١١٢٤٧

سهوت سنه ٩٧٧ كتابت
يوم الاحد كه

كتاب شرح الجغميني للسبلا العمر قبرى تمام

٢٤٧

K. 1400

tüphanesi
Fatih
1310.

١٢١٠

شرح الملخص تصنيف سيد حكيم [illegible]

عدد اوراقى ايكى يوز قرق ايكى

٢٣٥

٢٦٨

حرره الفقير
محمد بن علي العطار

الكاتبي

صح

بو كتاب [illegible] ملك

شهد بما فيه
اسماعيل

شهد بما فيه
حميد الدين

شهد بما فيه
عبد الرحيم

شهد بما فيه

شهد

T. C.
İSTANBUL
Fatih
K. 1400

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور العالم بنور الاسلام وصيره وسيلة الى جاد
السلام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام وعلى اله واصحابه
الكرام وبعد فان اشرف العلوم الشرعية والمعارف الدينية بعد
علم التوحيد واصول الكلام علم اصول الفقه والاحكام المتوسط
بين الفروع والاصول الجامع بين المعقول والمنقول الموصل الى
استنباط احكام الله تعالى من كلامه وكلام الرسول وقد صنفوا
فيه كتبا كثيرة الفوايد غزيرة العوايد وانتخب منها الشيخ الامام الاجل
ناصر الشريعة حسام الملة والدين الاخسيكثي سقى الله ثراه وجعل
الجنة مثواه ما هو منتخبها وانتخب ما هو منتخبها ورتبها باحسن
ترتيب والطف تركيب الا انه قد بقي من الابحاث الحقيقية والمباحث
الاصولية جمل فيها هداية الى الحق ودعاية للصدق فلا بد من ذكرها
نصحا للمستبصرين وتذكرة للمسترشدين وان كان في ذكرها ملابسة
الاعتراض ومجانبة الاغماض لكن رعاية الحق اولى واحق والساكت
عن الحق شيطان اخرس لا سيما فيما فيه رفعة الدين وقوة اليقين
فالتمس جماعة من الاصحاب وطائفة من الاحباب من العبد الضعيف
محمد بن الشريف الحسيني السمرقندي عفا الله له ولوالديه تحرير ما ذكر المصنف
من الفوايد وتقرير ما بقي من الزوايد فاستعنت في اتمامه بالله العلي
الحكيم وعليه توكلت وهو رب العرش العظيم **قال** اما بعد
اما حرف فيه معنى الشرط ولهذا كانت الفاء لازمة لها فاذا قلنا
اما زيد فمنطلق يكون معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق حذفت
الجملة الشرطية وهي قولنا يكن من شيء بقي فزيد منطلق نقلت
الفاء الى الجزء الثاني احترازا عن تلاقي حرفي الشرط والجزاء ووضع

كما تسكت كلمة
ان فعلت نعم مناب
جواب الشرط في مثل
ان تفعل كذا وبعضها
[illegible]
[illegible] فعل
[illegible] الاسم
فلا يليها الا الاسم
ويستعمل في الكلام
لتفصيل الذي
على طريق الاستئناف
يقول [illegible]
اما زيد فاكرمته
واما عمرو فاهنته
واما بشر [illegible]
[illegible] الاستئناف
كلام [illegible]
اجمال كما المذكور
[illegible]

للجمل الاول موضع للجملة الشرطية فصار اما زيد فمنطلق ونحوه من الظروف
الزمانية والعامل فيه اما لنيابتها عن الفعل المحذوف تجاه في الظروف
خاصة والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل والله اسم
ذات البارى سبحانه كأسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد واسم الذات
اشرف من اسماء الصفات لدلالته على الذات الاشرف من الصفات
المستجمع لها والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء ومن الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء والرسول نبي
اتى بشرع ابتداء او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة والمراد
ههنا محمد عليه السلام والآل اقرباؤه وقيل كل مؤمن تقي والصلوة
وان اختصت بالانبياء الا انه يجوز على الآل اذا ذكروا معهم بطريق
التبعية **قال** فان اصول الشرع ثلاثة اعلم ان العلم المسمى
باصول الفقه علم يبحث فيه عن الادلة الشرعية وطرق الاستدلال
بها على الاحكام الفقهية والادلة الشرعية تسمى اصولا وهي المراد
ههنا بقوله اصول الشرع ثلاثة لان الاصل في اللغة ما يبتني عليه غيره
والفرع ما يبتني على غيره والادلة الشرعية كذلك اذ يبتني عليها احكام
الشرع والشرع في اللغة مصدر شرع يقال شرع اي سن سنة اي بين
ولا يجوز ان يكون بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل كما ظن بعضهم اذ
ذلك عند ضرورة الوصفية كرجل عدل على ان اضافة الاصل الى
شيء صحيح في معنى الشيء وفي الاصطلاح شرع مشتمله على احكام
سنها الله تعالى بالتكاليف والتخييرات والاوضاع وقيل هو القانون
الالهي المشتمل على احكام تكليفية وتخييرية ووضعية والمراد
بالوضع ههنا جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او علامة ويسمى
خطاب الوضع **قال** والاصل الرابع القياس المستنبط

اي من الجزاء ولفظ اما في معنى مهما الا يفعلون جزء الجزاء هو [illegible] الجملة الشرطية يفعلون ما يدل على الاول كالظروف وغيرها وكلمة بعد الظروف ووضع المصنف موضع الجملة الشرطية بعد [illegible] الكلام [illegible]

[illegible]

K.1400

من فروع الاصول اى المبنى عليها وانما افرده بالذكر ولم يقل
اصول الشرع اربعة لان القياس اصل لحكم الفرع وفرع
لحكم الاصل المستفاد من الاصول الثلثة فيكون اصلا من وجه
وفرعا من وجه فلا يكون اصلا مطلقا اذ المطلق ينصرف الى
الكامل فلا يكون داخلا تحت مطلق الاصل فلا بد من افراده
بالذكر ولان اثر القياس فى تعدية الحكم من الخصوص الى العموم
لا فى اثباته خلاف الاصول الثلثة ولان القياس ظنى والاصول
الباقية قطعية والظن يعارض هذا ما ذكروه فى توجيه افراده بالذكر
وفيها نظر اما الوجه الاول فلان حقيقة الاصل هنا ما يبنى عليه
غيره كما عرف والمراد هنا الدليل كما مر فيكون مطلق الاصل هنا
فاى مدخل لكونه فرع شئ اخر فيه وايضا هو لغة وعرفا وشرعا
ان الاب اصل للولد مع انه فرع للجد وايضا السبب المترتب للشئ اولى
باطلاق اسم السبب عليه مع انه مسبب للسبب البعيد نعم لو كان
فرعا للحكم الفرعى لما كان اصلا مطلقا له اما اذا كان فرعا لشئ اخر
فلا وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يكون الاجماع ايضا اصلا مطلقا
لانه فرع اذ الاجماع لا يجوز الا عن مستند شرعى والا لكان اثبات شرع
ابتداء وهو لا يجوز على العلماء المتدينين مع الاتفاق وح يكون
الاجماع اقرب الى الفرعية من القياس لانه يدل على الحكم فى عين صورة
المستند والقياس فى غير صورة المستند فان قيل لو كان هناك مستند
لما احتيج الى الاجماع قلنا فائدة القطع وسقوط البحث والفكر وحرمة
المخالفة ولو فرضنا وجود اجماع لا يكون عن مستند مع انه بعيد يكون
الاصل هو لا سائر الاجماعات على ان جميع الاجماعات فرع لقوله عليه
السلام لا يجتمع امتى على الضلالة وكذا الكتاب والسنة اذ كلاهما وحى

الاصل [illegible] من الاصول
القياس [illegible] مطلق
فما ينصرف الى الكامل
فلا يصدق على القياس
اذ القياس ليس اصلا
[illegible] الوجه

ان القياس [illegible]
[illegible] الحكم الفرعى مع انه
[illegible] الحكم [illegible]

الاجماع

ولا على ذلك واجاب عن هذا قوم بانا لا نلتفت الى اصطلاحهم
وقواعدهم قلنا هذا ليس باصطلاح منهم بل بيان وتحقيق لما هو الحق
لانه لو لم يصدق التعريف على كل فرد لما كانت الافراد من تلك الحقيقة
فلا يكون زيد خاصا ولا جسم ولا غيرهما وفساده اظهر من ان يخفى على
كل عاقل واعلم ان مثل هذا التعريف وقع كثيرا في كلام اهل الاصول
والفقه واللغة وغيرهم ويمكن الاعتذار عنهم بان نقول معنى كل واحد واحد
على الانفراد الى تمام الافراد فاذا قلنا مثلا كل جسم متحيز يكون معناه
هذا الجسم متحيز وذاك متحيز وذاك كذلك الى التمام فاذا قيل الجسم هو
كل متحيز يكون معناه الجسم هو هذا المتحيز وذاك وذلك الى التمام و
فائدة ذكر الكل التعريف بالاعيان اذ هي اعرف عند اكثر الناس ويقول
هذا بطريق العكس كانه يقول كل لفظ وضع لكذا فهو الخاص ثم احترز
بقوله وضع لمعنى عن المهملات وبقوله معلوم عن المجهولات كالزيد مثلا فانها
غير معلومة للسامعين وبقوله على الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى
على الاجتماع هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البحث في هذا القسم من نفس الوضع
لا بحسب السامع والعاقل وغير ذلك والجهل كالزيد بحسب الوضع لابد وان
يكون معلوما وقيل احترز به عن المشترك اذ فيه ابهام بحسب الوضع
وفيه بحث لان المشترك بالنظر الى كل واحد من معانيه اما خاص كالقرء او
عام كالاقراء فاخراجه ليس الا لمخالفة الواقع وايضا ان اراد بالانفراد ان
لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال وكل شيء وجميع المسلمين ايضا
كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اراد به ان لا يكون في معناه
كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية
خاصا وهو خلاف الاجماع ثم قال وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
ولا خفاء ان اللفظ والمعنى المذكورين في التعريف الاول شامل للاسم والمسمى

على ان الشيء كل الاثنين و [illegible] مع معلوم معلوما [illegible] معلوما [illegible] الانفراد [illegible] واحد [illegible] معلوم [illegible]

[illegible] الخامس من الكثرة [illegible]

واذا
اريد الجسم هو كل متحيز
الا ان يريد ما سمه الجسم
للاعيان صح [illegible]
او ما صدق عليه من
جزئياته فانا اردنا الاول
لم يصدق عليه هذا
المتحيز وذاك المتحيز لانه
لو صدق عليه هذا المتحيز
لا يصدق عليه ذاك المتحيز
لان هذا المتحيز وذاك
المتحيز متباينان فلا يصدقان
معا على واحد وان اردنا
ما صدق الجسم [illegible]
المتحيز [illegible]
[illegible]
ان
[illegible]
الجسم لا يصدق عليه كل
فرد من افراده وكذا الثاني
[illegible]

فهو كهذا التعريف ضائع ليس فيه الا ايهام الكلام وتشويش الافهام وذكروا
في اعتذاره ان الاول وان كان تعريفا تاما لكنه افرد الخصوص العيني كزيد
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين الخصوص الجنسي كالانسان والنوعي
كرجل من حيث ان العيني لا يشمل الافراد وهما يشملان والمسمى انما يقال
للعين والاسم لما وضع له قلنا قوة المغايرة اذا لم تخرجه عن التعريف
فما الحاجة الى الافراد ولو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي ايضا
لان كلا منهما مخصوص بوصف لا يمكن للآخر فالجنسي بانه شامل للباقين
والنوعي بانه شامل ومشمول ولا نسلم ان المسمى مخصوص بالعين
بل عام في الكل اذ معنى الانسان مسماه ومسمى اسمه وكذا حكم الرجل
والصواب ان الخاص لفظ اريد به معنى متخصص قلنا اريد ليدخل
الحقيقة والمجاز ومتخصص ليخرج العام قال ــــ والعام كل
لفظ ينتظم جمعا من المسميات قوله ينتظم اي يشمل احترز بقوله
جمعا عن التثنية فانه كسائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن المشترك
فانه لا يشمل معانيه بل يدل عليها بطريق البدل وعن اشتراط الاستغراق
فانه ليس بشرط للعموم عند اصحاب هذه الزيادة خلافا للعراقيين
واكثر اصحاب الشافعي وبقوله من المسميات عن المعاني فان العموم
لا يجري فيها عند المتأخرين من اصحاب هذه الزيادة هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ المسمى شامل للجميع وبالنسبة الى المعين خفي فلا يجوز في التعريف
وايضا خرج حد الشيخ والاعمال وهو خلاف الاجماع وان اريد ما هو
الظاهر يدخل في التعريف اسماء الاعداد كالثلثة والاربعة الى غير النهاية
اذ يصدق على كل واحد انه لفظ يشمل جمعا من المسميات وانها
غير داخلة بالاجماع ويدخل فيه الجمع المنكر كرجال وهو خلاف مذهب
ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله لانه حكي الآن ان مذهب ابي حنيفة

اي المعاني والاعيان جميعا

في التعريف

الفتح
بعد

رضی الله عنهما مما نقل بطريق الاحاد كقوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات
وقوله بلا شبهة تاكيد ولتخرج ما نقل بالشهرة على قول الجصاص فانه جعل
المشهور احد قسمي المتواتر هذا ما ذكروه في بيان قيود هذا التعريف وفيه
بحث لان شرط التعريف ايراد الفاظ جلية ولا لغات الغرض والقران بمعنى
القراءة ثم ارادة المقروء منها خفي والظاهر منه الكلام المنزل على الرسول
وايراد المشترك مع تساوي الدلالة غير جائز لا سيما الخفي وايضا ذكر
المصحف الذي هو الكتاب المكتوب فيه القران المعروف بين الناس المنقول
ما فيه بالتواتر مغن عن باقي القيود اذ يكفي ان يقال الكتاب هو الوحي
المكتوب في المصاحف فان قلت المراد بالمصحف هنا مجموع صحايف قرانا
كان اولا قلت هذا خفي والظاهر ما ذكرنا فلا يجوز في التعريف على انه يكفي
حـ ان يقال المكتوب والتاكيد غير جائز في التعريف اذ يستعمل الذهن الى
من غير ذكر لزوم المصاحف كذا
اراده معنى اخر اذ الاصل عدم التاكيد فيصير الظاهر خفيا وقيل قوله
المراد بالقران هنا ما هو المعروف فان قيل القران المعروف منزل
فما الحاجة الى قوله المنزل ويستعمل الذهن هناك قرانا غير منزل قلنا
الكلام القايم بذات الله تعالى قران ايضا حقيقة او مجازا وهو المراد في
قولنا القران غير مخلوق وفيه بحث لانه حـ يلزم ان يكون هذا القران
المقروء حادثا عند هذا القايل وهو خلاف ظاهر المذهب وايضا القران
هو ممنوع
المعروف هو المعروف وذكر المعرف في التعريف تعريف الشيء بنفسه وهو غير
جائز وحـ يكون كقول من قال البشر انسان جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق وقيل المراد بالقران هنا ما هو المعروف وعرف به الكتاب و
هو عرف بالباقي وتقديره اما الكتاب فهو القران وهو المنزل الخ
الخ وفيه بحث لان تعقل المصحف موقوف على تعقل القران
اذ هو كتاب كتب فيه القران كما مر فتعريفه به دور بل الصواب ان يقال

بكونه هو ايراد بمراده المكتوب وان يكفي تكرار المصاحف عن بسد التاكيد

لان الكتابة ... نقش دال الالفاظ على صحايف

الى ان قال وهو غير منزل

بل هو المخبر لكونه محسوسا مخلوقا وكل مخلوق ظاهر

اما الكتاب فهو القران وهو الكلام المعجز نبوته المنزل على الرسول
المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة قال وهو النظم والمعنى
جميعا عدلوا عن ذكر اللفظ الى النظم رعاية لتعظيم عبارة القران لان
اللفظ الرمي والنظم تاليف اللآلي وفيه بحث لان اللفظ القول وما
يقال من الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم الشعر ايضا بل هذا
المعنى اظهر منه وقد نفى الله تعالى ذلك ولا حسن المجازة لتوافق اللغة
والعرف فان قلت النظم حادث ضرورة فلو كان القران المجموع
لزم حدوث القران وهو خلاف المذهب قلت النظم ركن للقران عند
كونه مقروا لا لنفسه فهو بالحقيقة ركن لكون القران معجزا وكونه مقروا
حادث والحاصل ان القران هو المعنى المعبر المقروء والنظم ركن اعتباري
ضمّ من الوصف الى الموصوف الذي هو المعنى القديم فصار له صفة ما كالركن
في الشيء المذكور ومع اعتبار الموصوف وقد يقطع النظر عن الاعتباري فلهذا
قالوا القران قديم وفيه تكلف والتحقيق ان القران هو المعنى المعبر بهذه العبارات
وح يكون قديما مع اعتبار النظم وعامة العلما جمهورهم ومعظمهم وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وما جوّزه من قراءة القران بالفارسية
في الصلوة ليس لان مذهبه ان النظم ليس بركن كما زعم بعضهم بل لانه
ما جعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بعذر رخصة ونقلوا
انه رجع عن هذا وجعل النظم ركنا لازما في كل حال ولان عليه الفتوى
لظاهر قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران مع قوله انا انزلناه قرانا عربيا
وانما لم يجعل ركنا لازما اوّلا في حق جواز الصلوة لجواز القراءات بلغات
العرب من لغة قريش وتميم وغيرهم ولان المقصود المعنى قوله خاصة صح
يعني فيما سوى الصلوة ركن فان قلت يجب السجدة بتلاوة القران
بالفارسية فلا يختص الحكم بالصلوة قلت بانها مثل السجدة الصلوتية

لا يتغير

القسم من الماضي والمستقبل والامر

[illegible]

في الجملة ولهذا نشترط فيه ما يشترط في اركان الصلوة من طهارة الثوب
والمكان واستقبال القبلة واذا جاء في حق الصلوة جاز في حق الجزائها
فيدخل فيه سجدة التلاوة وفي غير ذلك لو جب اعتباره لكونه ركنا فيحرم
كتابة المصحف بالفارسية والمداومة على قرائته بالفارسية ويتفرع
بحثان من جملة الاصول احدهما ان التسمية هل هي من القرآن ام لا وعلى
تقدير كونها من القرآن اهي اية منفصلة للفصل بين السور كما نقل عن
محمد بن الحسن رحمه الله وغيره او من اول السور كما ذهب اليه الشافعي رحمه
الله ولهذا اوجب الجهر بها وذهب بعضهم الى انها بعض اية من اوائل السور
ومن جعلها آية تصح الصلوة بها عنده وقيل لا للشبهة والركن المقطوع لا يتادى
بها الثاني ان العمل بالقراءة الشاذة واجب كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله اولا
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قال** واقسام النظم والمعنى اي
نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز
به عن القصص والامثال والحكم الواردة في القرآن وفيه بحث لان هذه
الاقسام لا تختص بالقرآن ولا بالاحكام بل هي واردة في السنة ايضا بل
في اللغة حتى كما يقال الاسم في القرآن في قصة موسى اما معرفة او نكرة وذكروا
في حصر هذه الاقسام وجوها ضعيفة احسنها ان النظم اما بحسب مفردات
الالفاظ او مركباتها وكل منهما ينقسم الى قسمين اما الذي بحسب المركبات
فالنظم اما بحسب نفس الوضع او بحسب استعمال المتكلم لان النظر في المفردات
اما للواضع او للمتكلم فقط فان كان الاول فهو القسم الاول وان كان الثاني
فهو الثالث واما الذي بحسب المركبات فاما ان يكون بحسب بيان المتكلم اي
القائه الى السامع او بحسب دلالته عليه والاول هو القسم الثاني والثاني الرابع
قال الاول في وضع النظم صيغة ولغة قالوا الفرق بينهما ان ضرب
ويضرب واضرب يدل بحروفها على الضرب وبصيغتها على الزمان والطلب

وهذا هو

[illegible]

ووجه انحصار اللفظ المفرد في الانواع الاربعة ان الكلام في اللفظ وضعا [illegible] فبعد ذلك [illegible] اما ان كان اللفظ [illegible] من المسميات [illegible] ماهيات او المختلفة ماهيات كان حقيقة او لم يكن [illegible] كان فيها المشترك قبل التاويل والاول [illegible] وان لم يكن محتملا فاما ان يتناول معنى واحد افرادا مستغرقة [illegible] او لم يتناول فالاول هو العام والثاني هو الخاص [illegible] يسمى

وقولنا رجل دل بحروفه على الانسان الذكر وهيئته على توحده
وكونه نكرة ومبتدأ فالاولى دلالة لغويه والثاني صنعية وفيه بحث
لان دلالة الصيغه ايضا لغويه فتخصيصها بالحروف مخالفة اللغة
والعرف والاستعمال بلا فائدة اذ يكفي ان يقال وجوه النظم لغة والصواب
ان يقال وجوه النظم لغة اوشرعا ليندرج فيها مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما قال ـــــ وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول ووجه
الحصر في هذه الاربعة ان المفرد اما ان دل على مدلول واحد او اكثر والاول
هو الخاص والثاني ان دل على الكثير بطريق الشمول فهو العام وان دل
بطريق البدل من غير ترجح البعض على البعض فهو المشترك او مع ترجحه
فهو الماول وفيه مباحث ومنها ان الخاص والعام قد يكونان بحسب استعمال
المتكلم مجازين لا بحسب الوضع وقد يستعمل العام في الخاص والخاص في
العام كاطلاق الناس على الواحد في قوله تعالى الذين قال لهم الناس واريد
نعيم بن مسعود رضي الله عنه واطلاق الخاص وارادة العام مثل قوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك لان خطاب النبي عليه السلام خطاب لامته
لا بدليل يدل على اختصاصه به ولهذا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فلولا ان خطابه عام والا لما قيل طلقتم وقال عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة فان قلت نحن نقول ما هو بحسب الوضع فقط
قلت ح لا يكون تعريفكم الخاص والعام جامعا مع ان العبرة الواقع كما في
الامثلة المذكورة قال ـــــ الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم ذكر
كلمة كل في التعريف مستقبح عند المنطقيين لان شرط التعريف ان يكون المعرف
صادقا على كل واحد من افراد المعرف لان المعرف صادق عليه فيجب ان
يكون المعرف ايضا صادقا عليه والا لما كان التعريف جامعا واذا ذكر كلمة
كل لا يصدق على شيء من الافراد اذ لا يصدق على هذا الخاص انه كل لفظ

يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله وقوله تعالى ح

يكون خاصا وعاما
لا انهما يختصان فيما
يكون بحسب الوضع فقط
م

على الانواع ء

[illegible] لمعنى

كما في
او وصف الخصوص
وصف العموم ان كان
حيث الا يكون اصله وصف
حيث انه بيننا التفسير ومن
به من وصف العموم
ان وصف اصله
يكون اصله

٦

وقعت هذا الشرح
نسخ محمد ابن الحاج الياس
ومنه في عشر شهر
المحرم سنة
تسع وثمانين
وسبعمائة

والوحي فرع لكونه تعالى متكلما موجبا فعلم ان هذا الكلام ضعيف معنى
متناقض لفظا وايضا الوجه هذا يلزم ان يقال وجوه النظم صيغة ولغة
مثله والوجه الرابع الماؤل فان اللغة هي صيغة لا تحتاج الى الراى
والاجتهاد ووجوه استعمال ذلك النظم اثنان الحقيقة والصريح والوجه
الثالث والرابع المجاز والكناية لاحتياج الثاني بها الى القراين وكذا في
كل قسمة اذ ما من قسمة الا ويكون بعض اقسامها ادنى من البعض في ذلك
المعنى كالكلمة التي هي لفظ دال على معنى فان الحرف غير دال في نفسه دال
في غيره ولا يقال الكلمة ثنائي والكلمة الثالثة الحرف لانه غير دال في نفسه اذ
كل عاقل يستقبح هذا واما الوجه الثاني فلان تغير الحكم من الخصوص
الى العموم لا يمكن الا بتغير الحكم في صورة اخرى واما الوجه الثالث
فلما علم ان ضعف بعض الاقسام في كل قسمة لازم ثم اصول الشرع
خمسة اذ العمل بالمعرفة حجة في فروع الاحكام بالاجماع وبالتوارث
من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الى زماننا هذا فان الجميع تمسكوا
بها مع معارضة ظواهر النصوص منها ما جعل الصحابة للشقيقتين الثلثين
متمسكين بان البنت الواحدة تستوفي مع الاخ ثلث المال فمع الاخت اولى ان
تاخذ الثلث لان ما تعطيه الاخ فيها من النصف اقوى من ما تعطيه
الاخت مع معارضة ظاهر قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك ومنها ما قال علي رضي الله عنه حين سال ابو بكر
رضي الله عنه عن حد الشرب ان حده حد الافترا لانه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فجلد حد المفترين وصوبه جميع الصحابة
رضي الله عنهم ومنها ما قال ابن عباس رضي الله عنه ان لعاب الحمار طاهر
لانه يعتلف القت والتبن ومنها ما قال ابو حنيفة رحمه الله ان الغدير
الذي لا يتحرك جانبه بتحريك الجانب الاخر اذا وقعت النجاسة في جانبه جاز الوضوء
من الجانب الاخر

صح

هذا عين ما قال المستدل
تغير الحكم من الخصوص الى
العموم لا يمكن الا بابطال
الحكم في صورة اخرى

ظ
معارضة ظاهر قوله

اذ الظاهر ان النجاسة لا تتصل اليه لان اثر التحرك في السراية فوق اثر الكا
ومنها ان مائي المعاش اذا مات في الماء لا يفسده اذ الدم منجس ولا
دم له ولا لما عاش في الماء لان برودة الماء يطفي حرارة الدم ومنها ما يمسك
في عظم الميتة وشعرها انه ليس للعظم والشعر حس فلا موت فيهما فلا
فلا نجاسة وقال الشافعي جزء الميتة ميتة ومنها دفع القيم ع باب الركوع
والخراج والعشر اسند لا لاجابة السؤال الى غير الجنس مع ظهور معارضة
النصوص ومنها ان بينة الخارج اقوى لاثباتها الملك والمدفوع بينة
ذي اليد وامثال هذه اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى في جميع كتب
الفقه والاصول وقال عليه السلام المعرفة راس مالي والعقل اصل
ديني رواه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وقول معاذ رضي الله عنه
اجتهد برايي والراي انما يتم بالدلائل العقلية وصوبه النبي عليه السلام
فعلم ان الدلائل العقلية من الاصول المعتبرة في الشرع نعم لا يكون حجة
ع روس المسايل كاثبات اصل الوضو واصل الركوع بناء على انه لا
يدركها واما في فروعها وتفاصيلها فحجة قطعا ووجه الحصر ان الدليل
الشرعي اما منقول من الرسول اولا والاول اما متلو وهو الكتاب اولا وهو
السنة والثاني اما اتفاق ايمة عصر على شي وهو الاجماع اولا وهو اظهار
مثل حكم اصل المعلوم في الاخر بجامع وهو القياس اولا وهو العقليات
قال اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول قالوا القران لغة
مصدر كالقراءة وبمعنى المقروء واحترز بقوله المنزل عن المعنى والغير
المنزل على الرسول وبقوله على الرسول اي رسولنا عن المنزل على غيره
من الانبيا وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي
نسخت تلاوته مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وبقوله
المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي وعبد الله بن مسعود رض

[illegible] المنحصر
الدم [illegible]

هذا اولى لان العقليات
القرينة حجة [illegible]

اما

مذهب ابي حنيفة ان العام قطعي الدلالة فيما تناوله عند عدم المخصص بناء على كون الجمع المنكر عاما وكذا مذهب الشافعي ان
العام ظني الدلالة فيما تناوله بناء فيه لانه قد خص منه بقول ابن عباس [illegible] مثلا الجمع المنكر ليس بقطعي الدلالة ولا ظنيها
فيما تناوله والعام قطعي الدلالة عند ابي حنيفة وظنيها عند الشافعي [illegible] ان الجمع المنكر ليس بعام عندهما
[illegible] كلا من ابي حنيفة والشافعي [illegible] كل عام يحتمل التخصيص [illegible] ذلك وقولهما هذا [illegible] بناء على كون الجمع
المنكر عاما الا انه [illegible] ايضا بقول ابن عباس [illegible] مثلا الجمع المنكر لا يحتمل التخصيص وكل عام يحتمله فلا يكون الجمع
المنكر عاما

رحمه الله ان العام قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص وقال
الشافعي رحمه الله غير قطعي الدلالة لاحتمال التخصيص ورجال محتمل
لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل كرجل
بالنسبة الى الافراد فلا يكون له دلالة على شيء منها على التعيين فلا
يتناول شيئا منها على التعيين فكيف يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لا
سيما القطع فهذا تناقض مذهب ابي حنيفة رحمه الله وكذا تناقض مذهب
الشافعي لانه ذهب الى ان كل عام قابل للتخصيص الا بدليل فلا يحصل
القطع فكل منهما يستلزم احتمال العام التخصيص الا في عدة صور كما
يجي لك هذا ثابت باجماع الامة والجمع المنكر لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
عبارة عن عدم ارادة بعض ما تناوله العام وقد علم انه لا يتناول
شيئا من المجموع على التعيين فكيف يصح التخصيص ولهذا قالوا لا
يصح الاستثناء عن الجمع المنكر فلا يقال جاءني رجال الا زيدا لانه ليس شاملا
له حتى يخرج بالاستثناء منه وايضا يناقض قول عبد الله بن
عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض الا قوله تعالى
والله بكل شيء عليم والحق ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع افراد
معنى كالانسان والرجال والمسلمين والكل وامثاله هذا هو مذهب الصحابة
وابي حنيفة والشافعي وجميع المحققين فالـــــ لفظا او معنى
اي يستغرق جمعا لفظا بان يدل لفظه على الشمول كالانسان اذا كان
اللام للاستغراق والرجال او معنى بان يدل معناه على الشمول دون
اللفظ كمن وما والقوم فانه اسم جمع فان قلت التعريف للتبيين و
او للتشكيك فلا يناسبه قلت او هنا لتقرير التقسيم لا للتشكيك كقولهم
الجمع ما يشتمل ثلاثة افرادا واكثر فالـــــ وحكمه اي حكم العام
الغير المخصوص انه يثبت الحكم فيما تناوله بطريق القطع واليقين كما ان الخاص

يوجب الحكم فيما تناوله قطعا وهذا مذهب ابي حنيفة واكثر اصحابه
خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من اصحاب ابي حنيفة ودليل ابي
حنيفة رحمه الله ان اللفظ العام موضوع لمعناه كاللفظ الخاص
فيدل على معناه كالخاص فيفيد القطع حتى يقوم دليل على صرفه
عن الحقيقة كما في الخاص فانه ما لم يقم دليل على ارادة المجاز يقطع
بمعناه واستدلال الشافعي رحمه الله بان احتمال التخصيص قايم
في كل عام والاحتمال ينافي القطع الا فيما منعه دليل عن التخصيص
كقوله تعالى والله بكل شيء عليم ولله ما في السموات والارض والفرق
واضح بين الخاص والعام فان الخاص لا يحتمل الا المجاز والعام
المجاز بان يستعمل في الخاص والتخصيص ايضا قلنا التخصيص
ايضا مجاز والخاص ايضا يحتمل مجاز العموم بان يستعمل في العموم
مع احتمال مجاز البعض ثم من جعله قطعا فيما تناوله لا يجوز تخصيصه
بالقياس والخبر الواحد لان الضعيف لا يعارض القوي ومن جعله
محتملا جوز تخصيصه بهما فصل لا اذا لحقه خصوص
معلوم او مجهول اختلفوا في العام المخصوص منه شيء فقال
قوم انه لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما كقوله
عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة من قوله تعالى اقتلوا المشركين
وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
لانه من قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا
كتخصيص عقد الربوا من ساير انواع البيع في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا وقال آخرون ان كان الخصوص معلوما
بقي العام في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص وان
كان مجهولا لا يعارض المخصص العام فيسقط دليل الخصوص

٢ النفس الشيء
المخصص الاسم لان
قطعي
يعني

يعني
ويبقى العام في الكل موجبا قطعا والمختار ان العام حجة في الباقي
بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لا انه لا يبقى
قطعا بل يصير ظنيا فجاز تخصيص شيء من الباقي بالقياس والخبر
الواحد والى هذا اشار المصنف بقوله لا اذا لحقه خصوص معلوم
او مجهول وقد مر مثالهما ومثل المجهول باية الربوا لان الربوا
مجمل مجهول وترك مثال المعلوم لظهوره وح يثبت العام حكمه
في الباقي على احتمال ان يلحقه الخصوص في الباقي بالخبر الواحد او
القياس بسبب تعليل خصوص المخصوص بعلة موجودة في شيء
من الباقي او بسبب تفسير المخصوص من الشارع ان كان مجهولا
كما في خصوص اهل الذمة من نص القتال فانه جاز ان يعلله المجتهد
بان لكفهم عن بعض الى الحراب ويقيس عليه النساء والصبيان
والعميان والمجانين والمقعدين والزمنى والرهابين وكما في نص
الربوا فانه لما فسره النبي عليه السلام بالاشياء الستة ووجدوا فيها
الكيل والجنس والطعم والجنس فذهب قوم الى ان علة الربوا الكيل
مع الجنس كابي حنيفة واصحابه رحمهم الله فقاسوا غيرها عليها بعلة
الكيل والجنس وزعم اخرون ان العلة الطعم مع الجنس كالشافعي واصحابه
رحمهم الله فقاسوا عليها غيرها بعلة الطعم والجنس فالـــــ
والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام والمراد بالاشتراك
ان يكون بالوضع احترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام لعدم
يكون الاشتراك بطريق البدل والمراد بالمعاني او الاسامي ما يكون
اثنين فصاعدا وقوله اشترك فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه قوله معان او اسام ليندرج فيه القسمان لجواز
ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او لاساميها كالعين مثلا فانه

اي

اي خصوص
مخصوص معلوم
او مجهول مع

وفي
معنى التعليل بالعلة شي
سبب الحكم والعلة هو الشيء
ودونه التعليل بالعلة
الثابتة ك

