

المجلد الثاني من التوضيح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالحاصل والعلم والمشارك الى آخرها والأمر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

* فصل * في الاتصال بالخبر لا يخفى من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عدد هم ولا يمكن نواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعد التهم وتباين اماكنهم او تصير كذلك بعد القرن الاول او لا تصير كذلك بل رواته آحاد والاول مواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين همهم وطبايعهم واما كنههم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم مطمئن به النفس وتطنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فوجب ما ذكرنا *

الجلد الثاني من التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

* قوله * الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام إلا أنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن قرح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعاً خاصاً من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر فصلاً * قوله * فصل في الاتصال فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضاً ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصال الأمر والنهي به أن الأخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتراً ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواه في كل عهد قوماً لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعد التهم وتباين أما كنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولاً من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن الاعتبار في كثرة الخبرين بلوغهم حداً يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخير جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواتراً * وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخير جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستنداً إلى الحس سماعاً أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان * قوله * والاول أي التواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب * والاحسن أن يقال أنا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النافية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذاك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات * فإن قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب

الآخرين لعدم التفاوت مع ان المجموع ليس الانفس الاحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتفى في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة * اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية * قوله * والثاني اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكما له كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان ظننا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لاشبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقى بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن * فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكن المشهور موجب العلم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم ينتزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثرت اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد *

والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل لقوله تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهى مقبولة ولانه يحتمل

الصدق والكذب وبالعدل يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيتكفى له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك *

* قوله * والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجا بما بنى للعلم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجا بما بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع الملزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم لليتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لا ممتنع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجمل لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر * وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقريضة الثقة ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريضة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساع ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة * واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب * فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة * وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق * قوله * والاخبار في احكام الآخرة ولانه يحتمل دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة

من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم* وجوابه انا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما* وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساد وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للمعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما*

فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقهاء والاجتهاد كالحلفاء الراشدين والعبادة اى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابى موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم اجمعين وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقرن باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة قطعا لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابى هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستقيضا فيهم فاذا قصرقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهى ما روى انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيعترف هذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع*

* قوله* فصل حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقهاء

بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا ولا فاما ان توافق قياسا ما فيقبل ولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا * قوله * وحديثه يقبل اى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجب له لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعية الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصرى انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظنى واستنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعى * واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علة التى تبنى عليها الاحكام فانها لا يتحقق يقينا الا بنص قطعى او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلة قطعيا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعا * قوله * لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا * وفيه بحث اما اول فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في الاصل ونفيه في الفرع * واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين * واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد متقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديمها للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه * وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم فى الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس * وقوله * مثل حديث المصراة من صريته اذا جهته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري سميئة فيه نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة ان النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو

نجير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ويروى
 باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو نجير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه
 كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
 وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة
 ثابت بالسنة وهى قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان
 كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
 قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب
 بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه فسح بعد العقد ظهر انه تصرف في
 ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى لحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري
 فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره
 المصنف رحمه الله وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع
 في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع
 على كون القياس حجة والقول بنفى القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح
 المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم *

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
 وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل
 البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في
 بروع مات عنها هلال بن مرة وما سعى لها مهرا وما دخل بها فقصى عليه السلام لها بمهر مثل
 نساؤها قبله ابن مسعود ورده على رضى الله تعالى عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
 على عقبه قال شمس الائمة الكردي ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول
 على عقبه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزها البول وهذا طعن من على
 رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا
 به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
 الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
 فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر
 وغيره من الصحابة وقال عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لاندري اصبقت
 ام كذبت اخفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
 بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
 قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة

النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفسحوا الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد *

* قوله * واما العجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التبعية له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالبت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول * قوله * في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها * قوله * خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضي او باستيفاء العقود عليه فاذا عاد العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قيل القبض * قوله * كحديث فاطمة بنت قيس ولقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون ما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة * قوله * قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخر فكيف التوفيق قلنا الحيرية يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفسحوا الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان *

فصل في شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتى فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجاسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطى على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع

هنا لا في القرآن لان المعبر في نقله نظمه فلذا يبالح في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه
قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون
والمراقبة بالنصب عطف ايضا على ذلك احترازا عن لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في
مراقبة بعض ما القى اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الا نزجار عن محظورات دينه
وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما
لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقبل ان
من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشيء منها من
غير اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا
لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره
وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما
اتى به النبي عليه السلام فلذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم
يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كافى بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب
الاستيصال وليس المراد بالاستيصال ان نساله عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما
هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل
المراد ان نذكر صفات الله تعالى التى يجب ان يعرفها المؤمنون ونساله اهو كذلك اى
اتشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله
اعلم بقوله تعالى فامتنعوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا
او امرأة او محدودا في قذف ثائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها محتاج الى تمييز زائد
ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية
للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا
وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اى الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه
يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير
وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا

اولا على الشاهد وبالزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدث في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عد التهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر برة وسلمان رضى الله تعالى عنهما *

* قوله * فصل في شرائط الراوى لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظه دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطيف في الوزن بحجة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق * قوله * واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسكاف بقوله وهو مذهبا في الترجيع *

فصل في الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التي يصح بها الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق

المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضع له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حملة هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهل بصفات الراوى ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يهتم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من هو دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله *

* قوله * فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحققين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل * قوله * ومرسل القرن الثاني لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا باحد امو خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخها مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة روايته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل * واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض * الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذى لو اسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعلم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للتناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم

لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذي حمله هو اى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المستند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال * قوله * ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعنى ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالفغلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا * قوله * الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كأنه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني ثقة وحدثني من لانهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم *

واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى كعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الا مثله التي تأتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاذه عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديةا سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم حقيقة ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمر او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديةا سواء فدل فع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديةا سواء *

* قوله * كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم

رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت
ام نسييت وصدقت ام كذبت معنى وايضا لاحفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل
ان ذاك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع * قوله * وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو
ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين
الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر
بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين اورجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون
بيانا لجميع ما يتناول اللفظ * الثانى ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى
ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى
شئ * الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة
الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير * قوله *
وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبعي
في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم
يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله عنه ان النبى
صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبى
صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى
وعن على رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من
مبتدعات معاوية * قوله * وكحديث المصرة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس
على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه * قوله * وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان
الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا النظم لاشبهته في منتهى ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات
الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه ومن يجعل العام قطعيا
فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد
عليه ايضا لانه بهنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثركم الاحاديث من بعدى
فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه * واجيب بانه
خبر الواحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة
الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اناكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحذثون
بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه في صحيحه لا
ينافى الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد
علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعى اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب
من اليقين والعام ليس بقطعى بحيث يكفر جاحدا فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص
عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح
المرأة على عمها وغير ذلك * قوله * البينة عن المدعى واليمين على من انكر حصر جنس
البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى

المدعى بخبر الواحد * قوله * وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لقوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لقوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق * قوله * لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وردبها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والردائة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امثالا لطلب الرطب كالذبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولم سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر *

واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم او تكون معارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا

واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثانى وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثانى ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثانى في الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلعله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفتري وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما الثانى فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التى ذكرناها في الراوى فحيث عدم بعضها

لا يثبت الاتصال فتخبر المستور إلا في الصدر الأول كما قلنا في العجول وخبر الفاسق بالجر عطف
على قوله خبر المستور والمعنوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل
الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل أي المجازف الذي لا يبالي في السهو
والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فإنه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة أي لا يشترط
الشرائط المذكورة في الراوى *

* قوله * وأما بكونه شاذاً عطف على قوله وأما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله وأما بأعراض
الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلأن الخبر الشاذ مع عموم البلوى
يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتأدية مقالات النبي عليه السلام أو الأدلة الدالة
على عدالة الصحابة لأن ترك التبليغ أن كان تركاً للواجب لزم عدم عدالتهم وأن لم يكن تركاً
للوأجب لزم عدم وجوب التبليغ فإن قيل فعلى هذا لا يكون قسماً آخر بل من الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار أنه يحتمل كلا ما ذكرتم
مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي أنه لو وجد هذا الحديث لأشتهر لتوفر الدواعي
وعوم حاجة الكل إليه * ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها
نعم الأصل هو الأشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وإيضاً ليس وجوب التبليغ أن يبلغ
كل واحد كل حديث إلى كل أحد بل عدم الإخفاء ولذا قال الله تعالى فاستأمنوا أهل الذكر
وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى أن أهل المدينة احتجوا به
على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة رضي الله عنه
وعن أنس أيضاً لأنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن علياً رضي الله تعالى عنه كان يبالي في
الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو أثره فبايعوا على التترك فخاف أنس وروى الجهر عن
عمر وعلى وابن عباس وابن زبير وغيرهم رضي الله تعالى عنهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر
نفي والجهر إثبات فربما لا يسمعه الراوى لاسيما مثل أنس رضي الله عنه وقد كان يقف خلق
النبي عليه السلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على أنه روى عن أنس
أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون باسم الله الرحمن الرحيم وإيضاً روى
أن أنساً سئل عن الجهر والأسرار فقال لأدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه * وأما الثاني
وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب أعراض الصحابة فلأنه يعارض إجماعهم على عدم قبوله
وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهو أو منسوخ لا يقال لا إجماع مع مخالفة بعض الصحابة
كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم
ورأى الحديث زيد بن ثابت لأننا نقول ليس المراد الإجماع على الحكم بل على عدم التمسك
بذلك الحديث ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوى والأفهم متمسك به لا محالة * قوله *
إلا في الصدر الأول يعني القرن الأول والثاني والثالث فإنه يقبل لأن العدلة فيها أصل بشهادة
النبي عليه السلام وفي غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن الفسق في أهل ذلك

الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق * قوله * وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تأدى الى ان يجب اكفاره كغلات الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر والفسق *

* فصل * في محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من البيانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اى تثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق والمستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف امر الحديث ففى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحادتهم اصلا واما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اى لا يقبل فى البيانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى والثانية اى العقوبات كذلك عند ابى يوسف رحمه الله اى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل فى الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما افى والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة وعندنا لا يمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرى بها وانما تثبت بالبينات بالنص اى كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحود والقصاص بالبينات لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرى بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينات بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينات واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبى والعبد

والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالتزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية المخرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الحسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والتجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والتجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والتجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمه مطلقا بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيل او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكنتي فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اى شبه الالتزام وعدم الالتزام *

* قوله فص — ل * في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لا بتناقضها على اليقين * قوله * واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضى الله تعالى عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيتهم وكان صبيانا قلنا لو سلم كونه صبيانا فقد روى انه اخبرهم

بذلك انس فيحتمل انها جا آ به جميعا فاخبراهم * قوله * لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه
 لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم
 يثبت بالقياس مع الأدلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل
 للرأى في اثبات ذلك * قوله * مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك
 وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد تفرد كل منهما بفائدة
 * قوله * صيانة لحقوق العباد يعنى يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد
 اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة * قوله * ولان
 فيه معنى الالتزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين
 جميعا * قوله * فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبى عن كمال العلم لان المشاهدة
 هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع
 واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغيا يتمكن من تنفيذ القول على الغير
 شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر
 منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام
 شاهد آخر اليه * قوله * والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان
 لم يكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالتزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس
 والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم
 بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر
 فكل فيه معنى الالتزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفى
 فيه شهادة الواحد * قوله * وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام رحمه الله في موضع من كتابه
 ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهداية من غير انضمام التحرى وفي موضع اخر انه يشترط
 التحرى وهو المذكور في كلام الامام السرخسى ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان
 ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا
 فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان
 * قوله * على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية
 سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا
 لان الانسان قلما يجد المجتمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل
 في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المجتمع
 للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه * قوله * وان كان اى المخبر بما فيه الزام من وجه دون
 وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة والاختلاف انما
 وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاة
 لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد
 فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمينان
 ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل
 ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعنى الذكورة والحرية والبلوغ لانها ولا
 اثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند

أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى أنه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين العدد أو العدالة *

* فصل — في كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو أما بان يقرأ المحدث عليك أو بان تقرأ عليه فنقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاسناد لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقام مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لأبي يوسف كما في كتاب القاضى الى القاضى لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اى اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله أصلا وعند أبي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطأ معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة

التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها وادها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجعلا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي في الجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره *

* قوله * فصل في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرأاتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما يجوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة * قوله * وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بها فيه * قوله * وامام يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه * قوله * والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذا الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه السلام لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بها في هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك * قوله * وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لجميع الحاكم * قوله * لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل * قوله * ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعاني كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه السلام الحراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير تكثير فكان اتفاقا * قوله * فما كان محكما اي متضح

المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الإسلام رحمه الله
لأما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب *

فصل في الطعن وهو إما من الراوى أو من غيره والأول إما بان يعمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عائشة رضى الله عنها إياها امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم
زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما في رفع اليدين
في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشرين سنة فلم أراه رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح
وإن عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وإما بان يعمل ببعض محتملاته فإنه رد منه
للبقى بطريق التأويل لأجرح كحديث ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل
المرتدة وإما بان أنكرها صريحا كحديث إياها امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى
عن الزهري عن عائشة رضى الله عنهم وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد لقصة
ذى اليدين وهى ما روى أن النبي عليه السلام صلى إحدى العشاءين وسلم على رأس
الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام أقصرت الصلوة أم نسيتها فقال عليه السلام
كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فأقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق
ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع أنكاره
ومن ذهب إلى أن كلام الناس يبطل الصلوة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة
ثم نسخ ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرحا
عند ابن يوسف لأن عمارا قال لعمر أما تذكر حيث كنا في أبل فاجنبت فتبعك إلى آخره ولم
يقبله عمر قال كنا في أبل الصدقة فاجنبت فتبعك في التراب فذكرت ذلك لرسول الله
عليه السلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تبعك
الدابة في التراب أى تمرغت ووجه التمسك بهذا أن عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك
القضية لقبه عمر لعلة عمار فالمانع من القبول أن عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر
ذلك فبالأولى إذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخارى في صحيحه
عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبى موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار
لعمر أن رسول الله عليه السلام بعثنى أنا وانت فاجنبت فتبعك الصعيد فاتينا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبرناه فقال عليه السلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا
على قاض أنه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى أنه إن كان من الصحابي فيما لا يحتمل الحفاء يكون

يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء
مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء
على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة
الحديث فان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه
والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والعصية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن
شرعا فمذكور في اصول البزدوى فان اردت فعليك بالمطالعة فيه *

* قوله * فصل في الطعن كحديث عائشة رضى الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان
يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الا بعد عند غيبة الاقرب * قوله * وان عمل
اى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا
اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك * قوله * عن الزهرى عن عائشة رضى
الله عنهما ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها * قوله * لقصة ذى اليمين
هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لانه كان يعمل بكنتا يديه وقيل لطول يديه استدلل بالقصة
على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبى عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر
رضى الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولاً لان سياق القصة يدل على
انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبى عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكل
الصلوة فكان فى حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة * والقول بان ذلك كان قبل تحريم
الكلام فى الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة وحدث هذا الامر انما كان
بالمدينة لان راويه ابو هريرة رضى الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين
وهجرته متأخرة كذا فى شرح السنة * قوله * ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة
التي تروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا ثقة قلنا
تعارضاً فبقى اصل الخبر معمولاً به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان هذا
الخلافا فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال
لا تذكر ذلك وقيل الخلافا فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على
الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث * قوله * ويكون جرحا
عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه
ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره قلما يسلم الانسان من النسيان
ولا خفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع
بالشك * قوله * ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله
عنه نفى رجلا فالحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفى ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان
حدا للمالحى اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان

يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العالم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه * قوله * فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجرح ما ليس يجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجرح الصدق والبصيرة باسباب الجرح ومواقف الخلاف والحق ان الجرح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقف الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا * قوله * وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك *

فصل في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعلها من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانته على تلك الصفة وعند البعض بل يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقه وعند الكرخى يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به واختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر *

* قوله * فصل في افعاله عليه السلام يعنى الافعال التى لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا ممتنه بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذى يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا ففعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر * قوله * وواجب وفرض يعنى ان فعله عليه السلام بالنسبة اليه يتصف بذلك بان يجعل التوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لامستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لاحالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعى لانه لا تقرر له على الخطاء على ماسياتى * قوله * وهى فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هى الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجمالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير * قوله * من غير قصد قال الامام السرخسى رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد

وجد القصد الى المشى في الطريق وانما يؤخذ عليها لانها لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمته * قوله * ففعله المطلق اى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة اوسهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا * واعترض على مذهب التوقف باننا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما اولاً فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقيق الاباحة * وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته * وعلى الثاني انا لانسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق * وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة * وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقعية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الاصل *

* فصل * في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سميعة عليه السلام بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نثت في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدو بقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الانهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لاغير وانما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره بعجزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى وعند البعض له العمل بهما والاختار عندنا انه مأثور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا يا اولي الابصار ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأى في نفس غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدت فتحاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفرعيين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها

والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع في الغنم فسلمت الى المجنى عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان

ولقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخنعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الرحلة افجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضضت بماء ثم مججته الحديث روى ان عمر رضى الله عنه سأل النبي عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين ان النبي عليه السلام علمه

بالوحي لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم التشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل فاذا وضع له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى

بدر برأى ابي بكر رضى الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقد همهم واضرب اعناقهم فان هو لاء ائمة الكفر وان الله عز وجل اغناك عن القداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى ابي بكر رضى الله عنه وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء فكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فدائهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم اعزل للاسلام واهيب لمن ورائهم وافل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب مانجا الامر ولهذه الآية تأويل آخر

نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوى ومن ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عباد وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى اوقرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيم ثمار المدينة لا

لانعطيمهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم قد قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصالح اذهبوا فلانعطيمهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأى لما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيا لانطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الاوحي يوحى *

* قوله * فصل في الوحي فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الاوحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي مالقى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا طقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع و اشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد * وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع * وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا * واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار * الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام في قصة الخشمية وجواز قبلة الصائم * الرابع انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه ولتحصر الرأى اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ابداء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند علم النص فبرأيه اولى لانه اقوى *

* فصل في شرايع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض

لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لاقوله تعالى لكل
 جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان
 في المكان وماذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله كما
 كان في المكان اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر
 وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على
 انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا
 به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا
 لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا
 بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
 شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار *فصل* في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيها
 شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيها ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرها وهو ما لم يعلم
 اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع
 وفي الاجتهادهم وسافر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل
 مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي رحمه الله يجب لقوله عليه
 السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديم واقتدوا بالذين من بعدي فام الحديث
 ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصبوب
 لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين ولبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم
 في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
 والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والافتداء
 في البعض بما ذكرنا اي الافتداء في بعض المواضع بان نقلهم وتأخذ باقوالهم وفي البعض اي
 في بعض المواضع بان نسلك مسلكتهم اي في الاجتهاد ومجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا
 وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به
 واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه
 دخل في جملتهم كشریح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له وكان مذهب على
 قبول شهادة الولد لو ائده وابن عباس رضي الله عنهما رجعا الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد

الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذهى الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي
ان يجب ذبح شاة *

* قوله * فصل في الشرايع من قبلنا الى آخره قوله ولان الاصل في الشرايع اى شرايع من قبلنا
الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى
اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان
كشعيب صلوات الله تعالى عليه في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل
اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم * قوله * وما ذكرنا
غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثانى من اختصاص الايتين بالاصول دون
الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتضى به ويكون مغير له لامصدا
اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما
بقى لزمننا الاتباع على انه شريعة لنبييننا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم * قوله * فصل في تقليد
الصحابي يجب اجماعا واختلاف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة
على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب اوسنة * قوله * واما التابعي ما ذكره رواية
النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة
لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراى ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسى
رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به
في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى رحمه الله تعالى
لا يعتد به *

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثانى
بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل
والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر
الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق
ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بها لا يطاق وهل يجوز تأخيرها عن وقت
الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه *

* قوله * باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشارك
ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف

في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رحمه الله اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخذ ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية * فان قيل الغاية ايضا بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلماذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة اليها حيث يفهم من اطلاق الحكم التأييد * قوله * فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظنى والكتاب قطعى فلا يخصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعى فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعى المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظنى بظنى وبعبارة اخرى الكتاب قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجهه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية * وقد استدلل بان الصحابة كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكثير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعى عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعى من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس * قوله * ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدا اذا اراد الصوم وضع عقاليين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيننا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض * قوله * فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اى بيننا وبين الشافعى رحمه الله والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجهول عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمحمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا * واستدل على جواز تراخى بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى فاذا

فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغير بيانا فاصطلاح ولوسلم فبيان التغير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولوسلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغير قد خص منه بالاجماع *

وبيان التغير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضى الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اى في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره *

* قوله * وبيان التغير ان كان بمستقل فسيأتى حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوه ما وعند ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معنا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معنا ولا مخيرا * فان قيل قد روى بان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام * فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الأدلة * وعن الثانى ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك اى اعلف كل ما اقول له انى فاعله غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا

عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناءً على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة * فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولاً للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير *

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخياً وعندنا لا بل يكون نسخاً اي المتراخى لا يكون تخصيصاً بل يكون نسخاً له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة نعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخياً وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيزاً والنصارى عبدوا المسيح وبنوا ملج عبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيزاً وعيسى والملائكة خصتاً متراخياً اي خص الاتيان تخصيصاً متراخياً وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول

يجوز ذبح اي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولاً لابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلاً له ولو سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل

قربة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذى لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايماناً فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايماناً او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصاً لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى بقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتاً بالعجاز او التغليب

اوالتغليب فقال ان الذين سبقتم لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير
يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعندك بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة
فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجهول وعندنا
قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء
لما كان غير مستقل لأبد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الا موصولا *

* قوله * واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق
والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز
قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير
العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد
نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبديل البعض على انه لا يستمر لهم
الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه
بغير الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة * ثم الخلاف
في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا
صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء
وجه الاستدلال انهم امروا بذيبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا
انهم امروا بذيبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور
بذبحها وللقطع بانهم لم يأمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذيبح المعينة * والجواب
منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس
رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوء ال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق واهر بالمعين * واعترض بانه توعدى الى
النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوء ال
والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد
انما وقع في التفصيل والتعيين * قوله * في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اى ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى
انه ليس من اهلك * قوله * لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على
انها نعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبيرى هذا السوء ال

وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فقلب جانب الكثرة * ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روى ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ففى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقوا لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام * قوله * واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى رحمه الله ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فى ان كلا منهما بيان تفسير وانما افرقا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الابدع اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض *

* فصل * فى الاستثناء وهو مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته فى ذنبه

الاستثناء الحقيقى وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق

بالاواخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لو لاه لشمى

الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير

محمض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الاثلاثة لانسخ اما ان يطلق

العشرة على السبعة فحينئذ قوله الاثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها

فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الاخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا

هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم المصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشتركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة *

* قوله * فـ — ل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه اذا اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس * قوله * بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبديل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشبوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول * قوله * قالوا بتحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي * قوله * واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفى لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الاعلى سبعة الثالث ان المجموع اعنى عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة

* قوله * مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون معنى الاثبات انها ليست على وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما محالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا * قوله * وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصاح مسمى لفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالعجز خلاني الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة العجز *

او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه

مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الاثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة

مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام

بعد الثنيا اى المستثنى ففي قوله له على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي

في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على

الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة

فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة

ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط

لا على الثلاثة لا بالنفى ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى

منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جائى غير

زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان

يبين الفرق الذى بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله

له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم

في المستثنى محالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفى الحكم عما عداه وان كان غير

عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كال تخصيص بالوصف في نفى الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني آكد من هذا اي المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم بالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصمد من التخصيص بالعلم والوصف في نفى الحكم عما عداهما

لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كال تخصيص بالعلم او الوصف فلا دلالة لهما على نفى الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا حجته اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شافع كال تخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شافع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما *

* قوله * او قبله عطف على قوله بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة * قوله * حجته قد احتج الداهيون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاوّل باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فليث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انها يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق بخلاف التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شافع مستفيض كالعلم الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء * وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر

فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه * وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفى الالهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والاخر اثبات بل حكم واحد فقط * اما المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي * واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاحصر الى التكلم بالاطول *

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول واثبات المذهب الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا وورده على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصف بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لامن المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع لفظ خاص للعدد المعين لاعام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا

لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة
بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماعهم
وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطالنا المذهب
الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات *

* قوله * فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله
ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية
وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى
ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام فى حكمه * وفيه بحث اما اولاً فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما
يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد
الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى اذا كان استثناء متصلاً مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم
الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره
المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازاً واخرج النصف منها باعتبار
انها يتناول الكل بحسب الوضع * واما ثانياً فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هرباً عن اشكال
الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وايضا يلزم التسلسل لان استثناء
النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد
به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا
انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية
وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وضميرها
معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام * قوله * والجواب اجاب عن الحجة
الاولى بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح
فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل
فى غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضعيفاً بناءً على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض شائع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اى
الارادة مجازاً فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض * ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب
الاول ولا بد فى جعله جواباً عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة
ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجوه * الاول انهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل
الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول
على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز

ان يحمل على انه تكلم بالباقي مجسبب وضعه وحقيقته واثبات ونفى مجسبب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله * الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انها يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه * الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي * واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انها يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات * وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت *

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثبوت وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور *

* قوله * ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقولوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوقيم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم

لعدم دليل الوجوب * قوله * وليس هو نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علّة نامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جمع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الخفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانها لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العمول الاستغراق * الثاني ان قوله لا صلوة سلب كل معنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لهما * فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبنى على ان يكون قوله لا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء ببعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلى في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض * نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني احد الا راكبا *

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان

النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا صورتين اى في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للمجئلة الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضاً لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اى على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط *

* قوله * فان قيل حاصل السوء ال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا

وهذا قول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بظهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بظهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانها هي بالاباحة الاصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريمه المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل * قوله * وايضا لما لم يسلم الخصم قاعده عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لاصولة الا بظهور بطريق الزام وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايمان ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالظهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالظهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الظهور ليس علة للجواز بل يفنقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بظهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر * قوله * وهذا اقوى دليل وللخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه ان يقال ان قوله الاخطاء مفعول له او حال او صفة مصدر مخذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه * قوله * واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب اطراد لانتفاؤه في مثل لا صلوة الا بظهور وعن الثاني بان مبنى الامر على الاعم الا غلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث *

وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعليك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعليك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كل اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعاً كلياً لا وضعاً جزئياً واعلم ان الوضع

على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالأوضاع التصريفية والنحوية ففى الأوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها * وبرق نحره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الأوضاع الكلية لأنسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الابدان والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابى عبد الله فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا *

* قوله * وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الأفرادى * والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جرؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة * اما المنع فهو انا لأنسلم انه لم يعهد فى لغة العرب مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك * واما النقض فهو مثل ابى عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جائى ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابى عبد الله * واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعليكم ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها المعنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلنا مرفوعين فهم منه الحكم بشيوت القيام الى زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النحوى من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذونطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فاللوضوع النوعى كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافردية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب

المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الأخراج المجمع عليه لأنه مما يفيد أداة الاستثناء
والمعاني الأفرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية * وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء
ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشف جوابا عما قيل
أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتجهي بها أسماء للسور وذلك
أنه قال أن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن إذا
جعلت اسما واحدا على طريقة حضر موت وأما غير مركبة منشورة نثر أسماء العدد فلا
استنكار فيها لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق
نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في أن مثل عشرة
الأ ثلاثة ليس محكما بل معربا بحسب العوامل * وأما النقض بمثل أبي عبد الله حيث أعرب
في وسطه ففى غاية الفساد لأن ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب بالجزء الأول
وهو غير مضاف ولا إدري كيف خفى هذا على المصنف * وأما الحل فليس بمستقيم لأن المقصود
دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج البعض فالقول بكون
المركب موضوعا للباقي وضعا كلياً ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن
يكون مقابلاً للمذهبين الأولين لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها
الأفرادية فإما أن يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الأ ثلاثة عشرة أفراد ويحكم بآثارها وهو التناقض
أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن يتعلق الحكم بها بعد إخراج الثلاثة
وهو المذهب الثاني فمجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغنى من الحق شيئاً بل التحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أن عشرة أخرجت منها ثلاثة مجازاً للسبعة لأن العشرة التي
أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد
وليست السبعة بعشرة على حال إطلاقها أو قيدتها إنما هي الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة كما
يقال إنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وإنها ليست بأربعة أصلاً إنما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة
ثم إن السبعة مرادة في مثل عشرة الأ ثلاثة فإن قلت هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بأنها أخرجت
منها ثلاثة فكأن مجازاً في السبعة وهو المذهب الأول وإن قلت هو موضوع للباقي من العشرة بعد
إخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع
للسبعة لا على أنه وضع له وضعا واحداً كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب والشيء
قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد
ظاهر فإنك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى
تبقى سبعة وقد يضم عدد إلى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر * بنت سبع وأربع
وثلاث * هي حنف المقيم المشتاق * والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرها كمال العشرة جنس
المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الأخير والمذهب
الثاني يرجع إلى أحدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين *

وبعضهم أي بعض مشايخنا كالقاضى الإمام أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسى
رحمهم الله مالوا في الاستثناء الغير العددي إلى الثاني بحكم العرف أي إلى المذهب الثاني

وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثنته موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التثريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي المائة فكذا ولم يملك الخمسين لا بحث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الاثنته لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة *

* قوله * شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبرة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد * قوله * بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انه انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين * قوله * وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماع الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع

موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات اوفى فى القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واسارة لا قصدا وعبارة *

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف فى اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو وكل بالخصومة غير جازم الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اى لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالة لا محاسبة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جازم الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثانى لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقرير للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابى يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر فى استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالى *

* قوله * مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل

لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار ومجازه اعنى مطلق
 الجواب * والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وانه مجاز عن الجواب
 شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايها كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى
 بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك ان دخول الانكار
 فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى
 عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعيا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل
 كل منهما فيه بحسب الاصلالة واما عند ابى يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا
 للدليل الذى ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا
 بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه
 ولقاويل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم
 ابطال الصيغة والاقرار ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعيا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار
 لنم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء عن نفسه *

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانى مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع
 فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق
 على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى

الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم

المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
 وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورد اصحابنا
 من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام
 الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل
 المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك
 ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين فى حكم المستثنى
 منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم وغير داخل فى
 منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان
 الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى
 الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر
 شيء بعد الا واخوانها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما
 ان لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
 الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن
 عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره
 فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد
 سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من

من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بها يساويه نحو عبيدى احرار
الا عبيدى او الا ممالكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هو لاء ولا عبيد له سواهم *

* قوله * مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمقطع ولفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله
محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى تطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة * قوله * وقد اورد
اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك
الذين يرمون محكوم عليه بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله
فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في
التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما
هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى
انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يعذر
للا اتصال فلا وجه للانقطاع * الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر
الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك
لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما
اذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج من كان
فاسقا في الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان
الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في
الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال * واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير
اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار
اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه
قبل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء
متصل ببناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء
جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب
وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة
واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم
عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام
في الآية * واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون

بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاجراء التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق * ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به محصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيد او الحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله تعالى كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاجراء التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا اغنيائهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف في التقدير اى في الاحوال الاحال توبة الذين تابوا والا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لاسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد التبا والتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا *

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الحمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطى الحمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الحمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اى صرف

الشافعي رحمه الله الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رحمه الله قوله تعالى ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطا
على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله
فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
والجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجنا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا
لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك *

* قوله * مسألة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز
رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق ومذهب الشافعي
رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل
ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة
قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به
باعتبار ضمير او اسم اشارة * ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق
دليلا آخر بمعنى ان الاخرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى
منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو
شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
تدفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف
رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر
الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تدفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر
ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب
بان العطف لا يفيد شركة الجمل الثامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك
في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى * قوله * وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات
المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهو آية القذف المشتملة على جمل
ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله
في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها
اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة
اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة لان يكون جزاء
للقذف وتتميمها للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل
شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم القسوة ولم يسقط عنه الجلد فلزم
من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطا عليه لسقط
الجلد من التأيب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لانزاع
لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله
من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمة فعل

ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصالحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل * قوله * ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهات مع ان القذف خير يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون يهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهم استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل * وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب *

ومن اقسام بيان التغير الشرط وقد مر اى في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث منك هذا العبد بالف الانصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعث نصف العبد بالف ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بخمسائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شىء من شيئين * فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومجمله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلافا حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجزوا والنسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقفة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الاثمة رحمه الله الى انه بيان بتبديل لان مقتضى انت حزن زول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلامهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المال *قوله* ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على ان الى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع *قوله* فصل * النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالتة والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى آخره ونسخت التحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لان انتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا من دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الأصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو النسخية لا المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكن باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر لا يقال ماثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فايما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكن في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون *قوله* ولما كان الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا *قوله* ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضى حكماً مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأييد ولهذا كان تفصى المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها كانت موقته الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأييد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما تنسخ من آية الآية لا ينافى ذلك بل الجواب انا

لانسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي واجبايهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوريه والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقرا او ميلا لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبينها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع *

اما النقل ففي التوريه تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البدأ والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اى حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اى في كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول النسخ فهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء منهيا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي عليه السلام حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوتها بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول النسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول النسخ فاذا نزل النسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء

بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحياء ثم الامانة وايضا يمكن حسن الشئ وقبحه في زمانين *

* قوله * اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتائبهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا آية في التوراة تمسكوا بالسبب اى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وخبر تأييد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو متمنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية ولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائرة بالاباحة الاصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقته الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعيابه والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لاحالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واثار ثانيا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يتمنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسألة الحسن والقبح * قوله * وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيهها له *

واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كلاحكام العقلية مثل وحدانية الله وامثالها وما يجرى مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلية نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كلاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأييد نسا كقوله تعالى وجعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع

التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤيدة بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين او توقيت عطى على تأييد في قوله اما ان لحقه تأييد فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ او يكون الحكم مطلقا عنهما اى عن التأييد والتوقيت فالذى يجرى فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كافى لاحاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدأ ولنا ان عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط والاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصاح ان يكون قرينة مقصودة كما في التشابه وهو اى الاعتقاد لا يمتثل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالإقرار والصلوة والصوم وغيرها فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ *

* قوله * واما محله اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يالحقه تأييد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاشبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما بوذى نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا لا توقيتا فان قيل قد استعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز ان يالحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاء فيكون نسخا في حقنا فلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض مجاز لا مساغ له بنون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البدأ وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأييد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ * فان قيل التأييد يقيّد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا

فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الجوب بشيء من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها * قوله * فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما نوؤم فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدينة على حلف الولد وتله للمجبيين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتزم عقيب القطع فلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الفرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتبع لفعل المأمور به * والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوفى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل محيى وقت الحج والغدا لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتفاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتكم نفسي اى قبلت ما توجه عليكم من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتاج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للجوب *

فلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد

بيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ
 السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى
 نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب
 وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ولقوله عليه السلام اذاروى لكم عنى حديث
 فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا
 روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولأنه ان
 نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبى عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
 السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اى على
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الآية قوله كتب
 عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه
 السلام لاوصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى واللاقي
 يأتين الفأششة من نسائك فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت
 حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
 ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على
 فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فى الاول فوضها
 الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم الى هذا اشار بقوله يوصيكم الله فى اولادكم وقال
 عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج
 الثانى بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان ما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن
 فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشبغ
 والشبغة اذا زنبا فارجموهما وكان هذا ما يتلى فى كتاب الله تعالى فتسخ تلاوته وبقي حكمه
 ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد
 ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة صلى
 الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان صلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
 نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه
 الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس
 ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
 وجهك شطر المسجد الحرام فتسخ السنة بالكتاب متيقن به * قوله *

* قوله * لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لانص فيه * قوله * فلا نسخ حينئذ اى بعد
النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام
المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضى الله عنه وثبت حجب
الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة
دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لالورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة
النص على عدم الحجب بالاخوين تبين على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا
قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكأنه
اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور
ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه
لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام
ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم واولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
* فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلت لان شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء
شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما
يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذى يجعل منسوخا به
لا يقال فحينئذ يكون النسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصاح
ناسخا * قوله * والى هذا يعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذى فوض الى
العباد قد تولاها بنفسه لعلهم يجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث
كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث
مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته
وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق
آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان المنتفى
باية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث ضرورة نفى اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية
والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب
بالسنة * قوله * وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذاز ينافرا جموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم
وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه
يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضى الله عنه لولا اننى اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن
ماليس منه لاحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف * قوله * قسغ السنة بالكتاب متيقن
فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو
في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم
كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد

الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهو ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة *

اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ماشاء فيكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد

ولانه عليه السلام بعث مبينا فجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز ان يبين

الله بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله نأت بخير اى فيما رجع الى مصالح العباد

دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لانظمه وهما فى الحكم مثلان اى ان سلم ان

المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لاتسوخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية

كما كانت بل تسوخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجع فى النظم

بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه

عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه

وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام فاعرضوه

على كتاب الله اذا اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق

الحديث وهو قوله يكثركم الاحاديث من بعدى وما ذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب

بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب

يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم

سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب

بالسنة ما روت عائشة رضى الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى اباح الله تعالى

له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة

بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة

بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث *مسئلة* يجوز

ان يكون الناسخ اشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم

والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها

الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب *مسئلة* لا ينسخ المتواتر بالاحاد

بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اى بين التواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكم والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافر ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة للجنب والمأثض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر *

* قوله * وحديث عائشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف مجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن و اشار الشيخ ابوا اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد * قوله * وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء * قوله * بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث ما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا * قوله * واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه * قوله * وقد يرفعان بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره * قوله * سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة *

واما وصف الحكم عطى على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على

النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا او شرط كالإيمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا اى الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصل ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقبل نسخ

ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انها لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة *

* قوله * فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب * الاول انه نسخ واليه ذهب عامة الحنفية * الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية * الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كعدمه شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار * الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعى انها ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعى لا يكون الا بدليل شرعى وكذا ثبوت الحكم الشرعى ثم لا يخفى ان الدليل الذى يشتم به الزيادة يجب ان يكون ما يصالح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب * وللمصنف رحمه الله عليه مؤاخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن حمل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه

لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذه في ذلك على ابن الحاجب
لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن
الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيّد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث
التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق
او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون
الاصل اعنى المزيّد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف *
ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين
وسلم تجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين
جلدا لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين
اعنى الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير
الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيّد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم
اذ الثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد
الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالماء ور
به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو
ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء
الحرمه عنهما * واعلم ان المثال الثاني اعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل
النسخ عند القاضى وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لامن حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل
بل من حيث ان مذهبه هو الزيادة ان غيرت المزيّد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ويلزم استئنافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة
عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدى في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة
قد غيرت المزيّد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيّد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب
ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتين
الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحرير
ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة
على حد القاذى وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو المذهب
القاضى عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضى القضاة ان الزيادة
اذا كانت مغيرة حكم المزيّد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيّد عليه بعد الزيادة على
الحد الذى كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصيح
ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين
واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لفتح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافا بيننا * قوله *
فانه فسر ينبغى ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير *

وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول

أبي الحسين رحمه الله وذكر في المحصول وأصول ابن الحأجب أن المختار قول أبي الحسين رحمه الله وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئا فإن كان أي الشيء المبدل حكما شرعيا تكبرن نسخا ولا

نحو أن يكون عدما أصليا فلاولنا أن زيادة الجزء أما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعد ما كان

الواجب واحدا أو احد اثنين فترفع حرمة الترك وأما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الأصل

كزيادة الشرط هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وتقريره أن الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط أما زيادة الجزء فأنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل وأما زيادة الشرط فأنما

ترفع أجزاء الأصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص

وأيضا المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد

اثنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي

لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والأصل

عدمه قد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم أن حرمة تركه مبنية على عدم الحلف وعدم الحلف عدم أصلي وكل حكم مبنى على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما

شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الحف نجبر الواحد

وكذا بين التيمم والوضوء بالنبذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى

فإن لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب أبي الحسين رحمه الله فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الحف نجبر الواحد وأيضا أوجب النص التيمم على اليقين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت نجبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت نجبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين

والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الحلف لآ به أي لا بعدم الحلف يعنى عدم الحلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الحلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما توهم لم يكن شيء من الأحكام الواجبة حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها مبنية على عدم الحلف وأيضا وجوبها وأيضا

وايضاً التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلفى كانه هو
 فلا يكون اى الاستخلاف نسخاً وان كان ففى المسح والتبذير بخبر مشهور اى وان كان
 الاستخلاف نسخاً ففى مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر مشهور ونسخ
 الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون
 الشاهد واليمين ناسخاً *

* قوله * فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امثال الا وامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب
 القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
 توقيفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال انه نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً وايضاً قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما
 لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفى الاصلى
 فلا يكون رفعه نسخاً * قوله * وايضاً المطلق يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم
 وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على المقيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على
 القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون
 نسخاً وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ
 فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكماً شرعياً * قوله *
 ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجباً لكون الحكم غير شرعى لزم
 ان لا يكون شىء من الاحكام شرعياً لان وجوب كل شىء وحرمة تركه يبتنى على عدم الخلف
 وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما فى الباب انها لا يجتمعان ولا يرتفعان
 معا فى شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلاً ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة
 على عدم الخلف وايضاً لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين
 يلزم نفي الحكم الشرعى على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكماً شرعياً
 * قوله * وايضاً لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير فى رجل
 وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله
 المصنف بان الواجب فى التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفى الاستخلاف واحد
 معين هو الاصل الذى تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلاً وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه
 غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلماذا لم يكن الاستخلاف نسخاً بخلاف التخيير فانه نسخ
 لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين * قوله * وقوله تعالى فرجل وامرأتان
 خير مبتداءً محذوف اى فان لم يكن رجلاً فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم
 بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما
 التقدير فليشهد رجل وامرأتان فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار
 الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا
 مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير ببيان الجميع ما اريد

بالجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغايتة الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك *

ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزداد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف والفاخرة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزداد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان القرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزداد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب باننا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأتى تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شىء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأتى تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغرا وهو الذى اصله ثابت وفرعه في السماء *

* قوله * فلا يزداد التغريب فقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عليه السلام لا عرابي خفف في صلوته قم فصل فانك لم تصل * فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالقعود بالفرضية والوجوب هنا فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان

ان شيئاً من ذلك لا يكفر جاحده * فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تعريض على الفساد على ما مر * فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون فرضاً لا محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضاً ولم يشرع فرضاً بالاجماع * فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضاً وواجباً مع انها متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآناً وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيين لا منافاة * قوله * بل هو شرط للصلاة يعنى ان الكلام في كون الوضوء مقتحماً للصلاة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها * قوله * بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجباً بمعنى ان يكون المصلى آثماً باعتباره تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلواته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ * قوله * فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل الا نسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزائه * قوله * ولم يجعل تلك اى الواجبات بمعنى انه يأتى تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده * قوله * اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفرع فقهه *

* فصل * في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثالث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياساً واستحساناً وكذا نصيب رب المال استحساناً للشركة في صدر الكلام اى اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحساناً لا قياساً لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحمت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاوَر علياً رضى الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم يتض برد قيمة المتافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض

عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
 جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا لحال في الناكل
 وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيبدل ذلك الامتناع على اقراره
 بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
 بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث
 ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذا رفا
 للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع
 المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه
 يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار
 ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعى رحمه الله المائة مجمة عليه بيانها
 كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للحنفة نحو بعث
 بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما
 لا يثبتان في الزمة ف قوله فيحمل على ذلك اى حذف المعطوف عليه فالخاصل انه اذا ذكر
 بعد المائة عدد مضان نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان للمائة بالاتفاق فان كان بعد
 المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
 كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على
 مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على
 مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة *

* قوله * للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيب على الشركة في الربح وبيان
 نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لى نصف الربح
 فكانه قال ولك ما بقى فهو في حكم المنطوق * قوله * بدلالته حال المتكلم اى الذى من
 شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة * قوله * وكذا السكوت في موضع
 الحاجة كان الا نسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت
 البكر من امثله فان الامر الذى يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة
 ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل * قوله * وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
 لحالها التي يوجب الحياء وهى الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبرة فخر الاسلام
 ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اى السكوت وهى
 اى تلك الحالة هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها
 من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء
 فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله

قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهى الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله انه جعل بيانا للاجازه لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة في الرجال * قوله * وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراربه لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم * قوله * كالولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لغرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد مجبور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثانى اعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم * قوله * وعند الشافعى رحمه الله المائة مجملة يعنى ليس عطى الدرهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغيرات ومبنى التفسير على الاتحاد * قوله * لنا استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اى حذف تميزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطى عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثنان حتى اذا ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرار اقصورة عطى غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه بقريئة المعطوف فيها اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقيصر حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له على مائة وعبء او ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصاح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكسر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف * فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميم المعطوف اعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرها * وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيها يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثنان بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير *

* الركن الثالث * في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعى بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمو نيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فيها سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لم يقع اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك

لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كأمور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفة لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعاً ثم الاجماع يفيد قطعاً فالبحت هنا في امور الاول في ركنه وهو

الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت

بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى ساكت حتى سأل

فروى حديثاً في قصة الفضل لما شاور عمر رضى الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأل فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثاً فعجل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة

حتى شافهه وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنيين فاشاروا

بان لا غرم عليك وعلى ساكت فلما سأل قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليمياً روى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنيين فشاورة الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سأل قال ارى عليك

الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضى الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضى الله عنه

بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله عنهم باطل عند ابن عباس رضى الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاب مثاله تركت زوجاً واماً واختاً لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثه وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضى الله عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضى الله عنه صبياً فلما بلغ خالف وقال من شاء باهله ان الذى احصى رمل عالج عدداً لم يجعل في المال نصفين وثلاثاً فقبل هلا قلت ذلك في عهد عمر

رضى الله عنه قال كنت صبياً وكان عمر رضى الله عنه رجلاً مهيباً فبهتته وقد يكون للتأمل

وغیره اى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من

فالحس في الاجماع الاول ركنه

من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم
عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت على فيمكن حمله على ان
ما افتوا به من امساك المال اى مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اى فى مسئلة الاسقاط
كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن
الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان
خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث
الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم فى مسئلة العول اظهر من ان يخفى على عمر
رضى الله عنه وكان عمر ابن الحنفى وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة
معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطان اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وان ابن عباس رضى الله عنه
انها اعتذر عن الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يرد
الشبهة التى ذكرت وهو ان السكوت قد يكون للتأمل *مسئلة* اذا اختلفت الصحابة فى
قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكذا عند بعض
مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا
نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعند با بعد الاجلين وعند
البعض بوضع الحمل فالاكثفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
فى الجدة مع الاخوة فعند البعض كل المال للمجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجدة قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى
رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول
بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقي فى الاخرى قول ثالث لم يقل
به احد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شىء منها وعند
البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به
احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم
او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس
المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم
ثالث لم يقل به احد *

اذا اختلفت قولين
المعتمد قولين
فحينئذ

* قوله * الركن الثالث في الإجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل أو أكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع إجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع أن اثم فهو أمر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدنيوية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وأيضا المحسنى الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته * قوله * فالبحت هنا في أمور ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والنقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه إلا أنه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكله قال والابحاث ههنا في أمور فهذا الاعتبار صريح قوله الأول في ركنه * قوله * ضرب امرأة لجناية روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه أنها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص إليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبتها أي أزلفت الجنين واسقطته * قوله * وقد يكون أي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية رحمهم الله وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك وإن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص * قوله * بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة * قوله * فشمول العدم هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفي حكم النقص شمول الوجود أن ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشيء منهما *

وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث أن استلزم إبطال ما اجمعوا عليه لم يجز أحداثه والأجاز مثال الأول صورتان الأوليان فإن الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف بالاجماع أما لأن الواجب أبعد الاجلين وأما لأن الواجب وضع الحمل فهذا يسمى إجماعا مركبا

مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا ومجتهدا في مسألة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضى الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتق اجماعا اما عند ابن مسعود رضى الله عنه فثبوت الثاني واما عند غيره فلا انتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهد بن رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسألة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلى ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلى قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلى اذ لو لم يثبت في الحلى يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلى وهذا منتق اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلى لكن يفيد نفى ما قاله الشافعي رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلى يلزم العدم وهو منتق عند الشافعي رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجوز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى ولكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسائلتين ففي مسألة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بحمل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسألة العدة والجدة مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجدة لا يحرم وكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعى *

* قوله * وقال بعض المتأخرين ذكر الامدى في الاحكام ان المختار في هذه المسألة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان برفع ما اتفق عليه القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان

خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والاما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض بتفاصيل الجزئيات * وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لانسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين بجميع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا ثالثا فقال ابن سيرين بثلاث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بجميع عليه وكذا في البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شئ اولاً واحداً من الطهارتين مما يجب اجماعاً فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعاً غاية ما في الامر انه ركبت مغلفة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل وتكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسألة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلة كان مخالفاً للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الاعلى اعتبار الجنس في العلة * قوله * اما عند ابن مسعود داخل في حين قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف عنك لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه * قوله * في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجي فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال * قوله * فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع فان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقة او كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر في ان اى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واى موضع لا يشتركان فيه في ذلك * فنقول

فنعول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد * اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالحولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والمجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعى واقتراق بين امرين وحينئذ ان كان الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينفي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او شمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل المخرج وعلى الاقتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينفي وجوب الآخر فالحول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شىء منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه * واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعى رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالحول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشىء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في صورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والمجد في الولاية كان القول بالاقتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالحول يجوز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى صورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي صورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم منهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والمجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعى وبالثانى ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا *

واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعى ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة

واحد بل واحد اعتبارى ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من
 غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر
 واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
 هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعى رحمه الله فالقول بان لاشىء من التطهير واجب
 خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولوقيل الافتراق ثابت
 بالاجماع فشمول الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى لم يحكم
 الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان
 الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء
 الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى رحمه الله من الاخير
 فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتق اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم
 شرعى * واما الثانى فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى
 وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شىء
 منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله
 فى مسئلة المس ولقول الشافعى رحمه الله فى مسئلة الخروج وليس فى شىء منهما مخالفة للاجماع *
 ولوجعل الحكمين حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابي حنيفة
 رحمه الله وعكسه قول الشافعى رحمه الله فهما لا يشتركان فى امر واحد ولوجعل احد الافتراقين
 مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولوقيل يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلوة
 فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فلا احتجام واما عنده فللمس
 فالذى يخطر ببالى ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
 للاحتجام والحكم عند الشافعى رحمه الله انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر
 لانعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس
 والشافعى رحمه الله يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما
 ان يكون مخطئا فى الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورتين وعند البعض
 العدم فى صورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل * واما الاجماع المركب فاعم من هذا
 كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
 او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم
 واحد شرعى فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر
 البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعى رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية
 الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى وهو
 وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف
 الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان اللام ثلث الكل
 او ثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا فكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا *
 واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى احدهما مع العدم فى الاخرى وعند البعض
 الوجود فى كليهما او العدم فى كليهما تجوز التفعل دون الغرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله وجواز

وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز
الغرض دون النفل خلاف الإجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فإن الثاني يفيد الملك عند
أبي حنيفة رحمه الله دون الأول وعند الشافعي رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح
متفق عليها فالقول بإفادتهما الملك أو إفادة الملاقيح لا البيع بالشروط خلاف الإجماع وهذا غاية
التحقيق في هذه المسئلة *

* قوله * وأما مسئلة الربوا أحد القولين فيها عليّة القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس
أو الإدخال مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقى هو حكم شرعى فإن مفهوم أحد الأمرين
واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا
لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال أن القولين اتفقا على أنه
لا ربوا في غير الجنس وهو حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك * قوله *
فالتطهير واجب بالإجماع قد عرفت أنه يصدق لأشياء من التطهيرين بمجمع على وجوبه
أما غسل المخرج فمخالفة أبي حنيفة رحمه الله وأما غسل الأعضاء فمخالفة الشافعي رحمه الله
فلا يصدق أن أحدهما واجب بالإجماع * قوله * ولو جعل الحكمين يعنى لو اعتبر التركيب بين
الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض
بالمس حكم واحد لأبي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم
واحد للشافعي رحمه الله فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته
إبطالا للإجماع فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعنى انتقاض الخروج دون المس
أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعى فإن قيل ينبغى
أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم
ومس فالجواب أن بطلانها ليس بمجمع عليه وإنما قال فالذى يخطر ببالى لأن الظاهر أنه
لا خلاف في بطلان الصلوة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لانتفاير بينهما أصلا
وإنما التغاير في العلة * قوله * وأما الإجماع المركب فاعم من هذا أى مما يسمى عدم القائل
بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى صورتين فقط والآخر
بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما *

وأما الثاني ففي أهلية من ينعتق به الإجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فإن
الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس إليها وليس هو من
الامة على الإطلاق وسقطت العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجنون أعلم أن البدعة لا يخلو
من أحد الأمرين أما تعصب وأما سفه لأنه إن كان وافر العقل كان عالما بقبح ما يعتقد ومع
ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وإن لم يكن وافر العقل كان سفيا إذ السفه خفة
واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل وأما المجنون فهو عدم المبالاة فالفتنى
الساكن هو الذى يعلم الناس الخيل وأما عامة الناس ففيها لا يحتاج إلى رأى كنفل

القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين

والبعض بعثرة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هوامة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع واما الثالث

ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى

لورجع لا يعتبر عندنا *مسئلة* شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا

الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه

ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان

المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد

العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكره فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل

بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق

دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد

يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله

مخطئ وضال اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل مقرونا

بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه

ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى

الاول فلا نسلم ازومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه

لا يكون واحد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد

احد الطرفين فالدليل المخالف لم يبق الا دليل لان حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم متمنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم متمنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لاتعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطىء نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا *

* قوله * وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقبل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر * قوله * بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب * قوله * لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم غام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد * قوله * انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشترط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع * قوله * فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقبة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقبل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع * قوله * لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انه نسخ واعترض عليه بانه لانسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبتت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصاحفة وفق الله تعالى ائمة المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصاحفة *

واما الرابع فى حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل

المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة * ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها توجب الوعيد فلو لا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة

فائدة فكل الكلام حينئذ ركيبا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا ما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع * فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا ما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة * واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن

يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الية والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاشك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة *

* قوله * وهوان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدينى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهوليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدينى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى العجم عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقلل يكفر وقيل لا يكفر * والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * وجه الاستدلال انه تعالى اوعد

اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاققة الرسول التي هو كفر فيحرم اذلا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذلا يخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه* فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق* فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد او الى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاققة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار* فان قيل لو لم يلزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين* اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة* وقد يقال ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولو لاه لوجب العمل بالدلائل الماتعة عن اتباع الظن* واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى في صحة العطف تغيير المفهومين وجوابه انا لاننع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغيير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتزويل ونحو ذلك* قوله* ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامثال او امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع*

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوسطا العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربرة والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب

ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكير في المشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والحمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمدها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفى الزيف عن سواء السبيل وقوله عليه

السلام لا يجتمع اتمى على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوة وما ذكر من اخبار الاحاد فيلوع مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل فاطع يكفر جاحدا فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل فاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب*

* قوله * وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس * قوله * وكل الفضائل متحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى ونقدس قدر كعب في الانسان ثلاث قوى احدهما مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية * والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من المأكل والمشرب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة * والثالث مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرف افراط وتفریط همارزيلتان * اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يوءت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمتخالفه الشرائع نفوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة * واما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطق في الامور واقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتفریطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه * واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطق ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استبعاد الهوى اياها

واستخدام الذات وافرطها الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد الذات على ما يحب وتفر يطها
 الحمود اى السكوت عن طلب الذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثار الاخلة فالأواسط
 فضائل والاطراف رزائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة
 هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عليه السلام خير الامور
 اوسطها * والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك
 الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد
 المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالها لئلا تستبعد الناطقة في هواها وتصرفاتها
 عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع
 والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد
 والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد ما هو اعم
 من البهيمية والسبعية * واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة
 بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر * قوله * واما غيره من
 الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى
 كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا
 اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون
 المؤمنين العالمين بالشرائع الممثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم
 اذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد
 لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لادلالة قطعاً على قطعاً اجماع المجتهدين
 من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء
 في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه
 لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الاحاد وبعد التسليم لادلالة على
 قطعاً اجماع المجتهدين من عصر * قوله * وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع
 بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبراً واحداً قد
 تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان
 بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه *

فانا اذكر ما سنع لمطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
 نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينياً يضاهى المتواترات والمجربات
 لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحمله
 العقل اذ لو لا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان
 لم يتوقف على السمع فان كان حكماً واجباً على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا
 فهو المطلوب وان كان واجباً في اعتقادهم الا انه خطأ فوقع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه
 احد من الانبياء عليه السلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد
 على العقل اصلاً وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن
 واجباً اصلاً بل وقع اتفاقاً والاتفاق لا يكسر ولو لا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف

على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر * فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على التواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولولم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهمة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفقوا صار بيعة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقه فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بيعة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا الحكم فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر *

* قوله * فانا اذكر قد ذكر المصنف رحمه الله مما سمح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهما ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البيعة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولناقل ان يقول وجوب الانباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهد في كل عصر لجواز ان يكون الحكم المدرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة

من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن * والمصنف رحمه الله جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لادخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات * قوله * وايضا قوله تعالى فلو لا نفر الالية لقاتل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر *

وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلحق في قلوب قومهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فما ذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالفهمها فجورها وتقورها قد افلح من زكها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل * وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقى الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعى انه حجة اخص الاجماع فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة * ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف في الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف

فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا *

* قوله * وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال
بالاجماع الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا
لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجرى على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا
دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر * قوله * وايضا قوله تعالى نفس وما سواها
الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى
الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها
بالعلم والعمل ومعنى تدسيسها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور
والقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلال القوم بانها ليست
قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنعلمه ما لا دلالة فيه على المطلوب
بوجه من الوجوده والحق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ
القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع
انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا * قوله * وايضا العلماء
استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع
متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك * ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء
لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما
هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعى كونه حجة اخص الاجماع لانه
اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع
اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل * وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد
من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا تدل ادلتهم
على مطلوبنا لان دليلهم هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد
اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الهواء والبدع * قوله * ثم الاجماع
على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور
يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف * قوله * وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى
لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز واختار عند الجمهور هو التفصيل
على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو
المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع
القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على

لا يجمع علماء

على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوقف الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به *

واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغواً وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة *

* قوله * واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من الدليل او اشارة لان عليم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعياً * ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياساً وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياساً على امامته في الصلوة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمير ديننا افلا نرضاه لأمير دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظن قياساً كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي لا يثبت الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع * وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنياً على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعياً لوقع الاجماع لغواً ضرورة ثبوت الحكم قطعاً بالدليل القطعي * فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلاً لوقوعه لغواً قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعياً لكان الاجماع الذي هو احد الأدلة لغواً بمعنى انه لا يثبت حكماً ولا يوجب امراً مقصوداً في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنياً فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعياً فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغواً بين الأدلة * واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعياً لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعاً لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال * قوله * واما الناقل نقل الاجماع اليه قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن باللائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب

فائدة الاجماع

العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظنى مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطع اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعى كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه السلام حجة قطعا *

* الركن الرابع * في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقاءه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوى الا يرى ان تعدية الفعل هى ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لانفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس *

* قوله * الركن الرابع في القياس * هو في اللغة التقدير والمساوات يقال قست النعل بالنعل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتداء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفى الشرع مساوات الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكل هذا فرعاً وذلك اصلاً لاحتياجه اليه وابتناؤه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة * واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا تدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه * قوله * والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم

الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيراً للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه أي المراد بالأصل المحل الذي يسمى مقيساً عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثل إذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالأصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتناؤها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لأن الأصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لأننا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كافي في الشبهة * قوله * بل تشعر ببقائه في الأصل فيه بحث لأن معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوز الشيء ومتباعدة عنه ولا يخفى أن التعدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحداً بالنوع وذلك لأنه مبني على أن يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل إذ لا يتصور التعدية في الأحكام والانتقال على الأوصاف *

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الإسلام أن العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم هو الأثر الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تبين أن العلة في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وإنما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة الفاصلة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون هذا التعليل قياساً وهذا أحسن من جعل القياس تعدية وإثباتاً للحكم في الفرع لأن إثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وأن تكون خارجة عن المعلول وعلة إثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بأن الحكم هذا لا أنه مثبت له ابتداءً أي القياس يفيد غلبة ظننا بأن حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من إثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا أن القياس مثبت للحكم ابتداءً لأن مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا أن القياس مظهر للحكم لا مثبت *

* قوله * وبعض اصحابنا ذكر فخر الإسلام أن ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم فيه وإشارة إلى أن القياس هو التعليل أي تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله إلى أن مراده أن العلم بالعلة

ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل* وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان* وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه* فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه* قوله* وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه* قوله* لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وافي بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح* ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاطهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر*

واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاوسوا ما لم يكن بيا قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاوسوا الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما اى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجوز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات اى

اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولأنه طاعة الله تعالى اى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فإن العمل بالأصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس والعقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سوءال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح اثبات بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس والعقل او بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الانتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقائسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الانتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب *

* قوله * اصحاب الظواهر نفوه اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النضير على النضير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الحوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور فى الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوات فرع الاصل فى علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره * ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس ف قيل هو واجب عقلا لئلا يخلو القائع عن الاحكام اذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكيانها متناهية يجوز التنصيص عليهما بالعمومات والجمهور على انه جائز * ثم اختلفوا فذهب النهرى والقاشانى الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فى ثبوته ف قيل بالعقل وقيل بالسمع * ثم اختلف القائلون بالسمع ف قيل بدليل ظنى وقيل قطعى وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع * قوله * المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه منه ينطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حية فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الاية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضى الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو

ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى
 تبياننا لكل شيء فحكم المقيس مذکور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه
 لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة * فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه
 الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد * قوله *
 اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدت اولادا
 غير نجباء * قوله * فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما
 خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال
 اليها وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات
 بقطعي * قوله * بخلاف امر الحرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه
 العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك
 به لصار قطعيا *

ولنا قوله تعالى فاعتبروا الآية والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا بخصوص
 السبب واللفظ عام يشمل الانعاط وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما
 هو ثابت لنظيره فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الانعاط
 عبارة وعلى القياس اشارة لان الانعاط يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له
 والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
 هو الانعاط لكن يثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان
 المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الانعاط ومع ذلك يدل
 على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة
 النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
 بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
 الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
 وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس
 بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من
 ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انها ما نعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
 حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
 يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الانعاط معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب
 لانكم ان انبتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
 فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الانعاط وانما تكون علة لوجوب الانعاط باعتبار
 قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود السبب حتى لو لم

لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظر هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فهران مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال عليه السلام والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على قوتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضى الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بها يرضى به رسوله وقد رويانا ما هو قياس عنه عليه السلام فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبله الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى فى القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع فى جواب الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الاية فكل شئ يكون فى كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه معنى وفى ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليه واعتبار معناه فى المقيس واما منكر القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المنكونة عن مجار معناه وجعلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التناويل لكشف قناع الاستار عن جمال معانى التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والعمل بالاصل اى فى الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشئ او عدمه

في زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجر
ليس امرا به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو
خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيها اوحى الى النبي عليه السلام يكون
حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق
القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما
فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو
جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها *

* قوله * ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان
يحكم عليه بحكم ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان
قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالنأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة
اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبار بالدار
وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبار قس الذرة بالحنةطة
فلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي * وفيه نظر لان الفاء
بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ
القصة السابقة 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 ما ذكره من التحقيق مما يشك
فيه الافراد من العامة فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه
كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يمتنع فيه
شرائط القياس وما تعارضت فيه اقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب
مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل
مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام
وتخصيص البعض بالعقل لا يقدر في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف
ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بيباق الاحتمالات والا لما صح التمسك
بشيء من النصوص * قوله * ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للإباحة والتقييد
بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة
ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتقيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه
المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة
فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب * فان قلت معنى كون الامر للايجاب

ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الخنطة بوصف الماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الخنطة فراعوا الماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا * قوله * وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الحقة الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيها اوحى الى محرما الاية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة * قوله * وقد روينا في آخ باب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعلمها ولولم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس * قوله * وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبر وهذا وافق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه بمقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بل انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها * قوله * لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة *

* فصل * شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص آخر كشهادة حزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناس فانه يتنافى

ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى تقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الأعراض فمثل هذه الأعراض اى المنافع لاشك في استحالة بقاءها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظيرا للاصل في الحكم ولانص فيه اى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص *

* قوله * فصل — لـ * في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص حزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال البناء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام رحمه الله الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بحزيمة لقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعايينة * قوله * وان لا يكون الى آخره اى معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا * قوله * فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للمعلم بان بقاء صوم الناسى في الاكل انما يكون باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل * قوله * وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحفى عرقه وجعله فخر الاسلام رحمه الله من امثلة كون

الأصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني يغنى عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدى فى الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة حزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظمير سواء عقل معناه كرخس السفر او لا كضرب الدية على العاقلة * قوله * وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت * قوله * باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لا بتناؤه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعله الكيل والجنس ثم اريد قياس شىء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضافعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم * قوله * من غير تغيير اى لا يغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع * قوله * الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بها ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بها ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة *

فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة

لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواط ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم

هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه

يوجب فى العدييات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لو روى التساوى لاتبى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والمالح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدييات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوى بالعدد غير معتبر

شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان فى عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره

لأنه ليس نظيره لأن عذره دون عذر النسيان ولا يصح أن كان في الفرع نص هذا بيان
تفريع قوله ولا نص فيه لأنه أن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه وأن كان مخالفا يبطل
والضائر في قوله أن كان وفي قوله فلا حاجة إليه وفي قوله يبطل يرجع إلى القياس *

* قوله * فلا يثبت اللغة بالقياس يعني إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا
أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالتحاق
بالقياس الشرعي واجيب بأنه يشترط في الدوران صلوح العلوية وهو ممنوع ههنا فان علة إطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبأن العدة في حجية القياس الشرعي هو الإجماع
ولا إجماع ههنا * ويرد على المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار على ما حققه المصنف
رحمه الله من دلالة النص وجوابه أنا لأنسلم أن رعاية المعنى سبب للإطلاق بل هي سبب
للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولأنزاع في صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة
على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الإطلاق في العناق وبالعكس لاشتراكهما
على إزالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فأنما هو قياس
في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا يجب الحد بغير الخمر من المسكرات *
وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول جريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث
وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء
على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل في الحرارة بجامع
الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر
وأما أن يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة
على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط
فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا أذ لو كان حسيما أو لغويا لم يجوز لأن المطلوب إثبات حكم
شرعي للمساواة في علة ولا يتصور إلا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشد فتوجب الحد كما يوجب
الأسكار أو كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على أن القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفي بالنفي فإذا
لم يكن المقتضى ثابتا في الأصل كان نفيها أصليا والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطاري
وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس وبالإجماع وقد يذكر في كثير من
المسائل ولذلك يقول المناظر لأبد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون النفي
حكما شرعيا وقد سبق نيز من ذلك في فصل المطلق والمقيد * قوله * لكن لا يحمل أي لفظ الخمر
على سائر الأشربة مجازا عند إرادة معناه الحقيقي في ذلك الإطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اللهم إلا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم
المجاز * قوله * وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي
بالكيل فإن قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي
بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل إنما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لإثبات الشرع

والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعنى قبل القلى والطحن * قوله * والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كافى فى انتهاء الحرمة * قوله * لان عنده اى عذر الخطاء دون عذر النسيان لا يمكن الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه مساوى محض جبل عليه الانسان * قوله * لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس * قوله * وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق *

وان لا يغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التملك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين فكذا شرط الايمان فى كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعى رحمه الله كما هو فى الاصل فهذا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه غير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فيجوز تم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشىء دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقنا لتحصيل جميع الاشياء التى غس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشىء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير

لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
 بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة
 الجنب بغير الماء اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حثيه
 واقرصيه ثم اغسله بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد
 التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات
 التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل
 حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل
 حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبر غوث لا يدخل تحت النهى *

* قوله * وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة
 او التملك فاشتراط التملك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة
 بالمؤمننة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فى ان المراد تغيير حكم نص
 فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين
 وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لاجابة الى هذا
 القيد لان اشتراط عدم النص فى الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
 او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء
 مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكفارة وانه لا يشترط التملك والامان * وقد
 يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولا على عدمه وفيه
 نظر وعبر فخر الاسلام رحمه الله عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبله
 ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها
 قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأى ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلن
 على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى الفرع
 لا فى الاصل * قوله * وكذا السلم الحال فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل
 معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعى رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل
 بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل
 على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير
 لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما فى خبر الواحد غير فادحة فى صحة القياس عند الشافعى
 رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
 لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل
 مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم المؤجل يشمل على جعل الاجل
 المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفى قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا
 الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم
 من غير تغييره وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل
 فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون

دون الخلف وعدم ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يكون الحاجة ضرورية *

وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى محتلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد موا عيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير فى الحكم الاول وهوثابت بالنص لابل التعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لابل التعليل * وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم وعدينه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير وفى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا فى الاصول *

* قوله * وانما كان تغييرا وجه السوء ال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة

وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
 ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
 والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداءً وانما تصرف اليهم ايفاءً لحقوقهم
 وانجازاً لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلاً وانما تندفع
 بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على
 جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو
 لكونها ايسر على من وجبت عليه الزكوة لان الاتيأ من جنس النصاب اسهل ويدل اليه
 اوصل ولكونها معياراً لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة
 بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع
 بحكم آخر وهو كون الشاة سالحة للمصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الحلقة
 حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
 حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل
 القرايين بالاحراق وايضا بحال التصرفات انما تعرف شرعاً كصلاحية الحل محلاً للبيع دون
 الحمر ولما كان هذا حكماً شرعياً علمناه بالحاجة اى بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته
 لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها سالحة للمصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي
 للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكماً هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثاً
 هو صلاحية الشاة للمصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اى صلاحية الشاة للمصرف
 وليس فيه اى في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون
 بالنص اى بدلالة النص الامر بافاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
 هو صلاحية الشاة للمصرف ليس فيه اى في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلاً اذ النص يدل
 على عدم صلاحية الشاة للمصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمتمنع
 هو التغيير بالتعليل لامعه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر
 بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم بالصلاحية
 والعلة الحاجة * ولما كان هذا مخالفاً لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو
 سائر الاموال والعلة تقوم اوردها وشرحها تنبيهها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف
 وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر
 نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فتعال بالتقويم والمقصود
 واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها * فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة
 دال على صلاحها للمصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير
 الشاة للمصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة
 وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصالح للمصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل
 متقوم للمصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
 فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيب على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة
 اوكل متقوم صالحاً للمصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما

بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداءً وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقاً لله تعالى اولاً ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانياً ففي الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصاح لا يفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمناً للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق *

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الاية ذكرها ان اللام للعاقبة لالتتميليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتميليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتميليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضاً في هذا الموضع لو اريد الجمع لكن المراد جميعاً مستغنياً فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعاً اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع مراداً كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمساكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لالتتميليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون

لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين التكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية التكبرياء ردائى والعظمة ازارى فالتكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكرنا بين التكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاحلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاحلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركاً وهو كونهما في معنى

المنصوص فهذا اجمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماءً طهوراً وقوله عليه السلام الماء طهور فقير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتى يقر صبه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الحبث فان ازالته معقولة ولا يضر

ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر
 طبعاً فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلاً قال يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
 ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيميم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة *

* قوله * وذكر الاصناف وجه السوء ال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياساً على
 صرفها الى الكل بعلته الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقاً لجميع
 الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتملك وليس كذلك لما مر من
 ان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداءً وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام
 للعاقبة دون التملك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار
 اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف
 انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون
 للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما
 يلزم التغيير لو كان اللام للتملك فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى
 البعض صرف ملك الشخص الى غيره * ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد
 سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلامعنى
 لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانياً
 ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت
 بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون
 اللام للعاقبة دون التملك لجواز ان يلتزم الخصم ببطلان الجمعية ويدعى كون الزكاة ملكاً
 للجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا * قوله * على انه ان اريد هذا في توزيع جميع
 الصدقات على جميع الفقراء يلزم ببطلان مذهب الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب
 الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان
 المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر ببطلان فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت
 لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع
 يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد فابطل ذلك ايضاً وسكت عما هو ظاهر البطلان * قوله *
 واستعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المقصود هو ازالة النجاسة بالاستعمال بدليل جواز
 الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة حكم شرعى معلل
 بكونه مزبلاً فيعدي الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزبلاً يتضمن امرين طهارة المحل
 وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة * فان قيل بل الحكم بطهارة
 المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزبلة في رفع الحدث
 قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس
 به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجب مباحاً
 لا يبالي بنجسه ولا يباحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق

بالفرق بعد تحقق العلة وهى الأزالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحيث * فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما زلة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية * فان قيل هب ان قلع الحيث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تجسس الماء باول الملاقات قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج * قوله * وهو ان لا يتجسس كل ما يصل اليه لنفى الشمول لا لشمول النفي * قوله * لان الماء مطهر طبعيا تعليل لمعقولية ازالة الماء للحيث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والحيث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الحيث لا بتناؤه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته نبيوتا وزوالا *

* فصل * العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معارف لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهى في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس للنور والنار للاحراق والبعض ابطالوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معارف لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطاح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمى بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقبيه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان

في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعنى ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكمال الاكرام باعث على العجىء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لاعلى سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصالح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع

في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصالح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واطهار المعجزات لتصدقهم*

* قوله * ويشكل بالعلامة وهى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعنى ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة عليه الوصف متأخرة عن طلب علمته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعارف للعللة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعللة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان فى الماهية ولوازمها قلنا لا ينافى كون احدهما اجلى من الآخر بعارض * قوله * بل فى الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتيبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد * قوله * وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجب للوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة * قوله * كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلة الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشراؤه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى لقبول ورود الشرع لاحكم بالعلية فلا وجوب

عقيب وجود ذلك الشيء * قوله * الا ان يقال بالنسبة اليها يعنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الاجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد *

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصالحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال * اقول * هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون

الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً وقد قال القاضى الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما المصالحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او ذنبوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصالحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقه والغصب مثلاً والزنا وحريية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغير والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصالحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصالحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لالى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لتجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كتجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الازلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى التجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر فى كل فرد لحفاؤها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف

مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما وفى الاغلب كالسفر مع المشقة اى ليس المراد ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق فى صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب *

* قوله * ومن انكر التعاليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداه الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللزوم انكار للملزوم وانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم * قوله * والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضى الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالآلم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك * وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقت بالقبول بمعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العمد وان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الحمر ونحو ذلك على ما صرح به في التفسير المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما افتناعى فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الامدى في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد رحمه الله بهذا المعنى اى المناسب هو الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الامدى لانه انما يصلح للنظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد اعمامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع *

وهنا اجاب الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا بمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لابد من دليل مميز لان بعض الاوصاف

متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اى مع ما قاله الشافعى رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة *

* قوله * الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب ف قيل الاصل عدم التعليل حتى يقرم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسبت ذلك الى الشافعى رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعدد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد استخراج علة معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصاح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لاجابة الى ذلك بل يكفى ان الاصل في النصوص التعليل * وجه الاول ان النص يوجب للحكم بصيغته لابعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض * فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلة واذافة الحكم فيفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجى * فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم * ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا البعض دون البعض لما مرتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف * وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفرع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل الاول * ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لانسلم ان التعليل بالقاصرة توجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في النصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية

ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما ادعيتكم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعية بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم *

نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازاً عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسبة وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعاً وشرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللاً في ربوا النسبة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسبة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسبة فشبهه الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللاً في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان يتوقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان يتوقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفاً لازماً كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلاً حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلام حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزناً وجلياً وخفياً على ما يأتي واسماً اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها ديناً وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازاً

عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي *

* قوله * نظيره اى نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان البدالة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الخنطة بالشعر حيث لم يجز بيع خنطة بعينها بشعر لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعى رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلن في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحقيقا من ربوا النسبة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسبة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسبة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسبة وان النبى عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسبة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهى بالآخرة الى نص او اجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اوردته المصنف رحمه الله من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اى اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور * قوله * هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسبة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لامناقشة في المثال ويكفى فيه الفرض والتقدير * قوله * الثانى اشارة الى نفى شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهى ان يكون وصفا لازما جليا منصوفا عليه ليس به مركب

ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان
المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالحفى كرضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع وجوابه
يأتى فى فصل الاستحسان وهو ان الحفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير
المنصوص لما سيأتى مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة
على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر
والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم
بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه
واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع
وحيث ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها
بالمجموع ويتسلسل * والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت الحكم
عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة
الوحدة من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم
شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم
المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الابداع والتحصيل حتى يمنع التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين
صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدرليل علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم
فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلى والحفى الى غير ذلك فثبت
المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون
الخارج من المستحاضة دم عرق متفجر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات *

* مسألة * ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فانه جعل
علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنها
اذ غير المجربين لم يخلق ثمننا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوطة
يجوز عليها اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز

التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر
فى هذا اى فى الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة

الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا
يتوقف على علمه بان الوصف حاصل فى الغير اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص * واعلم ان كثيرا من العلماء
قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابن حنيفة رحمه الله فيها توهمها منهم ان الحق
ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان

فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والأصل يقتصر
الحكم على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على
العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له * فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط
التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى
التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة
او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعي
رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص *
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد
عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده * وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد
النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لاغلبة
ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان الخصوصية الاصل
تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان
الوصف القاصر يثبت علميته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيجوز ان يثبت
علميته ويكون مانعا من علمية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل
بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى * فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه
وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة
في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمينين دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة
الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقه فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب
الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا
فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة
النماء لا الثمنية *

* قوله * لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان
النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء
ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة
وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدى لا يصحح مانعا للاجماع على جواز
العلة القاصرة المنصوصة * فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقولا المعنى
اولم يكن علل اولم يعمل فبعد التعليل لواضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم
هو النص ومعنى علمية الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع
لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا للحكم الفرع * وقيل حكم
الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كافي

في القياس * قوله * وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة اى وانما
 جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المنبى على التعليل مع قدرة المنصوصة
 كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى
 يرد بها نص الشارع * قوله * اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول
 ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم
 لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في
 شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون
 لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب
 علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع
 على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المقيّد للظن * وجوابه ان التعليل بالقاصرة
 ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة
 الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى * واعلم
 انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان
 اريد عدم الظن فيبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك
 بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهبا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف
 واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلانزاع في ان العلة هو الوصف
 المتعدى * قوله * فان قيل تقرير السوءال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة
 لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية
 على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية
 بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف
 في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معينة لا دور تقدم اذا لعله لا يكون الامتعية
 لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة * قوله * هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير
 فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص
 على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع
 اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع * قوله * ويكون مانعا من علية وصف
 آخر قيل عليه لا تزام في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى
 متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة *

* مسئلة * ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
 انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كالبن العم فانه ان اراد عنقه اذا ملكه
 لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك
 في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي
 اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف

في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله
 مال يفيء ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه
 عبدا * مسئلة * ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
 كما اذا ادى بعض البديل فنقول اداء بعض البديل عوض مانع * الثالث تعرف العلة بامور
 اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيبلا يكون دولة يقال صار الفى دولة بينهم يتد اولونه بان
 يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها
 من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايها كان نحو قوله تعالى السارق
 والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان
 هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعلييل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوى
 نحو زنى ما عزم فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى
 في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق
 ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعلييل الاولى بالثانية كقوله تعالى
 وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام
 للتعلييل او يكون تقديره لان والحق في غير الايماء ونحو ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث
 او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم
 فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما
 اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمين
 فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد
 الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر
 بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان
 طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
 والعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط
 نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع *

* قوله * وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى
 واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك

* قوله * او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلفت في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استبقاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفى ببطل الكتابة ام لا * قوله * اداء بعض البديل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالياء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال * قوله * الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لحالهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة * ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب * منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا ولأجل كذا وكى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب * ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكمومهم ودمافهم فانهم يحشرون واوداجهم تشحب دما واما في الحكم نحو والسيارق والسارقة فاقطوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية * ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور * واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين ادمي فنهى على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر مليا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله دون الايماء على ما وقع في المحصول * واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالذكر في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويعنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها السخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد يورد في

في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف رحمه الله في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح *

واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل عليه الواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصلا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملازمة وهي ان تكون على وفق العلة الشرعية واطن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصاحبة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصاحبة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا *

* قوله * واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بهمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجاز اتفاقا في المنصوصة اى التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللقارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن * قوله * وثالثها المناسبة وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع يحسب الشرع وان كان ضرا يحسب الطب وقد اضرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها * وللمصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فتحن نوره ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطالعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثباته بالمرام فالذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا

بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علته من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير او الاخلالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قيل ظهور التأثير نفذ ولم ينسخ ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابيه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعملون بالاوصاف الملايمة للاحكام لالتائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا فتنف بالزبد ويحفظ في الدين وان من المناسب ملائمتها وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصاحبة اعتبارها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغيرها او يكون اخص منها وقد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصاحبة اعتبارها الشرع كصاحبة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصاحبة حفظ النفس وكذلك من مصاحبة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصاحبة ما لان المتضمن لمصاحبة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصاحبة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصاحبة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصاحبة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبار بها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصاحبة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول اخرى لكونه بالتأثيرا نسب والى اعتبار الشرع اقرب * قال الامدى في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقرينة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينافي الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصاحبة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس

القياس مؤثرا يكون علته منصوطة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائمتها اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه * وما ذكره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائمتها وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارح اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وقفه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاوة بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لابنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وقفه * فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الاتهامت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله *

والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى صورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى صورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة في حق الرخص وكما يقال

فليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد الفترين ثمانون فاذا وجد الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة

فالملايمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهى ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه محيلا اى يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسله اى الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه محيلا يسمى بالمصالح المرسله وتقبل عند الغزالي اى المصالح المرسله فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل انفاقا وهو

الذى اعتبر الشرع جنسه الا بعد وهو كونه متضمنا لمصاحبة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الا بعد

اذا كانت المصاحبة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصاحبة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوه ولو رمينا الترس بخلص اكثر المسلمين فنكون المصاحبة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصاحبة وهى صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمى الترس تكون قطعية لاطنية كحصول المصاحبة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصاحبة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقضية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصاحبة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجى الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصاحبة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا تهلك الجماعة مخصوصة وفي التترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى *

* قوله * والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للمصوتين دفع الحرج المانع عن تطهير المحتاج اليه والحكم الذى هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور * قوله * وعند بعض الشافعية يعنى ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اوانص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة اخرى وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اعلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تركيبة بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة بوجوب العمل بالملائم بمجرد كونه محملا اى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة والوصاف التى تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسله والمذكور فى اصول الشافعية ان

ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الأصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره * ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا أولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر أولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه * والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رحمه الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لاطنية وكلمية لاجزئية اى مختصة بشخص ففتح القطعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لتخاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجنائية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فيحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسب وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كنعين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتناق كالمالك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له * قال الامام الغزالي رحمه الله من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد بابطاله كنعين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم نعصد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس * واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يوعدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعاً بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كنعاه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزة عند القطع اوطن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشرع يوثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاول الاربعة لان مرجع المصاحبة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسله لاقياسا اذ القياس اصل معين * وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له

اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لولم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد * قوله * لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملازمة فالاولى ان يقال اعتبار الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك *

والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام رأيت لو تضرعت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكمياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان للجنس ضرورة اعتبارا في جنس التخفيف *

* قوله * والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رحمه الله اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القافسين وقصر ابو زيد الدبوسي رحمه الله القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرّب مقدم على الابعد في الجنسية * فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالحمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للمخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لامطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف

للتخفيف فإضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانبة اى النوع الذى هو الوصف
او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص
والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين
والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة
على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما
العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة
والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على
ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن
الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتتحقيق
الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر فى الماهيات الحقيقة فضلا عن الاعتباريات * فالحاصل
ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع
من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليه جنس ذلك الوصف
لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شىء فى الجوف لعدم فساد الصوم او عليه ذلك النوع من الوصف
لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليه جنس الوصف لجنس الحكم
كما فى سقوط الزكوة عن الصبى بتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية
واما امثلة المتن ففى بعضها نظرا لما سأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من
ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطوائى ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس
بملائم فضلا عن المؤثر *

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس
الولاية والجنس اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا
وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحدا منها مركب من
الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة
اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا *

* قوله * وقد يتركب بعض الاربعة لاختفاء فى ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين
فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ
يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما الرباعى
فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد
اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع او فى الجنس واما
الثنائى فسته لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد ويتركب مع كل من الثلثة الباقية ويصير

اثنا عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أونقول اعتبار النوع
 في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع اومع اعتبار النوع في الجنس اومع اعتبار
 الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس اومع
 اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس *
 فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا
 يتصور الأفراد الا في اعتبار الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي
 البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا
 لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارا الأربعة مقصودا على حدة فالتركيب
 من الأربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا الجنس الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر
 في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون أخرويا للحرمة او دنيويا
 كالحل * ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة
 والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالتركيب مما سوى اعتبار النوع
 في النوع كالتييم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المحل
 يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اى في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا
 ماء فتيمموا افامه لأحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الأحوال بحسب نشق
 التماسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن
 النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اى في التيمم من حيث انه تيمم * والمركب مما
 سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز
 الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير
 الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا
 عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس
 غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم * والمركب
 مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه
 وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولسنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس
 في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة
 القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها ولسنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة
 الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا * واما المركب من الاثنين فالتركيب
 من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سوء الهرة فان الطوفى علة للطهارة لقوله
 عليه السلام انها من الطوافين ولسنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كإبارة
 الفلوات * والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كإفطار المريض فانه مؤثر
 في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الإفطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع
 في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب
 عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية
 النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار
 الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر

في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتهما والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز للخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله * قوله * ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه *

وقد سمي البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينهما وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لاقياسا وعند البعض

هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا *

* قوله * وقد سمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر
نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقنيات
مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالحضرات والملايم
هو الاقسام الثلاثة الباقية * قوله * ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون
مقرونا بشهادة الاصل اولا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلن
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون
له اصل اولا يكون لما ذكر ان كلامنا اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس
قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس
في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس
او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى
العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون
قياسا لا محالة لان الحكم المعلن مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى
اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل
م شروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعللة مستنبطة بالرأى
بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله ان التعليل بالعللة المتعدية يكون قياسا وبالعللة القاصرة لا يكون
قياسا بل يكون بيان علته شرعية للحكم * وقال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندى انه قياس
على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكر
لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا
على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما
لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من
ان يكون له اصل معين على ظاهره * قوله * واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يعنى
ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف
غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير
او المراد به انه لا يقبل ما لم يكن ملائما * فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه فى جنس
الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالقريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس
القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملايم هو الجنس
البعيد فالقريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق
على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من ان البعض
يسمى اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه
او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاوة فى نظر الشارع وهو مردود اذا
لم يكن ملائما خلافا لأصحاب الطرد و اشار المصنف رحمه الله فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة
الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى النوع
لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى الجنس لكونها اعم منهما
من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة وما يتركب منها *

وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع
فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيمجرد ذلك
لا يلزم ان يوجد بدون التأثير *

وانما اعتبرنا التأثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع
وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا
مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى المستحاضة انه دم عرق
انفجر ولا نفجار الدم من العرق وهو التجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيزا
وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء
الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح
الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثرا فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واما
قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره اى تأثير المتعين
فى عدم التعيين فى الودائع والمغضوب فان رد الوديعة والمغضوب واجب فلا يجب عليه رد
غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة
فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النقل فانه اذا نوى فى غير
رمضان صوما مطلقا يصرف الى النقل لتعيينه ففى رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعيينه فان
فرض رمضان فيه كالتفعل فى غيره *

* قوله * وانما اعتبرنا التأثير فى العلة لوجب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس
امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين
رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا
شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به
التأثير فممنوع ولم لا يكتفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجه اخر من مسالك العلة كيف
وقد جوز تم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة
كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور *
ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار
الوصف بنص او اجماع بل بوجه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام ما يقابل

الطرد فمعناه ان يكون الوصف المناسب ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى
الذى ذكره المصنف رحمه الله اولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم
في هذا المقام ومن تقرير التأثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين
لجنس الطواف وهو الضرورة له اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كن
كل الميتة في المصحة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من
الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سوءها الا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما
في حل الميتة وفي قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب
تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حياضا وفي كونه
مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصالح للقيام بين يدي
الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حياضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم
حلقها الله تعالى في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حياضا موقعا في الحرج
الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون
له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة
قطعا وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين
اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل
كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج
في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي المسئلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع
او الجنس القريب * قوله * وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام
واقيسة الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بنى هاشم
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا او رده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره
ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء
المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعاني الامور فكذلك حرمة الصدقة
على بنى هاشم تعظيم لهم واکرام واختصاص بمعاني الامور وكما اختلفت الصحابة رضي الله تعالى
عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من
الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما مثل الجد مع
الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من
القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين
فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين
الفرعين نفسها فكان لكل منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه
مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
كمثل نهر ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب
بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا يتقى الله زيد بن ثابت
رضي الله عنه يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو
طرف الاصلة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب * قوله * وعلى هذا الاصل وهو اعتبار

التأثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبىء عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العباداة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاممة فحيث لا تزامم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين *

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه اى على العلة في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت عدم عليه الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم عليه الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما ويتبين المناط وهو ان يبين عدم عليه الفارق ليثبت عليه المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالذوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اى في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوض لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين اى 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 ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم

الحرمة وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس * قوله * وبالذوران
احتج بعض الاصوليين على عليية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه وجودا ويسمى
الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الحرمة يحرم اذا
كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي
وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى
الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمر
وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف
زال شبهة عليية الاسم وتعيين عليية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص * قوله * لكن جعل
هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب
لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناول النص الا عند
القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبني على عدم دليل
الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب *

وقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل
قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك
الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز
بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع
في العلامة ولا يشترط لها ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لما منع لا يقدح
فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به
اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة
فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لما منع وهذا التخلف لا يقدح في العلية
واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع والوصف
يكون جزأ للعللة فمعنى قولنا ان التخلف لما منع لا يقدح فيها ان التخلف لما منع لا يقدح في كون
الوصف جزأ للعللة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين
ولا حكم له امر لا يوجد الانادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم
في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره في الحلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا
قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه
اى في الماء يعنى في ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار في التيمم

التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اى فى النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوٰة وهذا وجه آخر لنترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وهذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فيبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له *

* قوله * فانه يحل القضاء وهو غضبان يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا * قوله * والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معبة كما فى المتضايقين او تأخر كما فى العلول او غيرها كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا ياتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويحجب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقد ح فى جميع التجريبات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالجمعين على ذلك حتى كاد تجرى مجرى المثل ان دوران الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدائر ويجب بان الاحكام العقلية لا يختلف بالاختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالظن فتح لباب الجهل والتصرف فى الشرع * قوله * ولا يشترط لها ايضا زيادة

زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس يلزم للعلية فكذلك ليس يلزم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعله اخرى كالحديث يثبت بخروج التجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد * قوله * وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يثبتى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لانسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لانسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا بوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيان من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجمل لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضوء بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقضائه وجوب التوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضرار اى اذا قمت من مضاجعتكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او اعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انساب فان قيل للبدل حكم الاصل فكذلك قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست احبب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دل على وجود التجاسة الحكيمة المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الاجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى النذب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الابهام في الغسل لانه لا يسر لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لاعلى ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان * فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقدر تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير اى ولو سلم ان العلة

هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لانسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كغيب والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع *

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة الريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال وصفتها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا ثبات الشرط او صفة كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا ثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند الشافى رحمه الله فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافى رحمه الله اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافى رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد له فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول

يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليل بالمرسل وهذا هو المختلف فيه *

* قوله * فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او وصفه بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخه بالرأى ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل فيتعدي حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفها او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق * واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواط سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم * قوله * وقولنا

الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربوا وعليه
الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعليه القتل بالمثل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله فاجاب باننا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين
على ما سبق في بحث دلالة النص * ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام مسألة
وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لان جعلهما من قبيل
دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى في الحدود والكفارات لا على
انه لا يجرى في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات
السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب
بالتعليل فيما لا يوجد له اصل * وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من اصول ابن الحاجب
وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثل اشكالا فاجاب باننا
لانبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل
العهد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير * واما مسألة حرمة الربوا
بالجنس فاوردوها فخر الاسلام رحمه الله مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان
اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسبة وهذا خلاف وقع في الموجب
فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الدلام فيه بالنص عبارة
اواشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الحالى عن العوض
وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهته بحقيقته لما
روى ان النبی صلی الله علیه وسلم نهى عن الربوا والريبة والاجماع على حرمة البيع
مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسبة
شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسبة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف
لكنه يثبت بضع العبد فاعتبر كافي بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من
جهة الجودة فانه ثبت بضع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان العلة هي القدر
والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتباطا فيثبت
سببية الجنس بحرمة النسبة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل
* قوله * والحق في مسألة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح
لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملاما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر
والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة
بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت عليه بما هو من مسالك العلة فيكون
العلة واحدا تعدد باعتبار الحمل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه
يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجودة في الاكل
فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليه ذلك الشيء للحكم مبنى على اشتماله
على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه
ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك

ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة *

* فصل * القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفى ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفى وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلى وقوله الذى يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التى هي حجة اجماعا ضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثار كالسلام والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والابرار واما بالقياس الخفى وذكروا له اى للقياس الخفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تأثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه يادى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد *

* قوله * فصل * فى الاستحسان هو فى اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالات فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسنت فقد شرع يريدون به ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد فى الاستحسان ما يصاح محلا للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء فى يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى رحمه الله انه قال استحسنت فى المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة * واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبول ذلك * وقيل تخصيص القياس بدليل

