحنفية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي

اوشرعي

اوشرعي غير فرعي وبهذا التعريف على قول من لا يرى تجزي الاجتهاد
كما هو الصواب على ما يأتي ان شاء الله تعالى وانما اقل استفراغ
الفقيه المجهود كما قال المعوم لان فيه دورا لان الفقه مراد في
الاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف
الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو
المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله
عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول
مقلده لان استنباطه على حسبها ان يجوى علم الكتاب اي القرآن
المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا
فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان بقدر
ما ونقلا وبمعانيه شرعا سواء كان مفهومات الالفاظ او
منطوقات الاحكام وافاده من ان هذا خاص او عام او
مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وشرائطه ان يتمكن
من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يجوى علم السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى
لغة وشريعة وافاده ما من الخاص والعام وغيرهما كما ذكرنا
وسندها اي طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وبهذا

ثم يعال المجاورة عن التقليد الى معرفة الدليل من ضرورة الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد فرغ سمعه
ادلة خالق العالم واوصاف الصانع وبعثة الرسل عليهم الصلوة والسلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشمل عليه كل العلم
وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد

يتضمن معرفة حال الرواة اى الجرح والتعديل والصحيح والضعيف
وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي علم
معاني الالفاظ لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام
لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً
ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا انه
منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك
وان امكن الآن سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه
اى اثر الاجتهاد الذي يثاب به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء
في ذلك الحكم فلا يجزي في القطعيات اصولاً وفروعاً فان كان فيه
احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافاً للمعتزلة
فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء على قولهم خلافاً
على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين
اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله على رأينا واحد
منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اقولا انه لو لم يتعدد

المكلف

المكلف بغير المقدور بيد ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق و
لو لا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد
في الحكم كعدوه اى مثل الاجتهاد في امر القبلة بيد ان اجتهاد المجتهد
في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند اشتباهها والحق فيه اى
في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق واتما قلنا
ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة
فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة
لما يؤدي فرض من اخطأ والتالي باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل
تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمكنا فيين كالوجوب
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد
في زمان واحد فالتزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف
الرسل بان يبعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب
عن الاول التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق بيد لنا نم ان
المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له

التقليد والاجتهاد حقٌّ نظراً الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادّى الى ما هو حقٌّ عند الله تعالى او خطأٌ والتكليف به
يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبثٌ فان قيل المجتهد
مأمور بما أدّى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حقٌّ اجيب
بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقاً بالنظر الى الدليل وبحسب
ظن المجتهد وان كان خطأً عند الله كما اذا قام نصٌّ على خلاف رأي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه
مأمور بما أدّى اليه ظنّه وان كان خطأً لقيام النصّ على خلافه
فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد
بغيره فلو كان اجتهاده خطأً واجتهاد الغير حقاً لزم ان يكون
العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً وهو ممتنع والجواب عن
انا لا نلزم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما
صحّ صلوة مخالف الامام عالماً حاله اذ لو كان كل مجتهد
مصيباً يصلّي صلوة المخالف لإصابتها جميعاً في جهة القبلة
نظراً الى الواقع وفساد صلوته بدرج على حقيقة مذهبنا واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق
عند الله بل لكونها الى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو وجد

لا يكفر

لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها
ثم منها الى جهة التحرّي والى اي جهة كانت للراكب في النوافل واما
المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا يشكل
بانتفاء الوسيلة ولان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ التعبير
الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقاً لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او
صار المقلِّد مجتهداً وخالف الحكم الذي اعتقده تقليداً بالاجتهاد
فان الاول ايضاً ان بقي حقاً لزم اجتماع المتنافيين والا لزم
النسخ بالاجتهاد وهو الخلاف بيننا وبينهم نما هو في الشريعة
لا العقليات كما بحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الآلهيات
والنبوات فان المتكلمين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات
الا عند بعضهم ان بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ
فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان
المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والا بعقل
حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك
ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداءً من بالنظر الى الدليل
لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئاً انتهاءً اي بالنظر الى الحكم

328

لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه السلام لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
والحسنة لا ترتب على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون
ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول
الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل
ودل عليه آية البذر فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل
لا اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ
ابي منصور لاطلاق الخطأ في الحديث يعني ان الخطأ المذكور في الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل
هو الخطأ ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاستدلال به في الاصول
يعني لانا نم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول
فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقد تخلف هنا مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة
فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ
امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه
ولا يعاقب المجتهد عليه اي على الخطأ ولا ينسب الى الضلال
بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع

وقد فعل

وقد فعل فلم يشل الحق خفاء دليله الا ان يكون طريق
الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطأ المجتهد بتقصير
منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من
طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد ديانة كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وخفاء الاجتهاد
لا يخبر بين اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له
مناط في مسئلة فقط حصل بجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا
يجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها
لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما مر في بعض
الاحكام للاوزاعي وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم
في حقها والجواب عن الاول انا لا نم انه لازمه لجواز ان يعترض
المنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم الحال للقدر الواجب
من الفكر لتشوش او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نم
ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فقد
المحيط بالبعض يقوي احتمال الموانع فلا يحصل له الظن
بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وايضا في
ان كلما مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع

329

والجواب ان المفوض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفياً
واثباتاً اما باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التي قررها الائمة
وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والشرط وبهما
توقف ابن الحاجب وتبعه اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن
لكونه غير منجز هو الصواب المروي عن الامام لما قرر في علم الفقه
ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل وانا اقول
التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة و
سائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص
اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه شكر او شكاية
او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغاً ويجعل قصده
للخواص والعوام بمنزلة العدم يجب ان يكون له ملكة
يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر
قصده اياها كذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة
يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله
فلا ينافي ذلك صدور للاوري من المجتهد لما سبق

قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام عن غرائب

غرايس الكلام التي رصعنا ما بشبكة العقل ببنان الافهام
وكسبنا حلل البيان والاعلام ابدي العبارات والسن
الاقلام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة ثمانين وثمانمائة

قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المرقع الحصول مرآة الاصول
في شرح مرقاة الوصول لملا خسرو من الفحول على يد احوج الناس
العبد الضعيف الاثيم المذنب الكثير العصيان محمد بن مصطفى
غفر الله لها وجعل مقامها الجنان بمدينة قسطنطينية ليلة يوم
اثنين في اواسط صفر من الشهور لسنة ست وعشرين
ومائة والف

الحمد لله على التوفيق والمستعان من كمال التقصير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

الخطاب العرفان
العبد عاص الرياف