وكذا في بخط بعض الطلبة
ناقلا عن سيدنا الاستاذ
العلامة حميد الدين الضرير
رحمه الله تعالى
من الكتب
المراد من قوله
او صفات وذكر
العمل فانه يطلق على
الورث والعطش وهما صفتان
وقوله اسامي او صفات
٢ ليس

جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفوارة ولنفس الشيء وجاز
ان يكون موضوعا لاساميها والاولى ان يقال هو ما اشترك فيه
مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام لئلا يحتاج الى هذه التكلفات
والى ذكر او في التعريف قال ــــــ وحكمه التوقف فيه اذا لم
يكن قرينة بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل الحكم
كما تاملوا في لفظ القرء في قوله تعالى ثلثة قروء المشترك بين الحيض
والطهر فوجدوا ان الحمل على الحيض اولى لما ان العدة لمعرفة
براءة الرحم وذلك يعرف بالحيض لا بالطهر وبالاثر ايضا لانه روي
عن بعض اصحابه عليه السلام انه قال طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان قال ــــــ والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الراي وفيه بحث من وجهين الاول ان المأول
اعم من ان يكون من المشترك فان الخفي والمشكل والمجمل اذا ترجح
شيء منها يسمى مأولا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض
محتملاته يكون مأولا بلا خلاف كما في النص والظاهر الثاني
ان البحث ههنا فيما يفهم من المعنى بحسب الوضع فقط والمأول
ليس كذلك فان اللفظ ما وضع لذلك المعنى بعينه بل ذلك لا بد وان
يكون باستعمال المتكلم واستدلال السامع فهو خارج عن هذا القسم
وهذا واضح بل المناسب ان يجعل في مقابلة المشترك المرادف كما ان العام
في مقابلة الخاص فان المرادف بحسب الوضع فقط ومقابل للمشترك
قال ــــــ وحكمه العمل به على احتمال الغلط اذا غلب الظن
بشيء من معانيه لزم العمل به لكن لا يجب العمل به بل يجب اعتقاد العلم
انه جاز ان يكون غلطا ثم انهم ادعوا ان هذا القسم منحصر في
هذه الاربعة كما عرف وهذا خلاف الواقع فان المطلق والمقيد

لان الراي في اصابة
الحق الحقيقي ليس
بدليل قطعي [illegible]

كالانسان والمومن في الخصوص وكالناس والمومنين في العموم
غير هذه الاربعة وكذلك النكرة والمعرفة كرجل والرجل وكذا المرادف
فان قلت هذه داخلة فيما ذكرنا من الاربعة فان المطلق قد يكون
عاما وقد يكون خاصا وقد يكون مشتركا ومأولا وكذلك النكرة والمعرفة
والمرادف قلت اذا كانت بازاء هذا واخرى مع ذلك يكون غيرها
بالضرورة فان قلت وجه الحصر في هذه الاربعة فكيف يجوز غيرها قلت
نح لا نسلم الحصر لانه لزم قسم اخر وهو ان لا يكون خاصا فقط
ولا عاما فقط ولا مشتركا كذلك بل تارة خاصا وتارة عاما وتارة
مشتركا او مأولا وهذا الحصر وصف الجسم على الكبير والصغير والطويل
ونحو اندراج الكثيف واللطيف والثقيل والخفيف فيها فعلم ان ما
ليس من هذا القسم جعلوه منه وهو المأول وان ما هو منه جعلوه
خارجا عنه هذا هو بيان الحق وبيان الصدق فالقسم
الثاني في وجوه البيان بذلك النظم والصواب ان يقال في وجوه ما به
البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان ثم القسم الاول كان
في تقسيم اللفظ المفرد بحسب الوضع ووضوح المعنى وكثرته وهذا
القسم في تقسيم المركب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت ظهوره
والظاهر ان المأول لا ياتي في هذه الاربعة والمشترك والمجاز يبانان
بالقرينة كقوله تعالى وفجرنا الارض عيونا ورايت اسدا يرمي في الهيجاء
ويأتي في هذا القسم الخاص والعام والمطلق والمقيد والمعرفة والنكرة
ثم حصروا هذا القسم في اربعة واضدادها في اربعة فقالوا التركيب اما
ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم وهو
الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتأويل وهو النص
اولا وهو ان احتمل النسخ فهو المفسر وان لم يحتمل فهو المحكم وان لم يكن

قد سماه

٢
لا يكون

ظاهر المراد واما ان كان عدم ظهوره لنفس الصيغة وهو الخفي او لنفس
الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان
مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الله تعالى
جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز من قائل هو الذي انزل
عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والغرض
من اصول الفقه معرفة احكام الشرع من كلام الله تعالى
وكلام رسوله فمتى خولف وضع الشرع باصطلاح اخر فكيف نفهم بعض
كلام الله تعالى وكلام رسوله بل نفهم خلاف مرادهما فقد عاد اصول
الفقه على موضوعه بالنقض وانما قلنا انه تعالى جعل الكتاب قسمين
لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والآيات
الباقية متشابهات وذلك لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل
منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للاخر احدهما ان يذكر الابعاض او
ما يقوم مقامها مع الاقسام وهذا لا يفيد الحصر لجواز ان يكون بعض
آخر على خلاف المذكور والثاني ذكر بعض الابعاض وما يقوم مقامه وآخر
ثم يتم الكلام بتمام مستحقه كالباقي وما عدا وجمع آخر او اخرى
او ما يجري هذا المجرى ويحمل على القسم المطلوب وهذا يفيد الحصر
كما اذا اردنا حصر اشخاص قوم في الصناعة فالتركيب الاول فيه ان
نقول هذا القوم بعضهم او منهم رجال نجارون ومنهم قصارون فهذا
لا يفيد الحصر لجواز بعض آخر على خلاف القسمين فيجوز ان يقال ومنهم خياطون
والتركيب الثاني ان نقول هذا القوم منهم نجارون وآخرون قصارون
وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا وآخرون خياطون
او منهم خياطون لاستغراق البعض في الاول اي وآخرون منهم قصارون
وآخرون خياطون وهذا ظاهر وتحقيقه ان آخر فيه معنى الاضافة الى

المذكور

المذكور فاذا قلنا جاء رجل وآخرون يجيء يكون معناه جاء رجل وغيرهم
من نوعه بعده بدليل أنه لو قيل أسد جاء جاء آخر لا يجوز تحقق ذلك الكلام
إن هذا القوم منهم رجال تجارون وأغيارهم قصارون واتفق العلما
على أن الجمع المضاف مستغرق فمن قال عبيدي أحرار أو زوجاتي طوالق
يعتق الجميع وتطلق بالاجماع وفي هذا المبتدأ يحرفون موصوف للتأكيد
الاستغراق فلا يقولون ورجال آخرون لأن الجمع المنكر يوهم مزيداً من
البعض فعلم أن قوله تعالى وأخر متشابهات نص في الاستغراق فإن تم
قلت ما ذكرتم معارض بوجهين الأول أن هذه الأقسام موجودة
في كتاب الله تعالى فلا يكون بذلك التقسيم للحصر الثاني تقدير الآية بعضه آيات
محكمات وبعضه آيات أخر متشابهات فذلك الآية أن بعضه محكم وبعضه
متشابه وهذا لا يوجب الحصر إذ جاز أن يعطف عليه ومنه آيات أخر
مفسرات ومنه آيات أخر مجملات إلى غير ذلك فلو اقتضى الكلام الأول
الحصر لما استقام العطف بما ذكرنا كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي
متشابهات والجواب عن الأول سلمنا وقوع هذه الأقسام في الكلام
لكن لا يلزم منه أن يكون قسمات للمحكم بل يكون أصنافه وأضدادها
أقسام المتشابه فيكون فيه رعاية نص الكتاب مع تحقق هذه الأقسام
كما ذهب إليه أكثر المحققين من أهل العراق والروم وغيرهم
فإن قلت كيف يكون المحكم مشتركاً بين الثلاثة ومتوافق منها
وكذا المتشابه قلت أقوى على تفسيركم لا على التفسير المنقول
من المفسرين كما نذكر بعد هذا وعن الثاني لا نسلم أن معناه بعضه
آيات محكمات وبعضه آيات أخر متشابهات وفساده واضح من وجه
الأول لو كان التقدير ذلك لكان ذكر أخر في غاية الركاكة لأن
التشبيه صيغ التشبيه ويقرر منه التشبيه للمذكور الأول نص بأنها أخرى

[illegible]

فيكون لفظ زايد ومع ذلك سابق على ما هو المقصود من التركيب وهو
متشابهات كأن المقصود هو ويكون كقول من قال هذا الشي بعضه جيد
وبعضه اخر ردي واحتمال هذا لا يليق بادنى متكلم لاسيما فيما هو
كلام بخلاف ما ذكرنا فان ذكر الاخر فيه يفيد فايدتين تصحيح الابتداية
والاستغراق الثاني ان اخر منها صريح في انه مبتداء بتقدير ايات
ومتشابهات خبره المقصود بالذكر وتقدير البعض يخرجه عن هذا
التركيب والمعنى وهو خلاف الظاهر ولو كان الامر كما ذكر لكان يجب
ان يقال وهنه متشابهات او ايات متشابهات فقط لان مسوغ هذا
التركيب هذا الثالث يقدير منه غير ضروري لتصحيح هذا الكلام
فالاصل عدمه فظاهر الكلام انه غير مقدر قال
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة عرف الظاهر
يعني العلم بان سوق الاية للحرج من باب مفهوم الخطاب م
بحسب الاصطلاح بالظاهر بحسب اللغة في قوله ما ظهر فلا يلزم
تعريف الشي بنفسه وهذا التعريف موافق للغة والعرف والشارحون
قالوا ان الفرق بين الظاهر والنص ان الظاهر لا يكون مقصودا
بسوق الكلام والنص يكون كذلك وكلام المصنف في التعريف لا
يدل على هذا لكن المثال الذي ذكر للظاهر والنص دال على هذا
وهذا مخالف للغة والعرف والمشهور من اصطلاح العلما لانهم ما
قيدوه بهذا القيد وهذا النوع وان كان موجودا في الكلام لكن
الكلام في تخصيص اسم الظاهر به قال والنص ما
ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم وهو قصد المتكلم بسوق
كلامه ذلك المعنى لا بصيغة خاصة بحسب الوضع كقوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فقوله تع فانكحوا ما طاب
لكم من النساء ظاهر في الاطلاق اي احلال نكاح ما يستطيبه

ظاهر

لان

قوله النص تعرض [illegible] ساق ان السعد لا لانه
النفس ليست ان تعرض
الكلام الاجله ان
السعه ليس كذلك لم
فان ابنوه ولا فادوه
ثاوداد تخرج كلمهم
ما طاب لكم من
بتفسير خلطه في
[illegible]
بالطلاق وحاله [illegible]
غاية ما ثبت ذكره الفعل
فهم فعل [illegible]

لان ادنى درجات الامر الحل ودفع الحرج وذلك لان سوق الكلام ليس لاجله بل انما ذكره لبيان العدد يدل عليه قوله تع مثنى وثلاث ورباع وقوله تع بعد ذلك فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولو قيل ابتدا فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان نصا في حل النكاح وكما يقال احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي ويغتم كان نصا في محبته ثم الظاهر ان النص راجح على الظاهر مطلقا لان سوق الكلام لاجله دون الظاهر فيكون راجحا فان قلت الظاهر بهذا التفسير قد يكون اوضح افادة من النص ما لم يكن صريحا في المعنى دون النص كما في المثال المذكور فان قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء اوضح دلالة على الاذن من قوله تع مثنى وثلاث ورباع على العدد المقصود حتى ظن بعض الناس ان المراد الجمع فجوزوا التسعة وبعضهم تكرير اثنين اثنين والثلاثة والاربعة لقوله تع مثنى وثلاث ورباع دون اثنين وثلاثة واربعة بل قد يقع كل من الاقسام السبعة في سياق الكلام فكيف يصح جعله ارجح من الظاهر مع كونه ظاهر المعنى قلت ازدياد الوضوح على الظاهر انما يكون بعد ان يكون في الوضوح كالظاهر ثم يزداد ذلك بالسوق لا ان السوق مطلقا مرجح لكن المثال المذكور في الكتاب ليس كذلك وقال الاكثرون النص ما لا يحتمل سوى معنى واحد والظاهر ما يحتمل احتمالا مرجوحا وما اعتبروا السوق في النص وان جعلوه مرجحا بعد التساوي في الوضوح سواء كان في الظاهر او النص وهذا احسن قال

والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا

ح
بغى صح

فجوزوا ثمانية عشر

اقسام الجمع اربعة جمع الاثنين
والثلثة والاربعة جمع الاثنين
والثلثة جمع الاثنين والاربعة
جمع الثلثة والاربعة
واقسام التكرير ثلثة
تكرير الاثنين تكرير الثلثة
تكرير الاربعة
فيكون مجموع اقسام
الجمع سبعة تأمل

وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر وان ازداد وضوحا على الظاهر
كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تع فسجد الملائكة ظاهر
في سجود الملائكة لا بتفسير الكتاب الظاهر بل بالتفسير الذي ذكرنا
لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تع واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد
جبريل عليه السلام فقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكنه يحتمل التاويل
والحمل على التفرق فقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا
هذا ذكروه وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه فهو قبل التخصيص
ثم التفسير السني ودخل في المفسر المبينات والموكدات بالتاكيدات
كالتكرير وذكر النية وامثاله نعم ثم لو نقض النص صادق عليه الا ان
يقيد النص بانه يحتمل التخصيص والتاويل والمصنف ما قيد قال
وحكمه الايجاب اى اثبات الحكم قطعا قال الا انه يحتمل النسخ اى يحتمل
ان يكون منسوخا وفيه بحث لان منها قسما اخر وهو ما لا يحتمل النسخ
ويحتمل التخصيص والتاويل وهو واقع كثيرا اذ بعد استقرار الشرع
لا يمكن النسخ ويكون راجحا على ما يحتمل النسخ ومرجوحا من المحكم و
ويكون له ضد فقد زادت الاقسام والمثال المذكور للمفسر عندنا ليس
لانه لا يقبل النسخ لكونه خبرا ولا يلزم الكذب او الغلط وذلك
على الله تع محال قال فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن
اذا ازداد الكلام وضوحا على المفسر واحكم المراد من اللفظ
عن احتمال التبديل بالتخصيص والتاويل والنسخ يسمى محكما
مثل قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وقوله يعلم سركم
وجهركم وامثال ذلك هذا تفسير ما في الكتاب وللمحكم والمتشابه
تفسيرات للعلماء ذكرها في التفاسير وكتب الاصول احدها
ما ذكروه هنا وبهذا التفسير يكون المحكم مباينا للثلاثة الاول

ما مر

المحكم

والمتشا

والمتشابه لاضدادها الثاني المحكم ما يكون دلالته قوية على المعنى
بحيث لا يسهل الزيغ الى غيره الا بقرينة وهو المشهور عند جمهور من
العلماء المحققين الثالث ما احكم عن الاشتباه وهو عند اكثر المفسرين
الرابع ما يظهر المراد منه لكل احد بحيث لا يقع الاختلاف الخامس ما لا
يحتمل الا وجها واحدا وعرفوا المتشابه باضدادهن فعلم من هذه
التفسيرات ان معنى المحكم والمتشابه ملتبس عندهم والمحقق ان ينظر في
مفهوم المحكم والمتشابه بحسب اللغة والعرف اذ هو محجة الاعتقاد
وبه صحة الاعتداد فنقول للناظر فيهما طريقان النظر في معنى مفهومي
كل منهما لغة وعرفا والاستدلال بالضد اذ بالضد تتبين الاشياء اما الاول
فنقول ان اهل اللغة والعرف يقولون بناء محكم وحبل محكم وصنعة
هذا محكمة ويفهم كل احد من هذا القول انه جعل بحيث لا يسهل نقضه
مع قطع النظر عن كونه محتملا للاشتباه او غير محتمل وحيث يوجد هذا
المعنى يطلق لفظ المحكم وهذا آية كونه حقيقة فيه ثم يقولون
قول جزل محكم وشعر متين محكم ويفهم كل احد ان دلالته قوية
على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه ويجوزون اطلاقه حيث يوجد
هذا المعنى وهذا آية الحقيقة فعلم ان الكلام المحكم ما جعل قوي
الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه وهذا الكلام واضح مستقيم
والمتشابه معناه بين اذ هو ما يشتبه بغيره وفي الكلام ما يشتبه
معناه بمعنى آخر وهذا واضح واما الاستدلال فاذا كان المتشابه
ما يشتبه معناه بمعنى آخر فالمحكم ما لا يشتبه معناه بمعنى آخر
والمحكم اذا كان قوي الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه
فالمتشابه ما لا يكون كذلك فعلم ان التعريف الصواب هو التعريف
الثاني والثالث ايضا قريب منه وان المحكم كالجنس للثلاثة والمتشابه

بحسب

لاضدادها ويكون فيه رعاية للحقين رعاية ظاهر كلام رد الفرع
في حصر المحكم والمتشابه ورعاية ظاهر اللغة والعرف هذا ما سنح لي وتبيان الصدق
قال واتما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند
التعارض يعني جميع هذه الاربعة يثبت الحكم قطعا والتفاوت انما يكون
عند التعارض لانه حينئذ يرجح النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم عليها وذلك من ثلثة اوجه الاول النص لما
كان اوضح بيانا كان العمل به اولى الثاني فيه جمع بين الدليلين
لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص لاشتماله على زيادة احتمال
دون النص الثالث انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم
دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله
عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم فعلم ان فائدة
تفصيل هذه الاقسام واضدادها معرفة الترجيح والترجيح انما
يكون عند تباينها فلا بد من اعتبار القيود المشار اليها في حقائقها
كما ذكرنا في حصرها وذكروا في مثال تعارض الظاهر والنص
تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز اسمه
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز
نكاح الاكثر من الاربع والثاني نص يقتضي انحصار الجواز في
الاربع فتعارضا فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر
عليه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ليس بظاهر بتفسير الكتاب لانه من جملة ما سيق الكلام
لاجله بل بالتفسير الذي ذكرنا اذ الذي يحتمل احتمالا مرجوحا
ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه

عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وفي قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لانه
المسوق له ولكن يحتمل التأويل اذ اللام قد يجيء للوقت والثاني
مفسر لذكر الوقت فيه صريحا ومثال تعارض المفسر والمحكم
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل ولا تقبلوا
لهم شهادة فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد
انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم
لتصريح بالتأبيد والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب والثاني يوجب ردها فيترجح على المفسر
هكذا ذكروه وفيه بحث اذ الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل
سوى النص وقوله عز اسمه واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الحي والعبد وليسا بمرادين
بالاجماع فكيف يكون مفسرا وكذا لا يلزم منه صحة الاشهاد القبول
فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف صحيح في النكاح حتى
ينعقد النكاح به وان لم تقبل شهادتهم فان قلت التعارض انما
يكون عند تساوي الحجتين المتماثلتين في القوة فعند رجحان احدهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط كذلك
لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان
يقتضي احدهما نقيض ما يقتضي الاخرى سواء كانا متساويين اولا
فالـــــ واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه قطعا الا انا
نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه
عنه للعهد والاصطلاح من واضع اللغة لاسماء الاحكام يؤدي
الى تكليف ما لا يطاق والى التلبيس وذلك على الشارع محال

ابدا

خلوه عن قرينة

[illegible]

[illegible] انا نعلم بعضا ان
المراد من الكلام ظاهره

فان قلت عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلت
لان النص المعارض قرينة الصرف عن الظاهر وقال قوم لا يحصل
القطع اذ مع الاحتمال لا يمكن العلم لكن يوجب العمل كالخبر الواحد
والقياس قلت حصل لما ذكرنا ان خلافه بعيد والاحتمال البعيد
لا يقدح في القطع كما في العاديات فانا نقطع بكون الجبل حجرا
وماء النهر ماء مع احتمال ان يجعلهما الله تعالى ذهبا ودهنا له
فصل ولهذه الاسامي اضداد دون ما تقدمه وتاخر
لان هذا القسم يشارك بعضه بعضا في الوضوح والخفا فيكون
لها مقابلات تشاركها في عدم ذلك بخلاف باقي الاقسام فان اضدادها
مذكورة معها كالعام مع الخاص والمؤول مع المشترك
والمجاز مع الحقيقة والكناية مع الصريح
فصل فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
غير الصيغة بحيث لا يكون الخفاء في الصيغة بل بغيرها حتى
لو لم يكن ذلك الغير لكان ظاهرا بالصيغة كآية السرقة بالنسبة
الى الطرار والنباش فانها انما خفيت بالنسبة اليهما لاختصاصهما
باسم اخر يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم فان فعل كل واحد منهما
وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل ظاهرا على
اختلاف المعنى حتى لو لم يكن لهما اسم اخر لكان اسم السرقة ظاهرا فيهما
فان قلت الظهور لما كان من جهة الصيغة يوجب ان يكون الخفا
ايضا من جهة الصيغة ليتحقق التضاد فان السواد ضد البياض لانه
لون قابض للبصر والبياض لون باسط للبصر وليس ضدا للصفرة
لانها ليست باسطة للبصر ثم انهما لا يجتمعان في محل واحد والاباحة
للوجوب فانها مصححة للفعل والوجوب مبطل ولهذا افترقا وبضدها تتبين الاشياء

انما خص هذا القسم
ببيان الاضداد مع

قلت

قلت بسبب ذلك العارض لا ينفي ظهور الصيغة صريح فيتحقق
اتفاق الجمهور على ان المتكلمين والفقهاء لا يعتبرون تلك النية
ههنا بمعنى هذا الموضع ولما كان الظاهر والنص والمفسر
والمحكم مترتبة في الوضوح كانت اضدادها ايضا مترتبة
في الخفاء فالخفي ما لا يظهر المراد بالصيغة بسبب الخفاء العارض
وكان المشكل الذي في مقابلة النص ما يظهر الخفاء من صيغته
كالمشترك لكونه اقوى في الخفاء فيحتاج الى طلب اقسامه ثم يعاين
المطلوب فيقع الخفي بمرتبتين في مقابلة الواضح بمرتبتين كقوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وكان المجمل الذي في مقابلة المفسر
مع ذلك موقوفا على بيان المجمل كآية الربوا وكذا المحكم المتشابه
مع المحكم فهو اخفى من الجميع فقوله بعارض غير الصيغة في
تعريف الخفي يفيد خروج المشكل والمجمل والمتشابه فان خفاءها بالصيغة
قال ـــــــــ كآية السرقة فهي جلية فيما عنه سميه والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية بالنسبة الى الطرار
والنباش بسبب اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به لا اسم
وحكمه ان ينظر ان ذلك الاختصاص لمزية على السرقة او لنقصان
لاشتراكهم في اخذ مال الغير خفية فان كان لمزية فيه الحاق
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان
لم يلحق فتاملنا في السرقة فوجدناها جناية من حيث انه اخذ مال
الغير خفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة
لان السارق يأخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار يأخذ
عند حضوره وانتباهه فكان فعله زائدا على فعل السارق
فجنايته اقوى قلت وجوب القطع في حقه بطريق الاولى كثبوت

اختصاصه ... وفعله عن
لنقصان في السارق ... جنايته
السارق متصلا ... غفلة
الاكمل مع ... باعتبار ... مع
في مثل الذكر باعتبار غيبة فان
من نوم او غيبة فانه
الناس فانه سارق
عنه من عين اي حافظ
علمه عن ايسر حافظ
لكنه ... واحد
لذلك ... تبين ان
اختصاصه بهذا الاسم
لنقصان في فعله و
جنايته والتعدية
هذا الاسم العقوبة
التي ... اشتهار
باطلة ثم تاملنا في الطرار
وجدنا اختصاصه
بهذا الاسم لزيادة
حذق ولطف منه
في جنايته وانه
يسارق عين من
يكون مقبلا على
الحفظ في حال الذكر
في
بفترة تعتريه
لحظة وهذا جناية
في غاية
الكمال والتعدية
لمثل هذا الاسم
العقوبات والحدود
تكون جائزة ادلالة النص
كما ثبت بدلالة النص
في نسبة

[illegible]

[illegible]

ومعنى
وصار معنى
الا بدوالله
اعلم فانوا
مايكم

حرمة الضرب بحرمة التافيف واما النباش فما خذه ما لا حافظ له
من حرز ضعيف بفعل ادنى من فعل السارق فلا
يلحق به لا سيما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة
قال وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا
بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله لانه ح يلزم ان يطلب اولا
جميع الاشكال ثم يتامل فيها ليعرف المطلوب كقوله عز وجل فاتوا
حرثكم انى شئتم لان انى جاء بمعنى كيف وبمعنى اين فطلبنا مفهوماته
فوجدناها اثنين فتاملنا في كل منهما فوجدنا ان المراد منها كيف بقرينة ذكر الحرث
قال وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه
المراد بحيث لا يدرك الا ببيان من المجمل اي يحتمل معاني بدون رجحان
وقرينة كالربوا فان الربوا في اللغة الفضل ونفس الفضل
ليس بمراد في الاية قطعا اذ الوبح مشروع في البيع وهو فضل
مشتبه بدون قرينة معينة فكان مجملا والمراد بالمعاني في قوله ازدحمت
فيه المعاني اثنان او اكثر لان اللفظ المشترك بين المعنيين اذا
انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا ثم يكتفي في تعريف المجمل ان يقال
هو ما اشتبه المراد منه بحيث لا يدرك الا ببيان المجمل لكن الاوضح ليتناول
المصطلح المجمل بانواعه ما لا يفهم معناه لغة لكن يكون متوعرا والمراد واضحا منها
بدون قرينة قال وحكمه اي حكم المجمل التوقف في حق العمل
دون الاعتقاد لان الاجمال لا يمنع اعتقاد حقيقة ما هو المراد فاذا
لحقه البيان يصير المجمل كما يصير بالمفسر او النص او الظاهر
او المأول او المشكل لانه بعد البيان يرجع الى احد هذه الاقسام و
ذلك لان البيان ان كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار
المجمل مفسرا او نصا او ظاهرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح

بدل
الربح

بدل
هو فضل

[illegible]

كالفاظ غريبة وما
يكون معناه معلوما
لغة لكن يراد منه معنى
اخر كالربوا والصلوة
والزكوة وما يكون
معناه معلوما لغة

بحد

شرع في مصطلحه كما نبه اولا
مستقبله بعد ان يكون [illegible] ولذا لا رتبة
الاتيان بجميع الثاني [illegible] تعريف ما عرفوا
عامل ان ذهب [illegible] بما قيل
معه [illegible] الحيض [illegible]
وحسب الاعتبار [illegible] علان
الا في الطاهر الاولى [illegible]
[illegible] باعتبار الاولى فوقه على
الاصطلاح وفي [illegible] وغير
[illegible] اذ [illegible]
[illegible]

بحديث مخبر رضى الله عنه صار مؤولا وان لم يكن قطعيا ولا ظنيا فخرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيحتاج للتامل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بالالف واللام فيكون مستوعبا لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا غير مقتصر عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراها غير معلوم كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراها بالتامل في هذا البيان والاستدلال به كان مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن

فالــــــ وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق الى دركه اصلا حتى سقط الطلب لان موجب العقل فيه قد يخالف موجب النقل ولا يمكن رد واحد منهما فيتحير العقل ولا يقف على المراد وذلك مثل اليد والوجه والعين والذهاب والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم وامثالها وقد لا يتوصل العقل الى معنى اصلا كما في الحروف الواردة في اوايل السور وقد عرفه قوم كما مر في التعريفات في ابحاث المحكم وجوزوا معرفته واستدل الاولون بقوله عز اسمه وما يعلم تاويله الا الله لانه نقل عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ان الوقف على الله لا على والراسخون في العلم ولانه جاء في مصحف ابي رضي الله عنه وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم وفي مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وان تاويله عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخين

[illegible]

بدلالة قراءة ابن مسعود
إن تاويله إلا
عند الله كما يحصر

[illegible]

دون الكسر ولان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه فدل ما ذكر على ان الوقوف على الله تعالى ويمكن الجواب عن
الاول بان معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالالهام او نقول نفى الله تعالى
هنا العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم فجاز ان يكون اثباتا وباثبات
الجزم لا باثبات الاعتقاد المطابق وعن الثانى ان الذم يوجبه انه
لا يكون تاويله لا انه لا يمكن وان وقف على الله واحتج الاخرون بان
الخطاب بما لا يفهم عبث لا يليق بالقادر الحكيم ويمكن الجواب عنه
بان العبث انما يكون ان لو لم يكن فيه فايدة اصلا وهنا فوايد
الاولى ان لله تعالى صفات عبر عنها باليد والوجه والعين
وان لو لم نعرف حقايقها ونعتقد ان ما هو المراد منها حق
فيحصل هذا النوع من المعرفة وهو الاعتقاد الثانية جاز
ان يكون المراد معانى لا يدركها العقول ويكون من اوصاف
الله الكرام واسمائه العظام ويكون فيها فوايد وخواص فى
قضاء الحوائج ودفع البلايا الثالثة ان يكون باعثة للخلق
على الفكر والبحث ويرغب العقول فيه ولا ياخذونه
سهلا فيقع فى الذكر والفكر كما يكون فى الاسرار المخفية
والامثال المغربة ولا يخلو شى من كتب العقلاء والفضلاء من هذا
النوع لانه بالحقيقة كالملح فى الطعام ولان ما ذكرتم منقوض
بما جاء فى اوايل السور من الحروف وقيل لا خلاف بين الفريقين

الوقوف

وعن الثانى ان الذم لو حصل لا
يجوز تاويله شرعا وان
الوقف على الله لا يمكن
لا يلزم منه ان لا يكون
طريق الى ادراك تاويله
الذى هو المدعى

ان يعرفه

[illegible]

فى

في هذه المسئلة بالحقيقة لان من قال يعلمه الراسخون يريد انهم يعلمونه
ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة و
فيه بحث لان العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم ان كان
قسمين وهو نفاه الله تعالى عن الغير مطلقا فلا يمكن شي
من القسمين وان لم يكن قسمين فيتحقق الخلاف
قال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه في باب البيان اللفظ بسبب استعمال المتكلم
يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا باعتبار
الوضع وعدمه فقط فلذلك قال في وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب البيان اى وجوه جريانه وهى اقسام الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية والصواب ان يقال في وجوه
النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الى استعماله ولانه في بيان اقسام النظم
قال وهى اربعة ووجه الحصر ان اللفظ ان كان
مستعملا فيما وضع له اولا فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما
ان كان ظاهر المراد فيما استعمل فيه فهو الصريح والا فالكناية
قال فالحقيقة اسم لكل لفظ قد ذكرنا في تعريف الخاص
ما يشتمل على ذكر لفظ كل في التعريف مع جوابه ثم الحقيقة اربعة
اقسام لغوية وشرعية واصطلاحية وعرفية بحسب الواضعين
ومحال الاستعمال فان كان الوضع من واضع اللغة واستعمل
في اللغة فهي الحقيقة اللغوية كالانسان المستعمل في الحيوان
الناطق في اللغة وان كان من واضع الشرع واستعمل فيه فهي الحقيقة
الشرعية كالصلوة بالنسبة الى العبادة المخصوصة وان كان من واضع
علم او صنعة واستعمل فيه فالحقيقة الاصطلاحية كالرفع والنصب

فى

لا يبعد ان يكون
وجوه النظم بحسب الاستعمال
حقيقة ومجازا
ووجوهه بحسب
البيان صريحا او كناية
55

والجر المستعملة في النحو وان كان هذا واضحا غير المذكورين واستعمل
في غير الثلاثة المذكورة فهي الحقيقة العرفية كالدابة المستعملة في
الفرس عند اهل العرف والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى ليفهم منه متى ادرك
ماكـــــ والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له لمعنى ربط في محل الوضع
غير ما وضع له فيه كما اريد بالصلوة في اللغة العبادة المخصوصة وفي الشرع الدعاء
ماكـــــ للاتصال بينهما معنى او ذاتا وهو قيد به تعريف المجاز
واحترز به عما استعمل به في غير ما وضع له لا للاتصال فانه لا يكون مجازا
كاستعمال لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان استعمل
في غير ما وضع له بل ان خصص به يكون وضعا جديدا والا فخطاء
ثم الاتصال بين محل الحقيقة ومحل المجاز قد بلغوه اكثر من عشرين قسما
كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم
واللازم والشيء وما يشاركه في وصف خاص والشيء ومجاوره
والشيء وما يؤول اليه او كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى
ما ذكره المصنف لانه اما اتصال معنى او صورة لان الاتصال لا يخ
عن هذين القسمين والاتصال المعنوي شرطه ان يكون ما به الاتصال
مشهورا ليكون قريبا من الفهم وبعد فايدة تحصيل المعنى الاتصالي
ويحصل للكلام طراوة وحسن والا لقبحت الاستعارة كاطلاق
الاسد على شخص باعتبار معنى الحيوانية فانه فيه لعدم الاختصاص
والحسن وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم شهرة الاسد بهذين الو
صفين وان كانا من لوازمه بل الصحيح اطلاقه باعتبار الشجاعة
اذ هي مختصة مشهورة ويحصل للكلام ملاحة وطراوة لزيادة
فهم معنى مناسب اذ حسن الاستعارة انما يكون بهذا وكونها من العقلا
بهذا الغرض وكلما كان هذا اوفر كانت الاستعارة ابلغ ولو جوّزت