المشاحة نافية لانه

صلى الله عليه وسلم

الاسم

روينا

الاسم

الاسم

اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل
ماحكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ * وقال ابو الحسين
البصري رحمه الله هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطارى على الاول * واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * واورد
على هذا التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب
بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به اقوى * ولما اختلفت العبارات في تفسير
الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند
الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه
مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت
الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نضا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع
من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة
النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور
النص او الاجماع * قوله * وذكروا له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد
وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة
في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من
القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان * ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل
بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح *

وللقياس اى للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فسادده وخفى صحته فاول ذلك راجح
على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول
من القياس الجلي وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي
واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان الاعتبار هو الاثر
لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اى القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فسادده وخفى
صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فسادده فالاول وهو ان
يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسوء سباع الطير فانه
نجس قياسا على سوء سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس سجدة التلاوة
 يؤدى في الركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا
 لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
 وهى ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصاح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم
 جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا
 بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر
 وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد
 السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب
 التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف
 في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان
 لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلى
 يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا
 في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن
 واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول
 فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره *

* قوله* فالاول يعنى ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على
 سور سباع البهائم كالقهد والذئب كتحالطته باللغاب المتولد من لحم نجس فان اختبار المحققين
 ان لحم سباع البهائم نجس لا يطره بالزكاة لان الحرمة فيما يصاح للغذاء اذا لم يكن الضرر
 والاستنبات او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد
 والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فأرة
 فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه
 والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت
 في سباع البهائم دون الطيور فاحببنا فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة
 لقصور علته التنجس في الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة
 سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لارطوبة
 فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سور طاهرا كسور الادمى والمأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة
 للنجاسة وهى الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحتريز
 عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المحلاة * قوله* والثاني لما كان عدم تأدى المأمور به بالاثبات
 بغير المأمور به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشبهه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدى
 السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديبها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة

وبين اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساد به بادي النظر لكن اذا توهم تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين 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 فلا شك ان ما ظهر فساد به بادي النظر لكن اذا توهم يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا

ومع اتحاد ان امكن فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد

الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكرنا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا توهم حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساد به واذا كانت القسمه منحصرة في هذه الاقسام فقوى الاثر او ضعفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا *

* قوله وبالنقسم العقلى ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاؤه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من اننا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان

خفيا بالاضافة اليه * ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في الاقسام الاربعة للقياس فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخبرى القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخبرى الاستحسان في اخبرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة ورجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم * وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخر ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط الاستحسان كذلك * قوله * بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم * قوله * وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى اورباعى او خماسى وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكن احد القسمين مستندركا *

والاستحسان بالقياس الخفى يعدى للاستحسان بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اى انما يخلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه ينكر زياده الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره في المتن فيعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تخالف الوارثان والى الاجارة اى اذا اختلف المورج والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتى بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا * قوله *

* قوله * والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره في ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلاهما يصالح مدعيا ومنكرا والاجارة بمقتضى الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فذلك اذ الفسخ لا يرد الاعلى ما ورد عليه العقد * فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى * قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين من قضية واحدة * قوله * والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتهى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شىء *

فصل في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلق الحكم ودفعه باربع طرق اى الجواب عنه يكون باربع

طرق الأول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج التجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدير اى اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غضب المدير يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اى ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدير كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفاعلة فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفاعلة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الحف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكى غير معقول ولاجله اى لاجل انه تطهير حكى غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اى التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج التجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الائتلاف لاهياء المهجة لا ينافى عصمة المال كما في الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدير ومال الباغي فاجابوا في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لانقول به وفي الثالث باننا لانسلم ان حل الائتلاف ينافى العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج التجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج التجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدير فاجاب فخر الاسلام رحمه الله في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الائتلاف لاهياء المهجة لا ينافى العصمة كما في الخمصة فانه ان كل مال الغير في الخمصة لاهياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاهياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الائتلاف لا ينافى العصمة فاجاب باننا لانسلم ان حل الائتلاف ينافى العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتفى بجل الائتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهى لا تدفع الا بعراض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الاعراض واحد وهو حل الائتلاف وقد

وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصح رافعا للمخمصة فيبقى العصمة في الجمل
 الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للمخمصة في مال الباغي فاجاب
 بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرفع هو البغي فهذا لا يكون دفعا
 بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله
 والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الابعاض كالعصمة
 هنا وليس في المتنازع فيه الاعراض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة
 فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرفع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم
 في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم
 ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل
 قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة
 غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة
 غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية
 التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل
 الاتلاف لاحياء الهمة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع
 المنافاة فلا يكون نقضا فلا جل هذه الفسادات في الامثلة الثلاثة اورد مثالا آخر في المتن
 فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
 الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اى في صورة عدم القدرة على الماء يوجد
 القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء
 فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لانسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
 واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
 فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا*

* قوله فصل — ل * في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات التى تورد عليها وفي دفع تلك
 الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس
 والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد
 من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض
 والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث
 الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو
 ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم
 وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال * قوله *
 فنوقض بالقليل يعنى لو كان التجسس الخارج من بدن الانسان حدثا لكن القليل الذى

لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجانب باننا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو
 الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت التجاسة
 لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج * قوله *
 وهو اى المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
 المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر مؤثر فى الحكم
 فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة هى
 تنبىء عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير
 معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويقيم فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازاله عين
 التجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان
 يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل * قوله * فاجابوا فى الاولين
 بالمانع وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدير النظر له وعدم قابليته للمملوكية
 يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
 يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس
 بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدير كما فى البيع
 حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدير صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن
 وحر الا انه لم يثبت فى المدير لمانع اورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه
 اقتداء لصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة
 * قوله * والضابط حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الانلاق والاصل
 صورة المخصمة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع
 انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع
 بالحكم وايضا حل الانلاق لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التأثير * وحاصل التقرير الثانى
 وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الانلاق لبقاء العصمة بمعنى
 انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لبقاء روح المقتول عليه كما فى المخصمة والعلة حل
 الانلاق فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الانلاق مع عدم الحكم الذى
 هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف *
 فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقص اى لا نسلم تحقق منافاة حل الانلاق لبقاء العصمة
 فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالباغى وعدم المنافاة بين الشئيين
 لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض
 المصنف رحمه الله بان حل الانلاق ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع
 المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب
 ان التأثير انما هو على تقدير ان يجعل حل الانلاق علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض
 والتقدير * قوله * فانه اى الخارج التجسس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما
 فى الاستحاضة وساسل البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب
 باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما

كما في الرعايا الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما *

ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقص بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
النقص مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب
هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم
ما هو العلة حقيقة فتجعل عدم المانع جزءاً للعلة او شرطاً لها لهم في جواز التخصيص القياس
على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه
مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل
العقلية وذكرنا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون
بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنى عدلت عن هذه العبارة لما سيأتى مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما
اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداوة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى
صار طبعاً له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثالث الآخر لان
التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي
الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثالث الآخر العلة
موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثالث الآخر فهذا لم يقل في المتن
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط
قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرفت في فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان
دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فاذا كان داخلاً على الحكم لم يكن
الملك ثابتاً واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقاً من غير شرط فوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض
لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل
التمام وذا لا يجوز *

* قوله * ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت

الأبنص أو اجماع فلا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح
 الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان
 يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
 تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة
 كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج
 بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولا بان
 عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة
 بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشيا عن القول
 بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة
 فانتفاء الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى
 وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى * احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس
 على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدر في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدر
 في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره
 ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقص لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص
 بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض * الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة
 الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعتي بتخصيص العلة اهذا *
 الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع
 من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة
 العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالا حراق بالنار عن الحشب الماطخ بالطلق
 المحلول * قوله * ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم
 لما اخذوا في تعداد الموانع او ردوا فيها المانع من انعقاد العلية ومن تمامها وان لم يكونا
 من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهما يمنعان الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله
 غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة
 انعقادا او تمام والعبرة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التكوين اربعة لانه ان كان
 بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام
 فكل منهما في العلة او الحكم * وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتاما ودواما
 ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج التجاسة للحدث ثم المقصود وهو العلة والحكم
 الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسينين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته
 بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
 الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه
 يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء
 الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل
 ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا
 فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على

على التسامح والا فالرعى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والمجراحة لسيلان
الدم وهو لذهوق الروح *

ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا
التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم
المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة
وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدت او لنقصانه كالخارج التجس مع
عدم الحرج علة للانتفاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على
العلة نقيض ما تقتضيه ولاشك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت
فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتى مثاله *

* قوله * ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن
تعديتها من الاصل اعنى الأدلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز
والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص الملزوم به والالزم
وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه باننا لا نسلم ان التخصيص مطلقا
ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع
فثبتت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الأفراد ويتصف اللفظ بالمجاز
ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز * وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل
اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين
احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان
شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم
العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة * وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير
تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون
علة * ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه
بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية
عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا

تعديّة عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعديّة من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفى في العلية سواء استلزم الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعديّة ملطفا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص * قوله * ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيّد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيّد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزء او شرطه كالحراج النجس فانه مع الحرج علة لانتفاء الموضوع فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة *

ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا اثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجه هذا الكلام فينبغى ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العبد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالحطاء فنقول ليس كالحطاء اذ لا قدرة فيه على ائتمل اى في الحطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الحطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيهه

هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلقه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين *

* قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الحف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه * قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلة شتى كالمملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها اليجاد وقد صرحوا بان المتوضى اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب * قوله * ومنه الفرق وهو ان يتبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادها الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع * قوله * لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون ماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الحلفية اذ الحلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له *

ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بها لا يصالح دليلا كالطرد

والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد
واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة فكونها
مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعارض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى
معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقله واعلم ان المعارض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعارض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى
هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصالح دليلا لانه طرد
مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من
الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي مما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا
على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى
معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم
هي الوصف الفلاني فللمعارض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة *

* قوله * ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون
المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن
سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض ان يمنع كلاً من ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة
ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف
العلة * واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقليل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد
حصل فلا تكلف اثبات ما لم يدعيه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى
الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال
الحل مائع فيرفع الحبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس
الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصالح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم
واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقل لا نسلم ان العلة في الاصل اعنى المكاتب
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في
العلة * واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما
يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصيص عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة
وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر
الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح

الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار
 نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علته الحكم غيره او يكون مقتصرًا على الاصل
 بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل
 المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحًا وبالنقض وفساد الوضع فاسدًا نعم قد يورد النقض وفساد
 الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب ويبان انه ليس كذلك * قوله * واعلم ان المعارض
 تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الاكزام باثبات
 مدعاه بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة
 مقدماته ليساصح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون
 بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
 الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها
 فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع
 والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص
 المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما
 وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند
 الاصوليين هي عبارة عن النقض ورجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
 من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له * فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من
 اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفى لتمام الدليل
 ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد
 تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد نام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل
 ان قدح المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول
 اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر
 السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل
 بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى
 مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع
 لا ستلزامه الحبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو
 طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة * والثاني وهو
 القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت
 اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
 الحكم المطلوب وفي علة بان يقيم دليلا على نفى شيء من مقدمات دليله والاول يسمى
 معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
 في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة
 اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل
 اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين * فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي
 المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفى في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض

للافتكار قصدا * فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الحالية واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية ما ثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعددة الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك والمنافاة انها هى بين التأثير فى نفس الامر وتام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير عما لا جهة له *

ثم شرع فى تقسيم المعارضة فى الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شئ عليه وهى معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا ينادى بالبتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا التعيين قبل الشروع وفى القضاء بالشروع اى تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفى القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله فى صلوة النفل عبادة لا تمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضى فيها كما فى الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعارض جاء فى العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بنقيض حكم بدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء

بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقتين والمعتزض لم يبين ان المراد ايهما
 واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذى فى الفرع غير
 الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف فى صورتين ففى الوضوء بطريق
 شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما
 بدليل المعلل وهو معارضة وهى خالصة اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما
 يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
 تثليثه كمسح الخف *

* قوله * وان كان نزادة شىء عليه يعنى زيادة تقييد تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً وتغييراً ليكون
 قلباً وهو مأخوذ من قلب الشىء ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعتزض جعل
 العلة شاهداً له بعد ما كان شاهداً عليه او عكساً وهو مأخوذ من عكست الشىء رددته الى
 ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشىء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا
 قال الشافعى رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
 كالوضوء * فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر
 والشروع كما فى الوضوء وذلك اما لشمول العدم او لشمول الوجود والاول باطل لانها تجب
 بالنذر اجماعاً فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعلل
 فالمعتزض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع
 وهو نقيض ما اثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع * قوله * اعلم ان كل عبادة يعنى
 ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس
 النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم
 وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بانه لو كان علة لعدم
 الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان
 الشروع مع النذر فى الانجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النادر عهد
 ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم
 الانعام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك
 لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم اعنى فى عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم
 باطل لوجوبها بالنذر اجماعاً ولا يخفى ان هذا التقدير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض
 من قبيل العكس الا ان فيه تقريباً الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال
 علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب
 بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر * قوله * والاول يعنى ان القلب اقوى من العكس
 بوجوه الاول ان المعتزض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاشغال بما لا
 يعنيه بخلاف المعتزض بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء
 بحكم مجمل وهو الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو

نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يبرأ هذا في العكس الامن من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعنى الوضوء انها هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعنى صلوة النقل انها هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة * هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علّة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو ما يصح لترجيح المعلل للدلالة على ان المحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفاؤها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كاللحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسعر ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس *

وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسعر ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتكبح كالتى لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية يعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى ساورها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتى نظير الوجه الثالث نعى اليها زوجها فتكبحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود

شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن
 يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا اثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
 صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى
 المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة
 حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجعل بكرهم
 مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
 وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
 تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك
 وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت
 فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجعل
 بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم
 هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر
 فرضا في الاخرين والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر
 على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما
 نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف
 الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انها يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم
 المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو
 سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها
 فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة تثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله
 فقالوا انها يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس
 والمال والبكر والثيب فيها سواء اى لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل
 نقول كليهما شرعا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احدهما تثبت الاخرى لان حكم
 المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكرنا وهما مسئلتنا
 رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل
 وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسألة الرجم
 والقراءة اما في مسألة الرجم والجلد فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما

قتل والاخر ضرب ولا فى شروطها حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال
 بوجود احدهما على وجود الآخر واما فى مسألة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء
 فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى وايضا الجهر ساقط فيه فقله على ما ذكرنا
 اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي عليه ما اثبتته المعلل فمقبولة وان اقام
 على عليه شىء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه
 كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم
 فى الجص لعدم العلة وهى لا تنفذ ذلك لان الحكم قد ثبت بعلة شتى وان تعدى الى مختلف
 فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر
 الا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثيرا فى فساد الآخر *

* قوله * وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض
 حكم المعلل بعينه * قوله * وكقولنا فى صغيرة يعنى مثال المعارضة الحالصة التى تثبت
 نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا اب لها ولا جد
 لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعله الصغير فيقول المعارض
 صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية لاه على مال الصغيرة لقصور الشفقة
 فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغير على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة
 بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع فى نقيض
 الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
 الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة
 وجه صحة * قوله * وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى
 حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاقد شبهته وحقيقة
 الشىء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه
 * قوله * وهى قلب ايضا من باب قلبت الاناء اذا جعلت اعلاه اسفل لان العلة اصل وهو
 الا على المعلول فرع وهو اسفل فتبدلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون
 معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل عليه والافهم ممانعة مع السند على
 ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه لان معلول الشىء
 لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
 لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه فقيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على
 انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعله اخرى * قوله * والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن
 هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا تورد الحكيمين بطريق تعليل احدهما
 بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع فى جعل المعلول
 دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الحشبة قد هستها النار لانها محترقة
 وهذا الشخص منعف الاخلط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكيمين

بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخره ليصح الاستدلال كما في النذر والشرع
وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والآخرين *
فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان
اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال
عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا
يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرتة فتساويا * قوله * فان كانت
قاصرة لا يقبل لها سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحريد
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فتعارض بان العلة في الاصل
هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لأن مقصود المعارض ابطال عليه وصف
المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعارض
عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره
في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية على مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شتى
وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعارض اعني القدر
في عليه وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم
ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذ يجوز ان يكون بيان عليه وصف آخر موجبا لزوال الظن
بعليه وصف المعلل استقلالاً * قوله * وان تعدى اى الشئ الاخر الذي ادعى المعارض
عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكبل قوبل بجنسه فيجزم متفاضلا كالخطة فتعارض
بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجران الربوا
فيهما مختلف فيهما فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا على ان العلة انما
هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات عليه احدهما
توجب نفى عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل
عليه وصف المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن ثم التزم
ان الاقتيات والادخار علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر
جران الربوا في التفاح مثلاً * فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فانتفاءه
بثبوت عليه وصف المعارض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل منهما
يستلزم انتفاء عليه الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يوضح الحكم بعليه احدهما ما لم
يرجح وليس المراد انه يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض لعجز
المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة عليه احد الوصفين
تأثير في فساد عليه الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على
فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى
يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند
صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليه ظناً لا قطعاً

لانا نقول لا نغنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح *

* فصل * في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتمدة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي معتمدة عند البعض وليست بمعتمدة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلائق وهو يلجىء المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلائق ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلائق كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى بروءكم وهو اماربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشرع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فتحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الابتعيين النية فسلم وجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المعيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته *

* قوله فصل * في الاعتراضات التى نورد على القياسات التى لا يظهر تأثير علمها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدمها وينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمنافضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية حيث قال وهو يلجىء المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى

المعتز أن المعلن نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية * قوله * وهو أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلتزمه المعلن بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما بدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الأول أن يلتزم المعلن بتعليقه ما يتوهم أنه محل النزاع وملازمه مع أنه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه أما بصريح عبارة المعلن كما إذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحزف فيجانب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في إيجاب القصاص وأما بحمل المعتز عبارة على ما ليس بمراعاة كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فإن المعلن يريد بالتثليث إصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من أن يكون معينا بقصد الصائم أو بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلن بمراعاة لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثاني أن يلزم المعلن بتعليقه إبطال ما يتوهم أنه ماخذ الحصر كما إذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد إباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم إلا أن استيفاء الحد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان * الثالث أن يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة وربما يحمل المقدمة المطلوبة على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلن فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق فإن المعلن يريد أن الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت الغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد أنها غاية للإسقاط فلا تدخل في الإسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطلوبة لتعين منعها ثم لا يخفى أن هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن أن يكون العلة طردية وفيه تنبيه على أن الاعتراضات لا يخص القياس بل يعم الأدلة * فإن قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلن أنما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتز في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلن بتعليقه من حيث أنه معلن وههنا لا يلزم الأعدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا أن المصنف رحمه الله لو أورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة أو نحوها ليكون تنبيهها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب * قوله * فالاستيعاب تثليث وزيادة لأن التثليث ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال أن قدر كل الفرض بالربع وأكثر أن قدر بأقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن أنما يدل على سنية الأكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فإن تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب * قوله * على أن التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام *

الثاني الممانعة وهي أما في الوصف أي يمنع وجود الوصف الذي يدعى المعلن عليه في الفرع

كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع معلوم بمطعم مجارفة فيحرم كالصبرة فنقول ان اراد المجارفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجارفة بالوصف وللمجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجارفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجارفة بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطى على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لانسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لانسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لانسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او نمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلن بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح

الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانسلم في الاصل او قبله فلانسلم في الفرع اي ان ادعيت ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانسلم هذا في القضاء وان ادعيت ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممنوعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بهال كالحد فلانسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى *

* قوله * الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف * فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعاً للمدلول من غير

قدح في الدليل فلا يكون موجهاً قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً
لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف
في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستجماء فيعترض بان الاستجماء ليس
طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل لحد الزنا فيقال لأنسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار
على وجه يكون جنائية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب
بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر
فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع
بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة
بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقاً اوفى الصفة اوفى الذات بحسب الاجزاء فلا
نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد
حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع
التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول
منعين وفي الثاني مبني على احد التقادير * قوله * وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير
متناهية بالمساوات فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيلاً ولم يفضل احدهما
على الآخر عاد العقد الى الجواز * فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي
وعده اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة
اعني المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع *

الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلاً فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير
الكلام ويجعل علة مؤثرة فيجئئئ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم
طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب
الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند
الشافعي رحمه الله بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة
لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما
في الحال سواء كان بعد الدخول او قبله ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد
الزوجين قبل الدخول بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلثة اقراء عند الشافعي
رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال
سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع
بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعاً للنعمة والردة لاتصاح عفواً وكفوله اذا حج باطلاق النية تقع
عن الغرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد

على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض
 كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة
 وهى تلجى اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض
 بتطهير الحث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتييمم بخلاف تطهير الحث فنقول
 نعم اى الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان التجاسة حكمية اى حكم الشرع بالتجاسة فى حق الصلوة
 فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة الضمير يرجع الى التجاسة
 وهذا الجواب هو الذى احواله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء
 معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى
 اولم ينو بل فى صيرورته قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغنى
 عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة
 واما المسح فلاحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير
 معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية
 كالتييمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هى الغسل لكن لدفع
 الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل *

* قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة
 بالكيفية بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه
 بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير
 ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتييمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الحث
 فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقص بتطهير الحث والمراد بالاحتراز
 عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والافدع المناقضة
 بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق * قوله * ولا بقاء النكاح عطف
 على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احد هما لظهور
 ان الشافعى رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هى الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع
 النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين
 صرح فى الشرح بان الشافعى رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فصره بمعنى انه لا يجعلها
 قاطعة للنكاح * وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصبة
 والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى لكن استدلالا برأسه على بطلان
 بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب
 على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان الشافعى رحمه الله ذهب الى

انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقبض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتلغيف في روم التخفيف وبالعكس ولاخفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول * قوله * المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولاشك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ليس لكون الحاجة اليهما اكثر ففى ترتب اشتراط التقايبض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقبض ما يقتضيه من التوسعة والتيسر * قوله * الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله ونوقض بتطهير البدن والثوب عن التجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اى تعمدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة التجاسة وليس على اعضاء المتوضىء نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعمد بخلاف تطهير الحبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة التجاسة بالماء سواء نوى اولم ينو * فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالة التلوة بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مر وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة التجاسة الحقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة التجاسة الحكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالتجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول * ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قرينة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قرينة فهى مقفزة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وقيزا للعبادة عن العادة * اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قرينة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل اليدين عن الحبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قرينة بسون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قرينة بل على تطهير الاعضاء المتحصصة عن الحدث لا يصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب * فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامثال بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم

القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء بالامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام * وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور في المسجد * فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث لما فيه حكم الاصل وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي التجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعاً للحرج * فان قيل هب ان تطهير التجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المنصف بالتجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما يخرج عنه التجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت التجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتييم * اجيب باننا لانسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويتكرر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا او بمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة التجسس ومثثة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالاعتاد عما يوجب الغسل كاللثى والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى ببعض *

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كاللثى والحيض اى لما انصف البدن بالتجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسرابة التجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا وبرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية

مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث * واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل *

* قوله * واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلام فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول * واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج التجسس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص * واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراكه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تجسس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج التجسس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده * اما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان الاعتبار في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج التجسس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واذا لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذه يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء

معقول ولهذا لم يحتاج الى النية * لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول في الحدث والحدث الا ان العلة في الحدث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الحدث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة * ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتميم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم * واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لاسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه بعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتجسس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشارع * واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجوز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على

على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى التجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا يتنافى جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اى علتة او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك * قوله * وفي هذا الفصل اى فصل دفع العلل الطردية فروع اخر من كور في اصول فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود لالفائدة فان مقصود الاصولى ليس معرفة فروع الاحكام ويكفى في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين *

* فصل * في الانتقال اى الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات

الحكم الاول فلا يخفى اما ان ينتقل الى علتة اخرى لاثبات علتة او لاثبات الحكم الاول ولاثبات

حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علتة وهو الاول واثبات حكمه وهو الثانى حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو

الثالث فثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك التوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلمة ويشغل باخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشغل بكلام آخر وان كان هو

دليلا على الكلام الاول وكذا الثانى عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان

الله يأتى بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان لا عند

البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر واما قصة الخليل

فان الحجة الاولى وهو قوله تعالى ربى الذى يحى ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر

باطل وهو قوله تعالى انا احبى واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على

القوم انتقل الى العلة التى لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل

الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع

بالخيار والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم

اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق

يمنع الصرف الى الكفارة عندى فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا الى عدم نقصان الرق بعلته اخرى
 كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصاناً في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
 كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
 التي اوردها تكون نامية في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم
 لاحاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل *

* قوله فصل * في الانتقال اى في انتقال القانس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام
 المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو 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 لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكن انتقالاً في العلة والحكم جميعا
 والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج
 عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلته القياس
 والا لكن انتقالاً في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم
 القياس والا لكن حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتمدة في المناظرات اربعة الاول
 الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال
 الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج
 اليه حكم القياس بان يثبت بعلته القياس * قوله * يعد انقطاعاً في عرف النظائر اشارة الى
 ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرات وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من
 دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة انتقال من بينة الى
 بينة اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض
 من المناظرة اظهار الثواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل
 ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان
 المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى
 نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلاً دفعاً لظهور افحامه
 فهو يكون انقطاعاً * قوله * واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان
 كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان
 قدح المعارض فاسداً الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع
 في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق
 المسجون وترك ازاله حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجهاد حياً الا ان
 الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب
 اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلواً عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للمخضم وتفضيح كانه قال

قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائه بها واطلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب *

* فصل * في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا تنسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه في التنسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما متدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصالح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الزمة وهي الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصالح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الزمة حجة على المدعى فصح الصالح وتجب البيينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعنده واذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء اى في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يقصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه

من اى القسمين *

* قوله * عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحنج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات

الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة
 الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي
 رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيًا كان او اثباتًا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع
 الشك في بقاءه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل
 على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم *
 اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم
 الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان
 ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اهل اليهم
 وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتض زمانا من التجارات
 والقروض والديون * والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين
 احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان
 النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
 وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
 والحديث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد * واجيب عن
 الاول باننا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم
 ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ
 جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث
 الدالة على انه لانسخ لشريعته * فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما
 الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساعه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق
 في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعاً الى زمان نزول النسخ وعدم بيان
 النبي عليه السلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ
 والتبيين عليه * وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على
 ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز
 الصلوة وحل الانتفاع والوطى * وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق
 هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي
 على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات
 ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل
 الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا 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 بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع
 ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه
 وايضا لاندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
 والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر
 ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم

يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المتنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء * قوله * والصالح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغى ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل للزام المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه * قوله * ومنها التعليل بالنفى كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحمد، وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كالبن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا فائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم اوتنافى فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لاحجة برأسها *

* باب — المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل *

* قوله باب — المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تنبيها للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والاخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واجترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما * ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط

امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض * وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير 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 التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين * والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اى فاضلا زاهدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لاصلا من قولك رجحت الوزن اذ اردت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولاً ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداءً ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فاننا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرها يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية *

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في صورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففى القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فبأئى حكمه هنا وهو قوله فى المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثانى والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثانى ففى الكتاب والسنة اى في معارضة الكتاب والكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى

وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهى ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب لشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب التخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقول الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان *

* قوله * والعمل بالاقوى يعنى اذا ادل دليل على ثبوت شىء والاخر على انتفاؤه فاما ان تساويا في القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بها هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة حقيقة فلا ترجيح لابتناؤه على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فتحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوى بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعى من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعى وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في الرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح التوقيف من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة تين وماروت عافشة رضى الله

تعالى عنها انه عليه السلام صليها ركعتين بربع ركوعات واربع سجرات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات* وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المائل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى * قوله * لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدر ان عن الشارع الا كذلك*

كما في سورة الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة *

* قوله * كما في سورة الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل اي ثوضاء بماء افضل الحمز قال نعم وبماء افضل السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمز الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوتر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوتر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه

في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة
 في القوة حتى ان حرمة ما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكن دليل التحريم راجحا
 كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوؤه * وقد يقال لاختلاف المعنى لان الشك في الطهورية
 انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو
 ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى بمحدث فلا يزول بالشك
 طهارة الماء ولا حدث المتوضى وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث
 بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول
 واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء
 والحدث في المتوضى اخذ بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد
 الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة
 والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف
 في الطهارة والنجاسة * وأشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث
 لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون
 بل معناه تعارض الادلة وجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه
 وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة
 والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة
 لحمه ترجحا لجانب الحرمة الا انه لم يتجسس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط
 في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق فيكون الضرورة فيها شدة
 فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوؤه ولا في عدم الضرورة حد الكلب
 حتى يحكم بنجاسة سوؤه فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم
 الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا * قوله * وهو اما بين آيتين او قراءتين
 يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان
 الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار
 وان كان عطفًا على المغسول توفيقا بين القرائتين كما في قولهم حجر ضرب خرب وماعشن
 بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوا في المورد والقطر فان القطر معطوف
 على سوا في والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت انا نك ركب * الى آل بسطام بن
 قيس فخطاب * يخفف خطاب على الجوار مع عطفه على ركب عورض بان النصب محمول على
 العطف على الحمل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهب في نجد وغورا غافرا على ما هو
 اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب
 وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤوسكم الا ان المراد
 بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع
 فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله اطمخو الى جبة وقميصا وفاقدته التحذير عن الاسراف المنهى
 عنه اذ الأرجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على المسوح لا لتمسح لكن لينبه
 على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن

الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والعجاز في لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحا وزيادة إذ لا أسالة بدون الإصابة وأن المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي إثبات الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين *

والمخلص أما من قبل الحكم أو المحل أو الزمان أما الأول فاما أن يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعين أو بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية اللغو في الأولى ضد كسب القلب أي السهو بدليل اقترانه به أي بكسب القلب حيث قال لا يؤخذكم الله تعالى باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد أي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الأولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس إذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى وإذا سمعوا اللغو فارجع أذنك فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الأولى في الآخرة بدليل اقترانها بسبب القلب وفي الثانية في الدنيا أي بالكفارة فقال كفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الآية الأولى على المؤاخذة في الثانية أي في الدنيا أي يحمل المؤاخذة في الآية الأولى على الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الأولى أي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا أولى من هذا لأن على مذهبه يلزم أن لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وأيضا الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى وهي المؤاخذة الآخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدينوية وأما على مذهبنا فإن اللغو جاء لمعينين في كل موضع على ما يليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو

اليف به من الدينوية والاخرية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليف من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذه في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الأثم الذى فى المنعقدة يستتر بالكفارة لان المراد المؤاخذه فى الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الايتين واحد وهو السهو اما فى الآية الاولى فبدليل اقترائه بكسب القلب واما فى الآية الثانية فلانه لا يليف من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذه المؤاخذه الاخرية لان الآخرة هى دار الجزاء والمؤاخذه وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذه الدينوية لان معنى الكفارة الستارة اى الأثم الحاصل بالمنعقدة يستتر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذه فى اليمين السهو وعلى المؤاخذه فى المنعقدة وهى ساكنة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة فى الغموس *

* قوله * والمخلص يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحادهما اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منقيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعين بمجتهبهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما فى قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذه على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذه عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذه التى يوجبها الآية الاولى على الغموس هى المؤاخذه فى الآخرة التى تنفيها الثانية هى المؤاخذه فى الدنيا اى لا يؤخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحتمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزم عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض * ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا * وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الآية مجاز لا محالة على