الاسد

١٧

الاستعارة اى يعني كان لا احتمل الافهام ولما بقي الحسن و
الطراوة للكلام قوله كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء
ليس بجيد اذ لا يقال للاطلاق المجازي تسمية والصواب
ان يقال كاطلاق الاسد على الشجاع والسماء على المطر
قال ـــــ اوذاتا كالاتصال الذاتي المجاورة كمجاورة المطر
السماء اى السحاب فان السماء اسم لكل ما علاك واظلك يقال للسقف
وكذا للسحاب كما قال اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان
كانوا غضابا يعني اذا انزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء
رعيناه ولم نلتفت اليهم وان كانوا غضابا والله اعلم
قال ـــــ والاتصال سببا من هذا القبيل اى الاتصال
من جهة السببية من قبيل الاتصال الذاتي لان المسبب متصل بالسبب
قوله سببا تمييز اى من جهة السببية وهو نوعان اى اتصال السبب
نوعان العلة ما يفضي الى الشيء دائما ويكون وضعه لذلك الشيء
كالشراء لثبوت الملك قال ـــــ وانه اى هذا الاتصال يصح
الاستعارة من الجانبين فجاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز
عكسه لان معنى العكس افتقار الحكم الى العلة وتبعيته لها
والعلة ايضا مفتقرة الى الحكم وتابعة له بوصف اخر لان العلة
انما شرعت لاجل الحكم لا لذاتها حتى لو لم يكن الحكم مشروعا في
محل لا تكون العلة مشروعة فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فيكون مفتقرة
الى الحكم وتابعة له باعتبار المقصود وان كانت سابقة عليه بالوجود
والحكم مفتقر الى العلة وتابع لها في الوجود كما ان الاكل مفتقر
الى الشبع وتابع له من جهة ان المقصود من الاكل الشبع وان كان
متقدما عليه بالوجود والشبع مفتقر الى الاكل في الوجود

سماه

بدل المسبب

مفتقر

وإذا كان كذلك استوى اتصال كل منهما بالآخر فيعم الاستعارة
من الجانبين قوله توجب الاستعارة أي يصح إذ معنى الإيجاب
غير مناسب ههنا هذا هو تحقيق قولهم وفيه بحث لأن الاستعارة
من الجانب المعنوي ولا من العكس لأنه ملزوم للمفتقر إليه
واتصال اللازم بالملزوم أشد من العكس لأن الملزوم قد ينفك
عن اللازم إذا كان اللازم عاما فالتعليل من هذا الجانب أولى
وأيضا الحكم لا يفتقر إلى المعتنة لأنه قد يحصل بدونها كالملك
بغير الشراء إلا أن يخص بما قال ـــــ ولهذا قلنا أي ولأن
صحة الاستعارة يعم الجانبين قلنا في هذه المسألة وهي أن من قال
إن اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق هذا النصف لأن الشرط شراء العبد مطلقا من
غير شرط الاجتماع وقد حصل الشرط بشراء النصف الآخر فيعتق هذا النصف
أما إذا قال إن ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف
الآخر فالقياس أن يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان
لا يعتق لأن الملك المطلق بحسب العادة يقع على كماله وهو أن يكون
بصفة الاجتماع ولهذا يقول الرجل والله ما ملكت مائة درهم قط
وهو قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه دفعة يعد
صادقا لأن المطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم
يتقيد بنقد البلد بخلاف الشراء فإنه إذا اشترى مائة وإن كان على
التفاريق لا يجوز له أن يقول ما اشتريت مائة هذا تحقيق ما ذكروه
وفيه بحث لأن المطلق ينصرف إلى الكامل بالاتفاق والكامل هو
المجتمع الأجزاء فيكون اللفظ ظاهرا في كوامل الاستواء والعبد والضمير راجع
إلى العبد في قوله فهو حر وخفيا في نواقصها إذ لها ألفاظ أخرى هو على عكسه

العلة م

دراهم

لها ولان كل احد منهم عند اطلاق ذلك الكلام ما ذكرنا دون ما ذكروه
وهذا اية كونه ظاهرا فيما ذكرنا حقيقا فيما ذكروه والشرع انما يحكم
بالظاهر ثم قالوا ان هذا في العبد المطلق واما في المعين فيعتق
النصف في الصورتين لان المعين يعرف بالاشارة ولا يعتبر فيه
الاوصاف فيستوي فيه الكامل والناقص كمن حلف لا يدخل هذه
الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين وما ذكرنا
وارد فيه ايضا مع ان مطلق الملك بصفة الاجتماع كما سلم فالعبد
ايضا كذلك والا لما كان الملك بصفة الاجتماع والمراد بالمشار اليه كان
مسماه تاما في ذاته ام لا لا بصفة والدار اسم للعرصة يقال دار عامرة
وغير عامرة فاتجه المسألة بين مسئلة العبد والدار قالـــــــ
فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التفريع يعني لو قال في الصورة المذكورة
ان اشتريت عبدا فهو حر وعنى بالشراء في الاول الملك وبالملك في الثاني
الشراء تعمل بنيته وارادته في الصورتين اي يصدق ديانة لانه
محتمل وظاهر حال المؤمن الصدق لكن لا يصدق في القضاء
فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع
ولا يعتق النصف اي لا يصدقه القاضي للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة
والـــــــ الثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض اي النوع
الثاني من الاتصال شبها اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس
بعلة السبب في اصطلاحهم ما يفضي الى الشيء وهو ان كان مفضيا دائما
ويكون وضعه لاجله يكون علة والا يسمى سببا محضا وهو ان يفضي اليه
في الجملة ولا يكون موضوعا له كالفاظ العتق فانها اسباب لزوال
ملك المتعة بواسطة زوال ملك الرقبة احيانا وهي اذا صادفت
عتق الجواري وهي غير موضوعة لزوال ملك المتعة بل لزوال ملك الرقبة

والعبد

الدين

[illegible]

اعلم بان الاتصال من حيث السببية معتبرة في الشرعيات لجواز الاستعارة كما بينا في الشرا
في الملك ثم لا يعتبر بعض الاتصال فلذلك لم يعتبر جميع الاتصال واعتبار الجهة غير مخصوص
بهذا الموضع بل هو يعتبر في جميع المواضع حتى نقل استاذنا حميد الملة والدين الضرير عن استاذه
الكبير رحمهما الله انه قال لو بطل من حيث كذا ومن جهة كذا لبطلت العلوم والفلسفة

وكالشرا فانه يفضي الى ثبوت ملك المتعة في الجواري بواسطة ثبوت كلها
ملك الرقبة ولم يوضع له بل لثبوت ملك الرقبة وهذا النوع من في نسخ
الاتصال يصح استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون
العكس اي لا يصح استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب
اما الاول فلان الحكم مفتقر الى السبب وقد مر ان صحة الاستعارة
لافتقار المستعار له الى المستعار منه فاذا قال لامرأته حررتك
او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق يقع الطلاق او يقول
ملكتك واراد به زوجتك ينعقد النكاح واما الثاني فلان
الاصل مستغن عن الفرع والسبب عن الحكم لانه غير موضوع له
بل لشي اخر يجاز كحكمه بدون الحكم فان شرا الامة المجوسية والاخت
من الرضاعة والعبد والبهيمة صحيح بدون حل المتعة ومثال الاصل لعدم
والفرع كما اذا قيل الابنا واريد الابناء او الادمي يقبل اما اذا
قيل الابا واريد الاجداد لا يقبل لعدم صحة الاستعارة هذا غاية
تقرير كلامهم وفيه بحث لانا قد بينا ان صحة الاستعارة اولى ان
يكون افتقار المستعار منه الى المستعار اليه لا بالعكس فيصح استعارة
الحكم للسبب كما تقول لامتك انت طالق واراد العتق وهذا اولى
من وجهين الاول ان الفاظ العتق انما هي اسباب في الجواري لزوال
ملك المتعة في الجواري لا في الحراير وفيما ذكرنا اتصال ما دون ما ذكرتم
الثاني انا بينا ان المعتبر اللزوم والاستعارة من جانب الملزوم
اولى وايضا جاء في التنزيل في كثير من المواضع استعارة الحكم للسبب
مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعنب سبب للخمر وكقوله تعالى
وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا هو سببه وكقوله تعالى وان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فاتقوا النار اي العناد المستلزم للنار وكقوله تعالى انما

لاستعارة الطلاق للبيع والطلاق للاعتاق لعدم الجواز المجاز وهو الاتصال من حيث السببية في نسخ

الزروع

وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي الى اسباب المغفرة وكونه
مح

ياكلون

ياكلون في بطونهم نارا اي ما هو سبب النار وكقوله واذا قرأت القرآن
اي اردت القراءة والارادة سبب للقراءة ولو قيل لغير المدخول بها اعتدي
يقع الطلاق مع ان الطلاق سبب للعدة لانه يفضي اليها في بعض الصور
وهو المدخول بها وكقولهم امطرت السماء نباتا اي مطرا هو سبب للنبات ولا شك ان
هذا احسن واقرب الى الفهم من قولهم رأينا الغيث اي عشبه الذي
هو المسبب وكقول الشاعر شربت الاثم حتى زال عقلي اي الخمر سبب
الاثم ولا شك ان هذا اقرب من قولهم تركنا ما به باس لئلا يلزم الحرام
الاثم وكذا حكم الاصل والفرع ولا خفاء ان استعارة الاب للاجداد
احسن واقرب الى الفهم من استعارة الابنا للاولادهم ثم الكلام في
ان الاتصال السببي في الاصل والفرع ان كان من هذا القبيل فلا حاجة
الى ذكره وان لم يكن فلا توجيه لذكره على انه لو كان لم ينسبه اليه لزم ان
يذكر نوع الفروع عما هو المقصود لا في خلاله ثم ذكر الحكم بلفظ الفرع
حيث قال اتصال الفرع بما هو سبب محض وبعد له ذكر الاصل
والفرع ضرب من الخبط والتعمية والايهام واجاب قوم بان
قوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع لئلا يتوهم ان المراد
من الاصل العلة ومن الحكم حكمها وفيه خلل لان التفسير شرطه عدم
العطف قال ـــــــ وهو نظير اي الاتصال بين السبب و
المسبب الذي هو من احد الجانبين بتوسط متوسط نظير
اتصال الجملة الناقصة بالكاملة مثلا زينب طالق وهند فان
الاولى جملة كاملة لوجود طرفيها والاسناد وبعدها جملة ناقصة
معطوفة عليها وهي هند مع خبرها المقدر بواسطة العطف
المذكور في الجملة الاولى فيكون مفتقرة الى الاولى ويكون الاولى
مفضية الى وقوع الطلاق بالثانية بتوسط الثانية فهو يوقف اول

نباتا اي مـ

برز
را التعمية

في قوله مـ

كان اول
الكلام
يتوقف في تكرار الصورة
على آخره لصحة آخره
لا لصحة اوله لان اوله
كلام تام مفيد لا
افتقار له الى الآخرة
الى الغير بخلاف الجملة الناقصة
فانها غير تامة بنفسها محتاج
الى الخبر فيتم بذكره فيها يتوقف اول
الكلام على آخره لصحة آخره
فاما لا يتوقف في صحة الكلام
التام على المعدوم لعدم
الافتقار
منه

[illegible]

الكلام على آخره لصحة أوله وافتقاره أي صارت الجملة الأولى موقوفة
محفوظة ليتم الثانية لافتقار الثانية اليها لا لنفسها كما يكون في الجملة
المستثنى منها والجملة التي تعلّق لانها كاملة في ذاتها ولا خفاء ان
هذا وان كان حقا لكن لا مدخل له في هذا التمثيل ثم يعرف من هذا
المثال حكم الجمل الناقصة المعطوفة كقولنا بشر وصالح وانه اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع الثلاث ويكون الثانية
والثالثة مفتقرة الى الاولى كما ذكرنا قال ـــــ وحكم المجاز وجود
ما اريد به يعني حكم المجاز ثبوت ما اريد به خاصا كان او عاما كما في الحقيقة
ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله الصاع
اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع غير مرادة ههنا فان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا اطلاقا للفظ المحل على
الحال كقوله ٢ لحمى حين يحيها لانها ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق
فيعم جميع ما يحله مطعوما كان او غير مطعوم كما لو قيل بطريق الحقيقة
ولا الحال بالصاع بالحال في الصاعين فدل بعبارته على عموم جريان الربوا
في المطعوم وغير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم كالحنطة
وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به
صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين قوله ويجاوره
اشارة الى تجوز المجاز لان المجاورة من مجوزاته ولا حاجة الى ذلك لان الحلول
ايضا مجوز قال ـــــ وابى الشافعي رحمه الله ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لا عموم للمجاز لان المجاز انما جوز لضرورة التوسعة
في الكلام وعند الحنفية يعني انه رخصة لشرعه في الاحكام للتوسعة
على الناس وبنفي الضرورة بالاكل والمطعوم مراد بالاجماع فلا اصار الى

وارادة م

بطريق و

نخ

العموم

العموم كما في الرخص الشرعية مثاله قوله تع واسأل القرية فانه لا
حاجة الى ان يقدر جميع اهل القرية واجاب المصنف بان المجاز
موجود في القران مثل قوله تع واخفض لهما جناح الذل وقوله تع
فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وامثال ذلك والله تع منزه عن العجز و
والضرورات فلا يكون المجاز للعجز والضرورة هذا ما ذكره وفيه بحث
لان معنى كلامه انه ضروري لتوسع الكلام لا للمتكلم كما في الرخص
الشرعية فانها لضرورة التوسع على المكلف لا لضرورة الشارع واحتياج
الاثر الى شي لا يقتضي احتياج المؤثر اليه لان الاثر يمتنع بدونه والقدرة لا
تتعلق بالممتنع لا لنقصانها بل لعدم قبوله وايضا هذا وارد في كل شيء
كالتوسعة على الناس وغيرها فلا يتجه اعتراضه بل جوابه ان يقال يتوجه
سلمنا انه يكفي الاقل لكنا انما نقول بالعموم حيث يدل الدليل عليه و
ههنا دل عليه لام الاستغراق لانها وضعت لعموم ما اريد باللفظ الذي
هي داخلة عليه بخلاف الرخص واسأل القرية فانه ما دل الدليل فيهما على
العموم فلـــــ ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي
اجتماع مفهوميهما اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على
مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في حالة واحدة فذهب الشافعي رحمه الله وطايفة
من العلما الى جوازه وذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى استحالته
واحتج الاولون بانا قد نريد من لفظ واحد معاني كثيرة متفقة كما في العام
ونجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معاني مختلفة فانكار
امر هذا الجواز انكار ضروري وذلك لانا لو قلنا لغيرنا لا تنكح ما نكح ابوك ونريد
العقد والوطي يمكننا فكذا لو حمل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على العقد
والوطي كما ذهب اليه المفسرون وكقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم ولا اختلاف ان المراد الام والجدة والبنت وبنتها واسم الام على الجدة

بيان هذا ان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة الكاسي
فكما لا يجوز ان يكون الثوب في زمان واحد ملبوسا
بطريق الملك والعارية لا بالنسبة الى شخص واحد ولا
بالنسبة الى شخصين كذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا في حالة واحدة
لا بالنسبة الى معنى
واحد ولا بالنسبة
الى معنيين او يكون
اللفظ بمنزلة الراكب
والمعنى مركبه او هو
بمنزلة القالب والمعنى
كاللبن ولا يتصور
ان يكون ركوب راكب
واحد بدفعة على
مركبين ولا اشتمال
قالب واحد على
لبنتين ولا يستلزم
في حالة واحدة

فكذا لكن

والسنة على شيئا مجاز فقد اريد الحقيقة والمجاز معا وكقوله تع الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال واراد بالسجود من ذوي العقول وضع الجبهة
وهو حقيقة ومن غيرهم الخضوع وهو المجاز واحتج المصنف
على عدم الجواز بالتشبيه بالثوب الواحد ملكا وعارية فجعل اللفظ
بمنزلة الثوب والمجاز من الحقيقة بمثابة العارية من الملك وزعم انه
كما يستحيل ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في حالة واحدة
هذا ما ذكره وفيه بحث لانه ان اراد به لا يجوز ان يكون بالنسبة الى شخصين
ملكا وعارية فلا نسلم وان اراد بالنسبة الى شخص واحد فهذا مسلم لكن كيف
يناسب المدعى اذ المدعى ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى
الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على
طريق الحقيقة والمجاز وايضا هذا ان كان تشبيها فكيف يصير دليلا
وان كان قياسا فالقياس غير جائز في اللغويات فان قلت المراد ان الثوب
الواحد ان يكون ملبوسا لشخصين في حالة واحدة ويكون ملكا لاحدهما وعارية
للاخر قلت استحالة هذا لا لانه ملك وعارية بل لان الجسم الواحد
في حالة واحدة لا يكون في مكانين واعترضوا عليه بان الثوب جاز
ان يكون ملكا وعارية على اللابس كما اخذ المالك الثوب الذي رهن
عن المرتهن عارية قلنا المراد العارية من المالك وبالجملة سوق كلامه
في الدعوى والدليل ركيك لا يليق باهل الدراية واحسن ما يمكن ههنا ان
يقال اذا اريد من اللفظ المعنى الحقيقي فقد استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
واستعمال الشيء في الشيء مع صرفه عنه مما لا يجتمعان معا كوضع الشيء في
شيء مع نقله عنه والمجاز انما يكون بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي فلو اريد
من اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الاستعمال مع الصرف

يستحيل

فكذا يستحيل ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا
يستحيل

هذا اللفظ
العام لانه يسلط الكل في حقه
بمعنى واحد فيكون الكل في 2 نسخ
كشيء واحد مسمى واحد

فصار واحدا فيلزم اجتماع المتنافيين وهو محال وجوابه لا نسلم ان
المجاز بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وانما يكون ان لو لزم في المجاز تعلق
اللفظ اولا بالمعنى الحقيقي حتى يصح صرفه عنه وليس كذلك بالاتفاق بل
المجاز باستعمال اللفظ في المعنى المجازي ابتداء كما ان الحقيقة باستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي كذلك وحينئذ لا يجوز ان يستعمل فيهما معا كالعام
وافراده وقوم ممن منعوا في المفرد جوزوا في الجمع بناء على ان لفظ
الجمع في حكم التعدد وقد ورد في التنزيل قوله تعالى اله ابائك ابراهيم واسمعيل
واسحق والحق الجواز في المفرد والجمع كالعام في افراده وكذا اختلفوا
في اطلاق اللفظ المشترك على معانيه دفعة والحق ايضا جوازه كما في العام
وقال قوم منهم الغزالي انه يجوز في الجمع عقلا لا انه ليس بلغة وفسره
قوم بان معناه ان هذا الاطلاق ليس بطريق الحقيقة وهذا وجه لان
الواضع ما وضعه للمعنيين ومن هذا توقع للمراجعين ممكن قريب في مسلك
مباحثهم بان يقولوا حتى كان اطلاقه على المعنيين مجازا فالاصل
عدمه الا ان يدل دليل على ارادة المعنيين هذا هو الحق في هذا الموضع
فليحفظ ـــ وبهذا قال محمد اى لان الجمع بين المعنى الحقيقي و
المجازي متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو ان عربيا لا
ولاء عليه اى ما اعتقه غيره اوصى بثلث ماله لمواليه اى لمن
اعتقهم وله معتق واحد وهذا المعتق عتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الاخر يكون لورثة الموصى ولا يكون لمولى
مولاه لان لفظ المولى حقيقة لمن باشر الموصى اعتاقه ولمولى مولاه
مجاز لانه ما باشر عتقهم لكنه لما كان سببا لذلك باعتاقه الاول
اطلقوا عليهم لفظ المولى مجازا والجمع متعذر بين الحقيقة والمجاز فكانت
الحقيقة اولى ولو لم يكن له احد من المولى كان الثلث لمولى الموالي بطريق
المجاز

والمجاز هنا في اضافة
معتق المعتق الى
الميت لا يكون مجازا
لا في لفظ المولى
فانه اسم للمعتق
سواء كان معتقا
بالاصالة او بغيره

حينئذ ولا ينصرف الى الورثة وانما قيد بقوله لا ولاء عليه لانه لو كان
عليه ولاء وهو ما يتبين مراده حال حياته يصير لفظه مجملا لان لفظ
المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق ولا عموم للمشترك على رايهم
فبطلت الوصية قوله حتى استحق النصف لان الاثنين في الوصايا
بمنزلة الجماعة اعتبارا بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين
والاختين وكالاخوين في حجب الام من الثلث الى السدس هذا ما
ذكروه وقيد العربي لا حاجة اليه لان كل من لا ولاء عليه يكون
حكمه هذا عربيا كان او عجميا واجاب قوم بانه انما قيد بالعربي لانه
لا ولاء على العربي لان حكمهم الاسلام او السيف لا الرق واعترض
اخرون عليهم بانه قد يكون عربي عليه ولاء كما يكون امه جارية
عجمية وابوه عربيا واعتقه مولاه فيكون هذا عربيا وعليه الولاء واجاب
الاولون بانه انما قيد بقوله لا ولاء عليه ليخرج مثل هذا هذا ما ذكروه
وعلم من هذا الجواب انه لا فائدة في قيد العربي اذا قيد بقوله لا ولاء
عليه فالصواب ان لا يذكر قوله وانما عمهم الامان هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا
استامن الكفار على ابنائهم او مواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا
وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم
للابناء والموالي وقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي
مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فاجاب بان اسم الابناء والموالي
ظاهرا تناول الفروع اي الابناء لابناء الابناء والموالي لموالي الموالي لان بني
الابناء ينسبون الى الجد بالنسب مجازا كبني هاشم وبني تميم وقال الله تعالى
يا بني ادم وكذا معتق المعتق ينسب اليه بالولاء مجازا فاعتبار انه
سبب لحقنهم باحتياط فتناوله لكن بطل العمل بهذا التناول الظاهر لتقدم

ابنائهم صح

الحقيقه

للحقيقة على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم
اياهم مجازا لكن نفي مجرد الاسم الظاهر المتناول مجازا شبهة اذ الشبهة
ما يشبه الثابت ولا يكون ثابتا وههنا كذلك لان الاسم بظاهره يدل على
تناوله لمدلوله المجازي وليس كذلك لما قلنا من استحالة الجمع وقيل الشبهة
دلالة الدليل مع تخلف المدلول فاثبتنا الامان بسبب الشبهة استحسانا
اذ الشبهة كافية في حقن الدم كما في الحدود اذ الاصل حقن الدم
لقوله عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب
ولهذا لم يحسن القتل قبل دعوة الاسلام ولعرض قبول الجزية فيكفي فيه
ادنى شبهة وصار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة
فيما اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان يشير اليه ان تعال حتى ترى
ما افعل بك او تعال لنقاتل او امثال ذلك وظن الكافر امانا فانه
يثبت بها الامان لصورة المسالمة اي الامان وان لم تكن هذه مسالمة الاشارة ع
حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل اشار الى رجل
من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يسمع
قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار
الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان المجاز لا يكون ظاهرا بل هو خفي لكون المعنى المجازي مسمى باسم
اخر وموضوعا له ومع ذلك معلوم ان معناه المجازي غير مراد
اصلا لاستحالة الجمع فكيف يتحقق شبهة لان ما يكون انتفاؤه معلوما
لا يشبه بما يكون ثابتا والقياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق عاء
لانه يفهم من اشارته المسالمة مع عدم العلم بانتفائها فيحصل
الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف

يحصل الشبهة قال ـــــــــ وانما ترك هذا جواب سؤال يرد
على هذا الجواب وهو ان تعالى قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في حفظ
الدم في الاستيمان على الابنا ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء
والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على
آبائنا وامهاتنا لم يثبتوا الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم
يتناولهم صورة ايضا فقال انما ترك ذلك لان اعتبار الصورة
لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا بد وان يكون بطريق
التبعية والتبعية للابنا لا للاجداد والجدات لكونهم اصولا فلذلك
ترك اعتبار الصورة فيهم هذا ما ذكروا والحاصل ان تجوز الاصل للفرع
صحيح دون العكس كما مر في ابحاث المجاز وفيه بحث لان التبعية
المعتبرة في فهم المعنى ما يكون بحسب العقل لا بحسب الخارج وتبعية
الاجداد والجدات للاباء والامهات بحسب العقل اقوى من تبعية
ابناء الابناء للابناء لان الفرع ملزوم للاصل من غير عكس وللملزوم
افضى الى اللازم من اللازم الى الملزوم وقد مر هذا في تحقيق اقسام
المجاز قال ـــــــــ فان قيل اعترضوا في قولهم الجمع بين الحقيقة على
والمجاز ممتنع بمسائل احدها انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية انها مملوكة او مستاجرة
او عارية يتناول هذه الثلاثة وهي بالنسبة الى الملك حقيقة
وبالنسبة الى غيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دون الملك
ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا وضع القدم يتناول الدخول
حافيا حقيقة ومتنعلا وراكبا مجازا وكذا لو قال لله على ان اصوم
رجبا ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا حتى يجب عليه القضاء والكفارة

مؤكل

تركه فقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام حقيقة للنذر
لانه وضع له فيكون نذرا نوى النذر اولا ٢ الا ان نوى اليمين و
نوى ان لا يكون نذرا فانه ح يكون يمينا لا نذرا ومجاز لليمين
لان لليمين صيغة اخرى فيحتاج الى النية فان قلت النذر
يمين لقوله عم السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فيكون
حقيقة له ولا يحتاج الى النية قلت النذر يستلزم لليمين
لا انه عينه اذ اليمين قد يوجد بدون النذر فيكون اليمين
حقيقة اخرى فلا يكون صيغة النذر حقيقة لها فيحتاج الى
النية واجاب المصنف عن ٢ لاول بان حنث ٢ لايمان على العرف
والعرف اراد الدخول بذكر وضع القدم لا وضع القدم فقط
لانه انما يقال هذا حيث يراد ٢ لامتناع عن الدخول حتى لو وضع
القدم بدون الدخول لا يحنث عرفا ولا يحنث شرعا فكانه حلف
انه لا يدخل وهذا يتناول الدخول حافيا كان او متنعلا او راكبا
فيحنث بالكل ويكون الكل مجازا فيكون هذا من قبيل عموم المجاز
لا جمعا بين الحقيقة والمجاز واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى
عرفا لان الدار مطلقا لا تعادى ولا تهجر لذاتها وانما تهجر
لبغض ساكنها فكانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا
مسكونة لفلان لا انه ملكه فاراد بهذه ٢ لاضافة المجاز لا الحقيقة
فيكون عموم المجاز لا حقيقة ومجازا قال ـــــ وهو نظير
اى عموم المجاز ههنا نظير فيما اذا قال عبده حر يوم يقدم
فلان فلم ينو انه يقدم نهارا او ليلا فقدم ليلا يعتق لانه قد
يراد من اليوم الوقت فيكون عموم المجاز لا الحقيقة والمجاز
وتحقيقه ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الوقت وقد يراد به

كقوله تعـ ومن يولهم يومئذ دبره والمراد مطلق الوقت لان
التولية عن الزحف حرام عنها في اي وقت كان ليلا او نهارا
ويرجح احدهما بالمظروف فان كان مظروفه مما يمتد بان يصح
تقديره بمدة كاللبس والركوب والسكون وامثالها فانه يصح ان
يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت الدابة يوما وسكنت في الدار
شهرا يحمل لفظ اليوم على النهار اذ يصلح ان يكون معيارا له
فكان الحمل عليه اولى او كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول
والقدوم وامثالها اذ لا يصح تقدير هذه الافعال في زمان ممتد يحمل
على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب فقول القائل عبدي حر يوم
يقدم فلان او امرأته طالق يوم يقدم مما لا يمتد لان الحرية والطلاق
يقعان دفعة فيعتبر فيه مطلق الوقت فيعتق ويطلق اذا قدم نهارا
او ليلا بعموم المجاز كما في مسئلة وضع القدم ولو قال لامرأته امرك
بيدك او اختاري نفسك يوم يقدم فلان يحمل اليوم على النهار لان
التفويض والاختيار مما يمتد فلو قدم ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت
لها الخيار وبعضهم اعتبر المضاف اليه بانه ان كان يمتد فيحمل على
النهار كما في قوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس وان
لم يكن مما يمتد يحمل على الوقت كقوله انت طالق يوم يقدم فلان واعترض
عليه الاولون بان العامل في الظرف مظروفه لا المضاف اليه بالاتفاق
فاعتبار المؤثر اولى من اعتبار شيء لا تأثير له فيه وفيه بحث لان المضاف
اليه مخصص له بكماله دون العامل واعتبار المخصص في التخصيص اولى
من غير المخصص هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث لان امتداد المظروف
لا يقتضي الامتداد ظرفه لا انه النهار او غيره وعدم امتداده لا يقتضي
امتداد ظرفه لا انه لا يكون النهار وقد يوجد في الاول غير النهار كما

الاعدم

هذا لحق وفى الثانى الثلاث الثلاثة اما الاول فقولنا اركبوا يوم
ياتيكم العدو والبسوا يوم يخاف العدو وعليكم بحسن الظن بالله
يوم حضركم الموت واما الثانى فكقولنا انت حر يوم يصوم الناس و
انت طالق يوم ينكسف الشمس وانزل هذه الآية يوم يشتد الحر
وامثال هذه مما لا يعد كثرة وايضا العجب انهم جعلوا قول القايل
امرك بيدك واختارى نفسك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض
والتخيير انما يحصلان فى آن واما الامتداد لكونها مفوضة ومخيرة
لا للتفويض والتخيير ولا فرق بينهما وبين العتق والطلاق
واذا عرف هذا فالضابط ان ينظر الى المظروف ومتعلق الظرف
فان اختص احدهما او كلاهما بالنهار فتعين النهار والا فالوقت
كما فى الامثلة المذكورة فقط —— واما مسئلة النذر فليس
يجمع ايضا بين ما ذكروا من اعتبار معنى النذر واليمين جمع
بين الحقيقة والمجاز وانما يكون جمعا ان لو كانا مرادين من صيغة
واحدة وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب موجب
النذر وهو الايجاب على نفسه لان ايجاب المنذور تحريم لتركه الذى
كان مباحا وتحريم المباح يمين فصار النذر يمينا بواسطة موجبه وهو
ايجاب المنذور لا بحسب صيغته فيكون الجمع كما ان الامر بالشى
نهى عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته وتحريم المباح
يمين لان النبى عليه السلام حرم مارية وقيل حرم العسل على نفسه
فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى
يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى انه عليه السلام اعتق
رقبة فى تحريم مارية فعلم ان النذر بصيغته نذر فقط واليمين بواسطة

ولان قول السائل ان ايجاب
المباح يستلزم تحريم ضده
الذى هو مباح ايضا
فيكون يمينا فاللفظ لم
يستعمل الا فى النذر الذى
هو معناه الحقيقى
ملزوما
نعم معناه بطريق
ولزم اليمين بطريق
اللزوم الا انه مجرد
كما اذا قيل اشترى
من اشتراه [illegible]
فى السبع هكذا
واورد عليه انه
يلزم ان يكون عتق
وان لم ينو وقيل
اللفظ يستعمل الا فى
المعنى المجازى ولزم
النذر باعتبار انه
مدلول الصيغة ولزم
علته انه [illegible]
مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقى فلا بد
وان لم يوجد فلا كلام
على انا لا نعنى بالجمع بين
الحقيقة والمجاز
الا ارادة المعنى
الحقيقى والمجازى
حبيب سره [illegible]
اصول
الفقه

[illegible] الثابت به [illegible] لزوم المنذور الذى هو [illegible] نفسه او [illegible] الواجبات وايجاب المباح بعينه [illegible]

موجبه ومثله هذا الشرا فان شرا القريب سمي اعتاقا في الشرع وهو
بصيغته ايجاب للملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان
اي الملك مع [illegible]
الشراء اعتاقا بموجبه لا بصيغته هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الجمع
بين الحقيقة والمجاز ليس الا ان يذكر لفظ ويراد به المعنيان ولا بد
في معنى صحيح للمجاز فما ذكرتم بيان المصحح ففي كل جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي ياتي هذا فلا يكون هذا عذرا والفرق واضح بين النذر و
شرا القريب فان ثبوت العتق فيه ليس بارادته بل بالشرع سواء
اراد او لا بل نفاه وانما يكون نظيرا له ان لو كان اليمين لا بالنية ووجه
الجمع بعضهم بوجه اخر وهو انه اجتمع في النذر كلمتان لله وعلي و
الاول يمين والثاني نذر الا انه غلب استعمال هذه الصيغة في النذر
عرفا اما ان لله يمين فلانه عند اراده اليمين كقوله بالله قال ابن
عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
واما ان علي للنذر فظاهر فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة
واحدة بل في كلمتين وذلك جائز كما يكون علي ان اصوم سادا
مسد الجواب القسم وايضا في نفسه كلاكرمنك في قوله والله ان جئتني
لاكرمنك فانه جواب الشرط وساد مسد جواب القسم هذا ما ذكروه
وفيه بحث اذ لا نسلم ان لله وحده يمين بل هو مع صلته في صيغة
اليمين يمين ومع علي في صيغة النذر نذر فالـــــ ومن حكم
هذا الباب يعني من باب حكم الحقيقة والمجاز انه اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز وامكن العمل بالحقيقة بان لا يدل دليل على
ارادة المجاز يحمل على الحقيقة لان الاصل في الكلام الحقيقة دون المجاز
لان الحقيقة اصل والمجاز مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كقوله

كقوله استقبلني الحمار لا يحمل على البليد الا بقرينة تصرفه عن معناه الحقيقي كما يقول استقبلني اليوم حمار يتكلم فلا يكون اللفظ مجملا كما زعم قوم لانه متعين اما للحقيقة او للمجاز والمجمل ما لا يتعين لشئ قال فان كانت الحقيقة متعذرة يعني ان كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي متعذرا او مهجورا يصار الى المعنى المجازي مثال الاول حلف لا ياكل من هذه الشجرة لا يمكن حمله على الاكل من عين الشجرة اذا لم يكن ماكوله فيحمل على ما يمكن اكله منها كالثمرة ان كان لها ثمرة وعلى القيمة ان لم يكن اما اذا كانت عين الشجرة ماكولة كقصب السكر والريباس فلا يصار الى المجاز هذا اذا لم يكن له نية في شئ منها اما اذا كانت فيحمله على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك مثال الثاني كما حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يمكن حمله على وضع القدم فقط لكن هجر استعماله فيه عادة فيحمل على المجاز قال وعلى هذا قلنا اي على ان هجران الحقيقة يصار الى المجاز قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا ينصرف الى الجواب مجازا حتى لو اقر على موكله يصح اقراره اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب للجواب وقيل اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتناوله الخصومة بعض الجواب لان الجواب يكون بلا او بنعم وفساده واضح لان الجواب احدهما لا مجموعهما والانكار سبب الخصومة لا عينها وانما صرف عن الحقيقة لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقة مهجورة شرعا ولان الوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي تيقن به انه مملوك للموكل انما هو الجواب لا الانكار لانه اذا عرف ان الخصم محق لا يملك الانكار شرعا فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم اتباع الشرع فلهذا حملناه على المجاز

[illegible]

يضع صح

عند

لما ذكر او لان الانكار
نفسا رمه الخصم كذا

بدل
يتيقن

قوله
ولا تنازعوا
ليس نهيا عن
مطلق التنازع ولا
يلزم حرمة الاطلاق
ولا احتمالها [illegible]
لانه تنازع واذا
كان كذلك لا يلزم اندراج الخصومة
تحت التنازع المنهي عنه فلا يتم
التقريب كذا ك

فان قلت الخصومة اذا كانت حراما شرعا لما كان التوكيل بها
صحيحا شرعا وشرط المجاز صحة ارادة المعنى الحقيقي او صحة
المعنى المجازي كما هي فلا يصح المصير الى المجاز بل حكمه ان هذا التوكيل
باطل قلت شرط المجاز صحة لا اصل عقلا لا شرعا كالجواز في الحلف
على شرب الخمر وترك كلام الصبي مع عدم الصحة شرعا لكن يراد
ان اللفظ اذا صرف عن الحقيقة فالشرط ان يحمل على اقرب
المجازات الى الحقيقة لا على الابعد ولا اقرب الى الخصومة البحث
والمرافعة لا الجواب لانه من مفهوم الحقيقة لا سيما لا اقرار
اذ هو مصالحة لا مخاصمة ولا يجوز اطلاق اللفظ على ضد معناه
مجازا بالاتفاق فال______ الا ترى انه لو حلف لا يكلم
هذا الصبي هذا توضيح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة
حتى لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى
لو كلمه بعد كبره يحنث في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى
عقدت على شي بوصف فان صلح الوصف داعيا الى اليمين يتقيد به
منكرا كان او معرفا احترازا عن الغاء كلام العاقل كما حلف
لا ياكل من الجدي او من هذا الجدي يتقيد بالوصف حتى لو
اكله بعد الكبر لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا لان
لحم الجدي مضر وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف
عليه يتقيد به ايضا لان الوصف ح يكون مقصودا باليمين لانه
المعرف للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة
كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم الكبش لم يحنث وان كان معرفا
بالاشارة لا يتقيد كما حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار
كبشا يحنث لان الوصف ههنا ليس للتقييد لانه لا يصلح داعيا

الحقيقي صح

ابعد صح

منكرا صح

لحما له المحلوف عليه جنسه

من كتاب اد البحث والمرافعة كلاهما متنازع والشارع حرام شرعا لا يحمل عليه لو

لى الصفه لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر بلحمه كان اشد
امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى
وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد عليه وح حمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل عن لحم هذا
الحيوان واذا عرف هذا فلو حلف لا اكلم هذا الصبي فوصف
الصبا ان كان صالحا لان يكون داعيا الى الحلف بترك الكلام
معه لسفاهته وسوء ادبه كوصف كونه حديا لكن هجران
الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من
لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك
الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فترك الحقيقة الى المجاز لان
الحقيقة هنا غير ضرورته فيحمل كانه قال لا اكلم هذا الذات
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه بعد الكبر يحنث لبقا
الذات بخلاف ما اذا حلف لا اكلم صبيا فانه يتقيد بالصبي وان
كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف ضرورة لانه
معرّف للمحلوف عليه كما مر فيتقيد اليمين به وان كان حراما
كما اذا حلف ليشربن اليوم خمرا انعقد اليمين وان كان حراما لضرورة
كون الحرام مقصودا بالحلف فيحنث ان لم يشرب هذا ما ذكروه
وفيه بحث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المومن دائما وهجر
المومن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز فلاجل الاحتراز عن
واحد من الاربعة التزمت الاربعة وهذا كلام عجيب قال
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير متعذر
ولا مهجور ومجاز متعارف اي معنى مجازي معروف يسبق الى الفهم

لان الصبي اسم محمود ذات
و وصف ٢٥

جح

الاربعة اللازمة
ترك الترحم وترك التوقير
والتزام المجاز
وترك المواصلة دائما ١٢ ح

فى العرف فعند ابى حنيفه رحمه الله اعتبار الحقيقه اولى وعندهما اعتبار
المجاز اولى فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات
ولا نية له فعند ابى حنيفه رحمه الله انما يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات ولا يحنث باكل ما يتخذ من الحنطه كالدقيق
والخبز ونحو ذلك وبالشرب بالاغتراف وبالاوانى لان الحقيقة مستعمله
فيهما اذ الحنطه عينها ماكوله عادة مشوية ومطبوخة وما يصنع منها
كالهريسة وقد توكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا الكرع
الذى هو حقيقه كلامه فى محل الشرب فان فيه لابتلاء العامة فينبغى
ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعمل وعندهما يحنث باكل عينها
وما يتخذ منها وبالكرع وبالاغتراف وبالاوانى لان المتعارف هو الان
المفهوم من قولهم لاهل بلد كذا ياكلون الحنطه ان طعامهم من
اجزاء الحنطه لا من اجزاء الشعير وفى الشرب من الفرات
شرب ما ينسبون اليه فوجب حمل الكلام على المتعارف
وهذا يرجع لى هذا الاختلاف يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو
ان المجاز هل هو خلف عن الحقيقه فى التكلم او فى الحكم وتحقيقه
انه لا خلاف ان المجاز خلف عن الحقيقه وان شرط الخلف انعدام
فى الحال مع امكان وجوده فى نفسه اذ لو كان الاصل حاصلا
فلا يعتبر الخلف ولو لم يكن ممكنا اصلا لما كان له خلف اذ لا
فرعيته مع امتناع الاصلية لكن اختلفوا فى ان المجاز خلف عن الحقيقه
فى التكلم او فى الحكم فذهب ابو حنيفه رحمه الله الى الاول وهما الى
الثانى وتحقيق قول ابى حنيفه رحمه الله ان التكلم باللفظ وارادة
المعنى المجازى خلف عن التكلم به وارادة المعنى الحقيقى ثم ثبت
الحكم المجازى فى المحل المجازى بناء على صحة التكلم بالاستبداد

وهو مستعمل شرعا ظ

الاصل

ان

للعلما

الحكم الحقيقي في محله

لاحلفا عن شي كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بنا على صحة التكلم
فالتكلم بهذا اسد للشجاع خلف عن التكلم به للهيكل المعلوم
وثبت الشجاعة بالاستعداد لان الحقيقة من اوصاف اللفظ
فالخلفية في التكلم اولى وتحقيق قولهما ان المجاز في اثبات الحكم
المجازي خلف عن الحقيقة في اثبات الحقيقي فالتكلم في هذا اسد
في اثبات الشجاع في المحل المجازي خلف عن التكلم به في اثبات الهيكل
المعلوم لان المقصود هو المعنى فرعاية الخلفية فيه اولى وانما اعتبرت
الخلفية في اثبات المعنى دون المعنى لانه لو لم يكن قصده لاثبات
فعند لا يحكم بثبوت الحكم المجازي كما قال لعبده يا ابني حالة الندا
فانه لا يعتق لعدم قصده الى اثبات البنوة بل الى النداء ولذا
عرف هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من مولاه هذا ابني
يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله لصحة مجازه بنا على صحة اصله وهو
صحة التكلم به في الابن وعندهما لا يعتق بنا على امتناع اصله وهو
اثبات المعنى الحقيقي اذ يمتنع هو ابنه بوجه اصلا ويصير كلامه لغوا
كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق بخلاف ما اذا كان
اصغر منه بحيث يولد مثله لمثله فانه يعتق وان كان معروف
النسب الى غيره لصحة اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه
بالزنا او وطي الشبهة لكن لا يثبت نسبه وظهور ثمرة على المجاز
هذا غاية تقرير كلامهم وفي قولهما بحث لانهما ان اوجبا في صحة
المجاز امكان المعنى الحقيقي في محل الحقيقة فهنا كذلك فينبغي ان
اي صحا اذا كان اكبر سنا
يجوز المجاز وان اوجبا في محل المجاز فذلك خلاف اتفاق اهل
اللسان فانهم اتفقوا على صحة قولهم هذا اسد مع امتناع تحقق
الحيوان المعلوم فيه وكذا في اكثر المجازات فان قيل المراد لاولى

والمجاز هو

الحكم

امكانا

كما وقع من صدر الشريعة

للشجاع هو

ويمتنع ان يكون ابنه للحقيقة اكبر سنا منه فيمتنع اصله قلنا ما الحاجة
الى ان يقال في الاصغر انه جاز ان يكون ابنه بالزنا او الشبهة
ثم ما في محل المجاز لا يجب ان يكون في محل الحقيقة ولا لما امكن
المجاز اصلا اذ المغايرة ضرورية بين المحلين ذاتا او صفة
كما في الاسد والشجاع فلا يجب رعاية زيادة السن في محل
الحقيقة لصحة المجاز وح وضح الفرق بين صورة النزاع
وبين قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس
له حقيقة اصلا يتكلم به فيلغو بخلاف ما ذكرنا واذا عرف
هذا فعند ابي حنيفة رحمه الله الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف لانه لما كانت الخلفية في التكلم لا في اثبات المعنى
والاصل هو التكلم بالحقيقة فهي اولى عند امكان العمل بها ولما
لم يكن مهجورة امكن العمل بها فهي اولى وعندهما لما كانت الخلفية
في اثبات المعنى اعتبر الترجيح باعتبار المعنى والمعنى المجازي
ههنا راجح على المعنى الحقيقي لدخول الحكم الحقيقي تحت عمومه من
غير عكس وكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة هذا تقرير
ما هو المشهور منهما في الشروح وفيه بحث من وجهين الاول
زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت
الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية
فيه بل الخلفية منافية لدعواهما لان اثبات المعنى المجازي لما
كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي
فحمل اللفظ عليه اولى الثاني هذا انما يتم ان لو كان جميع المجازات
المتعارفة اعم وليس كذلك كما في الغائط فانه للمطمئن من الارض
وللخارج مجاز متعارف مع عدم العموم وهذا البحث ايضا آت فيما

نقل عن ابي حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
كان في اللفظ او المعنى يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى
التخصيص بالخلفية في اللفظ وظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن طرفيهما جهة معتمدة
وقاعدة مطردة وهي ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية و
للحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية عند اهل العرف
مجاز كما عرف من قبل والحمل على الحقيقة اولى هذا هو التحقيق
فالـــــم جملة ما تترك به الحقيقة يعني جملة ما تترك به
الحقيقة الى المجاز في الشرعيات خمسة انواع عرف بالاستقراء
تترك بدلالة العادة اي العرف والعرف لما مر ان ما استعمله الناس
في غير ما وضع له بحيث تسبق اليه الافهام فهو حقيقة في ذلك الاستعمال
ويكون للحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذ لا ينتقل الذهن
اليها الا بقرينة مثاله كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع
قدمي في دار فلان حتى لا يحنث بما لتعين عرف الناس في معناه المجازي
وهو الدخول كما مر وكالصلوة والركوع والحج ونحوها فانها نقلت
عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها
الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير
وزيارة الكعبة حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة
او الركوع او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة
بمباشرة معانيها اللغوية وامثال هذه يسمى حقائق شرعية كما مر قبل
وتترك بدلالة محل الكلام فان الحقيقة لما لم تقبل حكم الحقيقة تعين المجاز ظ
ارادة المجاز للضرورة كما في قوله لا ياكل من هذه النخلة او من هذا القدر
فان يمينه وقعت على التمر والثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل من عين النخلة

[illegible] الاستعمال في العموم [illegible] المساواه في بعض الاوصاف [illegible] يستحيل [illegible] الاوصاف [illegible] في الكل

[illegible]

او النخله لا يعنب وزعم قوم ان قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنه من هذا القبيل لان المحل لم يقبل حكم الحقيقه
ومعنى نفي المساواه على العموم لوجود المساواه في كثير من الصفات
فيصرف الى المجاز ومعنى نفي المساواه في بعض الاوصاف كالفوز و
السعاده وفيه بحث لان قوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنه نفي العموم لغه لا عموم النفي حتى يكون من هذا القبيل لان
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه للعموم لان المطلق ينصرف
الى الكامل فنفيه نفي العموم ونفي العموم لا يفيد عموم النفي كقولنا
لا يكون كل انسان كاتبا وقد يترك بدلاله معنى يرجع الى المتكلم كما في
يمين الفور مثلا اذا قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت
طالق فانه يقع على تلك الخرجه حتى لو رجعت وجلست ثم خرجت
لم تطلق فتركت حقيقته التي هي العموم لان تقديره ان خرجت على
الفور اي الآن ومثله ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى غداء فان حقيقه هذا الكلام العموم للنفي الداخل على مصدر
منكر معنى اذ التقدير لا اتغدى تغديا فينبغي ان يحنث بكل
تغد يوجد كما لو قال ابتداء بدون الدعوه وقد تركت بدلاله
حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج كلامه مخرج الجواب لكلام
الداعي وانه دعاه الى تغدي غدا مخصوص فيتقيد به والجواب
يطابق الدعوه فصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء
الذي دعوتني اليه وقد يترك بدلاله سوق الكلام يعني
يترك بقرينه لفظيه كما في قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت حقيقته للامر والتخيير
بقوله تع انا اعتدنا للظالمين نارا الى التهديد والتوبيخ وكقوله
من يقول افعل حتى ترى اني ما افعل لك وايضا حقيقته

وهذا لان حقيقه الامر

التوبيخ التهديد
والوعيد [illegible]

صده الصيغ
و الانكار والتوبيخ
وكلام الدين بزمانه [illegible]
اسالیب استعمال [illegible]
الناس فلذلك [illegible]
الامر بحسب النوع وذكر
من بعض [illegible]
مفاد من [illegible]
وارادة الاول [illegible]
منها [illegible]
مفاد الامر [illegible]
وصح [illegible]

لامر بالتفويض الى المشيئة كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر و ح م ح من هذا قسم اخر غير التهديد ومنه ان
يقال افعل ان شئت والـــــ وبدلالة اللفظ في
نفسه اذا اللفظ الموضوع لمسمى قد يكون منبئا عن كمال في
مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فلا يتناول اللفظ
عند الاطلاق الناقص وان كان اللفظ منبئا عن القصور والسعة
في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى كمال واصالة فاللفظ
عند الاطلاق لا يتناول ذلك الكامل مثال الاول اللحم فان
تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة لالتحام القتال اي
اي اشتد والملحمة الوقعة الشديدة ويقال اللحمة لما يتقوم
به الثوب ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من
الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك
دم ولا لما عاش في الماء ويشترط الذبح فيه للحل
فكان في لحمه قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف
الى الكامل فاذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث باكل
لحم السمك واللفظ العام بالنسبة الى المعنى المخصوص
مجاز وكالرقبة لا تتناول فائتة جنس المنفعة في قوله تع
فتحرير رقبة وكالمملوك لا يتناول المكاتب في قوله
كل مملوك لي فهو حر وكالصلوة لا تتناول صلوة الجنازة
في يمينه لا يصلي هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الالتحام
هو الاتصال والاتصال قد يكون شديدا وقد لا يكون
والتحم القتال اي اتصل بين المتحاربين وكذا التحم الجرح
والكامل التام فيما هو حقيقة لا الزائد في وصفه

الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكل غير واجب

المسمى
ذلك

الخبر تنقض ان
تكون الخبر ملزوما
فيما خبر فيه ولا يكون
مستوجب العقوبة
يذكر العقوبة عقيب
الخبر انه ظاهرة
عن ان حسنه غير
مراده اما المراد
تعالى
الانكار والتوبيخ
مجاز الاثم ضد الاجر
او ضوء الشرع اما عود
ولشرط وعو
الاعراض
وبين الضد
ملازمة من حيث
المعاقبة واستحالة
خلوة المحل عنهما
واجتماعهما وتسمية
الشيء باسم ضده
من اقسام المجاز
كشعر مفاد

ان حسنه [illegible] نوع [illegible] العقوبة [illegible] ولامتنان [illegible]

فان لفظ الدار ينصرف لما اشتمل على الحيطان والسقف
والباب دون ما نقص مبنى منها لا الى قصور الملوك
ودور السلاطين واللحم الى ما يوكل من بدن الحيوان
لا الى لحم البقر والابل لشدته وتمسكوا بوجه اخر وهو
انه لم يستعمل في الباجات استعمال لحوم اخرى ولا يسمى
بايعه لحاما فالعرف فيه غيره واليمين مبني على العرف
فيخصص العموم به كتخصيص الراس في قوله لا ياكل راسا
براس الغنم والبقر ولم يصرف الى راس البعير والعصفور
وان كان راسا حقيقة وفيه بحث لان هذا في هذه البلاد لقلة البعير
وكثرة الغنم والبقر ورغبة الناس فيها واما في السواحل
فهذا غير معلوم وايضا هذا يصير من القسم الاول
كوضع القدم وقال مالك رحمه الله يحنث باكل لحم السمك
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى
لحما في قوله لتاكلوا منه لحما طريا قال الثاني وهو ان يكون
اللفظ منبئا عن المقصود كالفاكهة لان الفاكهة اسم
مشتق من التفكه وهو التنعم والتنعم زائد على ما به القوام
والبقاء والعنب والرطب بهما القوام والرمان في معنى
الدواء يقع به القوام ايضا فكان في هذه الاشيا وصف
زائد وهو الغذائية فلمنع الزيادة لا يتناولها مطلق اسم
الفاكهة فلو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل
هذه الاشيا واذا كانت له نية يحنث بالاجماع وفيه بحث
لان الزيادة لا يمنع معنى التفكه وقالا والشافعي رحمهم
الله اسم الفاكهة لهذه الاشيا حقيقة لعدم صحة النفي

الوان طعمه
ز

البعير ظ

شلوع
ووذع

فساوها

فمنا وجهها وبقي منها ابحاث المجاز بيان علامته والمشهور
فيه انه لازمه صحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار بخلاف
الحقيقة لامتناع ان يقال ليس بانسان وتبادر الذهن الى
غيره لولا القرينة بخلاف الحقيقة الغالب لزوم التقييد
مثل جناح الذل ونار الحرب قال ـــــ اما الصريح
فمثل قوله بعت واشتريت والصريح ما ظهر المراد منه
ظهورا بيّنا بحيث يسبق المراد الى افهام اهل تلك اللغة
سواء كان حقيقة او مجازا بسبب كثرة الاستعمال وبهذا السبب
يكون اظهر من الظاهر والنص والمفسر والمحكم حتى قام
لقوة وضوحه مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور
اليه نفس العبارة لا معناه كما أُقيم السفر مقام المشقة
في احكامها بحيث لم يلتفت اليها بل صار المنظور اليه نفس
السفر فصارت العبارة بحيث تثبت الحكم باي وجه ذكرت
سواء نوى او لم ينو فلو قال انت طالق او انت حرة او طلقتك
او حررتك او يا طالق ويا حرة يحصل الطلاق والعتق
وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا
ان يقول سبحان الله جرى على لسانه ثبت الطلاق والعتق
وان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية فله ذلك كما
اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء
قال ـــــ وحكم الكناية ما استتر المراد به
بالاستعمال قاصدا للاستتار وان كان معناه ظاهرا في
اللغة كما اذا اريد ان لا تصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه
بهو او بأبي كذا خرج المجاز اذ لا يقصد فيه الاستتار بل
المبالغة

المعاني صح

انت طالق او
انت حرة ظ

في شي وان قصد بصير كنايه فان قيل الضماير كنايات في الوضع
لا بالاستعمال فلا يكون داخله في هذا التعريف قلنا انها وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكنايه فلا يكون قبل الاستعمال كنايات
كما ان الالفاظ الموضوعه لا يكون حقيقه قبل الاستعمال
وما اشتهر بين الناس ان الكنايه هي اللفظ المستعمل في
ملزوم معناه فهو اخص مما ذكرنا والظاهر ما ذكرنا لان العرب
يكني عن الحبشي بابي البيضا وعن الضرير بابي العينا مع التقابل
بينهما وقيل في الفرق بين الكنايه والمجاز ان الكنايه لا
تنافي اراده الحقيقه بلفظها مع اراده المكني عنه فاذا قلت
فلان طويل النجاد جاز ان يريد طول نجاده مع اراده طول
قامته بخلاف المجاز فانك اذا قلت تكلم اسد لا يصح ان تريد
الحيوان المعلوم وحكم لفظ الكنايه ان لا يعمل بموجبه الا
بالنيه او ما يقوم مقامها من دلاله الحال كما قال لامراته
في حاله الخصومه ومذاكره الطلاق اعتدي يقع الطلاق
ولا يصدقه القاضي في دعواه انه لم ينو الطلاق فلانه
لفظ الكنايه مستتر المراد فلا يوجب الحكم ما لم يزل الاستتار
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا لانه يكون محتملا
للحقيقه وغيرها فلا يوجب الحكم الا بقرينه وبعد التعارف يكون
صريحا لا حاجه فيه الى القرينه والـــــ وسمي البائن
والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك والحقي باهلك
وانت بتة بتله كنايات الطلاق مجازا لان الكنايه الحقيقيه
ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ معلومه المراد لان
المراد من الجميع البينونه لكن فيها نوع من الابهام بواسطه

ابهام

[illegible]

ابهام متعلق البينونه وهو ما يرد عليه البينونه ويزيله من الوصله
لان البينونه بينونه وصلة والوصله متنوعه لانها قد تكون
نكاحيه وقد تكون وصفيه وقد تكون فعليه كالبينونه من
الكرم والخير فلهذا الابهام شابهت الكنايات فسميت كنايات
مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية التعيين اى نية بينونة الوصلة
النكاحية اذ بالنية يتعين بعض المحتملات عن البعض فيظهر
ان البينونه منها فوجب العمل بموجبها بانها التي هي البينونه من
غير ان يجعل عبارة عن الصريح الذي هو الطلاق بطريق
الكناية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فان قلت البينونه اعم
من البينونه النكاحيه كما ذكرتم واطلاق اللازم وارادة الملزوم
بطريق الكنايه قلت اللازم ما يكون خارجا كطول النجاد عن
طول القامة والبينونه داخله في البينونه النكاحية واطلاق
لفظ الجزء وارادة الكل بطريق المجاز لا الكناية ق

ولهذا جعلناها بوائن اى لاجل ان هذه الالفاظ عاملة بنفسها
من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق ثم جعلناها بوائن
كما هو مقتضى معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي
الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله هي كنايات عن صريح الطلاق
فيقع بها الطلاق الرجعي كما يقع بالصريح وهو مذهب عمر وعبد
الله بن مسعود رضي الله عنهم والخلاف مبني على اصل وهو
ان الرجل هل يملك ايقاع البينونه كما يملك ايقاع الطلاق
الرجعي ام لا فعندنا يملكه وعنده لا يملكه وانما يقع البينونه بسبب آخر
كانقضاء العدة او الحرمة الغليظة او وجوب العوض في الخلع
لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وذكر بعده الرجعة وذكر الطلاق
ببدل

[illegible]

ويذكر بعد الرجعة وذكر الثلث وبين انه ما بقي المحل للطلاق وبعدها
فاما ان الطلاق القاطع للرجعة يعني بذلك يكون طلاق النص
فاذا لم يكن له ولاية ايقاع البينونة فهذه الالفاظ يكون كنايات
عن صريح الطلاق فيكون الواقع بها رواجع وعندنا يملك الزوج
ايقاع الرجعي والبائن لانه يملك البائن قبل الدخول وبالدخول
يتاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له مع ضعف الملك وكذا يملك
بالاعتياض ازالة الملك فلو لم يكن الابانة ملكا له لا يتمكن منها
بشيء واذا كانت الابانة ملكا له يحصل بايقاعه فيكون هذه
الالفاظ عاملة بنفسها لا بطريق الكناية فثبت بما ذكرنا انه مالك
للابانة وذكر الرجعة بعد الطلاق يعتمد صحة الرجعة في الطلاق
الرجعي ولا يلزم منه عدم جواز الابانة في البائن قال
الا في قوله اعتدي يعني جعلنا الالفاظ المذكورة بوائن الا قوله
اعتدي فانه يحتمل ان يجعل كناية عن الصريح حقيقة فيكون
رجعيا لان حقيقة اعتدي للحساب ولا اثر للحساب في قطع
النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه ويحتمل
ان يكون وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء اذ يحتمل ان يراد
باعتدي عد الاقراء وغيرها كالمال والنجم فاذا نوى الاقراء
زال الابهام ووجب بها الطلاق ان كان بعد الدخول بطريق
الاقتضاء اي بطريق الاضمار لتصحيح الكلام وهو ان يضمر
الطلاق لان الامر باعتداد الاقراء عرفا وعادة وعقلا انما
يقع بعد وقوع الطلاق فكانه قال اعتدي حيضك لاني طلقتك
ويقع رجعيا وواحدا لان الاصل عدم الاضمار فيكتفي باقل
ما يقع به الكلام احترازا عن التزام زيادة خلاف الاصل ولو

ولو كان هذا قبل الدخول جعل قوله اعتدي مستعارا محضا
عن الطلاق اذ لا علة اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي
من المقتضى وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص
والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب
الاعتداد فيكون استعارة الحكم لسببه وههنا بحث وهو انهم
قالوا فيما تقدم انه لا يجوز استعارة الحكم للسبب وههنا جوزوه
فان قيل انما جوز ههنا لان الحكم اذا كان مختصا بالسبب جاز
ولكن اذا لم يذكر ههنا القيد لان السبب
قلنا فلم قلتم مطلقا انه لا يجوز ولا نسلم انه مختص اذ
الاعتداد قد يتحقق بالموت ايضا قال ——— وكذلك قوله
استبرئي رحمك يعني كقوله اعتدي قوله استبرئي رحمك لانه بمعناه
والاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون
للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى نية الطلاق فاذا وجدت النية
ثبت الطلاق بعد الدخول بطريق الكناية او الاقتضاء وقبله استعارة
كما في اعتدي وهذا مستعمل في السنة لان النبي عليه السلام قال
لسودة بنت زمعة بعدما ان اعتدي ثم راجعها قال ———
وكذلك انت واحدة يعني مثل قوله اعتدي في انه يقع به الطلاق الرجعي
عند النية ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى الثلث وقال الشافعي
رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي
لا تحتمل الطلاق فلغت النية كما اذا قال انت قاعدة ونوى
الطلاق ولانا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لمصدر محذوف
معناه انت طالق تطليقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة اي
انت واحدة في نفسك او في الحسن او في الخلق ونحو ذلك فاذا زال
الابهام بالنية كان كناية عن الصريح لا عاملا بموجبه كما كان في قوله

ولا وجود للمقتضي
ههنا صح

كالمنزلة
اذا كان مختصا بالسبب
والحكم كان في نساك
العلة ويكون في قوله
التسمية الاول
سبب محض لم يجعله
وضعت له نوع ايماء
الى الاحكام عنه ايضا
فان السبب المسبب
المختص به بمنزلة
العلة الموضوعة له
مملاعه

انت باين لانه صفة للتطليقة والصفة تدل على الموصوف لامتناع
الصفة بدون الموصوف فصح الكناية بها عن التطليقة ولا دلالة
لمفهومه من حيث هو على الطلاق بخلاف قوله انت باين فانه يدل
بمعناه على القطع وقيل هذا انما يصح ان يقال بسكون الهاء ليحتمل
ان يكون صفة للمصدر وللمراة ولو قيل بالنصب فلا حاجة الى النية لانه
يتعين صفة للمصدر ولو قيل بالرفع يصير خبر مبتدا ولا يصلح
نعتا للمصدر فلا يقع الطلاق به وان نوى والمختار ان حكم الكل
واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
ولا شك ان اضمار كلمتين طالق وتطليقة بعيد ويمكن ان يقال في
كل صفة فلو قال انت قاعدة يحتمل ان يقال يعني انت مطلقة قاعدة
مع كون المضمر اقل وكون الاعراب اظهر قال ـــــ والاصل في الكلام
هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا
المقصود والكناية قاصرة لتوقف حصول المقصود بها على النية
فكان الاصل هو الصريح ويظهر اثر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات
وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحدود
لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر الصريح فاذا قال لمست فلانة او جامعتها
او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال
لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف وكذا اشارة الاخرس
لا توجب عليه شيئا وكذا لو عرض بالزنا عند الخصومة وقال اما انا
فلست بزان ولا امي بزانية لا يجب عليه الحد القذف عندنا خلافا لمالك
رحمه الله قال ـــــ والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام
النظم يعني الوجوه التي بها يقف المجتهد على الاحكام والمراد بالوجوه معاني

[illegible]

الالفاظ الداله على الاحكام فهذا القسم قسم المعنى خاصه والثلاثه
الاول لاقسام النظم فصار اقسام النظم والمعنى التي ذكرنا في اول القسمه
اربعه فلهذا ذكرنا في الثلاثه وجوها يرجع الى النظم وفي هذا القسم وجوها
يؤول الى المعنى وتحقيقه ان النظم كما يدل على المعنى فكذا معناه
قد يدل على معنى اخر كمعنى لفظ الفقراء فانه يدل على زوال الملك و
معنى ولا تقل لهما اف على حرمة الضرب وكذا في الباقين فان قيل لما
دل معنى اللفظ فاللفظ ايضا يدل فيكون هذا القسم ايضا في اقسام النظم
قلت المعتبر ما يدل بذاته لا بواسطه قوله الاستدلال بعبارة النص
وباشارته ودلالته ومقتضاه في تفصيل قوله وجوه الوقوف ليس
بسديد لان المعاني الداله على الاستدلال بها اذ هو تابع لها فناش عنها
واذا عرف هذا فاعلم ان هذه الاربعه تعتبر في الاقسام المذكوره
استدلالا على الاحكام ثم الاستدلال هو انتقال الذهن من الدليل
الى المدلول والعباره هي اللفظ عين المقصود لان السامع يعبر منه
الى المعنى وههنا يريدون معناها اعتبارا لعبور المتكلم من المعنى الى
النظم واهل الشرع يطلقون اسم اللفظ على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنه سواء كان ظاهرا او نصا بالاصطلاح المذكور او
مفسرا حقيقه او مجازا وههنا يريد بالنص هذا قال ——— اما الاول
ففي الوجه الاول معنى سوق الكلام له واريد بالكلام قصدا والوجه
الثاني هو معنى النظم مثل العباره الا انه ما سيق الكلام له مثل الثابت
بالعباره والاشاره نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم الثابت بالعباره وهو تخصيص سهم من الغنيمه استحقاقهم
سهما من الغنيمه لانه بدل من قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل او عطف على الاول بحذف العاطف كما يقال هذا الذي لبكر ووصفهم

النص صح

بالفقر اشارة الى زوال املاكهم بما استولى الكفار عليها لانه تعالى وصفهم
بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم
واموالهم والفقر انما يكون بزوال الملك لا ببعد اليد عنه لقيام الملك
مع البعد ولهذا وجب عليه الزكوة وقال الشافعى رحمه الله سموا فقراء
تجوزا لاحتياجهم حقيقة وانقطاع نفع اموالهم عنهم وان كانت
اموالهم باقية على ملكهم كانه لا مال لهم اصلا قلنا الاصل عدم المجاز
قال وهما سواء اى العبارة والاشارة سيان فى اثبات الحكم
لان كلا منهما بمعنى النظم الا ان العبارة احق عند التعارض لكونها
مقصودة بالسوق دون الاشارة كما فى النص والظاهر مثاله
قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل
وما نقصان دينهن قال تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها
اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب
اليه الشافعى رحمه الله وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى
رحمه عن النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قال واما
دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة لا رأيا كمنع الاذى التأفيف
بمعنى النهى الذى هو منع التأفيف قوله بمعنى النظم لغة لا استنباطا
يعنى يفهم من معنى النظم بحسب اللغة لا بالرأى قوله لا استنباطا
اشارة الى رد قول من زعم ان الدلالة قياس جلى ويدخل فى هذا
التعريف المقتضى والمحذوف فانهما ايضا كذلك الا ان يزاد عليه
ولا يحتاج صحة الكلام الى زيادته وقيل فى تعريف الدلالة
انها فهم غير المنطوق عن المنطوق ويدخل فيه ايضا المقتضى

[illegible]

والمحذوف لا ان يزاد ما ذكرنا مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فانه يفهم من معناه المنع عن الاذى فيثبت الحكم في الضرب والشتم
وهذا الحكم انما يثبت اذا علم المقصود من المنصوص عليه كما
عرف ان المقصود من منع التافيف كف الاذى عن الوالدين لان
سوق الكلام لبيان احترامهما فلو لم يعلم هذا لا يلزم الدلالة اذ
قد يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك لا تقل له اف
ولكن اقتله وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد
ضربه فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المقصود
ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
وغيرهم رحمهم الله مع اصلها وفرعها مع اصله وفرعه قياس جلي
لانه لما توقف على المعنى المقصود المشترك بين المنطوق وغيره
فكان قياسا لانه حينئذ صار التافيف في مثالنا اصلا والضرب وغيره
فرعا وكف الاذى مشتركا ولا معنى للقياس سوى هذا لكنه ليس بقياس
من وجهين الاول ان الدلالة ثابتة قبل الشرع فلا يكون قياسا
وفيه بحث لان القياس العرفي والعقلي ثابتان قبل الشرع ويجوز
مثلا الثاني الاصل لا يجوز ان يكون جزءا للفرع وفي الدلالة
قد يكون كذلك كما اذا قال السيد لعبده لا تعط زيدا حبة فانه
يدل على منعه من اعطاء ما فوق الحبة المنصوص عليها داخلة
فيما فوقها وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاصل لا يجوز ان يكون
جزءا للفرع في القياس العرفي والعقلي ولئن سلم لكن الحبة المنصوص
حبة ومرسا وهي غير داخلة فيما فوقها الذي يوصف الامتناع و
الثابت بدلالة النص كالثابت بالاشارة يعني الثابت بدلالة النص مضاف
الى النص لا الى الراي كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات

الحبة

بدلالة النصوص وان لم يكن اثباتها بالقياس عندنا وقال الشافعي
رحمه الله لا تثبت بالدلالة اذ فيها شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
فلا تثبت بما فيه شبهة ويحتج بقوله قد تثبت الحدود والكفارات
بالدلالة كما في ايجاب حد قطاع الطريق على معاونيهم فانه بطريق
الدلالة لان المذكور في عبارة النص المحاربة والفساد في الارض
في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ويفهم منه لغة معنى العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
والمعاونون مباشرون لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد
على المعاونين بدلالة النص وايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في
حالة الاحصان بدلالة نص رجم به ماعز لانه ما رجم لكونه ماعزا
ولا صحابيا او اعرابيا او غير ذلك بل الاجماع انعقد على ان السبب
الموجب للرجم في حقه زناه عند احصانه وذلك السبب بعينه
وجد في غيره فيلحق به غيره بطريق الدلالة وفيه بحث لجواز ان يكون
ذلك لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بالقياس
كما ذكرنا اذ ليس معنى القياس سوى هذا والقياس الجلي قوي
فجاز ثبوت امثال هذه به وانما يظن حصوله بمعنى النظم لكونه
جليا ومثال ايجاب الكفارة بالدلالة ايجاب الكفارة على من جامع
في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي اذ وجوبها عليه للجناية على
الصوم لا لكونه اعرابيا وفيه ما ذكرنا من الخبر والقياس وقال
الا انها عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي مثال تعارضهما ما قال
الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء
مع قيام العذر اولى وعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

ففي العمد

فجزاؤه

مخالفه على ما عرف من اصله
كيف وقد قال الله تع ذلك لهم
خزي في الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب عظيم فعلم انه لزوم الاشد
غير مانع عن لزوم
ما دونه بالطريق

فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة لانه ٢
جعل جزاءه جهنم والجزاء اسم للكامل التام اذ المطلق ينصرف
الى الكامل فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فعلمنا
بلفظ الجزاء ان موجب النص نفي الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة
وفيه بحث لان معناه ان جزاءه الاخروي جهنم خالدا بدليل انه يقتل
قصاصا فح لا يلزم عدم وجوب الكفارة بل جواب الشافعي رحه
ان الكفارة انما تجب ان لو لم يجب اشد منها في الخطاء من الكفارة والدية
لكنه وجب وهو القتل فالـــــــ واما المقتضى فزيادة على
النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لاقتضاء الطلب والنص
قد يقتضي زيادة عليه لصحة المنصوص عليه فالنص هو المقتضي وتلك
الزيادة المقتضى نصبت شرطا على انه حال من الضمير في ثبت ولما لم
يستغن متعلقُ بثبت شرطا وكذا قوله فوجب تقديمه اي اذا ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه وجب تقديمه عليه ولما اقتضاه النص صار
المقتضى مع حكمه حكم النص كان المجموع جزء لمعناه ويدخل في هذا
التعريف المحذوف مع انهم صرحوا بالمغايرة كما يجي وقال بعضهم
هو زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي ليخرج المحذوف وفيه بحث
لان المقتضى قد يكون لغويا وقد يكون شرعيا وكذلك المحذوف مثال
المقتضى اللغوي قوله تعالى فادلى دلوه اي فنزع فراى غلاما متعلقا
بالرشا فقال يا بشرى ومثاله شرعا كقوله اعتق عبدك عني بالف
اي بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في اعتاقه فان الاعتاق موقوف
على الملك شرعا ومثال المحذوف لغة واسأل القرية وشرعا رفع عن امتي
الخطا والنسيان اي موجب الخطا والنسيان والمتقدمون من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمه الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى حتى قالوه

الصحيح ان ما شرع
ماحيا لذنب موقتين
لا يلزم ان يكون ماحيا
لما هو فوقه او لذنب اخر
مثله لعدم تعقل المعنى
عصام

اعلم ان الملفوظ الظاهر
فهو المقتضي والباطن
يسمى هذا الظاهر فهو
المقتضى اي بعض هذا
الظاهر كالملفوظ المقتضى
الذي لم ينطق به ٢ منه

[illegible] يقتضي ان يكون [illegible]
[illegible] للامر بزيادة عليه
[illegible] فيجوز الزيادة [illegible]
لان الدلالة دون الاشارة
[illegible] ثبوت الزيادة [illegible]
لان لزوم الاسلام [illegible]

بقوله تع واسأل القريه وبقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطا والنسيان
والظاهر هذا ولكن قوم من المتاخرين لما راوا ان العموم متحقق
في بعض افراد المحذوف وكان عندهم ان المقتضى لا عموم له
جعلوا المحذوف فيما اذا كان المحذوف العام كقوله طلقي نفسك وان
خرجت بعدى مرة فان طلاقا وخروجا محذوفان وجاز نية الثلث في
طلقي نفسك وعموم الخروج الى الاماكن في ان خرجت اذ المصدر كان
في الوضع والكثرة يقال خرجت خروجا واحدا وخروجا كثيرا فجاز نية
العموم وفيه بحث اذ المصدر جزء الفعل والجزء لا يكون محذوفا ولهذا
سمي مصدر تاكيدا وفي المقتضى يمكن ايضا العموم كما لو قال اعتق عبدك
عني بالف درهم فان مقتضاه بع عبدك عني بالف درهم وكن وكيلي اعتاقهم و
الجمع المضاف للعموم ايضا قال ـــــ والثابت به اي بالمقتضى يساوي
الثابت بالدلالة حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه
القياس لكن الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت
بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه ولفظ المقتضى مضمر
قال ـــــ وقد يشكل على السامع اي يشتبه على السامع الفرق
بين المقتضى والمحذوف لاشتراكهما في كونهما مضمرين يحتاج الكلام في
صحته اليهما اعلم ان الفرق بينهما في غاية الصعوبة والوجه المفصل
الذي في كلامهم ويتفق عليه احكامهم ان المحذوف ثابت لغة نفهم
اي يدل عليه اللفظ لغة فيحذف اختصارا وهذا باب من اللغة
كقوله تعالى واسأل القريه فان تصور مفهوم السؤال لا يمكن بدونه
تصور ذي فهم يسأل منه فاللفظ دل عليه بخلاف المقتضى فانه
وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن لا دلالة للفظ عليه
بحيث لا يمكن تصور معناه بدون تصوره مثل الزمان والمكان والالة

والوجه

والعدد فانها قد يكون من ضروريات الفعل مع ان الفعل لا يدل
عليه بالمعنى المذكور بخلاف المصدر فانه يدل عليه لغة فالمصدر من قبيل
المحذوف والمكان والزمان وما لا بد منه من المقتضى وكذا في المثال المشهور
وهو قوله اعتق عبدك عني على الف فان بع عبدك عني وكن وكيلي
في اعتاقه لا يدل عليه اللفظ بالمعنى المذكور ولكنه من ضروريات
المنصوص عليه وفيه بحث لان المصدر جزء الفعل وكذلك الزمان
وذكر الكل ذكر للجزء فلا يكونان مقدرين وزعم قوم كما مر ان المحذوف
من حيث اللغة والمقتضى من حيث الشرع وهذا بعيد لان اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله اتفقوا على ان المفعول به في الافعال المتعدية مثل
الشرب والاكل كما يجيء من قبيل المقتضى مع انه ليس بشرعي وكذا ما مر
من الامثلة مثل فادلى دلوه وامثاله فالـــــــ وآية ذلك يعني
علامة ان المحذوف ثابت لغة دون المقتضى ان المقتضى لا يتغير
عند ظهور المقتضى من حيث اللفظ واللغة والمحذوف عنه يتغير
بظهور المحذوف كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال متعلق
بالقرية لغة واقع عليها فاذا صرح بالاهل يصير السؤال واقعا عليه
ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وفيه بحث لان المقتضى قد
يغير الكلام والمحذوف قد لا يغير مثال الاول قوله اعتق عبدك عني
على الف فان عبدا مضاف الى المأمور فاذا صرح بالمقتضى وهو بع
عبدك عني وكن وكيلي في اعتاقه يصير مضافا الى الامر كانه قال اعتق
عبدي عني مثال الثاني كقوله ضربت زيدا فراى عمرا اي ضربت زيدا ضربا
فراى ضرب عمرو ثم اعترضوا على انفسهم بانه لو قيل لو كان المقتضى غير
المحذوف لصار الاقسام خمسة قلنا المحذوف كالمذكور لما قلنا انه ثابت
لغة فكان له حكم العام والـــــم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل
التخصيص

بابـ

لان التخصيص انما يكون فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على
بعض مسمياته والمقتضى لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو
حلف لا يشرب او لا ياكل كل فعل متعد كما يقول والله لا اشرب او لا اكل
او ان شربت فعبدي حر وان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب
او طعاما دون طعام لا يصدق لا ديانة ولا قضاء لان قوله شربت او اكلت
يستدعي ماكولا ومشروبا لكن لا دلالة للفظ عليه من حيث اللغة كالمكان
والزمان فكما لو قال انت طالق وقال اردت ان دخلت الدار او اردت
يوم الجمعة مثلا لم يقبل اتفاقا فكذا ههنا وح يكون المشروب والماكول
من قبيل المقتضى وهو مطلق لا عام فان قلت انه يحنث بكل مشروب
وكل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا فقد اقتضى العموم قلت انما يحنث
بكل مشروب وكل ماكول لان المقتضى ههنا مطلق فرد اي معين يوجد بوجود
ما به الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة وانما يوجب ان لو
توقف حنثه على كل واحد واحد وليس كذلك وفيه بحث اذ لا نسلم ان
الفعل المتعدي لا يدل على مفعول ما وايضا هذا صحيح في الشرط كقوله
ان شربت فعبدك حر واما في المنع كقوله والله لا اشرب فالظاهر فيه العموم
فان معناه لا اشرب مشروبا وهذا عام لانه نكرة في سياق النفي واستدلوا
بوجهين اخرين الاول ان المقتضى لضرورة صحة الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدر الحاجة اذ الاصل عدم التقدير ولا حاجة الى اثبات العموم
فلا يكون تقديره وفيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم
كما في قوله اعتق عبدك عني بالف ثم الثاني العموم من عوارض الالفاظ
واللفظ ما يكون ملفوظا والمقتضى غير ملفوظ حقيقة فلا يكون فيه العموم
وفيه بحث اذ اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحويين
فجاز ان يكون اللفظ العام مقدرا وقال الشافعي رحمه الله المقتضى يحتمل التخصيص

لجواز

لجواز عموم المقتضى فان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت
به بمنزلة الثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص واجابوا
بان النص ظاهر والمقتضى ضروري فيقدر بقدر الحاجة وفيه ما ذكرنا
والصحيح عمومه فان قوله لا اشرب يدل من حيث اللغة على المشروب
لان تصور مفهوم الشرب لا يمكن بدون تصور المشروب فاللفظ
دل عليه كانه قال لا اشرب مشروبا والثاني عام فكذا الاول بخلاف
المكان والزمان والآلة فانه يمكن تصور الفعل بدون تصورها فهذا
ما فرق بين المصدر والمفعول به في كونهما بحسب اللغة هذه هي
الابحاث الرائجة بين العلماء والظاهر مني هذه الابحاث انه لا فرق
بين المقتضى والمحذوف وانه جاز العموم اذا لم يصح الكلام بدون
تقدير العموم فقط وكذلك الثابت بدلالة النص اي كما ان
الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص لانه اذا ثبت علية المعنى للحكم
بالنص والمعنى شيء واحد لا تجزّي فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون
علة للحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو
باطل وفيه بحث لان الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا وشرعا
كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والحد عن الزنا
في الزنا بجارية الابن وتعذر الملك عن الشرا في شراء الفرس
والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير
علة وايضا الدليل منقوض بامثال هذه الصور ووجه اخر لو جاز تخصيص
الثابت بالدلالة فلا يخلو اما ان يكون المعنى علة في صورة التخصيص اولا
فان كان الاول يكون موجبا للحكم والعلة فرع النص والنص
لا يكون موجبا للحكم في صورة التخصيص فيلزم مخالفة الفرع للاصل
وهذا غير جائز وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الواحد علة وغير علة

والقول المختصر في الاقسام الاربعة ان الثابت بالنظم والسوق له فهو العبارة والثابت بالنظم
من غير ان يكون السوق له فهو الاشارة والثابت بما يؤدي اليه المعنى اللغوي دون النظم هو
الدلالة والثابت شرعا لصحة المنطوق بدون النظم والمعنى اللغوي فهو الاقتضاء ووجه
الحصر في هذه الاقسام ان الثابت لا يخلو من ان يثبت بالنظم والسوق له او بالنظم متعريا
عن السوق
او بالمعنى اللغوي
من غير نظم او بالشرع
يصحح افادة النظم
المنطوق به فالاول هو
العبارة والثاني الاشارة
والثالث الدلالة والرابع
الاقتضاء [illegible]

كما ذكرنا وفيه بحث لان العلة انما تكون موجبة بشرط انتفاء المانع
ومع المانع لا تكون موجبة فلا يلزم مخالفة الفرع للاصل ولانه منقوض
بما ذكرنا فاعرف ___ واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون
اختلفوا في جواز عموم الثابت بالاشارة فقال قوم انه غير جائز لان
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله والاشارة زيادة على المطلوب
بالنص فلا يثبت فيه العموم فلا يقبل التخصيص وضعفه بيّن واختار
المتأخرون جوازه لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمله فكذا
الثابت بالاشارة مثاله ما قال الشافعي رحمه الله انه لا يصلى على
الشهداء لانهم احياء حكما باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية
مسوقة لبيان علو درجاتهم واعترضوا عليه بانه عليه السلام صلى
على حمزة رضي الله عنه سبعين صلوة واجاب بانه خص عن عموم
تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وفيه بحث لان
حمزة احق بالحياة من غيره من الشهداء فلو كانت الحياة المذكورة
في الاية موجبة لعدم الصلوة كان حمزة اولى وايضا السوق لبيان
الحيوة حقيقة بدليل قوله تعالى يرزقون فرحين ويستبشرون فلا
يكون من قبيل الاشارة بل من العبارة والله اعلم فاعرف ___
فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه
اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان اكثر اصحاب الشافعي
رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى المنطوق والى المفهوم فقالوا مدلول
اللفظ ان دل عليه اللفظ في محل النطق فهو المنطوق وان دل عليه
لا في محل النطق فهو المفهوم والمنطوق اما صريح وهو ما وضع اللفظ له
او غير صريح وهو ما يلزم في محل النطق ومدلوله لان المتكلم اما ان

اعلم ان
ان استدلال
الصحيح بالنصوص من
ما ذكرنا
وما سوى
ذلك الوجوه فاسد
من الاستدلالات
فمنها ما ذكرها [illegible]
[illegible] التنصيص
الاثر [illegible] على الشي
[illegible]
الوصف [illegible]

يقصد اللازم اولا فان قصد فاما ان يتوقف عليه صحة صدق الكلام
او الصحة العقلية او الشرعية اولا فان قصد وتوقف تسمى دلالة
اقتضا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فانه توقف
صدقه على اضمار المواخذة وكقوله تعالى واسئل القرية اذ توقف
الصحة العقلية على اضمار الاهل وكقولنا اعتق هذا العبد عني فانه
يتوقف صحته شرعا على انتقال الملك اليه لتوقف الملك عليه شرعا
وان قصد ولم يتوقف فان اقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان الحكم
بعيدا تسمى دلالة تنبيه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فانه يلزم كون السرقة علة للقطع ولا يتوقف الصحة الشرعية
لجواز كون الحكم بسبب اخر وكذا قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم اي لبرهم ولفجورهم وان لم يقصد اللازم فهو
دلالة اشارة كقوله عليه السلام النسا ناقصات عقل ودين قيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم
فليس مقصوده بيان اكثر الحيض واقل الطهر بل بيان نقصان
دينهن لكنه لزم منه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر
لان المبالغة في نقصان دينهن يقتضي ذكر اكثر الحيض واقل الطهر
وكذا قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانه يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وكذا قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث فانه يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثل والآن
باشروهن حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
وقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة لانه ان كان
موافقا للمنطوق للحكم فهو الاول وان كان مخالفا فالثاني والاول
يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل

العتق ظ

ظ في الحكم

لهما اف وكالجزا بما فوق المثقال من قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره فاخذوا دلالة النص من قبيل المفهوم لا المنطوق
ومفهوم المخالفة اقسام ويسمى دليل الخطاب مفهوم الصفة و
مفهوم الشرط ومفهوم العدد الخاص كتخصيص القذف بثمانين
جلدة فاخذوا العبارة والاشارة والاقتضاء من قبيل المنطوق
وزاد دلالة نفسه والدلالة من المفهوم وزاد بعضهم مفهوم
اللقب كابي بكر الدقاق وابي حامد المروروذي وبعض الحنابلة
والاشعرية فقالوا ان تخصيص الشي في حكم باسمه العلم اي بالاسم
الذي ليس بصفة سواء كان اسم علم او اسم جنس كالماء ونحوه يدل
على نفي الحكم عما عداه بدليل ان النبي عليه السلام لما قال الماء من
الماء فهم الانصار منه التخصيص حتى استدلوا به على نفي وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم
يكن ذلك دالا على ذلك لما فهموا ومن اوجب الاغتسال مع عدم
الانزال لم يمنع دلالة هذا التخصيص بل قال نسخ مفهومه بقوله
عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فهذا دليل
على اتفاق الطرفين على ان مفهوم اللقب حجة وفيه بحث
لان هذا التخصيص بالذكر بل لانه صيغة التخصيص للام لا
ستغراقية مع الاضافة يعني الى الماء يقال حيث يخصص ولا يقال
حيث لا يخصص فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد
فهذا دليل على ان الصيغة للحصر فمتى لم تكن هذه الصيغة لا
يفهم من اللقب مفهوم كقوله عليه السلام البحر طهور ماؤه وحل
ميتته وقال المصنف مفهوم اللقب فاسد لان النص لم يتناول
ماعداه فكيف يوجب الحكم فيه نفيا كان او اثباتا وفيه بحث

نظ لشرحه

لان

لان التخصيص عند اللفظ فلم لا يجوز ان يكون له تعلق بما عداه
وايضا هذا منقوض بالتخصيص بالعدد فانه يدل على نفي ما عداه
انما قلنا ان ما ذكر وارد فيه بل الطريق في بيان فساده انه لو
كان للتخصيص باللقب دلالة على نفي ما عداه يلزم الكفر حيث
يقال زيد موجود وعيسى رسول الله فانه يلزم منه ان لا يكون غيره
موجودا وغير عيسى من الانبياء نبيا قال ـــــ ومنها ما قال الشافعي
رحمه الله اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي ان الحكم متى علق
بشرط او رتب على مسمى موصوف بوصف اوجب ذلك نفي الحكم عند
عدم الشرط او الوصف مثال الاول قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ومثال الثاني قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فيلزم
على قوله عدم الطلاق عند عدم دخول الدار وعدم الزكوة
عند عدم السوم ومثال الشرط في الكتاب قوله تعالى فمن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات ومثال الوصف قوله تعالى فتياتكم المؤمنات قيدها بكونها مؤمنات
وتحقيق ذلك انه لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ان لم يوجد سبب اخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي
كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط وسيجيء هذا البحث مفصلا وسموا هذا مفهوم
الشرط وقالوا بعدم الحكم عند عدم الوصف وسموه مفهوم الصفة قال ـــــ
ولهذا لم يجوز اي لان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم عند
الشافعي رحمه الله لم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرة او الوصف وهو الايمان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع
الطول الفضل والغنى والفتيات الشابات والشابة فلا يجوز نكاح
الامة

وان كانت موجودة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح
للامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان قال

وحاصل اي حاصل ما قال الشافعي رحمه الله انه الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
فيه بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف
لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا ترى
ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتعلق بالوصف في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
ولما كان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط الحق به قال

واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب لعلم انهم منع صح
اتفقوا على ان تعليق الحكم على الشرط مانع عن وقوع الحكم الى
زمان وقوع الشرط ان لم يوجد مانع اخر لكنهم اختلفوا في انه عن
هل يمنع اللفظ عن ان يصير سببا الى زمان وقوع الشرط ام لا
فعندنا يمنع حتى لا ينعقد سببا الا عند وقوع الشرط فلا يكون السبب
موجودا موجبا للحكم قبل الشرط فيكون عدم الحكم بناء على عدمه
الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط وفيه بحث
لان عدم سببية اللفظ يقتضي ان لا يكون عدم الحكم لعدمه لا
ان لا يكون لعدم الشرط وعند الشافعي رحمه الله لا يمنع حتى ينعقد
سببا في الحال فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال الا ان
التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدم الشرط وهذا بمنزلة البيع في الشرط بشرط الخيار فانه مانع
عن الحكم دون السبب فان البيع ينعقد في الحال ونظير التعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي يوجب السقوط

بان

فعلم بان الفصل بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء في
الوظائف المالية ممكن فلا يلزم
من ضرورة تاخر وجوب نفس
الاداء تاخر
الوجوب فلهذا
جاز التكفير بالمال
قبل الحنث في جميع

بان يعدمه بل يوثر فى حكمه الذى هو السقوط هذا ما ذكروه وقالوا الاوجه
لان التعليق عبارة عن امتناع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون
قصده في انشاء الطلاق على تقدير الدخول لا فى الحال واتفق اهل اللغة
على ان الجزاء يتعلق بالشرط حتى لا ينعقد سببا الا على تقدير وجود الشرط
وسنافول لحن معتمد ومعنى ان المعلق على الشرط يجعل الشرط في الحال
سببا او متمما للسبب التام اى شرطا اخيرا وعلى التقديرين يكون عدم
الحكم لعدم الشرط وهـ ـــــ ولذلك اى لان التعليق عند الشافعى رحمه الله
يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امراة او كلما
تزوجت امراة فهى طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر وقال لعبد الغير
ان ملكتك او اشتريتك فانت حر لان المحل القابل شرط للسببية فلغو بدونه
كما لو قال لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر فيجعل جميع هذه التعليقات
باطلة حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند ما اذا وقع هذه الشروط فى الملك
وكذا جوز التكفير بالمال قبل الحنث بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين
او يكسوهم قبل الحنث لان اليمين سبب لوجوب الكفارة وههنا تضاف
الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين لا ان الحنث شرط لوجوب ادائها كالنصاب
سبب لوجوب الزكوة والحول شرط لوجوب الاداء فكما جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول لتحقق اصل الوجوب بالسبب فكذا جاز تعجيل الكفارة قبل
الحنث لتحقق الوجوب لكن ما جوز التكفير بالصوم قبل الحنث بناء على
ان الحق المالى يحتمل فيه الفصل بين الوجوب ووجوب الاداء بان يجب
نفس المال ولا يجب اداؤه كما فى الديون المؤجلة فانه يجب نفس المال
ولا يجب الاداء واذا تحقق نفس الوجوب قبل الحنث بالسبب جاز التكفير
قبل الحنث كما فى الزكوة قبل الحول بخلاف العمل البدنى فان نفس الفعل عين ادائه

قال الشافعى رحمه الله
ان التعليقات سبب
في الحال وانما الشرط
يؤخر الحكم الى زمان
وجوده وكذلك اليمين
سبب لوجوب الكفارة
في الحال ولهذا تضاف
الكفارة الى اليمين فيقال
كفارة اليمين كما يقال
زكوة المال والحنث
شرط لوجوب الاداء
كما ان الحول شرط لوجوب اداء الزكوة فكما
جاز تعجيل الزكوة فكذا جاز
تعجيل الكفارة
قبل الحنث لان الاداء
في كلا الفصلين يتعقب
نفس الوجوب الثابت
بسببه وانما جاز
لكن التكفير لا يجوز قبل
الحنث لان الصحيح من
الوظائف البدنية و
نفس الواجب في الوظائف
[illegible]

[illegible]

فهي نفس وجوب بنفسه نفس وجوب ادائه فلما تأخر وجوب ادائه عن الحنث
لم يبق له وجوب سابق عليه فلا يمكن التكفير به قبل الحنث واليمين عندنا
تصير عند الحنث سببا ولهذا ما جوزنا التكفير قبل الحنث وفيما ذكره بحث
اذ لا معنى لوجوب نفس المال الا صيرورته في الذمة كالدين المؤجل فح
يكون التكفير ايضا كذلك فلا فرق بينهما قال —— وانا نقول بانه
اقصى درجات الوصف يعني ان الوصف لو كان ملحقا بالشرط والشرط
قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون
اتفاقيا وهو ادنى احواله فغاية الوصف ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى
الزانية والزاني وقوله تعالى السارق والسارقة ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم
بالاتفاق لجواز تحقق الحكم بعلة اخرى هذا ما ذكروه وفيه بحث لان السامع
والقائلين بالمفهوم قالوا التقييد بالوصف او الشرط يدل على نفي الحكم
عما عداه اذ لا بد له من فائدة والا يلزم العبث وفائدته نفي الحكم عما عداه
لانه يفهم منه كل احد هذا المعنى فان كل من سمع قول النبي عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة يفهم تخصيص هذا الحكم بالسائمة وكذا لو قيد
بالشرط ولهذا اذا لا يكون في التقييد فائدة يستقبحه كل عاقل كما
يقال الاعمى اليهودي لا يبصر وجواز تحقق الحكم بعلة اخرى لا ينافي دلالة
التقييد على نفي الحكم عما عداه فان الحكم قد يتخلف عن الخصوص والعموم
ايضا بسبب وذلك لا ينافي دلالتهما على مفهومهما قال —— ولو كان
شرطا يعني ما ذكرنا على تقدير ان يكون الوصف علة اما اذا كان شرطا
والشرط داخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور المعلق
على الشرط وهو جزاء لا على الحكم الذي هو وقوع الطلاق وقد علم اتفاق
اهل اللغة على ان تعلق الجزاء بالشرط يجعله لا يكون السبب موجودا قبل وجود
الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط

اى الوصف

اى لولا هذا الفهم
لضاعت [illegible] بالسائمة

فلوم

فلو لم يكن التعليق مانعا لسببية اللفظ لحنث بخلاف البيع بشرط
الخيار لان الشرط داخل فيه على الحكم فيمنع الحكم دون السبب الذي
هو البيع لان البيع مع الشرط غير ثابت اذ النبي عليه السلام نهى عن بيع
وشرط فينعقد البيع ويتوقف الحكم كانه قال بعت فان رضيت فالبيع
باق والا فلا ولهذا لو يبيع فباع بشرط الخيار يحنث بخلاف ما ذكرتم
فان الشرط داخل في السبب فيمنع عن السببية واذا ثبت ان التعليق
تصرف في السببية بتاخيرها الى زمان وجود الشرط لا في الحكم صح
الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير قبل الحنث فان قيل ما ذكرتم
منقوض بما قال السيد لعبده انت حر يوم الخميس مثلا فانه ينعقد
سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه قبل يوم الخميس ويحصل الذي هو يوم الخميس
مع انه علق قوله انت حر ان دخلت الدار قلنا انما ينعقد سببا لان
التعليق على ما هو آت قطعا كالتنجيز في المنع والا لما حصل العتق عند
تحقق الشرط فان قيل هذا الفرع منقوض بما اذا قال لزوجته
انت طالق يوم الخميس فانه لا ينعقد في الحال والا لزم الكف عن الاستمتاع
في الحال وليس كذلك بالاجماع قلنا لا نسلم لزوم الكف وانما يلزم
ان لو كان الاستمتاع منافيا للطلاق يوم الخميس كما في بيع العبد
وليس كذلك قوله ——— وفرقه بين المالي والبدني ساقط وذلك لان
حق الله تعالى في المالي فعل الاداء لان حق الله تعالى العبادة وهي انما تكون
بالفعل ابتلاء ومشقة لا ان له فعل الحاجة قد يكون المال وقد يكون
الجوارح ونفس المال انما يعتبر في حقوق العباد لاحتياجهم الى عين
المال ولا عبرة للاداء في حقهم حتى لو ظفر صاحب الدين بجنس حقه
واخذ تم غرضه وان لم يوجد اداء المديون اصلا واذا كان كذلك فلا معنى
لوجوب نفس المال فلا يجوز التكفير قبل الحنث فان قيل هذا يرد عليكم في جواز
اداء الزكوة

حلف لا

اذا

قبل الحول بل بوجود السبب المجمع عليه وهو النصاب مع اذن الشرع فانه قد
المراد بوجوب نفس المال قبل الحول بل بوجوب السبب المجمع عليه وهو
النصاب مع اذن الشرع فان قيل المراد بوجوب المال وجوبه في
الذمه قلنا لا نسلم الفرق حينئذ بين المالي والبدني قال ومنها
ما قال اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول
على المقيد اي محمل على انه مقيد بيانه المطلق هو اللفظ الدال
على نفس الحقيقه دون ما عداها سواء كان متعينا اولا والمشهود
عند الاصحاب انه المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات كرقبه مثلا فانه اسم يدل على مملوك من غير تعرض لكونه مسلما
اولا والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زايدة اما بالاثبات
كرقبه مومنه او بالنفي كرقبه غير مومنه والمطلق قد يكون خاصا وقد
يكون عاما معرفه ونكره وكذلك المقيد ثم ورود المطلق والمقيد
على ستة اوجه لانهما ان وردا في سبب الحكم او شرطه او وردا
في الحكم والاول مثل قوله عليه السلام في صدقة الفطر ادوا عن
كل حر وعبد كذا وكذا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين كذا وكذا والراس سبب عندنا والثاني قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما وردا في الحكم
فاما ان وردا في حكم واحد وحادثة واحدة او في حكم واحد وحادثتين
او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين فهذه اربعة
اخرى مثال ما يكون في حكم واحد وحادثة واحدة قوله تعالى في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام مطلقا وقراه عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما
ثلثة ايام متتابعات وما في حكم واحد وحادثتين كالقتل في الرقبه
في كفارة اليمين والظهار قوله تعالى فتحرير رقبة ويقيدها بالايمان

في

في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وما في حكمين في
حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بأن يكون قبل التماس
وإطلاق إطعامه عن ذلك بقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل أن يتماسا وقوله فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا مطلقا
عن قيد أن يكون قبل المسيس وما يكون في حكمين وحادثتين
كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في كفارة
الظهار بجعله أن يكون متتابعا لستين قبل التماس واتفق أصحابنا
وأصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في صورة
الحكم الواحد في الحادثة الواحدة واختلفوا في الثاني فقال أصحابنا بعدم
الحمل وقال أصحاب الشافعي بالحمل لصحة من أوجب الحمل في الحادثة
الواحدة سواء كانا في السبب والشرط أو الحكم بأن الحادثة إذا كانت
واحدة كان الإطلاق والتقييد في شيء واحد والشيء الواحد لا يجوز أن يكون
مطلقا ومقيدا لمنافاة الإطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على
المقيد دون العكس لأن المقيد ناطق بالقيد والمطلق ساكت عنه
لا يثبته ولا ينفيه فجاز أن يكون مقيدا فحمله عليه أولى من العكس
ولأنه يخرج عن العهدة بيقين وفرق أصحابنا بين السبب والشرط
وبين الحكم الواحد في عدم الحمل والحمل كما يجيء وذهب بعض أصحاب
الشافعي إلى الحمل في القسم الأخير وهو بعيد جدا وما يكون في الحكم الواحد
في الحادثتين اتفق أصحابنا على عدم الحمل واتفق أصحاب الشافعي رحمه الله
على الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم بالحمل بموجب اللغة من غير نظر
في كتب الحل
إلى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق إلى الذهن معناه
بناء على أن أهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع
آخر كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال المحققون منهم أنه

يحمل على المقيد بالقياس المستجمع لشرايطه وهو الصحيح عندهم ثم
اصحاب الحمل في الاقسام جعلوا المقيد بيانا للمطلق لا نسخا كما في
تخصيص العام وحاصل دليلهم ان قيد الايمان في الرقبة زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص المقيد عليه
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد كما تحقق تقييد الايدي
بالمرافق في نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة حتى هذا قياس
وهو قول مخصصهم بنا على ان المفهوم حجة وان الوصف بمنزلة التعليق
بالشرط وانه يوجب العدم عند عدمه قال ـــــ وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد في الحكم وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا كاماء
حكمين لامكان العمل بهما وفيه اشارة الى انهما ان كانا في حكم واحد يجب
الحمل وفي غير ذلك لا يكون وذلك لان الاطلاق امر مقصود للتوسعة
كالتقييد للتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالقيد ط لانه
مستلزم لابطال النص المطلق واما اذا كانا في حكم واحد
وحادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لكون الاطلاق والقيد متنافيين
فلا يتصور كون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا و
غير مقيد فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع
بعكس الحكم فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله
فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام
ثلثة ايام متتابعات لان قراءته مشهورة بمنزلة الخبر المشهور بل اقوى لكونها
مكتوبة في مصحفه قال ـــــ فان ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اشار الى
بقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان
يكونا في حكمين وتوضيحه ان ابا حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا فيمن قرب المراة
التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم
اي الصوم

وفي

هنا
وقال ابو يوسف رحمه الله والشافعي لا يستأنف قوله ليلا عامدا او نهارا ناسيا
اي ناسيا لان الجماع عامدا يبطل تقديم الكفارة على التماس دون التتابع وكذا
النهار ناسيا لانه يكون ناسيا للصوم فلا يبطل الصوم فلا يبطل التتابع اما
اذا كان الليل ناسيا فلا يبطل التقديم لانه ح يكون ناسيا للكفارة و
يسا ناسي عنده والنهار اذا كان عامدا يبطل التتابع والتقديم فيلزم
الاستئناف بالاجماع وفي شرح الطحاوي ان العمد والنسيان في الليل
سواء في حضر التقديم والاول اظهر وانما استأنف على قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لان الشرط منصوص عليه في الاعتاق والصيام
بقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم قال فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام اذ لم يذكر فيه
الا في قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا واخلاء الصوم عن
المسيس شرط للتقديم لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم
بدونه فيكون من مقتضيات النص والثابت بالمقتضى كالمنصوص وكان
الواجب عليه الشيئين التقديم على المسيس واخلاء الصوم على المسيس
فعجز عن التقديم اذ لا يمكنه بعد المسيس تقديم الصوم عليه بوجه و
قدر على الاخلاء وذلك بالاستئناف ولو لم يستأنف لفات الامران
جميعا ولا اعتبار لتقديم صوم بعض الايام على المسيس لان المأمور به
تقديم الكل لا تقديم البعض واحتج ابو يوسف والشافعي رحمهما الله
بان التقديم على المسيس شرط في الصوم وفي فواته تقديم الكل
وتحقق تقديم البعض فلو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض
قبل المسيس والبعض بعده فلو استأنف وقع الكل بعد المسيس فكان
الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال وفيه بحث لان في القول الاول
تقديم ذلك البعض مع فوت الاخلاء فكان اولى وقيل لما امتنع عليه