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على ان المراد بها المؤاخذه الاخرية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذه الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباداة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر * قوله * واقول لا تعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الحال عن القصد وبالمؤاخذه المؤاخذه في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخذه على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الا ثم نفى المؤاخذه في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذه اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذه الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذه انما هي دار الآخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذه والمؤاخذه التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذه التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذه في الآخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخرة * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذه على الدنيوية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخذه عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن لا يؤخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تباير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتحفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فلذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة

كان الأصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاءه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
 اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
 يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
 ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
 لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعى دال على
 اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
 غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتهام الدليل
 المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما
 يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
 تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بها فى الارض
 قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
 وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان
 واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الا يرد المذكور بهذا التقرير فنقرر
 الدليل بهذا الطريق * او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم
 وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
 بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شيء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة
 اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس
 فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك
 الزمان ووقوع التحريقات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
 فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاثيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتحفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
 الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
 قوله تعالى حتى يطهرن قولاً بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
 ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم
 رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان
 المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
 حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملام على اللازم
 ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
 فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقر بهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
 الحل به اجيب بان تفعل قد يحجى بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه
 فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
 معناه توضأ اى صرن اهلا للصلاة وفى شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة

صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء المحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا ينفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك * قوله * لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد في الزمان الماضي اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطاح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بل لازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص * قوله * عنيما بتكرار النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك *

واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعد المعترلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به وليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين * واجاب الامام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل وتركه وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لانعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل وتركه وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما *

* قوله * واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيع اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيع قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيع ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الخنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحكمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوفى عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحذور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام * اذا تقرر هذا فيقال على المبيع ان اردت بالاباحة ان لا خرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به بالحكمة تقضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيهم فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحكمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيع بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك مجرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تنبئ على السمع ولو سلم فذلك فيمن ياحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزوع عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن اماراة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا

هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
 احدها انه جزم بعد الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى
 عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف
 بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى
 التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم
 منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل
 البعثة ليس مذهب الاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصالح الزامه *
 وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام باننا لانسلم
 ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من
 غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نضا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك
 وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان
 هذا الاختلاف انما هو على تقدير النزول الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ
 لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانقياد خاليا عن اماره
 المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
 مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان
 الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العمل جهة حسن ولا قبح
 كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه
 ومراد الامام ان ما لم يمتنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون
 مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان
 يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم
 يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه لبيكون حشوا
 على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع
 فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه
 واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل
 لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمتنع ذلك
 ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم
 وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
 او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول
 بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
 وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
 بعدم العقاب فكيف يتساوى ان يظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول
 بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرناها فلا توقف *

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

أحدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف
 به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمباح وان احتمل الوجهين
 ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم
 الاصلى ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه
 بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال
 مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلى والاحرام حالة
 مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح الراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس رضى الله
 تعالى عنهما ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذى يعرف بالدليل اعلم
 ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
 الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى
 فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام
 انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير
 الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات
 فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت
 واعتقت وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي
 الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق
 عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها
 عبد فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا
 بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته بالطهارة وان كانت نفيا لكنه
 مما يحتمل المعرفة بالدليل فمسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالتجاسة اولى
 هذا نظير النفي الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة
 الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى
 وملاءه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة
 الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار التجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان
 مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله
 ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك
 بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي
 والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر
 الحال اذ في الاول اى في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما

فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اى فى القياسين ليس اى التعارض لجهل محض لانه
اى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما ياتى فكل واحد دليل له فى حق العمل *

* قوله * ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة * قوله * فالمثبت اولى اذ لو جعل النافى اولى يلزم
تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة
علم كما فى تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكّد
والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافى كالثبت وانما يطلب الترجيح
من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتج
المصنف رحمه الله الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفى ان
كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل
الامر ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية يتفرع الشهادة
على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى
بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين * قوله * وانفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى كانه
يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاة ورجلا
من الانصار فزواجه ميمونة بنت الحادث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم
كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى * قوله * واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل
للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم * قوله * بعد شهادة قلبه اى قلب طالب الحكم ومن هو
بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه * قوله * فكل واحد
يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس
دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد
لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم
وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ *

* فصل * ما يقع به الترجيح فعليك استخراجاه من مباحث الكتاب والسنة متناوسدا
اما المتن فكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على
المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء
واما السند فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوى وبكونه معروفا بالرواية
والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايها وما
عرف ايها فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايها اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما
عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس فى النوع وهذا

اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب
 اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا
 في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التأثير كالمرة في القياس والاستحسان
 وكما في مسئلة طول الحرمة فان الشافعى رحمه الله يقول يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز
 كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرمة والامة
 وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اى قياسنا اقوى تأثيرا من قياس
 الشافعى رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع *

* قوله * فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح
 في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
 بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
 الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص
 على الظاهر والمفسر على السجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوى كالترجيح بفقهاء الراوى
 وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروى كترجيح المسموع من النبي عليه السلام
 على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت
 والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
 ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه
 او علمته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب * وقد اشار المصنف
 رحمه الله ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص
 الصريح على ما عرف علمته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع
 على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان
 الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تأثير العين ثم في النوع ثم الجنس ثم القريب
 ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شأن العلة
 فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
 ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب
 من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس
 القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
 يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله
 واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه
 قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات

على الحكم وكثرة الاصول والعكس * قوله * كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الحفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا * قوله * وكما في مسئلة طول الحرمة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرمة والاصل الطول على الحرمة اى الفضل فانسع فيه بخذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرمة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعى رحمه الله قياسا على الذى تحته حرمة يجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرمة وخشى العنت اى الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرمة فتزوج امة فانه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بمحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرمة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرمة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تأييدا من الارفاق مع الاستغناء لان الحرمة من صفات الكمال فينبغى ان يكون اثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فانسع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرمة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الحبث مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم *

وتضييع المال بالعزل باذن الحرمة يجوز فالارفاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرمة فكذا يصح للحر نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرمة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فوجب هذا ان الشبهان التنصيف فى

في استحقاق النعم التي تختص بالإنسان فطرف الرجال يقبل العدد بان تحمل للمحر اربع
 وللعبد ثنتان لاطرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة
 فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال
 يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللمحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف
 بالعدد لان الحرة لا يحل لها الزوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها
 لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
 ايضا تغليباً للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة
 الكتابية اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للمحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا
 لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب
 الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان
 مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس
 ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد
 منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول
 كالتيميم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان
 الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه
 متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا
 فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد
 رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان
 البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكنافع الغصب فانه يقول
 ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للمجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي
 اى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان ماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن
 ماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من
 الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير
 عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعنى ان اوجبنا الضمان
 لا يلزم الا اهدار كون الماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه
 في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل
 باب كالأموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اى عدم
 اتجاوب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والحربى

مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه ببمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من ايجاب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانها نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبنا اليه لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل

فائب اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق الغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان العقد قد يثبت

بالتراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاقى فلامثلة الثلاثة المذكورة وهى قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجع على قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كلقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجع على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثانى *

* قوله* وتضييع الماء اشارة الى وجهى ضعف في قياس الشافعى رحمه الله الاول ان الارفاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه انلاق حقيقة اذ في الارفاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعنف وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارفاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب على وجه لا يفضى الى الهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والمحرف تزوج الامة امتناع عن

عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقبة ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية اوام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان سرية له اوام ولد *قوله* وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحت حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يري انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا يستحق عليه شيئا *قوله* فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة فان قيل لاجابة الى ذلك لا يمكن حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت في احدي الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لانصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتا بتعيين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض *قوله* وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة *قوله* والايان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان بالفتح جمع يعين *قوله* ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج *قوله* تحقيقا للمجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة

من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا * قوله * ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لأنه الذي يوجب الأحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهونائب الشارع * قوله * والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف اذ نوعه كالتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لأنه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجّة هو الخبر لا كثرة الرواة * قوله * وهو قريب من الثاني اى قوة ثبات الوصف على الحكم لأنها يكون يلزم الوصف للحكم بان يوجد في صورة كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي رحمه الله ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسألة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فيبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني *

والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمة متكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلمة اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببذل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لو قبل بجنسه حرم ربوا الفضل فكل مال لو قبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال

مال السلم في غير الربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعليته مالم يس كذلك واما كونه اضعف فلان المعبر في العلية التأثير ولا اعتبار للمعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فما يرجع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم *

* قوله: الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا * قوله: مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتفى عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل في الصرف هو النقود وهى لا يتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق * فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وهو ليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والتمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا تمذه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سوء ال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط *

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان

لم يبينه اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعى رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكر واه امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية*

* قوله * مسألة التعارض كما يقع بين الاقسية فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعد كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة * قوله * وذكر واه اى للترجيح بالوصف الذاتى امثلة اخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه في المغصوب من خياطة او صياغة او طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلاما من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقيقتين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسيتين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة ما هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث * فصل

فصل ومن التراجم الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى رحمه الله
 فى ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه
 كحل الزكوة وحل زوجية وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف
 واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
 بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو
 التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزأ اولى من ذات جزئين ولا
 اثر لهذا * مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة
 الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا
 تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك
 الجميم او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
 لا عند ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود
 الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس
 عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم
 هو زوج او اخ لام فى التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
 بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة
 دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى الاخير اى فى ابن عم هو
 اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث ويحجب
 الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة الاخوة
 لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب والحيز متحد اى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة
 لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين
 فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ
 حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة
 اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع
 التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
 بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكرجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم
 غير مبين ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا فى ذلك فرق
 دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع

من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلامدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع *

* قوله * فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشياء لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكرر الاوصاف او يتكرر محال الوصف او تقل اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الایجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنّب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله يقدم الخاص على العام * ولقاؤل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملازمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلانزاع في تقدير المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لاجزائه * قوله * لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن * قوله * خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الأخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضى الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصاح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني

اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها يستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد ناكذ بانضمام الام اليه بمنزلة وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية * قوله * مالم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأى تعرض في الشرح للمتواتر * وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الانتقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقام واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح *

ولا القياس بقياس آخر عطى على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الاخر لكنها ادبا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الخفنة من الخنطة بالحفتين منها واما اذا كانت العلة فيهما شيئاً واحد لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصح علة لا يصح مرجحاً وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشرين فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رحمه الله لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لامنها فلا ينقسم عليها *

* قوله * ولا القياس بقياس آخر يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل * قوله * وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصح دليلاً مستقلاً على الاحكام لا يصح مرجحاً لاحد الدليلين كذلك كل ما يصح علة لا يصح مرجحاً لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلة المحسبة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبيين

على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة
مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد
الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعد
تعدددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم
نصفها وللآخر ثلثها وثلثا لثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر ان الشفعة لم يترج
صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الاكثر العلة
وهي لاتصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا ليرتب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان
حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته كالثمرة للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم
بقدر الملك * والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس
بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبها فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على الملك
كترتيب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم
فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى
وهو فاسد *

باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة
متناوَسند او وجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا
يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى وعندهم لابل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة
فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهد بن كلفوا باصابة الحق ولو لانعد
الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاكتفاء في القبلة فان القبلة جهة التحرى
حتى ان الخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جاوز كما كان
في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لان دليل التعدد
لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بمجرد الاختيار
ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شى واحد
فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حينئذ متعددا *

* قوله * باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام

الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد
 أى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد
 بقولهم بذل الجهد دليل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه
 العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه
 في معرفة حكم شرعى قطعى وفى الظن بحكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد ان يحوى أى ان يجمع
 العلم بامور ثلثة الاول الكتاب أى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعية اما لغة فبان يعرف
 معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعان والبيان
 اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الأحكام
 مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم
 خروج التجاسة عن بدن الانسان الحى وبقسامه من الخاص العام والمشارك والمجمل والمفسر
 وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى
 غير ذلك ولاخفاء فى ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام
 والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
 الثانى السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بان يعرفها بمثنىها وهونفس الحديث وسندها وهو طريق
 وصولها اليها من تواتر اوشهرة او احاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والمجرح والتعديل الا ان
 البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء
 بتعديل الأئمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى والمسلم والبخارى والصغاني وغيرهم من
 ائمة الحديث * ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وبقسامه من الخاص
 العام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل
 ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة
 مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم
 بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
 فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان
 الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضى الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما
 هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الأحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه
 معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رحمه الله * فان قلت لابد من معرفة جميع
 ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع
 ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم
 ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
 باحكام النكاح * قوله * وحكمه أى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ ولا يجرى
 الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان
 المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد * وقد اختلفوا فى ذلك بناء على اختلافهم فى ان الله تعالى
 فى كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب
 واحدا وعلى الثانى يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون

لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
 وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان
 لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة * ثم
 اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب
 ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده *
 الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران
 ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين وعليه
 دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ
 هل يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض * الرابع ان الحكم معين وعليه
 دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفاؤها
 فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا * ثم اختلف هو لاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء
 وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله * قوله * لهم احتج القائلون بتعدد الحق
 في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
 وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة
 للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهدين مأمورا باصابتة بعينه وظاهر ان
 ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد
 ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق
 فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق * وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي
 مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما
 تأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد
 الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
 بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فلا استحالة
 ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف الرسل بان يبعث
 الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على
 مجتهد وعلى من النزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه * ثم اختلف القائلون بحقية
 الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اى اكثر
 ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا من ادى اجتهاده الى
 عدم وجوبه مع حقبة الحكمين استدلال الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
 الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين
 في الاحقية * وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر
 واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء
 من غير تعبد في بذل المجهود وطالب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد * وفيه نظر اما
 اولاً فلان التقدير ان لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم
 واما ثانياً فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
 لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر * واما ثالثاً فلانه

فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لابد من الاجتهاد
ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الاداء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون
الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور * واعلم ان مراد المستدل هو انه
لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة
فى الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط
الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكره فى التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى
البازل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض *

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفى حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللخطيئ واحدًا وقال ابن مسعود رضى الله

تعالى عنه ان اصبحت فمن الله تعالى وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس

ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة فى حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى
اى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا
على المضروب والشافعى رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلاهما مصروف
لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن
وارد صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض فى ادلة
الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المضروب
والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقبة مدلولى كل منهما
اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلولى كل

منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان

المجتهدين كلفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر واما مسألة القبلة فان
فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبا فاما عدم اعادة المخطيئ للكعبة

فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن
اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماءنا فى المخطيئ فعند البعض مخطيئ ابتداء

وانتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث
ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الاية لو نزل بنا عذاب

ماجا منه الامر رضى الله تعالى عنه هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث
على ان المجتهد المخطيئ مخطيئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجهه لا

كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة *

* قوله * ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ * ويصيب بالكتاب والاثار ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لدارد الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاؤهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان عليه السلام الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام منبها على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتيناها حكما وعلمنا فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفریقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثار فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصالح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جارفي الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب ممتنع لاستلزامه انصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا * والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقييد مذهب معين مجتهدين حنيفا وشافعيارحمهم الله فافتاه احدهما باباحة النيبذ والاخر بجرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا * قوله * والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو

اتخذ الحق لزوم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصا
 الحق بل مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
 بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
 العمل به وجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر
 به فهو حق اجيب بانه يكفى في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن
 المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم
 يطلع عليه بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام
 النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد
 غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب
 حراما وهو ممنوع * قوله * يدل على مذهبا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان
 كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة * قوله *
 وهو وجه الله تعالى اى المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود
 لا بأس بفوات الوسيلة *

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب
 والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر
 الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائطه
 واركانه آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
 حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلمالكن
 سليمان عليه السلام خص باصا الحق المطلوب وتنصيب الاجر يدل على هذا ايضا اى على
 انه مصيب من وجه دون وجه آخر واما قوله لو لا كتاب من الله سبق لمسك فان الحكم
 في الاسارى من قبل كان اما القتل او الممن ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلو لا
 الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسك العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
 كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب
 بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق
 الصواب بينا *

* قوله * وعند البعض مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اى بالنظر الى الحكم فانه
 لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع
 والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع
 كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصا الحق فلو كان خطأ من كل

وجه لما كان حكما وعلميا بل جهلا وخطا وقد يقال انه لا دلالة في ابتداء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلميا لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشنبه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتي حكما وحكما * قوله * وتنصيف الاجر اى تنصيف اجر المخطىء في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطىء انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطىء انما هو على كونه في الاجتهاد وامثال الامر * قوله * واما قوله القائلون بان المجتهد المخطىء مخطىء ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق اى لو لا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحمل لهم الغنايم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحججة وتقدير النهى لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذى هو اخذ القدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لمجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن والقتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لو لا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقيق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لو لا انتفاء الشىء لوجود غيره فبدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد وانما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب * قوله * والمخطىء في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم يندل الحق لحفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاعطى المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطىء في الاجتهاد لان المخطىء في الاصول والعقائد يعاقب بل يضل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز روية الصانع وعدمه فالمخطىء فيها مخطىء ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرواية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقيق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين *

القسم الثانى ٥ من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على مامر في

باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلاثة ابواب * باب — * في الحكم اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون بالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة *

* قوله * القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فترتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا بواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا اتقى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر * وذلك ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن بالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الآخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفساد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم * والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والافعلامة * قوله * وهو اى الحاكم

هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى
 قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب
 الى الله تعالى هو الحق الذي لا يمحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس يحكم
 حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك * فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم
 عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لأفعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم
 عليه والمحكوم به طر في الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب
 له وبالمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما
 هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف
 بأن فعله سبب لشيء أو شرط له أو غير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك الرقبة أو المنفعة
 أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا
 الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما
 تكليفي كالوجوب والحزمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي
 ما يتعلق بفعل المكلف فالوضع ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف
 به فالاباحة ليست كذلك * قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تعليليا لكونه أحد
 الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح * فان قلت المراد بالحكم اما
 الخطاب أو الأثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وأيا ما كان ليس الملك بالبيع مثلا بحسب وضع
 لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع
 الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الله الحكم اما ان لا يكون
 حكما بتعلق شيء بشيء أو يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك
 حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى
 اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص
 أو دلالة كالأجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى
 تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الأثر
 المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق
 عليه لفظ الحكم في الشرع *

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا أو الأخروية فان صحة العبادة كونها
 بحيث توجب تفرغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوية وهو
 تفرغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في مفهومه
 اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه
 اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفرغ الذمة ونحوه
 اما الاول أى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوى في العبادات تفرغ الذمة
 وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية يسمى صحة

وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحح ثم النفاذ هو ترتيب الاثر عليه كالملك فيبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه *

* قوله * والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخرية اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخرى ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخرى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفى والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة فلما لزمنا بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففى حكم المستثنى لما سيجىء ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لا غير * قوله * وفى المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبيئونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشروطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئء بشئء تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلا ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاقد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشروطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاقد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجهه للامرمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى

التصرف كبيع الميتة والدم اولاً لعدم اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا الاصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفياً واثباتاً ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موثقاً الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تغريم الزمة بحيث لا يجب قضائها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحاً بل نافذا لترتب الاثر ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ *

واما الثاني اى ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون حكماً اصلياً اى غير مبنى على اعدار العباد اولاً يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعى فالفعل فرض وبطلنى واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فتقل ومنسوب وان كان على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علماً وعملاً حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد واما مؤلاً فلا ويعاقب تاركهما اى تارك الفرض الواجب الا ان يعفو الله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينتقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتاً يقيناً والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتاً بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم ايضاً اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده *

* قوله * فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الانجاب والتعريم ونحوهما والذى هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولاً وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة

ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي الطلاق
الاولوية على ما هو لازم يمنع تقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء
الفعل والترك في المباح استوائهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك * فان قلت جميع
ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك
قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب * فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام
ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق
قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافات بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثر له * ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى الذى يبتنى على اعدار
العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلى * قوله * فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل به وجبه لثبوته بدليل
قطعى حتى لو انكره قولا او اعتقدا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل
ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل به لثبوت الدالة على وجوب اتباع
الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤلا لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه
من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن
مؤلا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب
تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى
بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى
فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى * قوله * والشافعى رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لانزاع
للشافعى رحمه الله في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل
قطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول
كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول ماؤلا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب
لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويدم تاركه
شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير
والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن فلا يكون المظنون مقدر ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان المتخصص ان يقول
لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرنا علينا بدليل
ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى ان قولهم الفرض اى المفروض المقدر في المسح
هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط
والمضطرب فانها هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى فالواجب فيما
ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الزور فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى

فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملًا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو *

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع على غيره أيضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع إلى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله لأنه مخير فيما لم يفعل بعد فله إبطال ما أداه تبعا وعندنا يلزم أي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولأن ما أداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل إليها أي إلى صيانة ما أداه إلا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لأن العبادة ما يحتاج فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا أولى أي صيانة ما صار لله تعالى فعلا أولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز أن ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا *

* قوله * والسنة المطلقة كما إذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عليه السلام وعند جميع من المتأخرين وهو اختيار فخر الإسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف إلى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى أن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في أن المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع إلى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة رحمه الله أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيذان اجتمعا أحدهما فرض والآخر سنة أي واجب بالسنة * قوله والنفل يثاب فاعله أي يستحق الثواب ولا ينم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا ينم تاركه واجيب عن الأول بأن المراد الترك مطلقا * وعن الثاني بأن الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل * قوله * وهو أي النفل

لزم النفل بالشروع كذا في
ولا يلزم من ذلك في

لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فإذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقا لمعنى النفلية إذ النفل لا ينقلب فرضا وإتمامه لا يكون إسقاطا لواجب بل أداء النفل ولهذا يباح الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لحلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالنز فإنه لا يجعل انلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فإنه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الانتمام ابطال للمؤدى * فإن قيل لا ابطال ههنا وإنما هو بطلان ما أدى إليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال إلا فعل يحصل به البطلان كشق زرع مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك أن بطلان ما أتى به من النفل إنما حصل بفعله المناقض للعبادة إذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فإنه يضاف إلى رخاوة الأرض لا إلى فعله الذي هو سقى أرضه * الثاني أن الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لأن التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق إلى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي إذ لا صحة له بدون الباقي لأن الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب * لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الأجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لأننا نقول هو دور معية بمنزلة المتضاميين كالأبوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وإن كان ذات الأب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الأجزاء وقد يقال إن الجزء الأول ينبغي اعتقاد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب إلى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الأول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الأجزاء الباقية عبادة فلا دور * فإن قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فإن قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة * فإن قيل هب أن صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارض الجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصوناتها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئيين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشئيين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى * كما

والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى كله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض*

* قوله * والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود اظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن * وذهب بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد * وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا * ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها للغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله فى ذلك طريقة متوسطة وهوان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان

والحرام والمكروه من نوعين

الحمل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه الحمل اصل والفعل تبع بمعنى ان الحمل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى الحمل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق الحمل واردة الفعل المحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج الحمل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى الحمل يكون على حذف المضاف او على اطلاق الحمل على المحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية بحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الامل اطلاقاً للحمل على المحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل للفعل لكن متى ثبت المحل والحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه ويقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك * قوله * وهو الى المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلاً لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذورون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراماً والا يسمى مكروهاً كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضاً والا واجبا *

واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكماً اصلياً اى يكون مبنياً على اعدار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير

والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن احدهما اتم في المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر *

* قوله * واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولاً المقاصد الاخرية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكروه رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على اعدار العباد * فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكماً اصلياً وغير اصلى ولا مجال

لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم المحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخر وى بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية الرخصة ماضع من الاحكام لتعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولاً به وكان التخلي عنه لما نفع طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فتخرج الحكم بجل الشيء ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصل الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بالاجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم * قوله * وهى اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل فى اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعدار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفية والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون فى مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذى يتعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذى يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجع اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظر اما ولا فلانا لانسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا او ندبا اذ العذر قد يناسبه الاجاب كماله عند خوف تلف نفسه * واما ثانيا فلانا لانسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضرار او ندب افطار المريض عند بعض الاضرار * لا يقال العزيمة فى جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام فى حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام * والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان

العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها *

اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة و هو احق بكونه رخصة من الاخر فها استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى

لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر *

* قوله * اما الاول فها استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه فى هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة فى الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحرير فى الرخصة اعم من ان يكون فى جانب الفعل او فى جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب فى قوله وهى فرض واجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك فى طرف الفعل او فى طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافات نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة فى الفرض والواجب والحرام وهذا يناقى ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلى فى صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال * فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شىء واحد اجيب بان معنى الاستباحة فى القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تايد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية

لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتقوم بدوامها * قوله * لكن حق العبد يفوت صورة نجس البنية ومعنى بزهاق الروح أى خروجه من البدن * قوله * حسبة أى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى أن مسيلة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه السلام فقال لأحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ما تقول فى قال أنت أيضا فخلاه وقال للآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما تقول فى قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثانى فقد صدع بالحق فهينئاله * قوله * وكذا الأمر بالمعروف نبيه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل كإجراء كلمة الكفر أو إلى الترك كما فى الأمر بالمعروف فإنه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الصورة لا نجباره بالضمأن فيستباح عند الإكراه وفى التمثيل به إشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت فى العبادات وفيما يرجع إلى أعزاز الدين لكن حق العبد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من إظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان مأجورا أن شاء الله تعالى وكذا فى الإفطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فأكراه على الإفطار فامتنع حتى قتل كان أثما لأنه إكراه على مباح كالضطر إذا ترك أكل الميتة حتى مات *

والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولأن فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة وممتنع ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى إلا أن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لأنه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الأول أى إلا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة أولى وإنما قلنا أن الأول أحق بكونه رخصة من الثانى لأن فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه مترخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الإفطار شبهة كونه حكما أصليا فى حق المسافر بخلاف الأول فإن المحرم والحرمة قائمان فالحكم الأصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة والثالث أى الذى هو رخصة مجازا وهو أتم فى المجازية وابتعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الأصرو والأغلال يسمى رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا أصلا والرابع أى الذى هو رخصة مجازا لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ماسقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث أنه سقط كان مجازا ومن حيث أنه

انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص في السلم
 فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
 عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اى في حال
 الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق
 بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني واما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة
 لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة
 ولان الحرمة لصيانة عقله ولاصيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله
 عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلوة
 ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما
 سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط
 لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على
 عدم الحكم لما سأل عمر رضى الله تعالى عنه ولكن عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب
 الفصاحة والبيان *

* قول * والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة
 اولى عند الشافعى رحمه الله وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عند
 قول واحد عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو
 للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويها بل الافطار افضل ان تضرر والا
 فالصوم من غير اختلاف رواية * قوله * بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكروه
 اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه الطالم والمكروه في صبره
 مستند للمعباد مستقيم على الطاعة فيؤجر * قوله * من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه
 اى يحبس من التحرك انما جعل مثلا لثقل تكليفهم لصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة
 توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كحزم الحكم بالقصاص عمدا
 كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع
 السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
 فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
 مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا
 كاملا لاحقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة
 الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم
 الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير * قوله * فمن حيث
 انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت
 لا بل تراخى بعذر فالواجب قائم والحكم مترخا وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل

الرخصة الا انه بقى مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة
 فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكن كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة * قوله * كقول الراوى
 نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية
 غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية
 مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة * قوله * فان الاصل في البيع ان يلاقى
 عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن
 بيع الكالى بالكالى ففى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصى ليتحقق كونه رخصة وانما لم
 يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والالباعه متساوية من
 غير وكس في الثمن * قوله * وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند
 الجمهور انه مباح والحرمه ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما
 في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ماذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص
 المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة ببقية مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى
 خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص
 دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج
 عن الحكم الذى هو الحرمه لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اى قد فصل لكم الاشياء
 التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما
 اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
 الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا
 عن حكم التفصيل لاعن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان *
 لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
 بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لامن التحريم فغايتة ان يفيد نفى الغضب
 على المكرة لاعدم الحرمه * فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
 فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمه باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت
 يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل بقاء المهجة
 اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة
 المميزة بين الاشياء الحسنه والقيحة ولا يبقئ ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية
 لفوات القوة القائمة بها عند فواتها واخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح
 باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمه الميتة لصيانة النفس عن تغدى خبث الميتة لقوله
 تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقيم صيانة البعض بفوات
 الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب
 من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واخلال تركيب البدن * قوله * روى عن عمر
 رضى الله تعالى عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولا نحافى شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك
 فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
 فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه

كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع * وذكر الامام
الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه
فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتكم الذين كفروا وقد
ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤالا عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه
واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه * اجيب بان السؤالا يجوز ان
يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الانمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا
يخفى ان سياق القصة يشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض
رأسا برأس حتى جعل سؤالا عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل
على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالاعليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان
يكون السؤالا بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا
استدلالة بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له
فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك
الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكانت بهم ان علمتهم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكتب العبد اذا علم فيهم خيرا * وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية
الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكتب وفي آية
القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء
ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة *

والتصدق بها لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اى التصديق ممن لا يلزم
طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى في صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى
ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخبر انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً كما في الكفارة هذا
دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق
هنا متعين في القصر فلا يثبت الخبر فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقاً ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان
اشق فالتخفيف يفيد فان قبل اكمال الصلوة وان كان اشق فتوابه اكل فيفيد التخفيف قلنا
الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما * واما القسم الثانى * من الحكم وهو الحكم الذى
يكون حكماً بتعلق شىء بشىء آخر فالشىء المتعلق ان كان داخلاً في الآخر فهو ركن والا
فان كان مؤثراً فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلاً اليه في الجملة فسبب

والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن
فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
ركن اصيل فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفاؤه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء
على ضرورة جعل الشارع عدمه عفو واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل
من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفاؤه واليد ركن
لا ينتفى بانتفاؤه ولكن ينقض *

* قوله * والتصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التملك
عن التصديق بالعين المحتملة للتملك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان
الدين يحتمل التملك من عليه الدين * قوله * ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن
رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان كل منهما رفقا من وجه اما
في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير
من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين
صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن
معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة لمعنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا
للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان التثنتين اخف
عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاقام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض
والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز
ان يكون الاقام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر
فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض * قوله * على ما ذكرنا في باب
القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه
القريب في الشيء الاخر لا الابداع كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العدة في مثل هذه
التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والافالنع وارد على
قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانع كتعلق التجاسة
لصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لامعنى لتفسيره بما يقوم به الشيء
لانه تفسير بالاخر مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض * قوله *
وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون
خارجا ووجه التنصيص اننا لانعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء
بانتفاؤه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفاؤه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي
اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف

الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالأقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالأقل في المركب منه ومن الأكثر حيث يقال للأكثر حكم الكل وأما جعل الأعمال داخله في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لأنه إنما يجعلها داخله في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان وأما عند المعتزلة فهي داخله في حقيقته حتى أن الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لأن المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك أنه ينتفى بانتفاء اليد غاية أنه ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الإنسانية وهو غير مضر إذ التحقيق أن شيئا من الأعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل أن الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع أن حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد أن بعض الشرائط والأمور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركننا مجازا فالحاصل أن لفظ الزائد اولفظ الركن مجاز والاول أوفق بكلام القوم *

وأما العلة فاما علة أسما ومعنى وحكما أي يضاف الحكم إليها هذا تفسير العلة أسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق

للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما أي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية

وأما أسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي وأما أسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث أن الملك يضاف إليه علة أسما ومن حيث أنه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة *

* قوله * وأما العلة قد سبق أن العلة هي الخارج المؤثر إلا أن لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما يقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرها أو الأسد إلى السبع والشجاع وحاصل الأمور أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الأول العلة أسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعنف بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة أسما بما يكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في العلل الشرعية لا مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الإضافة بكونها بلا واسطة لأنه المفهوم من الإطلاق والإضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فإنه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الأمور الثلاثة أعني العلة أسما