نسيان

شيئين

عزم

التقديم فهذا يمتنع عمله كما في الظهار وقد قال الشافعي فيمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ثم لم يجز اشتراط التقديم في الاطعام حملا له
على الاعتاق والصيام لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد احدهما
ابطال اطلاق الاخر بل يجري كل منهما على سننه وقال بعضهم
لا يجوز المسيس قبل الاطعام لظاهر قوله تعالى والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي يعزمون على جماعهن فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا لكن يجوز خلاله ولا يلزم الاستئناف للاطلاق قال
وكذلك اذا دخل اي ومثل الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب
في ان يجري كل منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن
المسلم بالنص المقيد لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لحكم
واحد اسباب متعددة شرعا وعقلا فيعمل بكل منها فيرجح بذلك
للمقيد يوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما فان لو لم يحمل
المطلق على المقيد لزم الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق
قلنا فيه فائدة لاهمية المقيد وعناية الشرع به لانه علم ضمنا
بالنص المطلق ثم قصدا بالنص المقيد كقوله تعالى تنزل الملائكة و
الروح فيها في السبب وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط
كما في شهود النكاح يجري كل منهما على سننه فان قيل الحمل على التقييد
هو الاصل والتكثير خلاف الاصل قلت التكثير في اجراء كل على سننه
ولزوم التكثير صورة غير مضر فالـــــ وهو نظير اى
بحث المطلق والمقيد الواردين في السبب مثل بحث التعليق في انه
تعليق الحكم بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه اذ جاز ان يكون
للحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي منجزا وذلك لان
الارسال والتعليق انما يثبتان عند وجود الحكم حتى يمتنع ان يكونا

تغليب صح

العتر

كما في الشاهد ورد حديث
مطلق وورد حديث اخر
مقيد بالعدالة كذا

الوجود

الوجود المتحقق بالارسال والتعليق معا او على البدل بان يكون
باحدهما على التعيين كالملك الثابت يمتنع ان يكون بالبيع والهبة
معا او على البدل لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وعلى معا
على البدل وكذا ما علق على الشرط قبل وجوده جاز ان يكون معلقا بالشرط
اى مقرونا بتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود بدونه
الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق
وجودها بوجود الشرط ويحتمل ان يوجد بدونه بالتنجيز وكذا
العتق المعلق ومعلوم ان العدم الاصلي وهو الذي قبل التعليق
كان محتملا للارتفاع بالارسال والشرط وبعد التعليق لم يترك
ذلك العدم لانه باق بعينه فيكون بعد التعليق محتملا للوجود
بالطريقين كما كان واذا كان حكم الارسال والشرط هكذا
فكذا حكم الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز
ان يثبت بسبب مقيد ويجوز ان يثبت بسبب مطلق على البدل
وان امتنع ثبوته بهما فلذلك وجب الجمع ولم يكن الحمل هذا هو تقرير
ما في الكتاب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لم يتغير بالتعليق فانه
صار موقوفا على عدم الشرط وايضا قد مر انهم قالوا ان الحكم
عند عدم القيد والشرط غير ثابت بل قالوا ان التقييد والتعليق
يدلان على نفي الحكم عند عدم القيد والشرط والدلالات اللفظية
لا تنافي الخلاف غاية كما ان النص والظاهر يدلان على مفهوميهما
دلالة واضحة مع انه جاز خلاف ذلك غاية ولا يلزم من هذا عدم
دلالتهما فتأمل ـــــــ ومنها ما قال بعضهم لتصحيح الوجه الخامس
ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه لاختلاف العلماء في ان العام
اذا ورد على سبب خاص يعني صدر عند امر خاص جعل كالذكر

هل يجري على عمومه ام لا فقال اكثر العلماء نعم سواء كان السبب
سؤال سائل او وقوع حادثة فقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص
بسببه ومن اصحابه المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور
وقال قوم منهم ابو الفرج من اصحاب الحرث ان السبب ان كان
سؤال السائل يختص وان كان وقوع حادثة لا وعند اكثر
اصحابنا ان العام لا يختص بالسبب الا اذا كان غير مستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب
بلا زيادة كما يقال في جواب من يقول تغد عندي والله لا اتغدى
واما اذا زاد فلا يختص كما يقول والله لا اتغدى اليوم فهذه
اربعة اقسام لنا الاكثرون على العموم بان الاعتبار للفظ في
كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم
باطلاقه فيحمل او يعمل على عمومه الا اذا منع مانع والسبب ليس بمانع
لجواز العموم معه ولعدم منافي التصريح بالعموم فيكون عاما ولاجماع منافيه
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم على اجراء النصوص المتعقبة
للاسباب المخصوصة على عمومها فان اية اللعان نزلت في هلال بن
امية حين قذف امراته واية القذف نزلت في قذفة عائشة
رضي الله عنها واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة
المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في
شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب احتج
المخصصون بوجوه الاول السبب اثار الحكم لانه لم يكن موجودا
قبله فيتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به والجواب سلمنا
انه مثير للحكم لكن لم لا يجوز ان يكون مثيرا للحكم العام وعلى مثير

لنا لو صرح بعمومه الثاني شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال
او الحال والمطابقة انما تكون بالمساواة والجواب ان اريد بالمطابقة
ان لا يزيد عليه فلا نسلم انه شرط بل يجب ان يزاد حين يكون الحكم
عاما لئلا يتوهم الاختصاص لا سيما في الشارع اذ هو مبين القواعد
العامة على انه جائز عادة وشرعا اما العادة فقد يزيد على الجواب من
غير نكير واما شرعا فكما في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي
عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وسئل
عليه السلام عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
وسئل عن ماء بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وان اريد بها بيان السؤال او الحال فقد
طابق وزاد الثالث لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة
لاقتصار الحكم عليه وقد نقلوه والجواب لا نسلم انحصار الفائدة في القصر
ثم فوائد اخرى كامتناع تخصيص السبب عن العام لدخوله فيه قطعا
ومعرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة
ومنهم من قال ان السبب لو كان سؤال السائل يختص به لان الظاهر
في الجواب توجيه الكلام نحو غير مبتدأ وذلك يقتضي قصره عليه
واما اذا كان وقوع حادثة بدون السؤال يكون مبتدأ في الكلام
فالظاهر انه اراد بمعنى الحفظ والجواب لا نسلم الفرق بعدم
الابتداء في والابتداء في الثاني لانهما في اثبات الحكم سيان وقد
بينا انه يجب للشارع ان يبين القواعد العامة لئلا يتوهم الاختصاص قال
وعندنا انما يخص هذا اشارة الى الاقسام الاخير مثال ما لا يستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى وغيرهما من حروف التصديق فان كلا منهما
غير مستقل بنفسه اي لا يفيد ما لم يرتبط بما قبله فيختص به كما اذا قيل

العادة فلان م

بل

اللفظ

الاول

اقام زيد فقال نعم اي نعم قام زيد فيختص بهذا الكلام دون غيره
لما لم يفد بدونه ثم موجب نعم تصديق ما قبله من الكلام مثبتا كان
او منفيا استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما
كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد قيل بلى اي قام فاذا قال او
رجل لآخر أليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه ايجاب
لما بعد النفي فيكون معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون
اقرار الحق لانه تصديق لما ذكر فكان معناه ليس لك علي الف درهم
ولو قال كان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون
اقرارا بحسب اللغة لانها تستعمل الا في النفي لكن لا فرق في العرف بين
نعم وبلى في امثال هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى لزمه
المال في المسئلتين في الوجهين ترجيحا للعرف على اللغة هذا ما ذكروه
وفيه بحث لان نعم وبلى وامثالهما ليست عامة بل هي اجوبة لما قبلها
فان كان عاما يكون في حق العموم أكلّ الناس آكل قال نعم وان نه كما اذا قيل
كان خاصا يكون بمعنى الخصوص كما اذا قيل زيد آكل فقال نعم والكلام
في العام الوارد على السبب الخاص وزعم قوم انها لابهامها صالحة
لان يصير اجوبة لانواع الكلام فيكون من العمومات وضعف هذا
بيّن لان النكرة كرجل صالحة لكل من افرادها مع عدم العموم و
او منه مخرج للجواب القسم الثاني ما خرج مخرج الجزاء كقول الراوي الجزا
سها عليه السلام فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء بدلالة الفاء صار متعلقا
به بسبب الفاء تعلق المعلول بالعلة لان الفاء ههنا يعقب عليه السابق
فيكون ناشئا عنه فيختص به كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ومثله زنى ماعز فرجم وهذا القسم ايضا بالحقيقة

مما لا يستقل بنفسه بسبب الفاء وهو ايضا ليس من العموم في
شيء وزعموا ان قوله فسجد يحتمل وقوعه للسهو وللتلاوة ولغيرها
المتروكة ولشرع زيادة في الصلوة فيكون عاما وفرعوا ما ذكرنا
في التلويح قال ـــــ او مخرج الجواب القسم الثالث وهو ما
خرج مخرج الجواب يفيد الاختصاص لان الجواب الغير الزائد
يتقيد بما سبق ويختص به لان ما ذكر في السؤال يعتبر كالمعاد
في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق
ديانةً وقضاءً كالمدعو الى الغداء بانه تعال تغد عندي فيقول
والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدي حر فينصرف الى ذلك
الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى عنده
في يوم اخر لم يحنث لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه
وهو دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويختص كانه قال ان
تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فكذا كما ان الشراء بالدراهم
ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وقال زفر لا يختص به لان العبرة
بمفهوم اللفظ وهو عام قال ـــــ واما اذا زاد القسم
الرابع ان يزاد على الجواب كما يقول والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندنا
يصير مبتديا احترازا عن الغاء الزائد ويقطع عن الاول لعدم
انطباقه عليه فيصير عاما حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع
اخر يحنث وعند القائلين بالتخصيص يختص بالاول كانه لم
يزد بدلالة الحال كانه قال والله لا اتغدى عندك اليوم
ونحن نقول الكلام صريح في العموم والحال امر خفي فالعموم
راجح وان قال اردت الجواب صدق فيما بينه وبين الله لانه مع

اداهم

الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد لكن لا
يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فال
ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال ان القران فى النظم اى
اقتران الكلامين يوجب القران بينهما فى الحكم يعنى اذا
عطفت الجملة التامة على تامة اخرى فالجملة المعطوفة تشارك
الجملة المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها وذهبوا الى ان اقتران
الجملتين فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب
سقوط الزكوة عن الصبى والمجنون كسقوط الصلوة عنهما
تحقيقا للمساواة فى الحكم لانهم اتفقوا على ان المعطوف اذا كان
جملة ناقصة تشارك المعطوف عليها فى الخبر والحكم جميعا كقولنا
قام زيد وعمرو فقاسوا الجملة التامة عليها فقالوا العطف يوجب
الاشتراك حتى تشارك الجملة الناقصة للجملة المعطوف عليها فى
خبرها وحكمها والعطف موجود فى التامتين فيلزم اشتراكهما
فى الحكم فبين المصنف الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة
بان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به من
الجملة التامة فيلزم الشركة فى الحكم بخلاف الجملة التامة فانها
تامة بنفسها فلا يلزم الافتقار والشركة الا فى موضع يلزم افتقار
التامة بوجه كقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدى حر فان قوله عبدى حر وان كان تاما بنفسها لكن بسبب
التعليق صار ناقصا لتعلقه بالشرط لظهور كونه معطوفا على
الجزاء المتعلق بالشرط للقرب والمناسبة من حيث التركيب حتى
لولم يعطف على الجزاء لم يصر متعلقا بالشرط ولا يفتقر اليه كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فحينئذ يكون معطوفا

صح مقدم
مفهم

بدل
الخبر

بدل
خبرها

بدل
بنفسه

عل

على الجملة الشرطية لذكره طالق ثانيا فيكون منجزا ويقع الطلاق في الحال
فعلم ان موجب الشركة الافتقار لا العطف لانه متى حصل الا
فتقار لزمت الشركة ومتى لم يحصل لم يلزم فان قلت الاشتراك
في الحكم ثابت في الجملتين التامتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة مع عدم الافتقار فالموجب للاشتراك العطف قلت لا نسلم
بل الموجب فيهما اتحاد ضميرهما فصارا بمنزلة ان يقال ادوا
الصلوة والزكوة فصير التامة كالناقصة وحيث لم يكن هنا
الاتحاد فلا يلزم الاشتراك فافهم فصل في الامر عرفوا
الامر بوجوه احسنها انه لفظ وضع لطلب الفعل بطريق الاستعلا
قلنا وضع ليخرج مثل اطلب منك الفعل فانه تركيب القايل له
بالوضع عند الاصوليين ومثل لا تتحرك فانه دال على السكون
لكن لا بالوضع لانه موضوع لطلب ان لا تتحرك وقلنا على طلب
الفعل ليخرج النهي فانه وضع لطلب ان لا تفعل والاستفهام مثل
هل لك مال فانه ليس لطلب الفعل بل لطلب المصدر الذي هو الفهم
وقلنا بطريق الاستعلا ليخرج السوال والدعا فانهما بطريق
الخضوع والالتماس فانه بطريق التساوي ثم الامر من اقسام
لان لفظ الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل
على الوجه المزكور فصل وموجبه عند الجمهور الالزام اختلف
العلماء في موجبه فالاكثرون على ان مطلق الامر يفيد الوجوب ولا
يكون لغير الوجوب من الندب والاباحة وغيرهما الا بقرينة وهو المختار
وقال ابو هاشم انه للندب وقيل انه مشترك بين الوجوب والندب
وقيل هو للطلب المشترك بينهما وقال قوم انه مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة وقيل للاذن المشترك بينها وقالت الشيعة مشترك

نعلم

الخاص ط

بين الثلاثة في التهديد وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني
مثال الوجوب اقيموا الصلوة واتوا الزكوة مثال الندب فاذا
طعمتم فانتشروا ومثال الاباحة فاذا حللتم فاصطادوا ومثال التهديد
اعملوا ما شئتم والحصر في هذه الاربعة ظاهر لانه اما ان تكون طلب
الفعل بالاستعلاء راجحا على طلب الترك اولا فان كان فاما ان
تكون مع منع الترك فهو الوجوب اولا فهو الندب وان لم تكن
راجحا فاما ان تكون مساويا فهو الاباحة او مرجوحا فهو التهديد
اذ الحكيم لا يطلب المرجوح وذكروا اقساما اخرى من راجعة الى
هذه الاربعة لصرف الحصر كالارشاد مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي
ذوي عدل منكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين و
للامتنان كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تع ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله
تعالى اسمع بهم وابصر بمعنى ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين كقوله
تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وللتعجيز
كقوله تع فاتوا بسورة من مثله وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس
رضي الله عنهما كل مما يليك واحتج الاكثرون على ان مطلق الامر للوجوب
بقوله تع لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد اسجدوا في
قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ذمه على ترك السجود فلو لم
يكن للوجوب لما استحق الذم وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني
السجود ولان العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم استدلوا
من الامر على الوجوب وشاع ولم ينكر احد فصار اجماعا على انه
للوجوب ولان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو الطلب المانع بالاستعلا

في الحصر بحث لان
الاباحة لا طلب
الفعل ولا تركه قد

كقوله تع هو

المانع

[illegible]

البالغ وذلك هو الالزام اصح من جعله للندب لقوله عليه السلام اذا
امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيتنا وذلك انه الندب
قلنا لا نسلم انه رد الى مشيتنا بل الى استطاعتنا وهذا انه الوجوب
اذ كل واجب كذلك اصح من جعله للطلب فان مطلق الامر يوجب
رجحان الاتيان ولا دليل على تقييد الرجحان بالمانعية وعدمها
فوجب جعله للمشترك قلنا قد ذكرنا دليل المانعية اصح من قال
بالاشتراك بين الاشياء الثلاثة او الاربعة فانها اطلقت تارة
على الوجوب وتارة على الندب والاصل في الكلام الحقيقة
قلنا قد ذكرنا انه للوجوب وعدم تعريفه اصح الواقف
بانه لو ثبت كونه حقيقة في احدها لثبت بدليل ولا دليل
لما بينا من فساد الادلة قلنا ما فسد دلائل الوجوب
فصل والامر بعد الحظر وقبله سواء اكثر العلماء على ان
المامور به ان كان واجبا قبل الحظر فهو واجب بعد الحظر
ايضا وان كان مباحا فمباح وهو المختار وقال قوم من
المعتزلة انها بعد الحظر تفيد الوجوب ولا تاثير لسبق الحظر
وقال اكثر الفقهاء انه يفيد الاباحة وتوقف قوم اصح الاكثرون
بان الحظر مانع عارض عليها هو مدلوله فاذا ارتفع عاد الى
اصله وهذا اصح لصحة الموجب بان مقتضى الوجوب وهو
الامر كما هو موجود وسبق الحظر غير مناف اذ جاز الانتقال
من الحظر الى الوجوب كامر الحائض والنفساء بالصلوة
والصوم بعد الحظر قلنا هذا منقوض بقوله تعالى واذا حللتم فا
صطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا
تطهرن فاتوهن اصح المبيح بسبق الاباحات وهو منقوض بما ذكر
الموجب

وهذا الامر بعد الحظر
ومانع الطريق ورجح
الرازي في المحصول بعد الحظر
وكذلك الامر بالصلوة التي نهي
عنها وانقضا بعد الطهارة
عنها بعد الحظر والام للايجاب
[illegible] فاصطادوا
[illegible] الدليل على ان ذلك
للامر ليس للايجاب [illegible]
ان هو اصطادوا [illegible]
نحو العبد [illegible]
نحو العبد [illegible]
واجبا عليه ولا [illegible]
[illegible] على موضوع
[illegible]
[illegible]

العروض من الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدون قرينة

وتمسك الواقف بتعارض الادلة وتحقيق جنس كلامهم ان المختار ما
ذكرنا لان صيغ الامر دالة على ان ما قبل الحظر وما بعد الحظر
سواسية فالـــــــ فلا موجب له في التكرار ولا يحتمله اختلف
القائلون بالوجوب ان الامر هل يوجب التكرار اي يجب ان
يفعل المأمور به مرارا ام لا فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب
جميع العمر الا بدليل وقال بعض اصحاب الشافعي لا يوجب التكرار لكن
يحتمله فيحمل عليه بالقرينة وقال بعضهم انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله
ولكن المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف صح
يصلح للتعليل كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرر الشرط
والوصف واختار المصنف واكثر الاصحاب انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او موصوفا بصفة
ومع النية
وحاصل هذا الكلام انه يوجب المرة والمختار انه لا يوجب التكرار
ولا المرة واحتج من قال بالتكرار بقوله لا تشرب الخمر فكذا الامر
قلنا القياس في اللغة غير جائز مع ان الفرق واضح لان النهي
نفي مطلقا وهو لا يحصل الا بانتفاء جميع افراد المنهي عنه بخلاف
الامر فانه طلب الفعل والفعل يحصل بمرة واحدة واحتج ايضا بتكرر الصلوة
والصوم قلنا مستفاد من غير الامر من قول النبي عليه السلام و
فعله احتج من قال انه يحتمل بان الامر مختصر لفظ طلب ايقاع
المصدر فان قولنا اضرب مختصر قولنا اطلب منك ايقاع الضرب
وجاز ان يكون المصدر معرفا بلام الجنس وجاز ان لا يكون فيكون
الامر محتملا للتكرار وعدمه ومتى كان منهما يتعين بنيته فاذا قيل
مثلا احسن يفهم منه التكرار واذا قيل تقدم يفهم منه مرة
واحتج من قال بتكرار المعلق بالشرط والمقيد بالوصف بان اتباع

لا لان الامر بالفعل يقع
كما قيل جنسه وهو
ادنى ما يعتد به ممتثلا
ويحمل كل الحسن به ليله

ا
قال
لا بدليل صحح من
بالتكرار ان الامر مثل
النهي كونه طلبا و
النهي يدل على التكرار
مثل صح

العله

الفعل لانه فيتكرر بتكررها قلنا جاز ان يكون ذلك بحسب حال
لا مطلقا كما قال السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر لحما فدخل
واشترى عدّ ممتثلا ثم احتج المصنف على ما اختاره بان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل
الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدّر معرفا بلام التعريف او لا
فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا فلا دلالة للفظ الامر
على العدد اصلا فان الضرب مثلا لا يدل على الضربات لكن لا بد له
من محل فيدل على المحل فقط وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا قدّر
معرفا بلام الجنس لا يفيد العدد والجمهور انه لا يوجب التكرار ولا
المحل لا يعينه بل يوجب مطلق الطلب فيكون محتملا لاحدهما وذلك
لانه يصح ان يقال اضرب مرة او مرارا من غير ترجيح فلو لم يكن محتملا
لهما لما صح لكن لما لم يمكن تحقق المطلق بدون فرد لزمت المرة لا
انه يوجبها فافهم ——— ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار
ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
لانه متى لا يحتمل التكرار ولا بد لحصول الفعل من مرة يكون الامر
موضوعا للمرة فيقع بقوله طلقي نفسك على الواحدة سواء نوى واحدة
او ثنتين او لم ينوِ شيئا اصلا ويحتمل الثلاث كما بيّنّا فيصح نيته
ويقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا سواء على الاجتماع او على التعاقب
لكن في المجلس لتكون في حكم الجمع وانما قلنا انه يحتمل الثلاث لان
مجموع افراد الجنس بمنزلة فرد واحد منه فيحتمله اللفظ ولهذا لو كان
في موضع زمان او نطفة مثلا فلو صلى الزمان كله والنطفة لما يمنع
مجموع الجنس دون البعض وكذا في جنس واحد لو صلى الجيد كله والاردى
لنا وكذا لو صلى العدد دفع فرضنا ولو الزوج جميع الزوجات

العدد

والفرد جميع المفردات فعلم ان اللفظ يحتمل مجموع الجنس دون البعض
فلو نوى ثنتين يلغو نيته الا اذا كان ذلك مجموع الجنس وهو ما اذا
كانت المراة امة ومن قال باحتمال التكرار كالشافعي رحمه الله وغيره
جوز نية الثنتين والثلاث بالــــم الامر المطلق اختلفوا
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه
بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كاداء الزكوة وصدقة
الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة عن
الوقت انه هل يدل على وجوب الاداء على الفور ام لا فذهب اكثر
اصحابنا الحنفية واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله الى انه
لا يدل وذهب بعض من اصحاب ابي حنيفة كالكرخي وبعض اصحاب
الشافعي رحمهم الله الى انه للفور والمختار ان مطلق الامر لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل يحتمل الفور والتراخي بدليل كما في المرة
والتكرار لصحة تفسيره بالفور والتراخي ومعنى الوجوب على الفور
انه يجب في اول اوقات الامكان احتج من قال بالفور بان السيد اذا
قال لعبده اسقني واخر العبد عد عاصيا فلو لم يكن للفور لما كان
كذلك قلنا هذا ليس بمقتضى الامر بل للقرينة الحالية وهو العطش واحتج
ايضا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على الترك فلو لم
يكن للفور لما توجه الذم قلنا الفور مستفاد من قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فاكـــــــ والمقيد بالوقت
انواع اي ما يتعلق ادائه بوقت محدود بحيث يفوت بفوات ذلك الوقت
لفات الاداء ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك
التوسع والتضيق والوقت الموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا النوع
الاول الظرف وهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب وهو

ومعنى قولنا انه يجب على
التراخي انه يجوز تاخيره
عنه لا انه يجب تاخيره
عنه بحيث لو اتى
به فيه لم يعتد
به لانه ليس مرضيا
لاحد فيه

وقت

وقت الصلوة اما انه ظرف للمؤدى وهو الصلوة وليس بمعيار فظاهر
لانه يفضل عن ادائها اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض في
الاركان دون الاطالة والمعتاد ليس كذلك واما انه شرط الذي هو الاداء
الاتيان بالصلوة في وقتها فلانه يفوت الاداء بفواته فان قيل الظرف
ايضا شرط قلنا الظرف قد يكون شرطا كما في الاداء فان الوقت ظرفه
وشرطه وقد لا يكون وههنا بالنسبة الى المؤدى كذلك يجوز الاتيان
بالصلوة في وقتها فان قيل المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة
في وقتها وهذا يفوت بفوات الوقت قلنا المراد بالمؤدى ههنا
نفس الصلوة واما انه سبب للوجوب فلوجهين الاول انه يضاف
الى الوقت اذ بتجدده يلزم الوجوب ويتكرر بتكرره وهذا آية كونه
سببا الثاني ان الامر بالفعل في الوقت المعين ايجاب الفعل وجعل الوقت
سببا لاسيما اذا كان مكررا وهذا مما اتفق عليه العلماء لكنهم اختلفوا
في الوجوب الذي هو المسبب فقال اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
ولهذا ذكر المصنف انه نفس الوجوب وهو الوجوب الذي في الذمة
لا وجوب الاداء الذي هو وجوب تفريغ الذمة كوجوب الدين في
ذمة المديون ووجوب تفريغ الذمة وقال الباقون وجوب الاداء حكم الجزء ط ٩٠
الشارع واتفق المحققون على ان وجوب الاداء المخير المضيق ط بيان سبب وجوب
عند ضيق الوقت وتحقيقه ان الوقت اذا كان موسعا يجب الاداء
بدخول الوقت للاهل وباول جزء حدث فيه الاهلية كاسلام الكافر
وطهر الحائض وافاقة المجنون لكن على سبيل التخيير بان يؤدى في اي
جزء شاء من اجزاء الوقت ويتضيق عند ضيق الوقت ويسقط التخيير
ويتعين الاداء فقالوا الوقت سبب للوجوب المخير المضيق بضيق
الوقت وهذا الكلام حق متفق عليه بين المحققين ثم لا يخفى الوجه

فى الذمة سوى الوجوب المخير ولا لوجوب [illegible] سوى الوجوب
المضيق وتكلف قوم فى بيان تغاير الوجوب فى الذمة ووجوب
الاداء المخير بانه كالدين فى ذمة المفلس فانه فى ذمته ولا يجب عليه
الاداء الا زمان اليسر قلنا لا نسلم انه كذلك فانه مطالب بهنا دونها
ذكرتم وفى العسر ايضا وجوب الاداء لكنه أُخّر للضرورة ولا حقيقة
للوجوب المجرد عن الاضافة الى الفعل لان الوجوب والحرمة والاباحة
والندب والكراهة انما يتحقق بالنسبة الى الافعال لا مجردة وهذا
امر ضرورى متفق عليه ولان الوجوب منوط به الاثم على الترك فلو لم يكن
للاداء لما كان كذلك وقال قوم الاسباب ترادف النعم على العباد
الموجب للشكر لكن لما كان الترادف فى الاوقات جعلت الاوقات التى
هى محل حصول النعم اسبابا تيسيرا واقيمت مقام النعم كالسفر
للرخصة مقام المشقة وفيه بحث لان النعم حاصلة فى جميع الاوقات
مع استواء الحيثيات وقيل السبب ظهور عظمة الله تعالى وقدرته فى هذه
الاوقات من طلوع الفجر ودلوك الشمس وانحطاطها الى الغروب و
ظهور الظلمة بعد الشفق والاوقات علامات وهذا الكلام حسن فعلم
من هذه الابحاث ان الوقت مفض الى الوجوب كيف ما كان فجعل
سببا تناسب فيما يحكم به على الظاهر كالسفر للرخصة واجمع
الاولون على كون [illegible] الطرف سببا لنفس الوجوب دون وجوب
الاداء فكان كمال الاداء ونقصانه تابع لكمال الوقت ونقصانه كالظرف
المحرمات وقت كامل ليس فيه كراهة فيجب الاداء فيه كاملا حتى لو شرع
فى صلوة الصبح وطلعت الشمس فسدت الصلوة وكآخر وقت العصر
وهو وقت احمرار الشمس فانه وقت ناقص لكونه من الاوقات المكروهة
حتى لو شرع فى العصر سواء ثم الى الغروب او غربت الشمس فى اثنائها

لا باضافة الافعال

نفس

٤

ثم الاداء والصلوة لان الوقت لما كان ناقصا وجبت الصلوة ايضا
كذلك لانها ان عقبت الى الغروب فتكون مكروهة وان تم كانت ايضا ناقصة
لكونها غير موجود في الوقت وهذا دليل السببية لان الحكم يتبع السبب
فيثبت على حسب ثبوته كالبيع فانه متى صح صح الملك الثابت به ومتى
فسد فسد حتى لزم الفسخ وحل وطي المشتراة ويثبت الشفعة في الاول دون
الثاني ونظيره في الجنايات الضرب فان شدته توجب شدة الالم وضعفه
ضعفه وايضا تتجدد بتجدد الوقت فثبت ان الوقت سبب للوجوب هذا
ما ذكروه وهو كلام عجيب لان دعواهم ان الوقت سبب لنفس الوجوب
ولزم من حججهم انه سبب للاداء فان قلت متى لزم الاداء كاملا يكون
الوجوب ايضا كاملا ومتى خرج بالاداء الناقص عن العهدة كان
الوجوب ناقصا فيكون الوقت سببا للوجوب قلت لو كان الوقت
وهو الجزء المتصل به الاداء كما زعمتم سببا للاداء وللوجوب لكانا
معا وجدا ان كان ذلك الوجوب وجوب هذا الاداء فلزم ان يكون
ذلك الجزء سببا لوجوب الاداء وهو خلاف قولكم وان كان
وجوب شيء آخر في الذمة فلا يخرج بهذا عن العهدة وهذا خلاف
الاجماع وايضا يلزم من حججهم ان يكون الوقت سببا للمؤدى
كما لزم بالنسبة الى الاداء لان كمال المؤدى ونقصانه ايضا تابع
لكمال الوقت ونقصانه ولوجوب الاداء ايضا بعين ما ثبت في نفس
الوجوب والكل باطل اما الاداء والمؤدى فلان سببهما المؤدي
بالاتفاق واما وجوب الاداء فلانه بخطاب الشارع اجماعا لان
وجوب الاداء عندنا لسبب ما يخاطب الشارع ولان كمال الاداء والمؤدى
قد يتبع الطرق ايضا باعتبار الطرفية فان كماله بسعته ونقصانه
بضيق وقته آخرا يؤدي الى كمالهما ونقصانهما وكما في صوم يوم النحر

فلا يلزم من هذه المقدمة السببية والمشروط ايضا قد يتبع الشرط
في كماله ونقصانه كالصلوة للطهارة والا لم الشرط لسقوط الشرط والمشروط
ايضا يتصف بتقدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية فل
والاصل في هذا النوع يعني الاصل في الظرف لما جعل ظرفا للمؤدى
ط ط
صح لزم وجب
وشرطا للاداء ان يجعل بعض الوقت سببا لا كله اذ لو جعل كله سببا
يلزم اما عدم الظرفية والشرطية او عدم السببية لانه ان اخر الاداء
عن كل الوقت يلزم عدم الظرفية والشرطية وان قدم يلزم
عدم السببية لتقدم المسبب على السبب ح فعلم انه يجب ان يجعل بعض
ط
سببا
الوقت ولما بعد الكل جزء يتعين لذلك كالنصف والثلث والربع
ونحوها لعدم الترجيح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي
يتصل به الاداء من الاجزاء التي لا تتجزى لانه اولى من الجميع اذ الاصل
اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية
والا انتقل الى الثاني ان اتصل به الادا وكذا الثالث والرابع الى الآخر
ولا يجوز ان يتقدم مجموع الاجزاء السابقة على الاداء سببا لان ذلك
تجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل به الاداء بلا دليل والمراد باتصال
الاداء بالجزء ان يقع اول الشروع فيه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لانا نعلم يقينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء
كان اداؤه متصلا باول جزئه او بآخره او لم يتصل بشيء اصلا
البحث مع
وايضا لو كان الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله فما لم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء متفرع الى
الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة
يجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له الاهلية او باول
حدوث الاهلية كما مر لكن على سبيل التخيير ويتضيق بضيق الوقت

نحن

ممن رام الحق فليطلب في هذا الكلام والله اعلم قال
ثم كذلك ينتقل السببية يعني كذلك ينتقل السببية الى ان يتضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض عند زفر رحمه الله و
الى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا يعني اذا ضاق الوقت
تعين السببية لاول جزء من الوقت المضيق عند زفر ولا
ينتقل بعد ذلك اذ لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه
لادى الى تكليف ما لا يطاق وهو محال قلنا انما يؤدي اليه
ان لو كان المطلوب الاداء اما اذا كان المطلوب نفس الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء فلا وعندنا ينتقل الى اخر جزء من الوقت
ويتعين للسببية سواء اتصل به الاداء او لا ولا يلزم عدم الوجوب
على التارك في الوقت لعدم السبب فان قلت المطلوب من سببية
الجزء الاخير اما القضاء او الاداء ولا سبيل الى شيء منهما اما الاداء فلانه
يلزم تكليفه بما لا يطاق واما القضاء فلان القضاء عوض عما وجب
اداؤه وفات وههنا ما وجب الاداء فلا يجب القضاء قلت القضاء
بالوجوب في جزء من الوقت كما مر لان قوله فيتعين السببية لما يلي
الشروع في الاداء يعني تعين السببية للجزء الاخير لو شرع الاداء
فيه وفيه بحث لما قال انه يتعين السببية سواء شرع فيه الاداء او لا
وقيل انما فسر بذلك ليتأتى به تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها
في العصر كما مر قلنا ذلك التفريع لا يحتاج اليه لجواز ان يقال فلو
شرع في ذلك الجزء وايضا التفسير الذي يفسد اصل الكلام لاجل
فائدة زائدة على تقدير صحتها غير جائز قال فيعتبر حاله
اي حال المكلف بالاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي

ويعني ان الجزء الاخير يتعين
للسببية سواء اتصل به الاداء او لا

او افاق المجنون او طهرت الحائض في الجزء الاول من الوقت المضيق
عند زفر رحمه الله وفي الجزء الاخير عندنا وجب عليه الصلوة وان
حدثت هذه العوارض بعد ذلك لا يلزمه الصلوة وكذا ان كان مقيما
في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر
الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة السفر وان كان
مقيما في الاجزاء المتقدمة واذا ارتدا وجن او حاضت المراة في
ذلك الجزء لا يلزمه الصلوة قالـــــ فيعتبر صفة ذلك الجزء في
الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة
والنسبة الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض به كاملا فاذا
عرض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان السبب وهو الجزء قبيل الطلوع
صحيح فيثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم
المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قراها
نازلا فركب وسجدها بالايماء لا يتادى به لانها وجبت كاملة وان
كان الجزء الاخير ناقصا بان يكون مكروها كالعصر اذا شرع في وقت
الاحمرار وجب الفرض ناقصا لما مر ان نقصان السبب موثر في نقصان
المسبب فيتادى بصفة النقصان حتى اذا غربت الشمس في اثنائه
لم يبطل لانه اداه كما لزمه بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه
فيه قالـــــ ولا يلزم على هذا جواب سؤال هو ان يقال
انتم ذكرتم انما وجب كاملا لكمال سببه لا يتادى بصفة النقصان ان ما
كما في الفجر وهذا منقوض بما اذا ابتدى العصر في اول وقته ومدّها
الى ان غربت الشمس او احمرت فانها لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب
كاملا لكمال سببه فاجاب بان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت

بالاداء

بالاداء فيعفى عنه ما اتصل به من الفعل بطريق البناء وجعل في حقه غير
فاسد اذ لا يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة الممتدة المشتملة على
الصدق والاخلاص وانما يكره ان لو كان ابتداء اما اذا كان بناء على
الاول فلا كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعدما
قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان
تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه لكن لما كان بناء على
الاول لا ابتداء لم يكره قال ———— واذا خلا الوقت من الاداء يضاف
ما ذكرنا ان سبب الوجوب هو الجزء المتصل بالاداء انما كان حيث وقع الفعل
في وقته اما اذا لم يقع يكون سبب الوجوب كل الوقت لزوال الضرورة
الداعية الى نقل السببية من الكل الى الجزء ولما لم يكن في كل الوقت فساد
كان الواجب على وفقه فلا يتادى قضاؤه في الاوقات الثلثة المكروهة
كسائر الفرائض فانها لا تجوز في هذه الاوقات ووقت العصر وان كان
ناقصا بسبب نقصان آخره لكن اكثره كامل وللاكثر حكم الكل في كثير
من المواضع ولان في القضاء نوع نقصان فلا يزاد عليه نقصان الوقت
هذا تقرير ما في الكتاب وفيه بحث من وجوه الاول لو كان سبب
الوجوب كل الوقت بعد مضي الجزء الاخير لما كان الوجوب ثابتا بعد
الوقت على المفوّت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه في الوقت لم يكن
بعده لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء
الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عما وجب اداؤه
في الوقت وفات والتقدير انه ما وجب شيء في الوقت فلا قضاء الثاني
قد مر ان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد الاداء او لا وحينئذ لا
يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل الثالث الكافر اذا
اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت كما هو في آخر الوقت يكون

الجزء مع
وقته كاملا
ظ

النفل في حقه لم يجز بالاتفاق لا كل الوقت ولا لما وجب عليه شي
لانه ما كان في كل الوقت اهلا للصلاة فكـــــ والنوع الثاني
ما جعل الوقت معيارا وهذا لان المعيار هو الوقت المساوي للمقدر
يزيد المقدر بزيادته وينقص بنقصانه وهذا سمي معيارا اذ المعيار
ما يقاس به غيره ويسوى وهو وقت الصوم وهو سبب لوجوبه
لان الصوم يضاف اليه يقال صوم شهر رمضان كما في الصلوة
ويتكرر بتكرره وهذا آية السببية كما عرف وهو ايضا شرط للاداء
اذ كل عبادة موقتة يكون الوقت شرط الادائه ومن حكم هذا
الوقت ان لا يكون غيره مشروعا في وقته لان الوقت متعين له
فيصح بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف بان نوى صوم القضاء
او المنذور او الكفارة او النفل لان الواجب لما كان متعينا في ذلك
الوقت يكفي فيه مطلق النية ليمتاز عن العادة والخطأ في الوصف
يكون لغوا لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان والمتعين
في المكان يصاب اي يوجد باسم الجنس والعلم والوصف خطأ وصوابا
كما يقال لزيد لا يكون في الدار سواه يا انسان يا زيد يا اسود وقال الشافعي
رحمه الله لا يصح الا بتعيين فرض رمضان لان الصوم متنوع بأوصاف فرضا
ونفلا وفرض رمضان مأمور به بوصفه وهو كونه فرضا ايضا مأمور به
فهو عبادة وما هو عبادة فلا يصح بدون النية فكـــــ الا في المسافر
استثناء من قوله ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه فانه اذا نوى
واجبا آخر يصح منه ذلك الواجب عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
استدلاله
ولو نوى النفل ففيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله لان الشهر
بالنسبة اليه كشعبان اذ لا يجب عليه الصوم فيه ولا يتعين لصوم
رمضان فيستوي له فرض آخر والنفل واما على الرواية الاخرى في

النفل

النفل فلان الوقت للواجب لا للنفل وقالا لا يقع صومه لما نوى
بل عن فرض الوقت لان صوم رمضان ناسخ لغيره فيتعين له كل
واما المريض فالصحيح عندنا لاختلاف الاصحاب في ان المريض الذي
له رخصة الافطار اذا صام بنية فرض اخر او النفل هل يقع عن
صوم رمضان كما في الصحيح وقال اخرون انه يقع لما نواه كالمسافر
فانه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله رواه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
ولهذا رقوم التفصيل احتج الاولون بان الرخصة للعجز عن الصوم
فالعجز شرط للرخصة فمتى صام فقد فقد الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف
المسافر فانه يستوجب الرخصة بعجز تقديري لا حقيقي بسبب قائم مقام
العجز وهو السفر القائم مقام العجز فانه في الغالب مفض الى المشقة
والتعب والغالب في الشرع له حكم المتحقق كما في النوم مع الحدث
والتقاء الختانين مع الانزال واذا كان السفر قائما مقام العجز وتعلق
الرخصة فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات
شرط ترخصه بالافطار فلا يبطل الترخص فيتعدى ح بطريق
التنبيه اي الدلالة الى حاجته البدنية وهي دفع المشقة فبالاولى
ان يترخص لحاجته الدينية التي هي دفع العذاب عن النفس بقضاء
صوم او النفل بنفل وفيه بحث لان الترخص عند الاصحاب كما ثبت
بالعجز يثبت بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره
الطبيب فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر
لا يبطل رخصته ويقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق ح
بينه وبين المسافر فلا يستقيم ما ذكره من الفرق الا في صورة الترخص للعجز
وايضا للعجز حد في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يشق عليه
الصوم ويتعب فجاز ان يتحمل المشقة ويصوم وح لا يبطل رخصته

ام لا ط
مذهب صوم الرابع
يقع عن رمضان

الدينيه و

لنفاء ذلك فيكون في حكم المسافر واحتج الثاني بان النص فهو قوله تعالى فمن
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فما فرق بين المسافر والمريض
واحتج الثالث بان الفقهاء اجمعوا على ان الرخصة ليست متعلقة بنفس
المرض اذ المرض على قسمين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية و
فساد الهضم وامثال ذلك بل ينفعه فلا رخصة فيه اذ الرخصة لدفع المضرة
لا لدفع النفع وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين و
امثال ذلك فيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد فمن
خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز كالمقيم ويرد
عليه ما قلنا ان العجز المرخص لا بد له من حد يتعلق به الترخص فهو
كالمسافر ايضا ويعلم من هذا ان القول الثاني المناسب للنص اصح
والله اعلم ولـــــــ ومن هذا الجنس لو خصص ما صار
الوقت متعينا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت معين
مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الخميس مثلا فيتعين له الوقت
لعلم ان رمضان كما تعين للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل
جعله الشرع حقا للعبد لكسب الصلاح والتقرب الى الله تعالى
وسائر الصيامات فيها تحمله العوارض لانها انما تؤدى فيها بشرط
نيتها دون النفل فانه تؤدى فيها بدون هذا الشرط ولهذا يشترط
فيها التعيين والتبييت دون النفل هذه فاعرف ستبنى عليها مباحث
القضاء وفيما بحث لانا لا نسلم تعين باقي الاوقات للنفل مطلقا
بل يشترط عدم صوم القضاء والكفارة والنذر اذ الواجب مقدم على
النفل والتعيين والتبييت لعدم تعين الوقت وعدم ذلك للنفل
في باقي الاوقات لتعين الوقت له كذا حكم فرائض الصلوة ونوافلها
في الاوقات واذا علم هذا فاذا نذر صوما في معين منها يتعين له

كرمضان للصوم الواجب فيصاب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذر
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف وهو ان ينوي بنية النفل
كما في صوم رمضان توقف مطلق الامساك عليه حتى جاز بنية
من النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام بنية
كفارة او قضا يقع عما نوى لان تعين الواجب المنذور حصل
بولايته على النفل الذي هو حقه والكفارة والقضا حق الله في
فلا يعرضها تعيين الوقت لهما فيقع عما نوى من الكفارة او
القضاء لكن يشترط النية من الليل اما اذا نواه من النهار
يقع عن الصوم المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصادفت بينهما فنية
النفل بمنزلة عدم لا اعتبار فيقع عن صوم الوقت اي المنذور
قوله لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا ليس
بجيد لانه ترك النفل واوجب صوما ابتداء لا انه جعل النفل
واجبا وانما هو من هذا الجنس ولم ينقل منه لانه يخالفه في السبب
لان النفل ما ليس له سبب للوجوب وههنا ليس كذلك بل سببه النذر
واما النوع الثالث اي من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت
مشكل توسعه وتضيقه وهو الحج وهو لان توسع الوقت وتضيقه
انما يكونان مضبوطين اذا كان اخر متعينا كصلوة الظهر وغيرها يعلم
سعته وضيقه في اخر ويجوز التاخير الى الضيق ووقت الحج
ليس كذلك فلا يعلم حيوته الى تمام وقت الحج في العام الثاني
حتى يفضل منها العام الاول فيرخص فيه التاخير ووقته
اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واختلفوا
في جواز التاخير عن العام الاول فقال محمد لا يسعه التاخير

تعين
النفل

عن احتمال صح

بل بل هو جيد لان الشرع
اسقط ولانه اي انكار النفل
المشروع ليصير مصرفا
في حق نفسه بحلال ماله
واجبا عليه ولم يبتدئ
ولانه الايجاب ابتداء
لانه ينزع لذا الشركة ولهذا
لا يكون له ولاية الايجاب
صوم الدهر لان صوم الدهر
ليس بمشروع ولاية الايجاب
خمس ركعات او ايجاب
صلوة بلا طهارة
لعدم شرعيتها فتبين ان
ما ذكره المصنف هو الصواب
فافهم

الى العام الثاني والثالث وغيره بشرط ان لا يفوته في عمره وقال
ابو يوسف رحمه الله يتضيق عليه الاداء فيتعين العام الاول للاداء
حتى لو اخر اثم وهو قول الكرخي رحمه وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان
ثم انه لو اخر ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق
اما عند ابي يوسف والشافعي فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلانه
انما يجوز التاخير بشرط عدم الفوت وقول محمد رحمه بحسب الجواز
لكنه غير معتمد في الفتوى لان هذا الشرط مستور فلا يمكن للحاكم
جواز التاخير وعدمه على القطع والصواب في هذه المسالة
ان وقت الحج موسع يجوز فيه التاخير الا اذا ظهر امارات يغلب
على ظنه انه لو لم يحج يفوت فانه حينئذ يصير الوقت مضيقا وان
لم تظهر ومات فجاءة لم ياثم فالـــــــ ونظير ذلك اي نظير
حتى
ان تعين الاداء في العام الاول في الاثم دون غيره حتى ياثم
بالتاخير لا في حق انه لو لم يحج في العام الاول وياتي به في الثاني
او الثالث يكون قضاء بل يكون اداء بالاتفاق ولا في حق انه
يبطل بنيته النفل كما في رمضان بل يبقى مشروعا حتى لو نوى
حج النفل وعليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا
لان هذا الوقت قابل للنفل كما هو قابل للفرض وههنا يصح فيه
اداء النفل عمن ادى حجة الاسلام بالاتفاق وانما حكمنا بتعينه
للفرض تحرزا عن احتمال الفوات ولا يظهر اثر هذا التعين في حق
المنع عن صحة النفل كما في وقت الصلاة لما تعين للفرض ظهر
اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى و
قال الشافعي رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام
ثم على الوجه الصواب اذا ظهر امارات الفوت لا يجوز له النفل فيه

التيسير

ان

الوقت هو

قال وجواز عند الاطلاق الى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقى الفعل حسنا وعاد الحكم الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية ولا يتأدى الواجب بمطلق النية كالصلاة في آخر الوقت لان التأدي بمطلق النية انما يكون عند وحدة المشروع في الوقت وههنا ليس كذلك فاجاب بان جواز حجة الاسلام عند اطلاق النية بتعيين حال المؤدي لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام ان يؤدي الفرض واذا تحقق دلالة الحال استغنى عن التعيين صريحا وانصرف مطلق النية اليه ولا ينصرف عنه الا اذا سمى شيئا آخر صريحا لان دلالة الحال لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال ويبطل عند التصريح بذكر نقد بلد آخر بخلاف صوم الشهر فانه متعين واحد لا مزاحم له فيتأدى بجميع النيات والصواب ان يقال ويتعين عند الاطلاق قال فصل في حكم الواجب بالامر لما فرغ من احكام الامر شرع في احكام الواجب والواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي والى الاداء الذي لا يشبه القضاء والمحض منه الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة وهي توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فصارت الاقسام اربعة عشر وحكى الكل في الكتاب على التفصيل وههنا بحث وهو ان الاداء والقضاء بالنسبة الى كلا القسمين لا يختصان بالواجب الذي حصل بالامر بل يعم الواجب بالامر والخبر مثل ولله على الناس حج البيت والواجب بالنذر

بالامر صح

المحض والى القضاء الذي
لا يشبه الاداء و
الاداء ينقسم الى القضاء
صح

[illegible]

وهو تسليم عين الواجب بسببه لمستحقه والضمير في
بسببه وفي مستحقه للواجب وهذا التعريف يشمل تسليم الواجبات الموقتة
كالصلوة والصوم وغير الموقتة كالزكوة وصدقة الفطر والمغصوب
والقضاء هو اسقاط الواجب بمثل من عنده المكلف يكون ذلك المثل حقه
والنفل حق العبد في غير اوقات الفرايض قوله هو حقه ليخرج ما
لا يكون حقه لانه لا يسمى قضا مثل جعل العصر قضاء للظهر او ظهر
اليوم لظهر امس واسقاط الدين بمال الوديعة هذا ما قالوا وفيه
بحث اذ لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما
يمكن في الاعيان الباقية دون الافعال التي هي الاعراض الممتنعة
البقا والاستعمال وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا هذا التعريف
صادق على القضا لانه ايضا واجب بالامر ولا يقال تسليمه ادا وحقوق
العباد ليس فيها معنى الاداء والقضاء بل معنى واحد يستعمل فيه الادا
تارة والقضا اخرى يقال ادى دينه وقضى دينه فان قيل رد
عين المغصوب يقال له الاداء ورد قيمته القضاء قلت لا نسلم بل
المستعمل في كل منهما الرد بل الاداء والقضا انما هو في حقوق الله الموقتة
فان اتى بها في اوقاتها اولا تسمى ادا وثانيا تسمى اعادة وان اتى بها
في غير اوقاتها عوضا لما فات يسمى قضاء قوله بسببه لا فايدة فيه
وكذا قوله من عند المكلف بل يكفي ان يقال بمثل هو حقه وايضا
القضا له وقت وهو وقت تذكره لقوله عليه السلام فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وح لا يكون المثل حقه وايضا قوله
عليه السلام فليصلها جعل القضا نفس ذلك الواجب لا مثله فالـ
اختلف المشايخ في ان القضا يجب بنص مقصود اي بنص قصد به القضا
او بالسبب الذي وجب به الاداء قال بعضهم بالاول وعليه اكثر

قوله القضاء واجب بالامر [illegible] ليس تسليم عين [illegible] بالامر [illegible] لان [illegible] ما ثبت بالامر اصحاب [illegible]

ما ثبت بالامر
ابتداء وبالمثل
ما ثبت به عوض
عن الفائت فالواجب
بالامر يساوي تسليم
العين والمثل ولكن
تسليم عين الواجب
لا يساوي تسليم مثله
الواجب علام

[illegible]

بعض

اصحاب الشافعي رحمه الله وقال بعض بالثاني واصحاب المصنف واكثر
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله فمن قال بالاول لا يثبت القضاء في المنذورات
لعدم النص ومن قال بالثاني يثبت لتحقق النذر وهذا هو فائدة
الخلاف احتج الاولون بان السبب الاول دل على كون الفعل عبادة
في ذلك الوقت ولا بد لتخصيصه بذلك الوقت من حكمة وفائدة وذلك
السبب لا يدل على كونه عبادة في وقت اخر فلا بد من سبب اخر
واحتج من قال بانه يجب بالسبب الاول بالقياس فقالوا ان الشرع
ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال تعالى ومن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي اذا افطر فعليه
صوم عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فهم منه معنى
معقول يوجب الحاق غير المنصوص به وذلك المعنى ان الاداء
صار واجبا عليه في الوقت كالمنذورات ومعلوم من قواعد الشرع ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط الشرع او العجز وههنا
ما وجد شيء منها ولم يحدث الا خروج الوقت وهو لا يصلح مسقطا
اذ به تقرر ترك الامتثال وترك الامتثال لا يكون مسقطا بل مقررا
لما عليه في الذمة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم
يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت فيسقط اعتبارها
لا الى خلف وضمان فيبقى الوجوب كما كان قبله فيتعدى الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ لا نسلم ان الخروج ليس بمسقط لان العبادة مختصة بذلك
الوقت فمتى خرج سقط كصلوة الجمعة والعيدين الا بنص وما
ذكروه في بيان المعنى المعقول حجة مستقلة في ان القضاء بالسبب

بدل
يوجب

اي وجوب القضاء

[illegible]

الاول فلو صح ذلك لما احتاج الى القياس ولا بطل القياس والاستدلال
وايضا القياس انما افاد ثبوت القضا في الفرع لا ان القضاء بالسبب
الاول بل هو مستفاد منه واعترضوا بان القضا في المنصوص عليه بالنص
لا بالسبب الاول فكيف يضاف في الفرع الى السبب الاول قلنا حكم الفرع
مضاف الى العلة عند علمائنا وحكم الاصل الى النص بيانا والى العلة ثبوتا
والظاهر انهم اثبتوا المدعى بالمعنى المعقول لا بالقياس ثم فرعوا عليه
قضاء المنذورات بالقياس فظن قوم انهم اثبتوا المدعى بالقياس قوله
وفيما اذا نذر جواب سؤال وهو ان يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان
ولم يعتكف فقضاه في رمضان اخر لا يجوز فلو كان موجب القضا موجب
الاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كما جاز الاداء في رمضان
الاول اذ تغير الموجب الاول مع صوم رمضان بدون صوم اخر غير
صوم رمضان فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم
رمضان انما وجب مع صوم يقصد في النذور وهو صوم غير رمضان
لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه كما ان النذر بالصلوة
نذر بالوضوء اما في رمضان فلوجود الصوم لا يحتاج الى الصوم لكن
واذا انفصل عاد على ما هو شرطه كاملا وهو صوم غير رمضان
كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه بذلك النذر وضوء اخر
اما اذا انتقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوء اخر للاداء
منذورة فان قلت جاز في الصلوة المنذورة ان يؤدي بها بوضوء مكتوبة
يكون بعد النذر فلم لا يجوز ضمنا في صوم رمضان الثاني قلت الوضوء
دايما لغيره لا لعينه فيكون شرطا محضا والشرط الواحد يكفي للامثال
بخلاف الصوم فانه تارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة لغيره كصوم
الاعتكاف وما يجب لعينه لا يجب لغيره اذ يمتنع كون الشيء الواحد واجبا

نذر
شرطه

واجب
لغيره
محضا

لعينه

لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول لشروعه بعينه وامتناع
لاجتماع صوم الفرض مع صوم رمضان وبعد زواله عاد الى الفرض قوله
صام ولم يعتكف حتى لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف عن قضاء صوم
رمضان خرج عن المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان
وان مضى الوقت كانه قال اعتكف بصوم رمضان بخلاف ما اذا صام
ولم يعتكف فانه ما بقي الاتصال اصلا قولـــــه ثم الاداء المحض
قد مر في صدر هذا الفصل ان الاداء اقسام وكذا القضاء وههنا شرع
في تفسيرها فقال الاداء المحض اي الذي ليس فيه شائبة القضاء اما كامل
وهو الاداء بوصفه الكامل مثل اداء الصلوة بالجماعة واما قاصر
كاداء المنفرد اذ فيه قصور قوله بوصفه على ما شرع فيه كلام لان
وصف الانفراد انما شرع قوله الا ترى ان الجهر ساقط عن المنفرد
يعني وصف الجهر ساقط وهذا آية نقصانه لان الجهر عزيمة في صلوة يجب
الجهر فيها وترك الجهر في صلوة المنفرد رخصة والعزيمة افضل من الرخصة
وفيه بحث لجواز ان يكون في الجماعة صفة كمال لاسماع الجماعة ولا يكون الجهر صح
كمالا في المنفرد قولـــــه وفعل اللاحق بعد فراغ الامام يعني
اذا اقتدى بالامام ونام خلفه او احدث فذهب وتوضأ ثم عاد بعد
فراغ الامام وصلى تلك الصلوة فهو مؤدى باعتبار بقاء الوقت لكنه
يشبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته
ذلك حقيقة فكان ما ياتي بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما
حتى لا يلزمه القراءة ولا سجدة السهو اذا سهى فيها كما لو كان خلفه حقيقة
ولهذا لا يتغير يعني لاعتبار شبه القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق
بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر
في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة وجب

الاتمام في موضع
هو اقامة صلى
ركعتين لانه بمنزلة
القاضي ووجوبه صح

به الاداء فلا يتغير الا بما يتغير به الاصل كما لو فاته في السفر ثم وجد
المقيم وهو ينوي الاقامة فانه يصلي ركعتين وان كان نوى الاقامة قبل
فراغ الامام صلى اربعا لانه اداء ومن نوى الاقامة بخلاف المسبوق
فانه منفرد في اتمام صلوته اذ الوقت باق ولم يلتزم الاداء مع الامام
الا بقدر ما ادرك فهو كالمنفرد حتى يجب عليه القراءة وسجدة السهو
لو سهى فيه ــــــــ والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول اي مدرك بالعقل صح
مماثلته للفائت كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم
وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفائت كالفدية
في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز الدائم
لعجز الشيخ الفاني او احجاج الغير بنفقته وهذا اين في الحج النفل
كيفما كان واما في الفرض فمشروط بالعجز الدائم كالعاجز عن المشي
والمريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات اما ان
صح فعليه ان يحج بنفسه ويكون المؤدى تطوعا لانا عرفناه بحديث
الجارية الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وهي دائمة وهي فرض
العمر فيعتبر فيه عجز مستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء
بنفسه وفي التطوع لا يشترط العجز الدائم فان مبنى التطوع على
التوسع ثبتا اي فدية الصوم والاحجاج الفدية في قوله تعالى و
على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين والاحجاج
في حديث الخثعمية زوجة جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه قالت يا رسول
الله ان ابي عليه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة ايجزيني
ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق يعني
احق ان يقبل لانه اكرم وارحم قوله يحتمل ان يكون معقولا

اي

احجاز ان يكون له حكمه معقوله لا نعرفها والصلوة لهم لانها
بذاتها عبادة بخلاف الصوم لانه رياضه بذاته عبادة بالعرض و
لهذا قدمها الله تعالى حيث ذكر العبادات افضلها الصلوة وانو الزكوة
فامرناه بالفديه احتياطا ومواخامات الانسان وعليه قضا الصلوة
امرناه بانصا الفديه والفديه لكل يوم من الصوم ولكل صلوة
نصف صاع من البر اوصاع من تمر او شعير وعمل الفديه لا يكون
في الصورتين لانه عليه السلام قال لا يصوم احد عن احد ولا يصلي
احد عن احد ولو تطوع الوارث عما فات من صوم مورثه بدون
امره وايصائه يجزيه فانما قال انشاء الله اذ ليس فيه طريق قياس
بل هو احتياط ولا يوجب التصدق هذا جواب سوال
وهو ان تعال التضحيه عرفت قربة في ايام النحر بالنص ولا مثل
لها لا عقلا ولا نصا بعد فواتها عن ايام النحر اذ اراقة الدم ليست
قربة في نفسها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد وتكبير
الجهاد وفضل الوقت وتعديل الاركان للمريض فيلزم ان لا يجب
الشاة عند حصولها وقيمتها عند فواتها وقد اوجبتم ذلك فاجاب
بانا لا نوجب الشاة او قيمتها لقيام مقام الاراقة بل انما نوجبه
لاحتمال ان يكون التصدق هو الاصل في ايام الاراقة اذ المشروع
المعهود انما هو المال لكن الشارع نص على اراقة الدم لحكمة طاهرة
وهي ان يوم الاضحيه يوم ضيافة الله والناس اضياف الله تعالى
بلحوم الاضاحي ولهذا يجعل الامساك في اول اليوم قربة ليكون اول
الافطار بطعام الضيافة ومنع الصوم في هذه الايام وحينئذ
ينبغي ان يكون طعام الضيافة طيبا طاهرا وما يتصدق به كغسالة
الماء يتوسخ فلم يجعل التصدق هنا عبادة لئلا ويتنقل الاراقة ليبقى

العيد صو

نصير ملكون

الصوم لشبهه فوقه وهذا اي ولايجاب التصدق لاحتمال الاصالة
لا الخلافة لم يعد الى المثل بعود الوقت لانه لو كان خلفا عن الاداء قطعا
لوجب ان يبطل حكم الخلف متى قدر على اداء المثل وهو الاداء في السنة
الثانية ولزم القضاء كما في الشيخ الفاني فانه اذا قدر بعد على الصوم يجب
عليه قضاء ما ادى عنه وفيه بحث لان الشارع نص على الاداء و
حكمه معقول له مع هذا كيف يجوز ان يكون الاصل التصدق قلت ــــــ
ولهذا قال ابو يوسف اي ولاجل ان ما فات ولا يكون للمكلف قدرة على
المثل من عنده لا يقضى لم يكبر في الركوع من ادرك الامام في الركوع
من صلوة العيد قضاء لما فات من التكبيرات لان التكبيرات انما شرعت
في القيام قبل الركوع وهو لا يقدر على الاتيان بها في ذلك القيام بعد
زواله كالقراءة وتكبير الافتتاح والقنوت فانه اذا نسي الفاتحة
او القنوت او التكبير لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع
الاخير من وتر رمضان فان قلت المفروضات ايضا شرعت في اوقاتها
وبعد الزوال قد تقضى قلت العبادة التامة تقضى لكن الركن لا يقضى
وحده وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا نسلم انه ح يكون قضاء بل
يكون اداء لان الركوع يشبه القيام فله حكم القيام ولهذا من ادرك
الامام في الركوع يكون مدركا لتلك الركعة بخلاف القراءة والتكبيرة و
القنوت فانها غير مشروعة فيما اشبه القيام اصلا بخلاف التكبيرات
فان ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع مشروع فيه فان من سهى عنه ثم
تذكر في ذلك الركوع يكبر فيه قلت ــــــ ومنه الاداء الكامل اي القسم
الثالث المذكور يتحقق في حقوق العباد كما يتحقق في حقوق الله تعالى
تسليم العبد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء
كامل لانه اداء اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة

على

في حق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان وتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذي ورد عليه الغصب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين برئ الغاصب لسقوط ارش جناية العبد بموته وللقصور الذي فيه قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والحاصل ان الرد متى لم يتضمن نقصانا للاداء لا يعتبر النقصان فيبرأ الغاصب والا فلا واذا امهر عبدا بعينه لو تزوج رجل امراه على عبد الغير مهرا صحت التسمية بالاجماع حتى لو لم يقدر على تسليم ذلك العبد يجب عليه قيمته مهرا لا مهر المثل فاذا اشتراه بعد ذلك وسلمه اليها صح التسليم وتجبر المراه على القبول عملا بجانب الاداء اذ هو تسليم عين الواجب بالعقد لكنه يشبه القضا لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا وكذا تبدل الاسباب والاوصاف بدليل ان ابا طلحة لما تصدق على امه بحديقة له ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال ان الله قبل صدقتك ورد عليك حديقتك وكذا النبي عليه السلام قال لعائشة رضي الله عنها وكانت بريرة مولاة عائشة رضي الله عنها تطعم اللحم هل لنا نصيب من ذلك اللحم فقالت ذلك اللحم تصدق على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين فكذا ههنا لما اشتراه بعد التسمية فكأنه غيره فهذا التسليم من الزوج اداء مال من غيره مكان غيره ما استحق عليه فكان شبيها

بلغ
لما

بلغ
الصدقه ٢مح

بالقضاء فلا يعتبر معنى الأداء قلنا لا يملك الزوج أن يمنعها إياها
وتجبر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار جهة
القضاء قلنا لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم فلا ينفذ إعتاقها و
تصرفاتها فيه وينفذ إعتاق الزوج وتصرفاته فيه من البيع والهبة
والكتابة وغيرها لأنه مملوكه قبل التسليم فكانت هذه التصرفات مصادفة محله
محلها فينفذ قال ــــ وضمان الغصب قضاء عند محمد أما أنه
قضاء فلأنه إسقاط الواجب الذي هو رد العين بمثل من عنده كاملا
وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات أو قاصرا وهو المثل معنى
كالقيمة في ذوات القيم والكامل سابق على القاصر لأن الضمان
واجب بطريق الجبر والغاصب فوّت على المالك حقه صورة ومعنى
فيجبر بتداركه بمثله كالحنطة للحنطة ولا يجبر المالك على قبول القاصر
مع القدرة على الكامل بأن يوجد في الأسواق أما إن عجز عن الكامل
فيجبر المالك على قبول القاصر قال ــــ وضمان النفس والأطراف
بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول بمنزلة الفدية في
الصوم وإذا تزوج امرأة على عبد غير معين صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فإن أتاها بالعبد
أجبرت على القبول لأنه أدى عين الواجب وإن أتاها بالقيمة
فكذا أجبرت وإن كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة إذ هو تسليم
مثل الواجب لكن يكون في حكم الأداء لأن العبد الوسط إنما يعلم بالقيمة
وإنما يتعين بها فتكون القيمة هو الأصل بهذا الاعتبار فكان كل من العبد
والقيمة أصلا باعتبار فيتخير الزوج وتجبر المرأة على القبول بخلاف
العبد المعين والمكيل والموزون إذا كان موصوفا أو معينا فإن
القيمة ح يكون قضاء ليس في معنى الأداء فلا تجبر على القبول قال ــــ

٦١

ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء اختلف الناس
في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب
قوم من الاشاعرة الى انه جائز والحق انه غير جائز لانه عبث كتكليف
الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم العليم الحق ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا
جهل وغيره من الكفار الذين ماتوا على الكفر بالايمان مع ان الايمان
منهم محال لعلمه تعالى بعدم ايمانهم اصلا وما علم الله تعالى ممتنع
خلافه فالايمان منهم ممتنع مع انه كلفهم به وهذا مما تحير في جوابه جميع
الاصوليين ووضعوا قواعد لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع
من الممتنع لذاته كاجتماع الضدين ولا خفاء انه في كونه عبثا كالممتنع
لذاته لان كليهما في عدم الوسع والعبثية سواء بل جوابه ان الله
تعالى علم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له اختيارا وقدرة في
الايمان وعدمه فلا يكون ممتنعا وتحقيق هذا ذكرناه في الصحائف
وشرحه ثم القدرة على قسمين القدرة الممكنة وهي ادنى قوة بها
يتمكن المكلف من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا والقدرة الميسرة
وهي قوة تسهل على المكلف اداء ما لزمه بها والقدرة الممكنة شرطت
في وجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء ثم زالت
القدرة بعد خروج الوقت لا يمنع القضاء بل يجب لان هذه القدرة
شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب
في واجب واحد لما بينا ان القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء
فيكون وجوب القضاء ذلك الوجوب الباقي بعينه لا امر آخر وقد
تحقق بوجود القدرة في الابتداء فلا يحتاج الى قدرة اخرى لذلك
الوجوب في القضاء ولهذا يجب عليه في المرض الاخير تدارك ما فاته

ط
~~هذا النزاع في~~
~~الممتنع لذاته~~

امكانه هو
فلا يلزم ان التكليف
بالممتنع لغيره عبث لانه
لما كان في ذاته ممكنا
دخل تحت الوسع و
الاختيار نظرا الى
الذات اذ الامتناع
بالغير لا يعدم الاختيار
. محمد والقدرة مناط
التكليف به
بخلاف الممتنع لذاته
فانه خارج عن
القدرة والاختيار
اصلا . علامه