ومعنى وحكما كلها اوبعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان
فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا
فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد اهل فخر الاسلام رحمه الله
التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة
والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة
في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد في اقسام العلة
حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هو العلة معنى فقط لانه
جزء العلة لتحقيق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر
الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي
يشبه العلة * قوله * فعندنا هي مقارنة لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها
ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة النامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم
التخلف واما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما
صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلة
للاحكام وقد يمتسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض
المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم
عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله يدل على انه يلزم عند
القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة يشبث بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال
من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه
الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون
ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة
فانها عرض لا تبقى زمانين فلولا يمكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن
المعلول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد
ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر
المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولوسلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع
حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلة الشرعية حقيقة كالعقد
مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ
انما يرد على الحكم دون العقد ولوسلم فالحكم يبقاها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا
يثبت في حق غير الفسخ * قوله * كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع
الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه

لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما * قوله * على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا * فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة الى تأخر الحكم عنها لما منع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع *

ودلالة كونه علة لاسباب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاحكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب *

* قوله * ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولى وبمضى مدة الخيار او يبيح من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة * قوله * لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثلن * قوله * لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم

بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكله ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فبترأخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار * لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه شبه بالاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لاننا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجرور والتفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفرض الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة مخضة والا فان كانت الوسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الوسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالضى في الهواء الحاصل بالرمي * ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انها يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحققه ان الاجارة وان صححت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة * قوله * وكذا كل ايجاب اى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكامها لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب * قوله * وكذا النصاب اى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقيق الاضافة والتأثير لاحكامها لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخى حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخيا اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصل بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى

الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل عن الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيهه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول* اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لأن توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره* وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشئ سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجىء فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال* لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن ما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبرة فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلًا به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بمحدث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف* فان قلت قول المصنف رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يوجب حصوله بالمال نفى الملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوى على ما لا يخفى فتفى كل منهما يوجب نفى الآخر*

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم مترخا الى وجود النماء ولو لم يكن متراخا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخا الى ما هو علة حقيقة لكن النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر للمال النامي ولو كان متراخا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكن النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكن النصاب

سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح

فانه يتراخي حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع الرمي

ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشرء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل انجاب مضاعف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشرء القريب فان الشرء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شرء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير مترخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك * وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فتلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما قد توجد مشابقتها للسبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشرء القريب واظن ان شرء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسوة

يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس *

* قوله * حتى يوجب صحة الاداء معنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام

تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء * قوله * وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقيق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمى ونزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله لكن اذا رجع المزكون وقالوا نعدنا بالكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عنهم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعنف فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبّه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلماذا لم يصرح بفخر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدمتها معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب * قوله * واما مثاله شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذا المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم الجزء الاخير وذهب الامام فخر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء العلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربوا النسبة لانه يورث شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى المحرمين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بدا بيد *

واما معنى وحكما كجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعنف فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتراف فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيها اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان في الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب

ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعى اليه كالسفر والمرض فانها اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطى اى المس والنكاح يقومان مقام الوطى في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعى اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببته فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المقضى لاقامة الداعى مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببته وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعى في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقائه الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لحقاقهما وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالتقسيم الذى ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما *

* قوله * واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلاة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى

وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ
المصنف رحمه الله صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
يصير بمنزلة العدم في ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالن الاخير في انقال
السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التفويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم
يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون
علة اسما لا محالة * وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما
صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع
له ملك القرابة وشراء القريب * قوله * حتى يصح نية الكفارة عند الشراء * فان قلت الجزء
الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة
بمنزلة العلة والحكم غير مترخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ
لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول * قوله * ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا
محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقضا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي
بالانفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه
معا فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لهما مر سوا علم الاجنبي اولم يعلم وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء
علم القرابة اولم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا
فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة وكيف وهو
لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي
هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صاركان العلم
حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا * قوله * حتى يضمن مدعى القرابة يعنى
اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه
لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة
معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بفساد
نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى
الاجنبي اولا ضمن القريب حصته لعدم الرضى واما اذا اورثا عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالانفاق
لان الملك بالارث ليس بصنعه * قوله * او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى
الى الشئ في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك
الشئ فربما يكون متأخرا في الوجود كالخبر عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق
الطلاق بها لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس * قوله *
والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع
ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم
دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرعية اعنى الطهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة تيسير او قد يقال

ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه * قوله * واستحدث الملك
يعنى ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطىء ودواعيه في الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازاً عن
خلط الماء وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطىء
بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه
يمكنه من الوطىء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الوسطة على الشغل الذى
هو علة للاستبراء * وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطىء والملك
ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطىء البائع والملك ممكن من وطىء
المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد
واستحداث ملك الوطىء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير
استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجننا الوطىء للثاني بنفس
الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سبباً مؤدياً اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة * قوله *
كما في تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطىء في الحرمة حالى
الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة * قوله * ولما جعلوا الجزء الاخير يعنى ان القوم
وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكماً فقط الا ان التقسيم العقلى يقتضيها والاحكام تدل على
ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره في الجملة
فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسماً ولا حكماً لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلية
وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة
حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب
الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكماً لوجود المقارنة لا اسماً لعدم
الاضافة ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا الشرط الذى
علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم
من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكماً فقط *

واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان
كانت العلة مضافة الى السبب كوطىء الدابة شيئاً فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى
سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد
اذا شهد ان زيدا قتل عمراً فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلاً بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان

تكون اى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغزى فى الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبى اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبى قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هى امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولى على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للمهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبي سكيناً ليمسكه للدفاع فوجا به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع *

* قوله * واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحاً ما يكون طريقاً الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازاً ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سبباً حقيقياً ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازاً اى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى

فيه شبهة العلية * قوله * فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فان لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطىء الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص والشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استبقاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لا يجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتؤكد * والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فى بضع نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى * قوله * بخلاف ما اذا زوجها يعنى لو زوج المرأة وكملها او وليها على شرط انها حرة فاذا هى امة يضمن الوكيل او الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون الزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشرط صاحب علة * قوله * ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال فى ذلك * قوله * وصيد الحرم اى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالة سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى آمنا ليمضى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اطلاق الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة اجتهادية افتوافيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة * قوله * فوجابه من الوجى وهو الضرب باليد او السكين *

ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة فالمعلقة صفة للتطبيق والاعتاق والنذر ونحوان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعقود ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اى لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله هي اسباب في معنى العلة حتى ابطال التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق اولعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب *

* قوله * كالتطبيق اى كالصبيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضاءها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تقضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه اى كالتطبيق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة لليمين وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انها هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للمالك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة على الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقضى الى الكفارة وانما يقضى اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصالح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيذا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوصا هذا القسم الذي ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع

اللغوى ايضا فخصوا باسم المجاز والعلاقة يوئل الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين *

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبين في ان التمييز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك

والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليرجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالمحل قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاصحح فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل المراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا

اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا للجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلاقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلاقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج فى تلك الطلاقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا *

* قوله * ثم عندنا لهذا المجاز اى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة اى
 جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى مجاز محض وهذا الخلاف يظهر
 في مسئلة ابطال تجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم
 الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله ثالثا * اما وجه
 استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفترق الى الملك حالة
 التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفترق اليه حال
 وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بانجاب الجزاء في مقابلته
 فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحققة عند فوات البر ليحملة خوف نزوله على
 المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك
 فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه
 بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم
 التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليتبرح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
 وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد
 الكلام بيمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصيب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزال
 الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط
 اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحمل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه
 لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحمل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق
 حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى
 لان البقاء اسهل من الابتداء * واما دليلهم على ان التجيز يبطل التعليق فتقر به ان اليمين
 سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اى تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
 جانبه على جانب نفيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم
 المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا
 لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت
 في الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب
 فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات ليكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح
 البراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه
 لا يقع هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لحرف لزوم الجزاء والواجب
 لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء
 حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء
 ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت
 في الحال وكذا لا بد لحقيقة الشيء من الحمل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح
 في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف الدلول مانع ويمتنع ذلك في غير
 الحمل فيبطل التعليق زوال الحمل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل
 الشرط بان يجعل الدار بسنانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام الحمل
 من وجهه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات الحمل

قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقيم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفوات البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلاجته للبطلان وفي الطريقة البرعزية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محمية الطلاق تثبت بمحمية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فاحصل هذا الطريق هو ان المحمية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلث واما ما ذكره المصنف رحمه الله من ان طلاقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل لليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار يستانا او حماما اذا اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تعليقات ذلك العقد * واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه لما اشترط في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط يحكم الاسماصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء فلا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله من ان الشرط فيه اى في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه بمنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لا يبطل الطلاقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطى وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد لان عمله ليس في ابطال حل المحمية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحملة بالحرمة *

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والا نفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية

سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحوال فيجب ان يكون الحوال سببا لا النصاب فلدفع
 هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الايمان تام والنماء بالزمان فاقيم الحوال مقام النماء فيتجدد
 المال تقديرا بتجدد الحوال فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا *

* قوله * واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم
 بابا لبيان اسباب الشرايع اى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط
 ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر
 السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه
 لا كما يزعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
 او دلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب
 الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلواضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على
 معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على
 ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه
 بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف وجوب اداء
 الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
 في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا اننا نضيف ذلك الى
 ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد
 ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات
 وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للمحد الى غير
 ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر * قوله *
 فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على
 ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر
 والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء
 في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا
 لحجج المعاندين والزما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
 العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته
 او غير ذلك مما هو اولى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قد بما غنيا عما سواه
 واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبنى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائصات *
 لا يقال لو كانت السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقديم العالم بالزمان
 وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا
 نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثرا المختار لا يكون
 الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث
 العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق

وفي انفسهم الآية الا ان الاستبدال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا
واثبتها دواما لان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان لازما لكل احد من اهل
الايان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو
التصديق والافرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجج شرعي
وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلان نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف
المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر
ان يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل
الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم
يبلغه الدعوة فهات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا
في حق المؤدى كما في جمعة المسافر * قوله * وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على
ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت * قوله * وللزكاة
اي سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها
اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب
في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال
فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء
امر باطنى فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها
تأثير في النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطا وتجدده تجديد للنماء وتجدد النماء تجديد للمال الذي هو السبب لان السبب هو
المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط *

وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلى عليه وانما الفطر شرط
لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون وعن اما لا تتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه
فيؤدى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر
ثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة
الى الرأس وهي تحتل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب اشكال وهو ان
الاضافة آية سببية والصدقة تضاف الى الفطر فيبدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اى في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط *

* قوله * وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اطهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الأول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة فمختص بشرايط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل وجوب القضاء على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر * قوله * وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل عن انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهو باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب ماله والكافر ليس من اهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصالح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيملك ما عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقع كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي والكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرية * قوله * بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حق لا يحتمل الاستعارة التى هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجده متجدد للحاجة * قوله * فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الترجيح بكثرة الأدلة وهو ان دليل سببية

الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بأنه ترجيح بالقوة
 قوله وايضا وصف الموءنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف الموءنة في قوله عليه
 السلام ادوا عن ثمنون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب الموءن والأصل في وجوب
 الموءن رأس يلى عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار الموءنة والولاية *قوله*
 وللحج اى سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لا اضافة اليه
 ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء
 والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة *

وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو موءنة الارض وباعتبار الخارج وهو
 تبع الارض قوله وهو تبع حال من الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج
 فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب وكذا الحراج اى سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر
 فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار موءنة باعتبار الأصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
 وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك
 لم يجتمع عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الحراج
 لم يجتمع العشر والحراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى *

قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والحراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر
 بالنماء الحقيقى وللحراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
 مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والحراج مقدر بالدرهم فيكفى النماء التقديرى فقوله
 بحقيقة الحراج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والحراج موءنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية
 الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها
 فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الحراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحاميين
 لها عن الأعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الأعداء ويستنمط
 في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى
 العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الحراج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة
 من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الحراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض
 عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبعوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس
 الخطيئات وهذا يصاح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولاخفاء في ان الارض
 اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الأصل كل منهما موءنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
 والحراج عقوبة فيمتناهيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند
 الشافعى رحمه الله يجب العشر من الارض الحراجية وان لم يجب الحراج من الارض
 العشرية وذلك لان سبب الحراج عند الارض وسبب العشر الحراج من الارض * وللطهارة

وللطهارة ارادة الصلوة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة *

* قوله * وللطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحديث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحديث فيتوقف وجوب الطهارة على الحديث فيكون شرطاً
ولهذا لو توضع من غير وجوب كما لو توضع قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعبر في الشرط هو الوجود قصد اولم يقصد وليس الحديث سبب لان سبب الشيء
ما يفضى اليه وبلاجه والحديث يزيل الطهارة وينافيتها وقد يجب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحديث شرطاً لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لكان الحديث شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة
فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نوجب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لوجوبها والمشرط بالحديث وجوبها لوجودها وعن الثاني بان المشروط
هو صحة الصلوة ومشرعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لانفسها والسبب
هو وجوب الطهارة لوجودها فالمتقدم غير المتأخر * قوله * وللحدود والعقوبات يريد ان
السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة
كالزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا
دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو
ملوك له مباح ومن حيث انه جنائية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد
الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى
حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة
بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى
الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب
الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها لانها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين
الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا
عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفك ويشترط فوات
البر لئلا يلزم الجمع بين الحلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل
اعني البر لكنها قائمة في حق الحلف والسبب في الاصل والحلف واحد *

ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون

بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك، المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة

* قوله * ولشرعية المعاملات يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى معاونته ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات * قوله * وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسيبها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مرفهى اما ان يتعلق بالامر الآخرة وهي العبادات او بالامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار البدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل * قوله * واعلم انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لو هم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها *

واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي انزوها طالق وقدم ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعند منع الحكم واما شرط في حكم العلية وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج

الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع
 الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان
 قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
 فقضى القاضى بعثقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء
 بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لاتصالح لضمان العتق لان العلة قضاء القاضى وانما لاتصالح
 لضمان لكونه غير متعدد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود
 الشرط وشهود اليمين فان العلة تصالح لضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدى وعندهما
 لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على الثالين
 المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرط لا تعارضه
 علة تصالح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة
 عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصالح لاضافة الحكم وهو
 الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعى والمشى مباح فلا يصالحان لاضافة
 الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعدد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه *

* قوله * واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى
 السببية وشرط مجازا اى اسما ومعنى لاحكاما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
 فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينهما وبين الحكم فعل
 فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان
 لم تعارضه علة تصالح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول
 الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى
 العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية
 الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط
 ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى العلة وان كان
 مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر * قوله * وهو اى الشرط المحض اما حقيقى
 يتوقف عليه الشئ في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح
 او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة
 الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق
 دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة
 فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط * قوله * وقد مر اشارة
 الى بيان اثر الشرط الجعلى وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه * قوله *
 فيضاف اى اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه

يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يوئل اليه وباعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى انصل الحكم بالعلة فكمّل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه * قوله * كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم فى الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب * قوله * فان قال لما شرط فى اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او رد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور فى اصول الامام السرخسى رحمه الله وابى اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص فى الجامع الصغير ثم او رد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا توجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة اربال فعبدته حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة اربال وقضى القاضى بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية اربال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لا يبتناؤه على دليل شرعى واجب العمل فلا بد من صيانتها عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء حينئذ لا مكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جنائية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة اربال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما يتنفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبنى على الحجّة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم يتنفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بجل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هى يمين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور فى اصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضى كانت علة الملك هى

هي الشرى دون القضاء * فما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هي قضاء القاضى بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضى دون تعليق الملك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يوئدى الى هلاك المال ففى صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعددة صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرى اعنى وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ابطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مسامح للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود * وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكلنا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة بل نثبت العتق بلا شىء اجيب بان العتق حكم يوئدى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شىء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة * قوله * والمشى مباح يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدى ولا تعدى في السبب اعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشى مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدى المشى *

بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر وارشاع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعتراض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الابق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب اصطبل او قفص خلافا لمحمد رحمه الله له ان فعل الطير والبيهمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزرق فان النفار طبعى للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي

الجناح بالضم يجره مع زرره
اشراع جناح زرره الى الجو
او قفصانوس

سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع
 الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الخارج اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب
 علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لاحكما
 حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لرفر رحمه الله تعالى
 صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احد بهما
 ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
 لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول *

* قوله * بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة
 متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط * قوله * واما وضع الحجر يعنى ان هذه الامور
 طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعنى امساك
 الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه
 من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك * قوله * وهو اى الشرط
 الذى في حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب
 ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل
 المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل
 طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوب الى الشرط
 كما اذ فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة
 ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا
 على ان طير ان الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيالحق بالافعال
 الغير الاختيارية كسيلان المائع * قوله * لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك * قوله *
 فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط
 المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط
 العلة بينهما فيكون متقدما لاحتمال وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها
 علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من ان يثبت الشرط حتى
 ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الابقى الذى هو علة التلف كان الشرط في معنى
 السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف
 سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالابقى فابقى فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
 للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة
 العلة ان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه فلا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم
 لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط
 عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليق لا الحقيقى كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة

والعقل في التصرفات على ما سيجي * قوله * له اي لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصالح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرًا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا ي حنيقة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد * فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصالح علة للضمان قلنا لانسلم انه لا يصالح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق * قوله * واذا قال الولي فان عرض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصالح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البيئة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه * قوله * واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحللت باليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الزمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا في الاخر *

واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا عليه الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل

والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلاج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليلي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع جبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة *

* قوله * واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فيبين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق ليتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلام بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليلي واما الحقيقي اعني ما يتوقف على الشئ عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الجبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة ايصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر اما اولا فان الشرط التعليلي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليل عتق العبد بكون قيده عشرة اربال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض *

ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي

ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه
والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود
عليه اى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت
العقوبة وهنا لا تثبت لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو
تكذيبه ودفع انكاره وهو تصالح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصالح للضرر على المشهود
عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصالح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم
اى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حرية لم يثبت
عليه الرجم فلا تصالح لذلك اى لا تصالح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه
ورفع انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بها
لا يثبت به العلة قالوا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى الميتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله
ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش
السابقة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابى حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم
يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا
وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة
طلاق تقبل شهادة امراة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها
يثبت ما كان تبعاً لها لا عند ابى حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط
لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تنعدي اى شهادة
المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تنعدي
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة
الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة
لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحل البائع
وقال الشافعى رحمه الله الاصل فى المسلم العفة والقنف كغيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف

ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرع سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انها يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد المشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضروهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضى شهادة الرامى والعفة اصل لكن لا تصالح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصالح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان تقادم العهد اى ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد *

* قوله * ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لاشروطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صالح محلا للنظر الا انه لاختفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم تعارضه علة سالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة * قوله * فان قيل مبنى هذا السوءال على الرواية المذكورة في الاسرار وهو ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتراف قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتراف على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وتضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثانى الى المسلم فلا تقبل * قوله * وهنا لا تثبت اى في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لاعلة اوسبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة * قوله * وهو تصالح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر

في معنى ان مع الفعل *قوله* وهو ما ذكر اى اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه
 الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية
 في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة
 الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد
 المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم *قوله* وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة
 المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان
 او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل
 فان كلامنا ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علة معرفة *قوله*
 واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرابه اذ لو وجد
 احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض
 ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر
 عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره
 وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل
 وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه
 لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى
 امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة
 اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب
 فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق
 كذا في شرح التقويم *قوله* بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبنا
 على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان
 العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاسيما
 ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى
 ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت
 زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول
 في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق القذف لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا
 لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا
 العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا
 شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفى في رد الشهادة
 وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا *قوله* قلنا يعنى
 لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جنائية فيكون
 فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن
 الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنائية محضة كان ينبغى ان لا
 يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا ان لا يحل الاقدام

عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضروهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لاستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء وان كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقتوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقتوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يرقم الحد على المقتوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى رأى القاضى في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر *

باب — المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله وجود آخر شرعى فالاول

بعد ان يكون متعلقا بحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام

وهو سبب لجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم

آخر وهو الملك كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا

والاكل ونحوه وما له وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم

شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى آخر او لم يكن فحصل

اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى

آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى

وهو متعلق بحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بحكم شرعى

فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى

وسبب لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعى ومتعلق بحكم

شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى بحسب اركان وشرايط اعتبارها

الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير الذاتية يسمى صحيحا والا

فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اى الاركان

والشرايط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول

اى ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله او

حقوق العباد او ما اجتمع فيه الاول غالب او ما اجتمع فيه والثانى غالب اما حقوق الله فثمانية

عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والمحقق به والزوائد فالايمان اصله

التصديق والافرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والافرار شرط لاجراء الاحكام الدينوية وهو اصل في حقها اى الافرار اصل في حق الاحكام الدينوية اتفاقا حتى صرح ايمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح رده لان الاداء دليل محض لاركن لازم وزوائد الايمان الاعمال*

* قوله * باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا اى من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفى بانتهائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجود الحد او اثره كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفاؤه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف اخرى معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شىء من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقح لانتفاء الركن كالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدير والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح * قوله * ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى * قوله * اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء * قوله * وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا

به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى
الايان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله
لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها
في نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب
وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه
بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي
عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنه على ان المراد
بالايان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه
في الفارسية بـكرویدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون
احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم
على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره
الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان
لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق
هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون
الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام فخر الاسلام
رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فيناط الاحكام بدليله
الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا ابتنائها على الظاهر
حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صبح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم
التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصير مرتدا في حق
احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكره
وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا
ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائدة
عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم
الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه
عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها
مثل الاعتكاف المؤبد الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على
شريطة الاستعداد *

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالحراج فلا يبتدأ
على المسلم لكنه يبقى لانه اى لان الحراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة
لا يبطل بالشك على ان الرضى الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار

الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف وموئته فيها عبادة كالعشر فلا يتبدل على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالحراج على المسلم وعند أبي يوسف رحمه الله يضاعف لأن فيه أي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف أي العشر إذ هي أي المضاعفة أسهل من الأبطال أصلا أعلم أن محمدا رحمه الله قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الحراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله أن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الحراج فإن فيها معنى العقوبة والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فينبغي الحراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع إلى قوله والكفر ينافي فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الأبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا إذا التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل وهو الحراج لأن التضعيف ثبت بإجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم بأعيانهم لأن تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه أي لا يجب في ذمة أحد كخمس الغنائم والمعادن *

* قوله * وعبادة فيها موئته كصدقة الفطر وسميت بذلك لأن جهة الموئته فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما كان فيها معنى الموئته لم يشترط لها كمال الأهلية المشروطة في العبادة الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا بجانب الموئته خلافا لمحمد رحمه الله فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح * قوله * وموئته فيها عقوبة لما كانت الموئته في العشر والحراج باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتسكين من الزراعة في الحراج سميا موئته فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الحراج معنى العقوبة والنيل والمسلم أهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الحراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا أو قسمت الأرض بين المسلمين لم يصح وضع الحراج عليهم لكن صح إبقاء الحراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الحراج لا العشر لأن الحراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والموئته اللائقة به لم يصح إبطاله بالشك ولأن جهة الموئته راجحة فيه لكونها باعتبار الأصل أعني الأرض والمؤمن أهل للموئته فيصح بقاء وإن لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر ينافي القربة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع إمكان الحراج كما أن في الحراج ضرب أهانة والإسلام مانع عنه مع إمكان العشر وأما بقاء كما إذا ملك ذمي أرضا عشرية فعند محمد رحمه الله تبقى على العشر لأنه من موئته الأرض والكافر أهل للموئته ومعنى القربة تابع

فيسقط في حقه وعند أبي يوسف رحمه الله يضاعف العشر لأن الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الحراج لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر * لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الحراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين تعذر استحباب الجزية أو الحراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو أصل في الكافر وهو الحراج * قوله * وحق قائم بنفسه أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق لله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى إلا أنه جعله أربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقاله لا حقا لزمنا ادأوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين وإلى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة *

وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطى مقصر يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب أي يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد إذا رجع أي شهد أن مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم ميراثه لأنه أي حرمان الأثر جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العباد والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لأنها أي الكفارات جزاء الفعل والصبي أي لا يجب الكفارات على الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما أي المسبب والصبي لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر أي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العباد وهى أي العباد فيها غالبية أي في الكفارات إلا في كفارة الظهار فإن وصف العقوبة فيها غالبية لأنه أي الظهار منكر عن القول وزور *

* قوله * وقاصرة كحرمان الميراث فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم أنه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي مباشرة الفعل نفسه بأن يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لاميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالخطأ والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محذور ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها

مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الجفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ 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 * قوله * لانها اى الكفارات عند الشافعى رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في التلغ بين المباشرة والسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان ياحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاعث بفعل يضاده كالاستعباد الفاعث بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر * قوله * وهى اى العبادة غالبية في الكفارات لانها صوم او اعتاق او صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكرا من القول وزور فيكون جهة الجنابة غالبية فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية ان يسقط بالشبهة ويتدخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرائه مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جنابة على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنابة فيصالح لايجب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذى هو جنابة محضة والعود الذى هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها الا انه جوز ادائها قبل العود لانها انما شرعت انها للحكمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهى الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية وازهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصول الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجنابة على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنابات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقى الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى

تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب
تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب
او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة *

وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبية فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولا جماعهم
على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا
ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع
هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العباد
والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه
اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كقائمة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع
ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعدس حتى تسقط بالشبهة
كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة بشبهة قضاء القاضى فى المنفرد اى المنفرد بروية
هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عمدا لا يجب
عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا
اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتماعيه والاول
غالب حد القذف *

* قوله * وكذا كفارة الفطر يعنى ان العقوبة غالبية فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من
افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف رحمه الله من
كون العقوبة غالبية فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل
وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجنابة ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل
ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى الجنابة الثانى الاجماع على ان الكفارة لا تجب على
من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه فى المضمضة فلو لم يعتبر فى سببها كمال الجنابة لما سقطت
بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجنابة كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار شبهة الاباحة
بوجه وهذا يدل على ان جنابته كاملة حتى كان ينبغى ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه
لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجنابة بالافطار
بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجنابة فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان
هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا * قوله * وهى اى الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت
اجزىة لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتأدى بالصوم والاعتناق
والصدقة وهى قرينة وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام

ما او رده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر
 بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر من القتل المخطئ مثلا وقد اشرنا
 الى ذلك فيما سبق * قوله * كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤدبها الامام
 عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك، وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون ادائه
 عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور * قوله * فتسقط هذه تفرعات على
 ان العقوبة غالبية في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم
 عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكننا نجعله
 لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث
 جهة اباحة فيما هو محل الجنابة كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس
 وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل اما جماع زوجته او اكل
 طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة
 قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده ولفسقه
 فسام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة
 لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا ورث
 حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا
 بالقصاص على رجل ف قضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود
 بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رحمه الله تجب الكفارة لان هذا اليوم من
 رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على
 مأدبة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة
 ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض
 اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق
 في هذا اليوم ما ينافي الصوم واستحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر
 لم يلزمه الكفارة وان لم يبع له الافطار في ذلك اليوم لان السفر مبيع في نفسه يورث شبهة
 واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بها هو من فعل
 العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق *

وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله عندنا وهذه
 الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في
 احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي
 الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد ادائه اى لما كان ادائه اصلا واداء
 الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالته
 لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغائبين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم

الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اى الشافعى رحمه الله عطف على قوله لم يجز فى انائين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بها يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكامله فيجوز امامة التيمم للمتوضىء كامامة الماسح للغسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضىء فلا يجوز لان المتوضىء صاحب اصل والتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس *

* قوله * وما اجتمعا اى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوز استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فى شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمثل فكان حق العبد راجحا لهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال * قوله * واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفى فيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل * قوله * ثم تبعية اهل الدار اى بعد ما صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداءه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلاً اذا سبى صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب

فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنته لئلا يلزم للمخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لامتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه * قوله * لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به * وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فتحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذلك الحكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذلك التيمم اذ لو كان خلفا له في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الزمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تسع واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له انا آن من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذعه ماء طاهر ييقن بقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانا آن في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر ييقن واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث قيد جواز التحري في مسألة الانا فبين بحالة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء طاهر ييقن ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبنى على انه لاصحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز له مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع * قوله * ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك * فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لا تقترب الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجوز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في الشيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الابرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة

المتيمم للمتوضي ء اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناءً احدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع ان الحلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد المتوضي ماء فان كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه محطى في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الحلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتراء غير مومي بالمومي وما ذكر ان زفر رحمه الله مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسي جابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضي ماء * قوله * وشرط الحلفية اي لا بد في ثبوت الحلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الحلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليمسن السماء فان التيمم قد انعقدت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك *

باب — المحكوم عليه ولا بد له من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل باسراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهييات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد

والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكماء واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا

وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيان ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باسراق ذلك الجوهر*

قوله باب — المحكوم عليه * وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكن انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاضل عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز المجازات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب وينبسط بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيحة ومنها هيئة مهيأة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة* فاحتج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضىء به طريق يبتداء به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتداء المطلوب للقلب فيدركه بتأمله وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذى هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور* ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضىء اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتداء به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها ضرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتداء والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفتاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لابتأثير

النفس او توليدها فان الافكار معدت للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باسراقه واطاثة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف رحمه الله تسامح *

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن يسمى الاول العقل الهولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم قفيل علم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتداء به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده المحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا ويسمى مخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس *

قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعانى فان قيل من شان القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثير والانفعال فكيف تفسر بها قلت هو قوة باعتبار ترتيب المبادئ ونهى المعدادات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالاهاام ويتوفيق الملك العلام فان قلت التى بها يكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهولانى قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التى بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قد بما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجمرة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا

مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع مكمله اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا علميا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكنساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا دركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا دركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شئت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة للثدى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاشك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة النباهم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات *قوله* فاعلم ان بداية دراك الحواس يعنى لما ذكر فى تعريف العقل لدراك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا ببينبدأ والضمير فى اليه عائدا الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة فى زائدى مقدم الدماغ الشبيهتين بجملى الثدى يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة فى العصبين المجوقتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ

فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولاخفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلاً وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشور انهما ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصدقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزائنه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كالنسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اوعم الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولاً صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم *

فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة معلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وقابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود الفعل وعدمه يعرفان بالافعال *

* قوله* فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صوراً او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعداداً نحو قبول صورة الانسانية مثلاً وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقريب فى ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فيما لا يليق بهذا الكتاب * ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعمد فى العربية بل المراد ان العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وارىد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام* قوله* ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذ لم يكن لاختيارنا اثر فى وجوده يسمى العلم به نظرياً والافعلية لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاول مكمل للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها شر وخير وبالعكس اما الاول فلان الشرور متلذذات البدن وملابسات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير واما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهياً لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالاً بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالاً من عدم اللازم على عدم الملزوم *

ثم لما كان العقل متفاوتاً فى افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس

ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الحلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانوارها واستفادتها مغايم آثار القابلية المذكورة بسبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل بسبب لزادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر بالخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفات بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اى الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعاً للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقلية فان مبادئ الادراكات العقلية المحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فينتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيه *

* قوله * ثم لما كان يعنى ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر وما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية

الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مركب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداءً وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مشخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامر بها بالاختزال والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فيحصل الكمالات * قوله * وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة المجانبيين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في اول الشوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعياً صرفاً لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك * قوله * قطعاً للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة الامور على الشرع لزم الدور * قوله * وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر *

فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علماً لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتباراً لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافياً للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافياً للتوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافياً اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام *

* قوله * فهو اى العقل وحده غير كافى فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم * قوله * فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور رحمه الله الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها لكمال العقل والبالغ والصبي سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معترف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية * قوله * وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذ انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعندما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سقرا علم انه لامشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى اودليله لعظم خطره * قوله * وكذا اى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس ببعذر والا فمعتذر وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية اوسمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالفه لما يرى من الاتفاق والا نفس واما فى الشرايع فيعذر الى قيام الحجّة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قتله فالجواب ان العصمة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلوا فى دار الحرب *

* فصل * ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة

وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بر ربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مرسا نحايتمنون به وان بارها يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة

القلادة أو الغل العنق أى لا ينفك عنه أبداً فدللت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الزمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بمحمل اعباء التكليف أى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر الزمة بوصف يصير هو به اهلا لما له وعليه ولا دليل فى هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض*

* قوله* فصل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب أى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء أى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالزمة ولما وقع فى كلام البعض ان الزمة امر لامعنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من محترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق الزمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص* وتحقيق ذلك ان الزمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والزمة حتى صار اصلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الزمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربك على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى احدى مدة كوت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستبقظهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأ تلك الحالة ابتلاء ليوء من بالغيب* وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشيائه له وعليه وتكاليف يوء اخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالزمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه* واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب باننا لانسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالزمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الادمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان المراد بالزمة فى الشرع

تحقيق الزمة

صلى الله عليه وسلم

نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية الحبل باسم الحال والمقصود واضح * قوله * قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم ذهاب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناء طائره الاية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يقف بها ولم يراع حقها جهولا بكنهه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهمها وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقنا لا نحمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحملة وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجازة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر صورتها فظهر انه لادليل في هذه الايات على انه للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اى دلالة للعنق على ذلك واى حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اصلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لمواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة * قوله * فان مرسانحا السانح ما ولاك ميامنه اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتفأل بالسانح لانه لا يمكنك ان يرميه حتى يتحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من غش العيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناء ما قضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والابجاء ثانيا وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرىب منه ما يقال

يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر *

فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعرضا يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداءه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعواض لاصلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالفصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجمان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والحراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها خرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء خرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم من الحائض واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الحلف اى ينتقل الوجوب الى الحلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغناء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغناء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء قاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرته كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرته قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرته كاملة والقدره القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه *

* قوله * فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انها ينتقل

بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيم للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصالح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن ادائه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتبين ما يجب عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب * قوله * كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤمن من جهة انها يجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعراض محضا لانها لم تجب بعد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وكشبهها بالاعراض يصردينا بالالتزام * قوله * وان كان عاقلا اى الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وغير لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهم ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة * قوله * فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بيدى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليباً او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يتحمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبي يصالح عن ذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يتحمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يتحمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو ياباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحمل قائم فاذا وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا * قوله * واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الفرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم ادائه البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الائتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء

الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النية في المالبية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل الناقب في النية الاختيارية ينتقل الى الذنوب عنه فيصالح عبادة بخلاف النية الجبرية كنية الولي * قوله * مونة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يتخلطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود * قوله * والكملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلنا القدرتين منحة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل والمعنوه البالغ كانت الاهلية ناقصة *

فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالامان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحججه اى بحجج الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب سوءال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الامان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح رده فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لامردها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هى الاحكام الآخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها يلزم تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اى الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل بحسب الاجرة استحسانا وفي القياس

لا تجب الاجرة لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة ان تلف فيه ضمن اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوصل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالبة اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها*

قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يمتثل القبح واما قبيح لا يمتثل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها المذكورة في المتن *قوله* وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه نفع محض فلا يليق الشارع الحكيم المحر عنه فان قيل هو يمتثل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأتى بتركه والجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يمتثل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعباء والاكره واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه * فان قيل نفس الاداء ايضا يمتثل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او هب منه قريبه فقبله يعتق عليه على انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة *قوله* الا ترى انها اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يشبتان فيها اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرازا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان *قوله* واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى

تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ
لان الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل
ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان
اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل * قوله * بلا عهدة اى
لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي
الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة * قوله * ولا مباشرة
لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام
السرخسي رحمه الله الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة
فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده * قوله * الا القرض
اى الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز
للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملى في الغالب فيشبهه
التبرع فلا يملكه الولي واما القاضى فيمكنه ان يطلبه مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البذل
مأمون التلق باعتبار الملاة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينه وهذا
معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا *

وما كان مترددا بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل
المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البذل من ملكه ضرر يصح بشرط رأى
الولي لانه اى الصبي اهل الحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولي فيحصل بهذا
اى بمباشرة الصبي برأى الولي ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبي برأى الولي فيما يتردد بين النفع
والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولي
فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اى بيع
الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه
اى الصبي في الملك اصيل وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولي
واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة
في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اى في غير موضع

التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق انه اى تصرف الصبي يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرة اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لامن الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياً خير من ان تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان كانت ضررا كالطلاق *

* قوله * وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والحسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى * قوله * فانه اى الصبي اهل لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشتراها ويملك الاجرة اذا آجر عيناه * قوله * وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبي * قوله * وعندهما اى تصرف الصبي باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انها هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبي اله فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبرة فخر الاسلام رحمه الله ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشره بنفسه * قوله * واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقدير كان ينبغى ان يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية في ذلك * بل طريق الجواب

الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه انها وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه * ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقدير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر *

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمناقبه القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله تعالى هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنوننا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوننا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله اكثره كافي اى الجنون في اكثر الحول كافي لسقوط الزكاة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انها يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطى على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته * ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض

مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لمهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمله اعباء التكليف ولعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهى ان تكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان

يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط

عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لانقلا

حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل

تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر

والرق لانهما منافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه اول عدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا

لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه

لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشك على هذا الحرمان بالكفر والرق

لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق *

* قوله * فصل لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب

تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل

من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما

يقال البياض من عوارض الشح ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح

في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبء فيها اختيار

واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد

تاثيرا فقدمت وهى احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض

والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبیحة المدركة

للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل 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 يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا * قوله * لمنافاته اى لمنافات الجنون

القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة

ينتفى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب * قوله * لكنهم قالوا الجنون اما

ممتد او غير ممتد وكل منهما اولى بان يبلغ مجنونا او طارى بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط

للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول اللاحق بالنوم

والاعماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثانى

انه لا ينافى اهلية نفس الوجوب لبقاء الزمة بدليل انه يورث وملك والارث والملك من

باب الولاية ولا ولاية بدون الزمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيرا وتقديرا يلزم الحرج في

في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم
يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء
فيكون الاداء ثابتا تقديرا بثوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان المجنون
الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاستعداد على الاصل
او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاستعداد على الامتداد فقط والاختلاف في
اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارى امران احدهما
ان الاصل في الجنون المحدث والطارى ان السلامة عن الافات هي الاصل في الجملة فيكون
اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما ان زوال الجنون بعد
البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الحلقة لا لتقصان جبل عليه دماغه فكل
مثل الطارى * وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطارى بعد البلوغ رجع جانب العروض
فجعل عفوا عند عدم الامتداد الخافا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه
حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصل يكون لافة في الدماغ مانعة عن
قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل
للمحقق آفة فيلحق بالعدم * قوله * ثم الامتداد في الصلوة يعنى ان الامتداد عبارة عن
تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقد روه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفه الوقت
وهو اليوم واللييلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو
افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون
والآفة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليناكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمد رحمه الله
اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوات فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات سناوهما
اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط
القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله
لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تنصر الصلوات سنا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزادته
على اليوم واللييلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار
لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى
احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاى الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء
تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها
والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رحمه الله في رواية
هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتحقيقا في سقوط الواجب * قوله * وذلك لا يكون
حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصبر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
للصبي او الولي واما المجنون استقلا لا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه
تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركننا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال
ان رعاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل
غيره اولى * قوله * واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا
لكان انسب يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى له ولى كتابى يعرض الاسلام على الولي

فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففى التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء * قوله * وبصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا فلحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للامان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون * قوله * فانه اى المجنون يوء اخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسامع ان المقصود هو المال واداءه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي * قوله * ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فهبلى من لدنك وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك *

ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يوء عرض الاسلام عليه كما لا يوء عرض على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اى المجنون والعته غير مقدرين والصبا مقدر * ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اى في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لافى حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود * ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلاة الحديث *

* قوله * وحكمه اى حكم العته حكم الصبي وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرائه وفي طلاق امراته واعتاق عبده ومنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه

ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالانكاف لا بالعقود كمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطاً * قوله * الا ان امرأة المعتوة اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوة الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوة والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فيصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره * قوله * ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تحشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلواتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذراً واما لا بتقصير منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً الى النسيان ومنافياً للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من التروع الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبلال واجراءها على اللسان فسلام الناس في القعدة بكون عذراً حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى في القعدة فهي داعية الى السلام * قوله * وهو اى النوم لما كان عجزاً عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لا امتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز عن الاداء انها يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة ونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان قائماً عن الصلوة *

وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته قائماً لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة * ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى

البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاعغاء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاعغاء فوق النوم الا ترى ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاعغاء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال اى سواء كان قائماً او راكعاً او ساجداً او متكئاً او مستنداً بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاعغاء وكثافته ولطافته سبب النوم فمنافة الاعغاء تماسك اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاعغاء حدثاً في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاعغاء توجب ذلك دفعا للمخرج ولما كان نادراً في الصلوة بمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئاً من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه خرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يندر في الوجوده شهر او سنة *

* قوله * وابطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعناق لانتهاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخير ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب * قوله * فاذا قرأ في صلوته لا تصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الغرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمتيقظ في حق الصلوة وذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان فقهه النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً اما الوضوء فبالنقص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالفقهه مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يقتضى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في الفقهه من معنى الكلام كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة الفقهه على ابطال النوم عبارات النائم * قوله * ومنها الاعغاء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحاً حيوانياً وقد افيضت عليه قوة تسرى بسرياته في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعتها وهى تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب واوراؤها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هى مبداء الحركة الى جلب النافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هى مبداء الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها او اظهار اثارها كان ذلك اغغاء فهو مرض وليس زوالاً للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاعغاء فوق النوم في ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده

عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاعغاء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاعغاء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد البخيرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاعغاء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاعغاء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع *

ومنها الرق وهو عجز حكى شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكى به بصير من المرء عرضة للملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى

حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا

الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله منجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة

كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة ففي ابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد

اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق *

* قوله * ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوق انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جزاهم الله تعالى بجعله عبيد عبيده ممتلكين مبتدلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى * قوله * وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة

في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها مبنية على كمال الأهلية فيعندم برق البعض فإن قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بأنه لا يدل إلا على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا فائز بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فإنه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين * قوله * وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لأن العتق لازم الاعتاق لأنه مطاوعة يقال اعتقه فعتق كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الأثر عن تعلق الفعل المتعدي بفعوله وأثر الشيء لازم له والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزى وأنه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الأحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والمالك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكة في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ابتعادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالفنديل لا يسقط ما بقى شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لاضمانا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق *

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى

من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لدفع الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال وينافى كمال اهلية الذراري البشرية كالزمة والحل والولاية فيضعف الزمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا نهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما كان فى ثبوته نهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيب المحل فى حق الرجال اى يحل للمحرار ربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق اى فى فصل الترجيع اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرية ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اى التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف *

* قوله * والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنبىء عن العجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا لمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لان لا تنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مديرا او مكانبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتناؤه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك * قوله * ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح

الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالبية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقه والمستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اذلافهما واما الاقرار بالسرقه القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولا بي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع يصح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المولى المال مالى وان صدقه يقطع في الفصول كلها * قوله * وينافى يعنى ان الرق ينهى عن العجز والمذلة فينافى كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للابحار والاستبحار دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استقرار الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز لها فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن اولى يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدير والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذى اقر به المحجور والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا فى حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر فى حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانها حق المولى * قوله * وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق النعم وذلك بتوافر النعم وكال الكرامة وهى ناقصة فى حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف حقه القابل للتنصف كالجلد بخلاف القطع فى السرقه وكذا العدة تعظيم للملك النكاح فى حق النساء فتتنصف وتكون عدة الامة حيزيتين لان الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطاً كذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رحمه الله فى تنصيف الطلاق رقيق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك

للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رقب الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محمية الطلاق فى حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محمية الامة بنصف ما يفوت به حل محمية الحرة* ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثالث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى فان قبل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبيدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برقب الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق فى حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التى هى نصف اثنتى عشر*

ولما كان احد المملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له على الكمال والمالك الاخر وهو ملك المال ناقصا

غير منتق بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديبته عن

دية الحر بشئ هو معتبر شرعا فى المهر والسرقه وهو عشرة واما المرأة فهى مالكة لاحدهما

وهو المال دون الاخر فينصف ديتها اعلم ان المالك نوعان ملك المال وملك ما ليس به مال وهو

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

فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديبته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول

خطأ عشرة الاف درهم فانه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال

ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكرنا وقد وقع على هذا

التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالديتة وايضا توجب ان الاكالا

فيما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر

وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرقب

منصفا بشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا*

* قوله * ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافات الرق بكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة المجاني قيمته للمولى بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافى رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافى رحمه الله جهة المالية لان المال يجب للمولى ومملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله عليه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذامت العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فابها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكر فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتصنيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لان النقصان في مالكية العبد وام ينتف في مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يتمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شىء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهما انه لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى في العبد هو احد شقى مالكية المال فكان ينبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على مابه خطر الحمل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويذا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذا الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف فى شىء من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كاله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شىء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشىء يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لا فى حكم لايلازمه فالتقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم

لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لانك شيئا منها اصلا فضلا عن كمال المالكية *

وايضا لما ذكروا ان احد الملكين ثابت للرفيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ايبن ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اى في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف هو نفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لابل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لابل يختص الاذن بها اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه منافى للملك المال فيكون مملوكا حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى في التصرفات اى اليد هى الغرض الاصلى في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بها يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورى اى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والمالك للمولى خلافة عنه اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت للملك للمباشرة وهو كالوكيل في الملك اى العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اى المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحاجب محابة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بمجالها

يعتبر من الثلث لأمن جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل وإما عامة مسائل المأذون فكما إذا أذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الأول لا يتحجر الثاني بمنزلة الوكيل إذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينعزل الثاني وكذا إذا مات المأذون الأول لا يتحجر الثاني كالوكيل إذا مات وإنما قال في بقاء الأذن لأنه في حال ابتداء الأذن ليس كالوكيل عندنا فإن الوكيل لا يثبت له التصرف إلا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الأذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لأنها أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الإسلام وداره فيقتل الحر بالعبد *

* قوله * وإنما انتقص يريد أن العلة في نقصان دية العبد أن الاعتبار فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها إذا بلغت دية الحر أوزادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع في صورة أخرى عشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أوزادته عليه فإن شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما أن حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وإنما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لأن قيمة العبد إنما يكون باعتبار المملوكية والابتدال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والأول دون الثاني حقيقة وإن زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرمانى رحمه الله من أن الواجب ضمان النفس لكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والألفسفة العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في إيجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها نزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وإيضاً المقصود في الأتلاف في العتق هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلقي وإيضاً الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على أن الاعتبار هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه إلا أن المولى أحق الناس به فهو يستوفيه * قوله * وهو أهل للتصرف يعني أن الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى أن المأذون يتصرف لنفسه بطريق الأصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على أن الأذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وأثبت اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى أن الأذن في نوع من التجارة يكون أذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الأذن العام أو الخاص ولا يقبل الأذن الناقيث لأنه إسقاط وقال الشافعي رحمه الله ليس تصرفه لنفسه بأهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بأنه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لأن التصرف وسيلة إلى الملك وسبب له والسبب لم يشرع المحكمه واللازم باطل إجماعا فكذلك المألوم وإذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد إذ اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك أن التصرف غليك وملك ومعنى التملك الصبرورة مالكا ومعنى التملك الأخراج عن ملكه إلى ملك الغير ولا ملك إلا للمولى وحاصل الجواب أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد

وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيله اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود
وانما يلزم ذلك لولم يكرس الى المقصود طريق الابتكاف الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان
الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للنكاح والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته
في الاخبار والديانات وشهاداته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب
والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك
المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد
بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للنكاح والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا
للمخرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك
اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يسدا ولا
رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بهال بدليل ان الحيوان يثبت
دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال
كما في البيم فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه
فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعتد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة
تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة
عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد
كالوارث مع المورث فلذا قال ابوحنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه
وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحنفى وعند ذلك يظهر مالكية
العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف
وهو الملك واقع للعبد حتى كانه له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه بخلفه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله من ان المأذون كالوكيل
في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعنى ان الملك يقع للمولى مالا كما
يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله ان المأذون
كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه
كنصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض
المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه السجادة الفاحشة ولا تصح من الوكيل
وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشراء اذا اشترى
بغير فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك
اى ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفى حكم بقاء
الاذن كالوكيل في مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعنى يكون للمولى حجر المأذون بدون
رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل فى حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه * قوله * وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى
انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤتمنة توجب الاثم
فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص

او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامر ين فيساويه فى العصمتين
فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان معنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما وقال الشافعى
رحمه الله القصاص مبنى على الماثلة والمساواة ومنبىء عن الكرامات البشرية والمالية تخل
بذلك على مامر *

والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى
فلا يستحق السهم الكامل وينافى الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس
ابتداءً واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا فى حقه اذ هو شريك
فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا فى حقه ثم
يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافى ضمان ما ليس به مال فلا يجب
الدية فى جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ماله لان ضمان
ماله ليس به مال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جنابة العبد
خطأ لان الدية صلة فى حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض فى حق المجنى عليه فكون المتلف
غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف
عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائدا الى الاصل فان الارش
اصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحالة اى الارش اصل فى باب الجنائيات
خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش
لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداءً عن العبد لثلا
يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحالة حتى اذا افلس المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حق
ولى الجنابة فى الدفع *

* قوله * والرق يوجب نقصانا فى الجهاد لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من
الصوم والصلوة فلا يحمل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث
انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق
السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك * قوله * وينافى
الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الولاية لثلا يتوهم منه
ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى
هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال
الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس

من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في الملك المستحق كافي سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعنى الرضخ فصع في حقه اولاً ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداءً ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالماً وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداءً ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لاشركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده * قوله * فلا يجب الدية في جناية العبد يعنى اذا كانت خطأً واما في العبد فيجب القصاص ويكون هذا ضماناً على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضاً في جانب المتلف عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلتف ولا صلة لانه انما وجب عوضاً عما استوفاه من الملك او المنافع * قوله * الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يمتل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلاً عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق صاحبه عاد الى الاصل *

ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر * ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي انصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستنداً الى اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر فلا يظهر انه مرض الموت الا بانصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستنداً الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح

بمهر المثل ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم فان المريض محتاج الى
النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر
المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لاحق لهما فيه وكل تصرف يحتمل

الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاتفاق يصير كالمعلق
بالموت اذ لا يقبل النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق
الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق
الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض
ليتدارك بتقصيرات ايام حيوته في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث

اصل ولما ابطال الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية
للوarith بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث

صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين
لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت
في حقه اى في حق الوارث كما في الصغار اى ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة

حتى لا يجوز الابعار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بهاله صورة ومعنى في حقهم اى
في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة
ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل

القيمة لا ينفذ اعتناق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لآبصورته فصح اعتناق المريض من حيث الصورة
فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتناق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية
حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون

بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتناق الراهن لان حق المرتهن في ملك
اليد فقط فان اعتناق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا
يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون
فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته*
قوله

* قوله * ومنها الحيض والنفس جعلهما من أحد العوارض لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديبه مع الحدث والتجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفس يندر فلم يسقط الاوجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت *

* قول * ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون والاعماء * قوله * مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام * قوله * وما لا يحتمله اى الفسخ كالاتفاق الواقع على حق الغريم بان يعترف المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعترف عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله * قوله * نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني تقييد بالقليل وهذا ما قاله فخر الاسلام رحمه الله لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والنهية فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجوز وقوله استخلاصا اى استيناراً من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والنهية اى نهية اثار الاجنبى على الاقارب باعتبار صيغته له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل * قوله * بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثار الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين * قوله * ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقيين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانها يشاركه الباقيون من جهة ان المريض ممنوع عن اثار البعض بقضاء دينه لامن جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم *

ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخرية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الائم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين هى المقصودة وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة

مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا تجوز الا ان يبقى
مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوق حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته
فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى
الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع

اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اى
تابعة في باب الكتابة وهو جواب سوء ال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد
موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقاءه والضرورة
الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاءه اذ يبقى مملوكية الميت ولا حاجة له الى
بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من ابقاء عقد
الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنها لا قصدا *

* قوله * ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية ف قيل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحياة
لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة اوزوال الحياة ومعنى
الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدينية اما تكليفات
وحكمها السقوط الا في حق الائم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاو
اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة
وحكمه السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل
الى الذمة والثاني اما ان يصاح حاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة اولا وحكمه ان
يثبت للورثة والاخرية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية
والمظالم او يستحقه من ثواب الاخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه جملة
ما فصله في الكتاب * قوله * وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت
فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة
ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء
الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهمة لتوجه المطالبة واذا
لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام
المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرىء الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب
بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن
الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا
مقلسا ويؤيد ما روى ان النبي عليه السلام اتى بجذارة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل
على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او ابو قتادة
رضي الله تعالى عنهما هما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدينيوية ساقطة
هنا لضعف المحل بخلاف الفلاس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة

الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فينتقد بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له * قوله * حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقوم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين * قوله * لحاجته اى حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتناق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا متقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكى فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كاتبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى * قوله * واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعيا لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رتبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وهنأ بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندا الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمملك في المغصوب لما ثبت شرطا لمالك البديل ثبت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البديل هالكا *

ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذ اثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بجلاى سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بينين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت ببيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لاحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز

بيع المدير ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقويم لان تقومها انما يسقط لانه لما استقرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعاعلى عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا اما المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصالح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة مخاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرور لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوهم ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصالح لحوائج الميت يصرف الى خواجهه ويورث منه واما احكام الاخرة فكما ثابتة في حقه *

* قوله * ويثبت الارث اى ولانه يبق ما تنقض به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقراره بامواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها * قوله * والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت مجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبدى انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من الايضاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايضاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر في الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكافئة بيقين كجمي الغد مثلا ليس باستخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال ففي صورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلاف الا انه عليك وصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال * قوله * دون سقوط التقويم اى المدير لا يصير كام الولد في سقوط التقويم لان الاحراز للمالكية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدير ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استقرشت واستولدت صارت محررة للمنفعة وصارت المالية تبعافسقطتقومها حتى لا تنضم بالغصب واعناق احد الشر يكتين نصيبه منها * قوله * واما مالا يصالح لحاجته اى حاجة الميت

الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للمصنوع ودركا للثأر لا انتقالا من الميت * فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للمورث فصح عقوالمورث رعاية لجانب السبب وصح عقوالمورث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهو استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قيل ان يجب * قوله * حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعنى لو اقام الحاضر بيعة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر القاتل كلف ان يعيد البيعة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البيعة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصالح او بالعفو والمال يصلح لواييج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حواييج الميت لورثته خلافة لا اصاله *

واما العوارض المكتسبة فهى اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عنرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبديل كعبادة الصنم مثلا باطله فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبديل كببيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعى رحمه الله اى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحذر الزمى بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله هى دافعة له اى للتعرض وللدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اى في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرييب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فنكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصى وفي توهم الاعمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا اننا امهلناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث

لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما على لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الحمر والضمان بانلافها
وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان النفس فعند ابي حنيفة رحمه الله ان وطئه فى هذا
النكاح لا يكون زنا فيجوز قاذفه وتجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحمر فى حقهم وثبوت
الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ
فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى يصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل
الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الحمر واحصان النفس من باب دفع
التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهوان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد
ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع
لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فان تكذب
المجوس ذلك وارتكبا اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان
يقال حرمة الربوا المذكورة فى التوراة فان تكلمهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم
غير المذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بها فى كتبنا فافترقا *

* قوله * واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى اما ان يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن
تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكرام فمن الاولى اى التى
يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه
فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو فى العاية وجهل هو دونه وجهل
هو يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته و صفات كماله
ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء
بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل * فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
جمودا واستكبارا قال الله تعالى وجمدوا واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون

جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون كما يعرفون ابنائهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالأذعان والقبول * قوله * ونحوها أي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير * قوله * فيجد قاذفه أي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الأحصان وقوله يجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الأحصان فلا يكون عطفًا على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أي نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الأمر إلى القاضي وطلب حكم الإسلام إلا أن يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ وإذا لم يكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الأحصان كان في تأخيرها عنه * ثم أيراد الدليل على ثبوت الأحصان منضمًا إلى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وإنما وقع ذلك لتغييره أسلوب فخر الإسلام حيث أورد هذا الكلام جوابًا عما قال الشافعي رحمه الله أن ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لأنه مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الزمة فلا يجد شاربهم لكن لا يثبت إيجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا إيجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بأن تقوم المال وأحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الأحكام المذكورة من ضروريات ذلك * قوله * وكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب وأخذهم الربوا * قوله * فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للإسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الإسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق * قوله * بل المراد أن معتقدهم أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وإن كان باطلا غير ثابت في كتابهم إلا أنه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما إذا اعتقد واحد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا * فالخلاصة أن المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على الشرع في الجملة قال شيخ الإسلام في المبسوط أن نكاح المحارم وإن حكم بصحته لا يثبت به الإرث لأنه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لأنه لا عبرة لديانته الذي في حكم إذا لم يعتمد على شرع *

فان قيل ديانتهم ليست حجة متعديّة إجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوس خلف بنتين أحدهما زوجته لا ترث بالزوجية أعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما

وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الحمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى تقوم شرط للضمان لا علمته وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذى فلا يكون فى اثباتهما اى فى اثبات تقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الحمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتقادهم تقوم والاحصان ولم يفعل كذلك وأما النفقة فانها

تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها اذا تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس فى نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان فى ارث البنت التى هى زوجته ضرر بالوارث الاخر اى البنت التى ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض وللدليل الشرع فى احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الحمر بل كان ضروريا

فى شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه فى ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا فى شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية فى ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى بيطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولاشك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولد ان من بطنين مخلوقان من مائتين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لانكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى ما لم تحل القربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما اترفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الحمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحل قاذى من نكح المحارم ووطى ثم اسلم وايضا حد

القذف يندرى بالشبهة اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرى حد القذف بها قوله وايضا عطى على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذى من نكح المحارم ووطى ثم اسلم فلين المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطى على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب

النفقة واما على الثاني وهو ان حد القنف يندرى بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالمحصل ان المراد بالشبهة لدفع حد القنف وشبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اى جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة انها لدفع الهلاك فاجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بأن ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فاجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناؤها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه محال في الدليل الواضح لكنه لما كان موءلاً للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلماً لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانتها فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالانثاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالتزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالانثاف كما في غضب مال غير مقتوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا انثى لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض *

* قوله * ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يوءأخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يوءأخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في العفة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت المنكوحة * قوله * وغناؤها يعنى ان المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لا يمكن الحيوة الى يوم القيمة * قوله * كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرفيا في الجنة بالابصار

وكونه خالفا للشروع والقبائح ويجوز الشفاعة لحبط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود
 الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عنرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
 والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ماول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره
 الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر
 وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما
 يوافق اعتقاده وانما لزمننا مناظرته والزامه لانه ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن
 ونبوة محمد عليه السلام * قوله * وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام لحق بتأويل فاسد
 وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله
 الفاسد فلا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا
 يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضامن فيما بينهم لكنهم لا يلتزمون ذلك في الحكم لان
 تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم
 فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله
 ولان البغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا
 وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع * قوله * ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل
 الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان
 جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي
 الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت
 له من الشبهة ولا يتنا منقطة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق
 الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنع في انقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد
 الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الواث كنت على الحق وان
 الان على الحق والا فيحرم اتفاقا * قوله * ولما كان الدار واحدة يعنى ان تملك المال
 بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانلاق ينشأ عن كمال
 العصبة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فتحن لا تملك مال الباغي حتى اذا انكسرت
 شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالانلاق
 لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصبة من وجه
 فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصبة من وجه بمنزلة العصبة الكاملة ولو قلنا بالملك
 وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات
 الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غضب غير المقنوم
 فان قيل لاتناقض بين الملك وضمان البذل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه
 والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء *

ويجهل من خالف في اجتهاد الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا
 مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اى يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله

تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطى على
 مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه
 ان وجد لوث اى علامة القتل استحلّ الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ
 وهذا عند الشافعى رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد
 وهو احد قولى الشافعى رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على
 من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضى فيه متعلق باول البحث
 وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضى في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا
 للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين
 في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
 او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة طهره ثم تذكر
 انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
 جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله
 فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة طهره وهذا
 زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
 هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره
 لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على
 ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
 الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء
 له ثم توجها وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح
 في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عذره انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم
 وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزبه فهو في معنى
 الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
 زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد
 بها هى الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص
 لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص
 فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطر فاكل
 عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة

اذ هذه الكفارة مما يندرى بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرى الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يشبتان بالوطىء شبهة وكذا حربى اسلم فدخل دارنا فشرب خمرنا جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربى اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بجريمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد *

* قوله * وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عنرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة * فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او بكونه متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بمحل من روك التسمية عمدا عند ذبحه غسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حاله فيكون قيدا للنهى عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البيئتين التى هى الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البيئتين هى شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله في احد قوليه في مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لا يدري قاتله انه ان كان بين القاتل واهل المحلة عداوة ظاهرة ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا فيقضى من القاتل وكذا عند مالك واحمد غسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خبير تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث * فظهر ان كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام البيئتين للمدعى واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام

ام الولد نسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاود على عهد رسول الله
وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت
وتلقيها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه * قوله * كمن صلى الظهر اورد مسئلتين
اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لامثال آخر لان فيها
مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا * قوله * ولم يقض الظهر بناءً اى بنى عدم قضاء
الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بغير وضوء من غير
علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع * قوله * واذا عفى احد الوليين واقتص
الاخر بجهله بالعفو اوبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل
في موضع الاجتهاد ولمذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان
لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم بوجود القصاص
وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه
ويصير شبهة في درء الحد * قوله * اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرى بالشبهة لترجيح
جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك اوبلغه
الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والافعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه
ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان
كان قد ذهب اليه الاوزاعى لانه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع * قوله * ومن زنى
بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط
وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلل له فهذا شبهة اشتباه
اعنى الشبهة في الفعل وهى ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة
لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض الزنا بخلاف شبهة المحل وتسمى
شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن تخلف الحكم منه لمانع كما
اذا وطىء جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا
نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيكم واما شبهة جارية الاخ او الاخت
فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد *

واما جهل يصالح عنذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا
اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كافي قصة اهل قبا فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة
وكانوا في الصلوة استدأروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف
باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ

الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجانى والشفيع بالبيع والامة المنكوحة

بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار يجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجعلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجعلت بان لها الخيار لا يكون جعلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جعلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور فى حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة فى حقها فبالجهل لا تعذر وفى حق الامة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة فى ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلى يصاح للدفع لالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما فى المسائل التى لا يعرفها الاحذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لاهنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر *

* قوله * واما جهل يصاح عذرا كمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجعله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له فى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة البت فى دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديره بشهرته فى محله * قوله * فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور فى التفسير انها نزلت حين نزل اية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا * قوله * وقصة تحريم الخمر هى ان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بجرمها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما

نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتعريمها وهم يطعمونها فنزلت * قوله * والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب او الجد من الكفو بمهر المثل او زوجها ولى غير الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عنرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من الكفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرح بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا او رده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا * قوله * لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمه السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية * قوله * حتى يشترط القضاء ثمه اى في فسخ البكر بعد البلوغ لانها اى لا في فسخ المعتقد لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقد يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يقتصر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا *

ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الخنطة او الشعير او العسل وهو كالاعماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجوز به اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا يتنافى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكرى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحل حتى يصحو فيقر فان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص

والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يححد اذا صحا وحده اختلاط الكلام
 اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان
 لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط *

* قوله * منها اى من العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه
 من الانخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقيحة والسكر حرام اجماعا
 الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل
 من الادوية والغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتخياله
 الى مثابة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن
 الاعتدال بها ينفع الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل
 من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه
 ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لاستمرار
 الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يححد
 اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى القى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ
 حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يحل شرب القليل منه فى ظاهر
 الرواية * قوله * حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان الرجل اذا كان عالما بفعل البهيم فاكله يصح طلاقه وعتاقه * قوله * فهذا خطاب متعلق بحالة السكر
 ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم الخطاب
 فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صلوات
 صاح اولانصل وانت سكران ليس قيد للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى الطلب
 منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال
 هو الفعل المذكور لافعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا
 يكون قيدا للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين الصيد اى
 متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم مخطوبوا فى حالة الصحو بان لا يقيموا الصلوة حالة السكر
 فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
 ووجوب الانهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل
 والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكليف من الصلوة
 والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع
 والاقرار ونزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها
 او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا
 وبالسكر لا يفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فتجعل فى حكم الموجود زجرا له
 ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بافة سماوية كالنوم
 فانه يصالح عنذرا دفعا للمخرج * قوله * واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان

الايان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا
 بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة
 الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده * قوله * لان السكر دليل الرجوع اذ
 السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف
 ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والنفذ او باشر سبب الحد بان زنى او قذف
 في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط
 بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف
 في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه
 سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر
 قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها واضطارا
 فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط
 الاقرار حالة الصحو * قوله * وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعنى اعتبر في حق وجوب الحد
 السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز
 ففي السكر نقصان وفي النقض شبهة العدم فيندري الحد واما في غير وجوب الحد من
 الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار
 بما يوجب الحد *

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازى وهو ضد الحد وهو ان
 يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة اى دلالة الهزل اى شرط الهزل
 ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اى
 كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو
 اى الهزل لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى به ابل اختيار الحكم والرضى به
 فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اى في الاختيار والرضى وهى اما من الانشآت
 او الاخبار او الاعتقادات اما الانشآت فاما ان تحتل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة
 فاما ان يتواضعا في اصل العقد اى تجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس
 ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قال بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع عن
 الهزل وبعبارة بطريق الحد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على
 المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا
 دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو
 الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا

استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اى ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رحمه الله اى ينقلب جازا لارتفاع المفسد كافي الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اى عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كافي الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرها شيء اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا واختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ اى الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شيء فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء *

* قوله * ومنها الهزل فسرته فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصى كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع * قوله * ولا يشترط كونه يعنى لا يجب ان تجرى المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد * قوله * ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر * قوله * وهى اى التصرفات اما انشاء او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتوابع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب

قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على
 بناء العقد عليها او على ان لا يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ
 اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حصول شيء او يدعى احدهما البناء
 والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن
 اليه * قوله * لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك
 لعدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
 * قوله * فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين
 انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة شرط الخيار
 للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الخيار بثلاثة
 ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد ببضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق
 النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا باللبالى * قوله * عملا بالعقد يعنى ان الاصل
 في العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجهد هو الظاهر
 فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعنى صورة
 الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان
 يثبتا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صوتا للمال
 عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق
 من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصالح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه
 ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضي
 فالعقد باعتبار ان اصله الجهد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
 * قوله * فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد
 فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
 العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه
 عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء * وههنا بحث وهو ان انحصار
 الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء
 والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به
 كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان
 اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض
 الاخر او ذهولهما واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى
 احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله
 واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه بصير تسعة وعلى كل
 تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الحصر بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية
 فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولاخفاء في ان
 تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكها بان العادة جارية بتحقيق المواضعة
 السابقة يدل على ان الكلام فيه فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا

على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر *

واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا والهزل باحد الالفين ثمة شرطا لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يجعله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالرَبوا ثم عطف على قوله واما ان يحتمل النقض قوله *

* قوله * والفرق له بين البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبناء عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اى في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقى انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الف ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انها قصدا بذكر الالف الاخر السبعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكل ذكره

والسكوت عنه سواء كما في النكاح * قوله * والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم سواء بنيا على المواضعة او اعرضا اولم يحضر شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للاصل وتصيحاً للعقد بما سمي من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البديل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين *

واما ان لا يحتمل النقص فمنه ما لامال فيه وهو الطلاق والعتاق والغفوع القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البديل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء الف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالانجاب فيرجع به اى بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس البديل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل لان الاصل في رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الف في المسمى وهو الفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله تعالى المسمى وعندهما مهر المثل *

* قوله * واما ان لا يحتمل النقص عطف على قوله اما ان يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء فاما ان يحتمل النقص اولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان لصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اى النقص بمعنى انه

لا يجري فيه الفسخ والاقالة فتلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط
 وذكر اولاً والاول اما ان يكون المال تبعاً او مقصوداً * قوله * وكله صحيح استدلل على صحة
 الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة
 المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد
 صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكم ضرورة
 عدم التراخي والرد في هذه الاسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل انت طالق
 غداً واجب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لا يستند
 الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار * قوله * وفي قدر البديل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
 المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفان فان انعق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
 فاللازم هو المسمى في العقد اعني اللقيين وان انفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم
 الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين
 النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البديل
 في البيع وان كان وصفاً وتبعاً بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع
 ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجى البيع بالثمن بمعنى انه يجب
 تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البديل في النكاح فانه انما شرع اظهاراً لخطر المحل لا مقصوداً
 واما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل * قوله * وعلى البناء يعني ان
 وقعت المواضعة في جنس البديل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف
 درهم وقد انفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعاً لانه بمنزلة الزوج بدون
 المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المواضعة عليه لانه
 لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة
 وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
 بدون تسمية المهر وان انفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم
 عند ابي حنيفة رحمه الله في روايه محمد رحمه الله عنه هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى
 عملاً بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم
 مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله هو المسمى قياساً على البيع وعندهما اللازم مهر
 المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
 وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل *

ومنه ما يكون المال فيه مقصوداً كالخلع والعنف على مال والصالح عن دم عمد سواء هزل
 في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
 الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما
 عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال
 واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء

تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا
اعلم ان المال في الخلع والعنف على مال والصالح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعنف وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم
يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب الموائبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانها من جنس
ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على ابي بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون
طلب الشفعة باقيا وكذا الأبراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الأبراء بشرط الخيار *

* قوله * ومنه اى وما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال
الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العنف على مال
والصالح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف
في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح العقد على
المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق
ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقلت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت
المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق ولا
يجب المال حتى تشاء المرأة * فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك * فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكرفان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر
الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند
ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لا مكن العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البديل ولا يقع في الحال
بل يتوقف على اختيارها * قوله * واما تسليم الشفعة اى طلب الشفعة لا يبيح اما ان يكون طلب
موائبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهز بعد الطلب ويشهد
ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الان او اطلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم

الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم * قوله * وكذا البراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط *

واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة الخبر به

الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة

كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لانعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه

انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيح الجانب الايمان كافي الاكراه * ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه وانباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفته اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها صمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع

ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولانوتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منك لا ينفك سن الجدية من مثله الا نادرا فيسقط المنع وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة *

* قوله * واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا توضحا على ان يقرابان بينهما نكاحا او بانهما يتبايعا في هذا الشيء بكذا اول لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوتة او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعناق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجر لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعناق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل

للهلز على ما سبق * قوله * فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم * قوله * ترجحا لجانب الايمان يعنى ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد * قوله * ومنها اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيفا لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفبه وتخصيصه بها هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك * قوله * لان التبذير اصله مشروع التبذير تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال * قوله * واجمعوا على منع ماله يعنى اذا بلغ الصبى سفيفا منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبتدئين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى وازافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تنقلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنتم منهم رشد اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ بالسن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا بمقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال مالم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيفا اختلفوا فى حجر من صار سفيفا بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنائيات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعاله بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب والرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاوعلى بيت مالهم عيالا كما حكا المصنف رحمه الله فانه وان كان حذافة واحتيالاً فى الوصول الى المقصود لكنه سفبه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار *

واختلفوا في السفه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لأن النظر واجب حقا له
لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عبدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن فغاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه
وقباسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت

ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال
كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النحاسين
فعشق جارية بلغت في الحسن غاية ففجز عن مكابدة شد اود هجرها وكان في الفقر والمترية
بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض
خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء
درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر
جهان فجلس على فرقة ودعا صاحب الجارية وسامها فاشترها بالف دينار واعتقها وتزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممثلا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلهما
فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتق عثونه وهذا بناء على

ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يحجر لأن السفه لما كان مكابرة وتركوا للمواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة

لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما
يحسن اى حجر السفه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوجه وهو اهدار اهليته والعبارة

والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر اى عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه

اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته
فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان ماتت كانت حرة
لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصالح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة
ماؤه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المدينون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون
في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة
على حق غرامه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالنزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه
وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له ايضا شيء
من سعائته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع * قوله *

* قوله * دخل في سوق التحاسين لفظة في زائدة والمكابدة المقاسات والتلبيس التخليط واخفاء
 الأمر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل ويقال طرّفوا وذلك عادة الكبار والنمقة
 وسادة صغيرة والعشرون شعيرات طوال تحت خنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف
 فنونه اي فنون الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا
 الحكم وكذا في قوله ينتق عشنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هذا مظنة
 الاعتراض بانه لاوجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه
 جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاهونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج
 الابريسيم من العليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلم المنع والاطهر انه ليس
 من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي
 الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لايجوز حجر السفية لانه
 حر فمأطوب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لايجب نقصان فيه بل عدم عمل به مكابرة
 وتركها للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق
 والعناق ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر
 المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع * واماما تمسكا به فالجواب عن الاول ان
 عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كن قصر في حقوق الله تعالى مجانا او سفها لا يستحق
 وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لانه جاز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب
 الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان
 في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفية ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال
 فانه بالنص وعن الثاني باننا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لايجوز ان يكون الحجر
 عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة
 الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفريضه الى الاولياء دون الائمة لكونه
 عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر
 نظرا لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه
 بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن
 سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب
 عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله * قوله *
 ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفية عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب
 الاحكام لزم ان يالحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به نظر له واليق بحاله ففي الاستيلاء
 يجعل كالرئيس حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنته بالشرء والقبض يجعل كالملك حتى
 يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة كالصبي حتى لا يلزم ذلك
 فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم
 كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
 في قيمته للبائع *

وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه

فيحجر بنفسه أى بنفس السفة بلا احتياج الى ان يحجر القاضى له عند محمد ويحجر القاضى
 عند أبى يوسف رحمه الله وأما بسبب الدين بان يخاف ان ياجىء امواله التاجئة هى المواضعة
 المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء وان لم يكن سفيها
 متصل بما قبله وهو قوله فيحجر وأما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا
 ضرب حجر * ومنها السفر وهو خروج مد يد لا ينافى الأهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب
 التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا
 في الصلوة فعند الشافعى رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضى الله تعالى عنهما فرضت
 الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين
 ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مرأى في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت
 هذا الحكم أى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب أى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
 وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بجال القضاء
 لا يجوز القصر *

* قوله * وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف عن التصرفات في ماله
 نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفة وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
 زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف فالاول أى الحجر بسبب
 السفة يحصل عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبي والجنون
 والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفة وعند أبى يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى لانه متردد
 بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني
 ان حجر المديون خوفا من التاجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر
 للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر الديون لامتناعه عن صرف المال
 الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت او عقارا لما روى ان معاذا رضى الله تعالى
 عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص
 ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يحجرى فيه النية فينبوب القاضى منابه كما اذا
 اسلم عبد الذمى وأبى التمسى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال
 فهذا ضرب حجر * قوله * التاجئة هى المواضعة المذكورة أى في اصل التصرف او في قدر البديل
 او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الاسابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا
 الاعتبار هو اخص قال في المغرب التاجئة هو ان ياجئك الى ان تأتى امرا باطنا خلاف ظاهره
 وفي المبسوط ان معنى الميء اليك دارى اجعلك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال
 التاج فلان الى فلان والمجا ظهره الى كذا وقيل معناه انا ماجىء مضطر الى ما ابشره من البيع
 منك ولست بقاصد حقيقة * قوله * على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء يعنى في المال الذى

الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد * قوله * ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمرات الوطن على قصد مسيرة تمتد ثلاثة ايام ولياليها فيما فوقها بسير الابل ومشى الاقدام * قوله * واختلفوا في الصلوة يعنى في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما اخرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا ينضم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلاً وللمقيم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لانسلم انه لا ينضم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التملك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كتحصيل الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة *

ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم تسقط اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضرورى واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تصح وان كان في غير موضع الإقامة وان نواه بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان الاول منع اى نية الإقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الإقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصبان بعينه فلا يثبت

بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد نسك به الشافعى رحمه الله على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته ولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدوا أى لا يرفعها لجوعة اخرى

* قوله * ولما كان السفر بالاختيار يعنى فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لاباحته الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يومهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر واقضى فى حقه * وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى اول اليوم أولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ فى اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار من صوم واجب من غير اقتران شبهة * قوله * على ان المعصية منفصلة لما استدلل الشافعى رحمه الله على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ أى خارج على الامام ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أى خارج على الامام ولا عاد أى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل * اجيب عن الاول بان المعصية هو البغى والتمرد والابق مثلا لانفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى او الابق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهى لمعنى منفصل عنه لا ينافى مشروعيته كالصلوة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافى سببته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القرية فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافات النهى لصفة القرية المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القرية عن

عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب
المسكر وهو حرام * وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضرار بل بالاكل فلا بد
في الآية من تقدير فعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اى فاكل
حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغى والعداء في الاكل الذى سيقت الآية لبيان
حرمة وحله اى غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد اى غير طالب
للمحرم وهو يجب غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير
باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة *

ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا
فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصاح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصاح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤخذ
بجد او قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب
ضمان العدوان لانه جزاء مال لاجزاء فعل ويصاح اى الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا
ووجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب الحمل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما
ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيه يصاح سببا لما هو
دائر بين العباد والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة
ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالتائم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا يخرج فاقيم البلوغ مقامه لامقام اليقظة والرضا فيما
يبينى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون
صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا
يؤخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسيتا او اخطانا ولا ان السهو والغفلة مركزا
في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان
العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل
صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر
انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نقم البلوغ
مقام اليقظة حتى ابطالنا عبارات التائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية
على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الحفمية التى يتعذر الوقوف عليها نقيض ما هو دليل عليها
مقامها كالسكر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة

الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقطع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اى لسان الخاطى خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره *

* قوله * ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء ويجوز المؤاخظة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لاتؤخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخظة انما هي على الجنابة وهى القصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة * قوله * ويصاح فحقا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطى وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة فخر الاسلام رحمه الله ههنا ان الخطأ لما كان عن ذرا صالح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا * قوله * اذ لا ينفك اى الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح ويترك التثبت محظور فيكون جنابة قاصرة يصاح سببا لجزاء قاصر * قوله * ويقع طلاقه اى طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطى كالنائم وجوابه مذکور في الكتاب وفي قوله لامقام البيقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد * وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتيهما وهذا ظاهر لكن في قوله لامقام البيقظة تسامح لان المعارض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لامقام البيقظة فان انتفاء بيقظة النائم امر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شئ مقامه لاحقيقة البيقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره * قوله * كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبينى على القصد

القصد دين الرضى فلو اراد ان يقول سبحانه الله فجرى على لسانه بعث هذا الشئ منك
يكذا وقبله المتخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينقض
نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة *

واما الذى من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجى
بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجى بان
يكون بجبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافى الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكراه على شرب الخمر بالقتل او مباح كما
اذا اكراه على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكراه على اجراء كلمة الكفر او حرام
كما اذا اكراه على قتل مسلم بغير حق حتى يوءجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اى لا ينافى
الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان
عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعى رحمه الله اما ان
يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون
واعلم انى اقمتم لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه
الفتح بالكسر والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة
الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم
باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكراهه على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل واذا لم يكن عذرا
لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيجحد الزانى ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل
بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو
القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى
رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى
الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى
بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله
وهو مذهب الشافعى رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى به
اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها *

* قوله * واما الذى من غيره اى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير

المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقته الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففساد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكراه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجب على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وبأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجب على الترتك في الحرام والرخصة وبأثم في الفرض والمباح وكل من الأجر والأثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجب وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجب عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرعزى ان فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومريض له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعدو كالسفر والمريض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال * قوله * ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكراه به * قوله * واصل الشافعى رحمه الله اى القاعدة التى قدرها الشافعى رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدنبون والاول اما ان يكون عذرا شرعيا اولا فان كان عذرا بان يحمل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكراه على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جافز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلاث يفتحقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اى المكروه كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الأقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحمل له الاقدام على الفعل كما اذا اكراه على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزانى مكرهين * قوله * وطلاق المولى بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعنى

يعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق
التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد المحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكره حقا
واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق *

والاكراه بالقتل والحبس سواء عندنا واصلنا ان الاكره الملقى لما افسد الاختيار فان عارض
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة
اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه
آلة له ينسب الى الحامل والاى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوباً الى
الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعناق تنفذ لانها
اى الاقوال التى لا يفسخ تنفذ مع الهزل وهوينافى الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط
عطى على قوله مع الهزل وهوينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب
فحاصل فى الخيار فلان تنفذ بالاكره اى الاقوال التى لا تفسخ بالاكره وهوىفسد الاختيار اولى
وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضاء به
منتفیان اما الاكره فالرضاء بالسبب والحكم منتف فى فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكره مع
الفساد فان كان الطلاق والعناق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضاء به فوقعهما
فى الاكره مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضاء به
حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكره فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب موجود
مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكره *

* قوله * والاكره بالقتل والحبس عنده اى عند الشافعى رحمه الله سواء لان فى الحبس ضررا
كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محمى السنة الاكره ان يخوفه بعقوبة تنال من
يديه لاطاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب
المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك * قوله * واصلنا يعنى
ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكره ان كان ملجئا وعارض اختيار
الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع
والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا
على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة كان مقتصرا على الفاعل كاكراه
المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكره على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكره الملقى ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى
افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه

فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل * قوله * فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرعزية انه لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور فاما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطبيق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة * قوله * فلان ينفذ بالاكره وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكره دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكره لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدم من كل وجه فانتهاء شرائط كمال النفاذ في الاكره اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفى الاختيار بالحكم والرضى به وفي الاكره يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففى كل من الهزل والاكره يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكره فلا يكون الاكره اولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكره ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكره والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكره اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتمد في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيها لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلى الحكم *

واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكره بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكره يعدم الرضاء بالسبب والحكم فكل المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضاء بالسبب ثابت اى في الهزل دون الحكم فيصح ان يجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اى اذا خالعا بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر

لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع والاجارة نفسد
والمالجي وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الافاير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به *

* قوله * واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان
تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخولة بها يقع الطلاق لانه
لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا
طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط
اتصال الاكراه بقبول المال اى ان يتحد محلها بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطبيق
امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال
طائفة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن
يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال
والا فلا طلاق ولا مال وعند ابن يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزمها المال من غير
توقف على الرضى وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب دون
الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل
على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب
الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط * ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضاء والاختيار في الحكم
دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضاء في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون
السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين
وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما
يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا
بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب
كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع
اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع
لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا * قوله * وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ
ويتوقف على الرضاء ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان
الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى
المفسد ثم الاكراه المالحى كالاكراه بالقتل وغير المالحى كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ
ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف في النوعين فينتفى النفاذ والنظر في حد الاكراه
من الضرب او الحبس مفوض الى رأى الحاكم * قوله * وكذا اى مثل التصرفات التى
ينفسخ الافاير كلها من المالبات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه المالحى وغير المالحى لان
الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق
اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اى عدم وجود
المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود

المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك *

والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكراهه على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكراهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا *

* قوله * والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل بشيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكراه صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكراهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنى لو اكراهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة الحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة للحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد به الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكراهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكراهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة فى الصورة المذكورة تجب على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه * وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى

وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مقصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اثم للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تسليم مال الغير وانهم تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وانما التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل *

والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتناق تصرف قولى لكنه اتلاف فى المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاة للفاعل لانه من حيث انه اعتناق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبديل محل الجناية فيأثم كل منهما *

* قوله * والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا اكره الغير على اعتناق عبده فالاعتناق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاة للفاعل لانه بالاعتناق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاة لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب * قوله * وان لم يلزم منه هذا

هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لا نقلاً من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فهو يجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انساناً فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمداً فعند زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لحياء نفسه عمداً وعند ابن يوسف رحمه الله لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جنائية تامة وقد عذمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابن حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجهول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصاح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجيء على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفسه محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وايتاراه نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان الاعتبار في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل *

والحرمان انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليتخلص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالبيتة والحرير والخنزير فلا اكراه المأجىء يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير المأجىء اى لا يبيحها غير المأجىء لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتل الرخصة وهى اما من حقوق الله التى لا تحتل السقوط كجراة كلمة الكفر فان الايمان لا يحتل السقوط ابداً واما في حقوقه تعالى التى تحتل السقوط في الجملة

كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب *

* قوله * والحرمت انواع مامر كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق وانى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مريضا فيه فالحرمت اما ان تحتل السقوط اولا والثانى اما ان تحتل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا تحتل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتل السقوط ونوع يحتل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب * قوله * والزنى يعنى زنى الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنى فزناها من قبيل ما يحتل الرخصة * قوله * لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف الموءن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكل واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك * قوله * والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقة على الزوج الا ان الزوج ربما ينقضى مثل هذا النسب فيهلك الولد * قوله * والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتل السقوط وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ يخوف تلف النفس او العضو من الاضطرار وان احتص الاضطرار بالمحمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحسد * قوله * وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لا تحتل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهى اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتل للسقوط كالايمان او محتل له

كالصلوة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فلا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون خراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة لمن هو اهل للوجوب مؤبد لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات * وقوله * وزنى المرأة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملبىء ولا يرخص في غير الملبىء لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هى الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة *

ولما رخص زناها بالملبىء لاتحد بغير الملبىء للشبهة ويحد هو اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملبىء يكون زناها مرخصا فينبغى انها ان زنت بالاكراه بغير الملبىء يكون زناها شبهة الرخصة فلا تحد واما الرجل فنزاه لا يرخص بالملبىء فان زنى بغير الملبىء يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه اى في انه يرخص بالملبىء * وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لاتحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنهما لم تسقطا وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولى العصمة والتوفيق ويده ازمة التحقيق *

* قوله * ويحد هو اى يحد الرجل المكروه على الزنى اكرها غير ملبىء لان الاكراه الملبىء لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملبىء شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملبىء استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه رفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعيا بالفحولة المركبة في الرجال * قوله * واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة

فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة
الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكرها ما مجتأ رخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس
الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان
شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى
قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها
من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا انشاء الله تعالى ولما كان الحرمة
التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط
وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين
السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا يحتمل
السقوط وحرمة يحتملها لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه
في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة
فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف
الايمان * قوله * ويجب الضمان اى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم
ضمان التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في
صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل
آله الا ان في ذكره ههنا نصريحا بالمقصود وختمنا للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله
تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى * ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم سلوك طريق الهدى *
انه ولي العصمة والتوفيق * ومنه الهداية الى سواء الطريق * وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين
التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبع مائة احسن الله تعالى العقبى في
اختتامها * واجري الخيرات فيما بقى من شهرها وايامها * فراغ بنان البيان واسنان الاقلام
عن نظم ما جمعت من الفرائد * ورقم ما سمعت من الفوائد * وضبط ما ربيت له مطايا
الفكر في ظماء الهواجر * واقفحت له موارد السهر في ظلم الدياجر * وودعت في بغية جيب
الدعة لذيق الكرى * وعند الصباح يحمد القوم السوى * والحمد لله على نعمه العظام *
ومنعه الجسام * والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ومنه التوفيق *

حمدا لمن من فضله الصريح * بختم طبع كتابي التوضيح والتلويح * نفعنا الله تعالى بهما *
واسبع نعمه على مؤلفيهما * ومن نظريهما بعين الانصاف * وقبلهما بحسن القبول والاعتراف *
وكان استئذان الطبع والتمثيل * باهتمام الفاضل الزكى الالعى * والشاعر البليغ
الاوحدى * المشتهر اسمه في الاطراف * المعروف فضله في الاكناف * المعتمد بالسنة والكتاب
تخلصه * كما حرر في اول هذا الكتاب نفسه * ثم سافر قبيل الشروع في الطبع والتمثيل
بنيّة التجارة الى طرف قزل يار فتوفيه الله تعالى قبل تمام الطبع بقرينة فتق حين رجوعه

الى بلدة قزان نور الله تعالى مضجعاً فوافق هذا البيت تأريخه * بيت * در فراقش
 چها الم دارم * ها نفم گفتم غم وى دارم * وقد صادف تمام الطبع والتمثيل ونهاية التشكيل
 لاوائل جمادى الاولى من سنة ١٢٥٠ هـ احدى وثلاثمائة والى * من هجرة من خلقه الله تعالى
 على اكمل وصف * على صاحبها افضل الصلوة والسلام * وعلى آله البررة الكرام * واصحابه
 الكملة العظام * بنظارة افقر العباد الى مغفرة البارى محمد صابر بن ملا جهاد القزاقى
 مع علاوة الاتقان فى تحقيق النظر والمقابلة من طرف عمدة العقلاء
 ناظر المعارف القزاقية يوسف المشتهر بكوتوال اللهم لا تضع
 اجرنا فى الحال والمال آمين *

فهرست الكتاب

٣٦	القسم الاول من الكتاب فى الادلة الشرعية وهى	١٢٥	مسئله المجاز خلف عن الحقيقة	٢٥٢	فصل الاثنان بالمأمر به نوعان
٣٦	على اربعة اركان	١٣١	مسئله لا عموم للمجاز	٢٧٥	فصل لا بد للمأمر به من الحسن
٣٦	الركن الاول فى الكتاب وفيه بابين	١٣٣	مسئله لا يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقى والعجائز	٣٠٨	فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز
٤١	الباب الاول فى تقسيم اللفظ اربع تقسيمات	١٤١	مسئله لا بد للمجاز من قرينة	٣١٧	فصل المأمور به نوعان
٤٥	التقسيم الاول للفظ ان وضع للكثير	١٤٨	مسئله الداعى الى المجاز	٣٣٦	فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا
٤٩	فصل الخاص من حيث هو خاص	١٥٥	فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف	٣٣٩	فصل والنهى اما عن الحسيات
٥٥	فصل حكم العام	١٧٤	استعارة حروف الجر	٣٥٣	فصل اختلفوا فى الامر والنهى
٦٠	فصل قصر العام	١٩٠	فصل فى الصريح والكناية	٣٥٨	الركن الثانى فى السنة
٧١	فصل فى الفاظ العام	١٩٣	التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه	٣٥٨	فصل فى الاتصال
٩٤	فصل حكم المطلق	٢٠٢	التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى	٣٦٢	فصل الراوى اما معروف بالرواية
١٥٥	فصل حكم المشترك	٢٢٢	فصل القول بمفهوم المخالفة	٣٦٥	فصل فى شرائط الراوى
١٥٤	التقسيم الثانى للفظ فى المعنى	٢٣٤	الباب الثانى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى	٣٦٧	فصل فى الانقطاع
١١١	فصل فى انواع علاقات المجاز	٢٤٩	فصل الامر المطلق	٣٧٣	فصل فى محل الخبر

٣٧٧	فصل في كيفية السماع	٤٧١	فصل في العلة	في الحكم
٣٧٨	فصل في الطعن	٤٩٠	فصل لا يجوز التعليل	باب في الحكم
٣٨٠	فصل في افعاله عليه السلام		لأثبات العلة	باب في المحكوم به
٣٨١	فصل في الوحي	٤٩٣	فصل القياس جلي وخفي	باب في المحكوم عليه
٣٨٣	فصل في شرائع من قبلنا	٤٩٩	فصل في دفع العلل المؤثرة	فصل ثم الاهلية ضربان
٣٨٤	فصل في تقليد الصحابي	٥٠٧	فصل في دفع العلل الطردية	فصل الامور المعترضة
٣٨٥	باب البيان	٥٢٥	فصل في الانتقال من كلام	
٣٩٠	فصل في الاستثناء	٥٢٧	فصل في الحجج الفاسدة	
٤٠٨	فصل في التبديل	٥٢٩	باب المعارضة والترجيح	
	وهو النسخ	٥٤٢	فصل ما يقع به الترجيح	
٤٢٥	الركن الثالث في الاجماع	٥٥١	فصل ومن التراجع الفاسدة	
٤٤٤	الركن الرابع في القياس	٥٥٤	باب الاجتهاد	
٤٥١	فصل في شرائط القياس	٥٦٠	القسم الثاني من الكتاب	

خطايا المطبع الواقعة في هذه النوبة

خطا	صواب	خطا	صواب	خطا	صواب	خطا	صواب	خطا	صواب	خطا	صواب
٢١	٤	حججا	حججا	٩٤	١٩	كما	كما ان	١٥٧	٢٠	بالاخر	بالاخر
٢٣	١٩	البعض	لبعض	٢٥	٢٥	نحو	نحو	١٧٢	٢١	بمعنى	بمعنى
٣٢	٣٤	بتعجب	يتعجب	٢٦	٢٦	دوا	ادوا	١٧٥	١١	منتهى	منتهى
٣٤	٣١	اتحد	اتحد	١٠٣	١١	انه	ان	١٧٨	١٩	المجا	المجا
٣٥	١٧	عوارض	عوارضه	١٠٤	١٩	الا	الا ان	١٨٥	١٣	قبلها	قبلها
٤٠	٣	فيجب	فيبحث	١٤	١٤	ان	له	١٩٢	٣٢	عدم	عدم
٤٥	١٥	العلوم	المعلوم	١٠٨	٢٨	المجاز	المجازى	٢٠٩	٢٠	اطعامه	اطعامه
٥٨	٥	اول	الاول	١٠٩	١٤	لطويل	طويل	٢٢	٢٢	نقيضه	نقيضه
	١٠	القرينة	القرينة	١١٠	١٩	لملازمة	لملازمة	٢١١	١٤	القى	القى
٨٠	٤	لانه	لان	١١١	٤	لملازمة	لملازمة	٢٢٤	٢٠	مخرج	مخرج
٨٩	١٥	فيقتضى	فيقتضى	١١٩	٢٤	اي	ان	٢٢٥	١٥	فاندرج	فاندرج
٩٠	٤	فالنقل	فالنقل	١٣٣	٣١	واحد	الواحد	٢٣٥	١١	المفهوم	المفهوم
٩١	٢	فيجب	فيجب			في حالة		٢٣٦	٢	يمكن	يمكن
٩٢	١٤	بفعله	بفعله	١٤٦	٧	بيان	بيانه	٢٤٦	٩	الملوكية	الملوكية
٩٣	٣	للمجا	للمجا	١٤٩	٢١	المفتاح	المفتاح	٢٤٧	٣	المبتدا	المبتدا
	١٥	ان	انه	١٥٣	٢٨	الدخول	الدخول	٢٧٨	١١	تقرير	تقرير
	١٨	بعدهم	بعدهم	١٥٤	٣٣	مذكوره	مذكور	٢٩	٢٩	من	من