صح [illegible] النزاع [illegible] الممتنع لغيره
[illegible] الممتنع لغيره

بدل
الصلوات
من الصلوات والصيامات والزكوات مع انه غير متمكن من تداركها
هذا ما ذكروه وفيه بحث لان اشتراط القدرة في الوجوب بالنسبة
الى حالة الفعل لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق فمتى وجب الفعل لزمت
القدرة سواء كان في حالة ابتداء الوجوب او حالة نهايته كيف وهذا
القول عين التزام تكليف ما لا يطاق مع انكاره باللسان وما قالوا
انه تجب الصلوات والصيامات في الشيخ الفاني ان ارادوا انه يجب
عليه الاتيان بها فذلك غير جائز على الله تعالى لانه تكليف ما لا يطاق
وان ارادوا انه يؤاخذ في الآخرة بتركها فذلك مسلم لكن لا يلزم
منه القضاء في الشيخ الفاني مع عدم القدرة ولـــ والشرط
كونه متوهم الوجود يحق شرط وجوب الاداء القدرة الممكنة المتوهمة
الوجود لا القدرة المحققة الوجود وهي التي تكون مع الاداء ولا
تكون قبله وبعده وتحقيق هذا الموضع على رايهم ان القدرة على
نوعين محققة ومتوهمة والمحققة هي التي تصير الفعل بها محققا
وهي غير شرط لوجوب الاداء لانها لا توجد بدون الفعل والتكليف
لا يتوقف على فعل المكلف اذ هو تكليف المكلف وهو لا يفعل فلا يوجد
هذه القدرة مع وجود التكليف فلا تكون هذه القدرة شرطا والمتوهمة
على قسمين ما يكون الفعل غالب الوجود ظاهر التحقق ويظهر اثر هذه
القدرة في لزوم الاداء لعينه على معنى انه ياثم بترك الاداء كالكافر
مثلا اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت وفي الوقت سعة
يجب الاداء عليهم ويستحقون الاثم بترك الاداء وما يكون الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر عادة وحسا ويظهر
اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه كالكافر
اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت

بحث

٦٢

بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه قدر الله اكبر كان للاداء
واجبا عليهم لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء حتى لا يأثمون بترك
الاداء، بل بترك القضاء فاحد قسمي القدرة الممكنة شرط لوجوب
الاداء، احدهما للزوم الاداء لعينه والآخر للزوم الاداء لا لعينه
بل لخلفه وهو القضاء هذا تحقيق كلامهم والمراد بالقدرة الممكنة
سلامة آلات الفعل من الاعضاء والقوى وامكان شرط تأثيرها وهو
الوقت اذ الوقت شرط الاداء، كما مر ولا فائدة في تخصيصهم القسم
الاول من الممكنة باسلام الكافر وبلوغ الصبي وطهارة الحائض
اذ هو عام للجميع واعلم انه ذهب الاشعري واكثر اهل السنة
الى ان القدرة مع الفعل لان القدرة لو كانت على الفعل انفكت
عن الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين فيلزم الفعل
بدون القدرة واذا كانت مع الفعل لا يكون عند الترك فلا يصلح
للضدين وفيه بحث لانه على تقدير تسليم بقاء العرض لا يلزم من
تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لانهم لا يريدون
بقولهم العرض لا يبقى زمانين انه ينعدم في الزمان الثاني بالكلية
لان ذلك انكار الحس في السواد والبياض وغيرهما بل يريدون انه
لا يبقى عرض بعينه ويتجدد بمثله ويبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال
وح جاز تحقق القدرة قبل الفعل بتقدم بعض الامثال وهذا مما
يفهمه كل احد ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي يعني ولان الشرط هو
القدرة الممكنة قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة استحسانا
لان سبب الوجوب ح هو الجزء الاخير من الوقت والقدرة الممكنة
موهومة لجواز امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه

زايد

قوله احدهما موجود في
النسخ المقابل بها له
قوله وامكان شرط
تأثيرها الى قوله
كما مر
موجود في النسخ المقابل بها له

سابقة صح
مقدمة

عدم صح

كما

يسع للاداء فثبت وجوب الاداء فصار الاصل اي الاداء واجبا
بهذا الاحتمال ثم للعجز الحالي ينتقل الى خلفه وهو القضاء وقال
الشافعي وزفر رحمهما الله لا يجب بادراك الجزء الاخير من الوقت لانه
ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات
الفرض فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال
حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد لا يصلح
مصححا للتكليف الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع
للمريض والزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار
للاعمى اقرب الى الوجود من احتمال امتداد الوقت
ومع ذلك لا يصلح مصححا للتكليف فما ذكرتم اولى ان لا يصير مصححا
وهذا كلام حق قلنا كما في الحلف على مس السماء فانه
ينعقد لتوهم البر لا لعين البر بل لخلفه وهو الكفارة فان من حلف
ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا
لتوهم البر فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن
انا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على
صعوده ومسه لقدر فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم للبر
وهو الاصل لا لعين البر بل لخلفه حتى يأثم بترك الخلف وهو
الكفارة لا بترك البر وكذا لو حلف لا يصلي او ليقتلن فلانا انعقدت
اليمين للبر لتصوره منه وان كان حراما لا لعينه بل للخلف وهو
الكفارة حتى يجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر وفي الغموس لما لم
يمكن البر لم ينعقد ولم يثبت الكفارة فان قلت الله تعالى قادر
على اعادة الزمان الماضي فيمكن البر قلت هو اخبر عما لم يكن

[illegible]

في الماضي بانه كان بعود الزمان لا يتصور ذلك كما هنا في الحالة التي
اخبر عنها فيها بقوله وهو نظيره من يهجم عليه وقت الصلوة في السفر
اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخلف نظير اعتبار
التوهم البعيد في حق من دخل عليه وقت الصلوة بغتة في السفر
ولم يكن الماء حاضرا ولم يتمكن بحصوله وعدم معرفته الوقت قبل
ذلك من اعداد الماء وطلبه فانه يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء
وهو قوله تعالى فاغسلوا لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما نقل
عن المشايخ كايوب السختياني رحمه الله فانه كان مسافرا مع جماعة
فعند عدم الماء اظهر لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابي تراب النخشبي
رحمه الله ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه
ماء لم ينتقل ما لحكم الحالي الى خلفه وهو التيمم وهو بحث لان عند
عدم وجدان الماء يجب التيمم بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الا
بخطاب الغسل لطلب الخلف فيجب ومن الاداء ما لا يجب
الا بقدرة ميسرة قد علم انه لا بد في وجوب الاداء من اصل القدرة الممكنة
وههنا قدرة اخرى زائدة على القدرة الممكنة في القوة تسمى قدرة ميسرة
لحصول اليسر في الاداء باشتراطها وهذه القدرة شرطت في اكثر
الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
لان المال شقيق الروح لاكثر الخلائق والفرق بين القدرتين ان
بفوات القدرة الميسرة تتغير صفة الواجب الى السهولة والتخفيف
كالزكوة فانها وجبت في المال النامي للسهولة لئلا يلزم انتقاص
اصل المال باداء الزكوة فاذا هلك النصاب بعد الحول سقطت
الزكوة فتغيرت الزكوة الى التخفيف بفوات القدرة الميسرة فلا جرم
اشترط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب بخلاف القدرة الممكنة

لوجوب الاداء

بواسطة
صح

فان الواجب لا يبقى الى التخفيف بتغيرها بل يبقى كما كان فلهذا
ما شرط دوامها لبقاء الواجب كما مر قبل ولفظ الكتاب غير واضح
والشارحون خبطوا في تقريره والعاقل يعرف الحق مما ذكرنا قوله لان
الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة يعني لو ثبت بصفة
اليسر لا يبقى بدون اليسر وكذلك العسر كما ان الزكوة خص بالمال النامي
لليسر حتى لا يبقى الوجوب فلهذا اي فلاشتراط القدرة الميسرة في الواجبات
المالية قلنا انه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج و
الخراج اذا استأصله آفة لانها وجبت بصفة اليسر وقال الشافعي رحمه
الله لا يسقط الزكوة لانها وجبت عليه وتمكن من الاداء وقصر في ادائه
حتى هلك فيكون ضامنا اذ من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن
الاداء فصار كما في ديون العباد وصدقة الفطر واجاب الاصحاب
بان الزكوة وجبت بصفة اليسر فينبغي ان يكون كذلك دائما وشرط
وجوبها بالقدرة الميسرة بان الشارع خص الزكوة بالمال النامي ليلا
ينتقص بالزكوة اصل المال ويحصل من بعض النماء وخص العشر بالخارج
من الارض مع نمائها لليسر وخص الخراج بالتمكن من الزراعة حتى
لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يحصل الخارج بان
زرعها ولم يخرج شيء وانما لم يختص الخراج بالخارج بعينه لان الواجب
فيه غير جنس الخارج بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا
يمكن ايجاب جزء الخارج بدون الخارج وانما يجب الخراج مع عدم
الزراعة لان التقصير من جهته فكانه عطل على نفسه فصار كاستهلاك
المال في الزكوة وله ——— وعلى هذا قلنا ان الحانث في اليمين
اي على ان القدرة الميسرة دوامها شرط لبقاء الوجوب قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه

اصطلم صح
اليسر صح

الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة
تجب بقدرة ميسرة لاحدهما ان الشارع خير من انواع الكفارة
التي بعضها ايسر من البعض بحسب احوال المكلف فذلك تيسير
قلنا بعضها اسر ليجب صرفه الفطر حيث لم يسقط بهلاك
النصاب لان التاخير فيها ليس للتيسير لان بصفة صاع من
الشعير او التمر في اليسر والعسر فلا يكون مغيرا للتيسير
الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي عن المال مع توهم
القدرة على المال فلم يعتبر العجز الدائم الى اخر العمر كما اعتبر
في حق الشيخ الفاني فهذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك
عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال فكان وجوب
الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة
لبقائه فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله الا ان
المال جواب سوال وبيانه انه لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة
حتى سقطت بهلاك المال كالزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب
الكفارة بحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة فاجاب
بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة
بسببه لا بمال اخر فلهذا جعل المال ظرفا للواجب قال تع وفي اموالهم
حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في اربعين شاة
شاة وفي خمس من الابل شاة وفي الرقة ربع العشر فبحصول
مال اخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء من المال الفائت
فلا يعود الوجوب بخلاف الكفارة فان الشرع ما اوجب الكفارة بمال
معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب وزوال الاثم وبهذا لم يشترط فيه النما فكان الملك

لو حصل صح

البت شرط صح صح

الغني صح

شبث رر

الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاى مال
وجد بعد الحنث حصلت به القدرة بخلاف الزكوة قوله ولهذا
اى ولانه غير معين فى الكفارة يساوى فيها الاستهلاك الهلاك
حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك
بخلاف الزكوة فان المال لما كان فى الزكوة معينا كان استهلاكه
تعديا على محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين
المال هيهنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك
والاستهلاك سواء فلا ـــــ واما الحج هذا جواب سوال وهو ان
يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على
الزاد والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة التى هى صحة البدن
بحيث يقدر على المشى واكتساب الزاد فى الطريق وبهذا امر النذر
به ماشيا واذا كانت زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط
بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على
الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وبقى فى ذمته وكذلك
صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنا بالنصاب
شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر
او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
حتى بقى فى ذمته بعد فوات الغناء فاجاب بانهما وجبا بقدرة
ممكنة لا بقدرة ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة
بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للبعيد
من الكعبة الا بالزاد والراحلة المتمكن لمثل هذا السفر لا للتيسير
اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست
بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للوجوب

المال صح

للبعيد

لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب ولا يعتبر الادنى الذي
ذكر السائل من الشيء ماشيا والكسب في الطريق كما اعتبر في
الصلوة من امتداد الوقت الذي هو الادنى اذ فيه حرج يؤدي
الى الهلاك في الغالب والحرج منتف وانما اعتبر في الصلوة للخلف
لا لعين الاداء ولا خلف للحج فيلزم بمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر
واما صدقة الفطر فكذلك لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة
واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف بالغنا اهلا للا غناء
غناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة
الغنى في المكلف لذلك لا لليسر ثم اوضح ما ذكر ان الغنا شرط للاهلية
للاغنا لا لليسر بقوله الا ترى ان صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى
لو ملك من جنس الثياب فاضلا عن حاجته الاصلية ما ساوى النصاب
وجبت عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال انما يجعل الممكن من
الاغنا لا اليسر لان اليسر بالمال النامي لكون الاداء من الفضل
وليس ذلك بشرط هنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنما
بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن
هذا النوع من الغنى مغيرا لليسر فلا يكون القدرة الميسرة شرطا
لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الوجوب
وعـــ فصل في صفة الحسن للمأمور به الحسن والقبح
يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له
كالفرح واللذة والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة
نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالعبادات
في
والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالمعنيين الاولين عقليا

اى لذات الفعل او صفته واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه
فقال اكثر الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع وقالت المعتزلة و
الكرامية انهما بالعقل ايضا اى للذات او الصفة لان العقل
قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل
كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم يوم العيد
لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص
كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به احتج الاشاعرة
بانهما لو كانا بالذات لزم قيام العرض بالعرض واجاب قوم بان
حسن الفعل وقبحه عين ذات الفعل فلا يلزم قيام العرض بالعرض
وهذا بعيد لتغاير مفهومي الفعل وحسنه او قبحه تغايرا بديهيا
بل الجواب السالم قيام العرض بالعرض كقيام الحلول في المحل بالعرض
وقيام اللون بالسواد والحمرة وقيام الوجود بمعنى الكون بالاعراض
وقيام الوضع والكثرة بها وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر
ولا يتصف به الجسم والمشهور انهما اما لذات الفعل كحسن الاقرار
بوجود الصانع وقبح نفيه او لصفته كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او لاعتبار كما ان اللطمة لليتيم باعتبار التأديب
حسن وباعتبار الظلم قبيح لان افعال الله تعالى واحكامه لا تتعلق
الا بالاحسن والاولى في نفس الامر او بالنسبة الى الكل فان لم يكن اولى
به تعالى كان فعله نقصا وسفها وان كان بالقصد بذاته مستكملا
به محتاجا اليه لان جهة الاولوية صارفة فما لم تجب لم يفعل وايضا
لو لم يكن باحد الامور الثلاثة يرتفع الوثوق عن الوحي والوعد
والوعيد لانه يصح كل شيء من الله تعالى وهذا الكلام واضح وهذا
راي المجتهدين لانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية مصالح

مع لا عيان ح

وان لم
يفعله
ولا لم
لا مراوبه
الى الدور

مع ان الفعل وصفه
او لاعتبار ه

العباد

العباد فكانت اولى بهم في الواقع والا لما كانت اصلح فصل
المامور به نوعان يعني المامور به في صفة الحسن نوعان فقد مر
ان الحسن والقبح لمعنى وذلك المعنى اما في نفس المامور به او في غيره
وكل منهما نوعان الاول ما كان المعنى في نفسه من غير نظر الى
واسطة وما كان في نفسه بالنظر الى واسطة والثاني ما كان المعنى
الذي في الغير اما ان يحصل بفعل الغير او بنفس المامور به فهذه
اربعة اقسام الاول وهو ما كان المعنى الذي به الحسن في
نفس المامور به وهو المراد بقوله في وضعه كالصلوة فانها مشتملة
على افعال واقوال دالة على التعظيم فان القيام مع وضع اليمين
على الشمال صار فاطرقة الى الارض هيئة قيام العبيد والخدم بين يدي
السلطان والركوع هيئة المسلم والانقياد والسجود نهاية التعظيم
والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذي هو التراب مع
تكريره تنبيها لغاية الذل والخضوع وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن
والتشهدات وساير الاذكار يدل على غاية التعظيم والمبالغة في التنزيه
والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والتذلل للخالق فجميع
ما في الصلوة دال على التعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في ذاته لان
الله تعالى موصوف بغاية الكمال والعظمة وهو خالقنا وربنا ومنعمنا
واليه المرجع والمآب وهو ايضا شكر للمنعم وشكر المنعم حسن عقلا
وشرعا والايمان بالله ورسوله ايضا من هذا القسم بل هو اعلى درجة
في الحسن من الصلوة اذ لا يمكن سقوطه بحال بخلاف الصلوة الا ان
يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة وقبل
الوقت او في غير حاله كالصلوة في الحيض والنفاس والحدث والجنابة
فانها تنافي التعظيم للملك القدوس لعدم الطهارة التي شرط التعظيم

مى صر

قال وما الحسن بواسطة يعني ما الحسن بواسطة شيء مما كان
المعنى في نفسه كالزكوة والحج والصوم فان الزكوة حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير لا بنفسها فان تمليك المال للفقير اضاعة المال وهو
غير جائز شرعا وعقلا وفيه بحث لان نفس الزكوة ليست بمطلق التمليك
بل تمليك الفقير المحتاج وهذا احسان والاحسان حسن في جميع
الشرايع وعند جميع الناس والصلوة ايضا تعظيم من استحق التعظيم
فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك فلهذا يقبح بالنسبة الى غير الخالق
والصوم حسن لحصول قهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى و
عدو العبد لما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك
نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمى النبي عليه السلام قهر النفس
الامارة الجهاد الاكبر حيث قال رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد
الاكبر لا بنفسه فان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه
مع الاباحة من الشرع ليس بحسن وقد عرفت ان حسن الصلوة
ايضا لاستحقاق الخالق لا بنفسها كما مر والحج حسن بواسطة انه
زيارة لامكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها
ففي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا لهذا لا لحسنه اذ قطع
المسافة وزيارة الاماكن كسفر التجارة وزيارة البلاد وفيه بحث
لان الحج ليس نفس السفر وزيارة المواضع بل السفر الى الاماكن
الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة
استحقاق الخالق قوله فصارت حسنة اي صارت هذه الافعال
الافعال الثلاثة حسنة من الحمد لله تعالى بلا ثالث غير العبد
والمعبود من حيث المعنى وان تحقق الثالث ظاهرا وهو الوسط

لان

[illegible] الصلوة [illegible] بسقوط [illegible]

لان هذه الوسائط وهي حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان
ليست باختيار العبد بل بخلق الله تعالى فلا تتصور من العبد سوى
ذلك الفرد فتكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد
فتكون هذه الافعال كالنوع الاول في عدم الوسط من حيث المعنى
هذا تحقيق كلامهم وفيه بحث اما اولا فلان الزكوة حسنت لدفع
حاجة الفقير لا الحاجة المفقر فكون حاجة الفقير من الله تعالى
لا ينافي كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في ساير افعال العباد
فانها انما تتعلق بمخلوق من المخلوقات كالضرب والقتل وغيرهما
ولا انفعال انما المستحسن من العبد لا شرعا ولا عقلا وكذا الصوم حسن
بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة
السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان واما ثانيا فلان
حسن الصلوة ايضا بواسطة استحقاق الرب تعالى كما مر وهو
ليس بقدرة العبد فافهم ——— وحكم النوعين اي حكم الحسن لمعنى
في عينه والملحق به واحد وهو ان الوجوب حق ثبت لا يسقط الا
بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه اي ما يسقطه
لا بواسطة مثل الحيض والنفاس وغيرهما للصلوة احترازا عما يكون
حسنه لمعنى في غيره فانه يسقط باسقاط ذلك الغير كالوضوء
فان ما يسقط الصلوة يسقطه وفيه بحث لان الوضوء يسقطه عدم
وجدان الماء بعينه وبالم عضو الوضوء وسقوطه وكذلك السعي الى
الجمعة يسقطه اشياء والحيض والنفاس تسقطان الصلوة بواسطة
اسقاط الطهارة فافهم ——— والذي حسن لمعنى في غيره
نوعان الاول مامور به يحصل المعنى بعده بفعل مقصود من المامور به
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء حسن لا لعينه فانه تطهير

[illegible] بالبيع [illegible] العبد [illegible] اذا سقط الجمعة سقط السعي مع القدرة عليه
علامه

قلت هذا الكلام يقتضي ان سقوطهما مختص على هذين الوجهين لا يسقطان بوجه آخر ولا دلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط [illegible] للذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي بما ذكر لا يرد نقضا [illegible] علمه على ان سقوط الوضوء بعدم الماء وبالم العضو [illegible] الوجوب باقي ولكن بحرج عن الغيرة بالجمعة
علامه

وسيلة
الطاهر حسا وعقلا بل لانه يتوسل الى اداء الصلاة الذى هو المقصود
والمعنى فى الصلوة وكذا السعى حسن لا لعينه لانه تعب بل لانه وسيلة
الى اداء الجمعة والثانى مامور به يحصل المعنى بفعله وان كان ذلك
المعنى حسنا لمعنى فى الغير كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود
فان الصلوة الموضوع قباله ليست بحسنه وانما صارت لمعنى
فى غيرها وكذا الجهاد ليس بحسن لانه تعذيب عباد الله واهلاكهم
وتخريب البلاد وقد قال النبى عليه السلام الادمى بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة قهر اعداء الله تعالى
واعلاء كلمة الحق وكذا الحدود ليست حسنه لعينها وانما صارت
حسنه للزجر عن المعاصى تحصينا للنفس والمال والعرض
والمعنى الذى حسن لاجله هذه الافعال وموت المسلم وقهر
اعداء الدين والزجر انما يحصل بنفس هذه الافعال هذا ما ذكروه
وفيه بحث لانك عرفت ان المعنى فى هذا القسم ايضا يحصل بنفس
تلك الافعال كما فى الصلوة فلا فرق بين القسمين وايضا كيف يحكم
بعدم حسن هذه الافعال بحسب الشرع والواقع فان الامور
الشرعية قد لا يدرك العقل حسنها وقبحها كما فى حسن صوم
اليوم الاخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد ثم قالوا النوع
الاول من هذين النوعين اكمل فى كونه حسنا لغيره كالنوع الاول
من النوعين الاولين فى كونه حسنا لعينه والنوع الثانى من هذين
النوعين انقص فى كونه حسنا لغيره كالنوع الثانى من الاولين
فى كونه حسنا لعينه ثم فرقوا بين البابين بالوسايط فى الاول
وهى حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف الاماكن ثبتت باختيار
العبد وصنعه وفى الثانى وهى الاسلام والكفر والجناية باختيار

على المسلم

بدل
تحصنا صح

بدل
مدرك
بدل
زاجر

لا ندرك

حسنه بواسطة اسلام الميت مغنا الى
المسلم فصارت حسنه صح

العبد

وصنوه ~~وفى الثانى وهو لا سلام~~ فلهذا اعتبرت الوسايط فى
الاول حتى الحق بما هو حسن لعينه واعتبرت فى الثانى فالحق بما
حسن لغيره وقد عرفت انهما متساويان قال ــــــــ وحكم هذين
النوعين اى حكمهما واحد كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو
بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت
الصلوة بحيض او نفاس ونحوهما سقط الوجوب الوضو وكذا
حكم السعى حتى سقطت الجمعة لمانع من المرض وغيره سقط السعى
وفيه بحث لان السعى قد يسقط بمانع كالخوف واحتماله سقطت الجمعة
ايضا وكذا حق الميت حتى سقط من بغى او قطع طريق سقطت الصلوة
عليه وكذا اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذه ملاقيه لان لا يمنع ان بدل لئن لئن ع
النبى عليه السلام اخبر عن بقوء الجهاد الى يوم القيمة بقوله لن يبرح
هذا الدين قايما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة
هذا تحقيق ما ذكروه والحق ان الفعل لا يمكن ان يكون حسنا او قبيحا
الا لمعنى فى غيره وهذا معلوم بالاستقراء كما فى الايمان والصلوة و
غيرهما ولان الفعل لا يكون حسنا الا وان يكون مفيدا غير مضر
دنيا او دينا وبالنسبة الى اهله ومحله ولا لما كان حسنا ضرورة
والقبح بعكس ذلك واذا كان كذلك يكون حسن الفعل باعتبار
حصول الفايدة واستفاء الضرر وبالقياس الى محله فيكون حسنه
لمعنى فى غيره وذلك المعنى قد يكون ممتنع الزوال وقد يكون
جايز الزوال فيكون الحسن ايضا تابعا له فى الثبات والزوال
وكذا حكم القبيح فالحسن بهذا الاعتبار قسمان وكذلك القبح والقبح بدل والقبيح
المشهور ما ذكرنا ان الحسن والقبح اما لذات الفعل او لصفته او
لاعتباره وان كان لا يتجرد عن تعلق الى معنى لغيره قال ــــــــ

موجب النهي صفة القبح منقسم المراد من المنهي عنهما هو القبح الدال عليه لان النهي دال
على واحد وله صفة واحدة لا تحتمل التقسيم فكان هذا تقسيم القبح الدال على النهي وجه
الحاصل هذا التقسيم ان يقال صفة النهي اما ان اضيف الى ما عرف قبحه عقلا كالكفر والعبث
فهو قبيح لعينه وضعا او اضيف الى ما قد عرف قبحه شرعا كالصلاة المحدث وهو ملحق بما هو
قبيح لمعنى في عينه وضعا وهو القسم الثاني او اضيف الى ما ليس بقبيح عقلا
ولا شرعا ولكن لا
يخلو اما ان كان القبح
مجاورا له واقعا بالمجاورة
ان القبح ليس بلوازمه
بل ينفك عنه في الجملة
كالصلاة في الارض
المغصوبة او اضيف
الى ما كان القبح لازما
ومتصلا به كصوم
يوم النحر وهو الربوا
ح

فصل في النهي عرفوا النهي بوجوه احسنها انه اللفظ الدال على طلب ان لا تفعل فبالوضع بطريق الاستعلاء قلنا طلب ان لا تفعل يخرج الامر اذ هو طلب ان تفعل وبالوضع يخرج مثل اطلب منك ان لا تفعل وبطريق الاستعلاء يخرج السؤال والالتماس واختلفوا في ان صيغة النهي هل تفيد الحرمة دون الكراهة او بالعكس او هي مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا او موقوفة كما مر في الامر وقد جاء استعمالها في غيرهما مجازا اتفاقا كالتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا وكبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي وللياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء وكقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي ثم المختار ان صيغة النهي للحرمة لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء والامر للوجوب ولان السيد اذا قال لعبده لا تفعل الفعل الفلاني فمتى فعل يذم وهي تفيد التكرار والفور لان الصيغة اذا وردت مطلقة يكون الترك مطلوبا مطلقا ومتى لا يحصل الا بالتكرار والفور ومقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي كما قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى قال النهي في صفة القبح اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن كما مر لان المنهي عنه اما قبيح لمعنى في عينه او لمعنى في غيره والاول اما بلا واسطة او بواسطة والثاني اما ان يكون الغير مجاورا او وصفا فصح اربعة اقسام فما قبح لمعنى في عينه كالكفر

للصيغة صح

ومقتضى صح

ومقتضى

اي غير لازم له

اي لازما له

والعبث

والعبث فان الكفر قبيح لعينه يعرف قبحه بمجرد العقل فان قبح كفران
المنعم مركوز في العقول كما ان حسن الايمان مركوز وكذلك العبث فانه
عبارة عن فعل خال عن العاقبة وقبحه معلوم بالعقل وما التحق بالقبيح
لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر
والمضامين والملاقيح لان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن
الشرع لما جعل اهلية العبد لادائها حال طهارته عن الحدث فعند
الحدث لا يكون اهلا للاداء فيكون فعل الصلوة عنه عبثا لحصوله من
غير اهله ككلام المجنون والطاير وكذا البيع وان كان حسنا في نفسه
لتعلق المصالح به لكن الشرع لما جعل محله المال المتقوم حال العقد ليحصل
الفائدة والحر ليس بمال وكذا النطفة قبل ان يخلق منها الحيوان ليست
بمال وكذا الاجنة في بطون الامهات فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله
في غير محله نحو ضرب الميت وخطاب الجماد فالتحق بالقبيح لعينه بواسطة
عدم الاهلية والمحلية والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول من النطفة
جمع مضمون والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة
من لقحت الناقة حبلت هذا ما ذكروه وفيه بحث لما عرف ان الحسن
والقبح انما يكون لمعنى في غيره فان الكفر انما يكون قبيحا ان يكون
بالله تعالى واما ان كان بالطاغوت فهو حسن فعلم انه متعلق بمعنى
في غيره والعبث انما يكون قبيحا لعدم الفائدة وكذا الصلوة انما تكون
حسنة ان لو كانت لله تعالى مع شرايطها واما ان كانت لغير الله تعالى
فهي قبيحة وكذا البيع انما يكون حسنا ان لو كان مفيد التمليك واما
اذا كان غير مفيد فيكون قبيحا والكلام في الصلوة بدون الطهارة
وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح لا في مطلقها فلا نسلم انها ليست
قبيحة لاعيانها كالكفر بالله فما الفرق بين الكفر بالله وبيع الحر في كونه

ظ للتمليك

[illegible]

[illegible]

كل منهما قبيحا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه والملحق به انه غير
مشروع لما ان قبحه متعلق بعينه في النوعين وما هو كذلك لا يكون
مشروعا قط ـــــ وما قبح لمعنى في غيره نوعان ما جاوره المعنى
الموجب للقبح بطريق الاجتماع بحيث يتصور الانفكاك لا بطريق
الوصفية بطريق مثل البيع وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
لا وصف له فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق
ذاهبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق
من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لاجل شغل
الارض المغصوبة والشغل مجاور للصلوة قابل للانفكاك وكذا
النهي عن الوطي حالة الحيض لاجل استعمال الاذى وهو مجاور
للوطي غير وصف له فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لاغيارها لا لاعيانها
وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء
حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع وقت النداء مطلقا
ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام
في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا في انفكاك استعمال الاذى عن الوطي حالة الحيض والصواب
انه لا حاجة الى التزام الانفكاك اذ يكفي ان يقال انه مجاور غير
وصف لان الاقتران بدون الوصفية لا يوثر في ازالة المشروعية
دون ذلك وحكم هذا النوع ان يكون المنهي عنه صحيحا مشروعا
بعد النهي باتفاق الفقهاء والمراد بالصحة ما يكون احكامه مرتبة
عليه فاتفقوا على انعقاد البيع حالة النداء موجبا لثبوت الملك
من غير توقف على القبض دون البيع الفاسد وتادي العبادة بالصلوة

[illegible]

الكلام هو

في الارض المغصوبة وكذا احكام الوطي حالة الحيض يترتب عليه
كما يجي لما قلنا ان المجاور الغير المتصل اتصال الوصف لا يوثر
في ازالة المشروعية لا اصلا ولا حكما فاوجب النهي الكراهة دون
الفساد كالصائم اذا ترك الصلوة فانه يكون مطيعا بالصوم عاصيا
في الصلوة ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا حكمه
لانه مجاور للصوم لا وصف له وهذا اي ولان النهي لمعنى مجاور
لا يوجب فساده اي زوال احكامه قلنا ان وطيها حالة الحيض
يحلها على الزوج الاول في المطلقة ثلاثا ويثبت به احصان
الواطي كما لو وطيها حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان حده
الرجم دون الجلد ولا يبطل احصان القذف حتى وجب الحد
على قاذفه بعد هذا الوطي ف——— وما اتصل به المعنى
اي النوع الثاني هو قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا لازما له كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر
فان البيع الفاسد كالبيع الربوي والبيع بشرط على خلاف مقتضى
العقد والبيع بالخمر فقد وجد ركن البيع من اهله ومحله فلا يكون
قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له
في البيع الربوي هو اشتراط الفضل التي فاتت به المساواة التي
شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس وهو صار من جملة توابع البيع القائمة
به كالاوصاف وباشتراطه ما اختل ركن التصرف ولا محله ولا
اهلية العاقد فلا يزول به شيء وعنه لا اصلا ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه في معنى الربوا
لانه ايضا فضل خال عن العوض غير مستحق بعقد المعاوضة كالربوا

الحدهم

وفي البيع بالخمر هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقومة
وهي مما يجب الاجتناب عنه فلا يكون تسلمها وتسليمها والخلل
وصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم النحر كون الوقت يوم صح
يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن
الصوم لانه الامساك عن المفطرات نهارا مع النية ولما كان
المعنى في هذا القسم وصفا صار القبح ايضا ادنى من القبح في القسم
السابق لكون المعنى مجاورا لا وصفا هذا غاية تقرير كلامهم فان
قلت البيع وقت النداء موصوف ايضا بكونه مع ترك السعي اذ مع
السعي غير منهي عنه وهذا الوصف اقوى من صوم يوم النحر فانه وصف صح
وصف الوقت وكذا الصلاة في الدار المغصوبة موصوفة بكونها
في الارض المغصوبة وكذا الوطي حالة الحيض فكيف يحصل الفرق بين
النوع الاول والثاني قلت هذا النوع من الوصف وهو كونه
كذا مشترك بين القسمين وفي القسم الثاني مزيد على هذا فا
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اي النهي المطلق
الخالي عن القرائن الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره
عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسيتها حسا ولا يتوقف على الشرع
كالزنا والقتل وشرب الخمر يحمل على القسم الاول وهو القبيح
لعينه بلا خلاف بين العلماء لان الاصل ان يثبت القبح اقتضاء
النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه من العوارض ولا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا الا اذا قام دليل
على خلافه كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الثياب كراسي
والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل دل على ان النهي عنها
لمعنى الاذى والسفه لا لمعنى في الاشياء والنهي المطلق كما ذكر

لذا

اذا ورد على الافعال الشرعية وهي التي لا يعرف حسنها الا بالشرع
كالصلوة والصوم والبيع وسائر العبادات والمعاملات يحمل على
القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه لغيره متصلا به حتى يبقى المنهي
عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن بوصفه وقال الشافعي مشروعا صح
رحمه الله ان النهي المطلق منصرف الى القسم الاول الذي قبحه لعينه
سواء كان من الحسيات او الشرعيات وح لا يبقى المنهي عنه مشروعا
بعد النهي عنده بل يصير باطلا فمنسوخا الا بدليل اعلم انهم اختلفوا
فقال قوم منهم الشافعي ان النهي يدل على بطلان المنهي عنه وقال
اخرون لا والبطلان في العبادات كونها غير مقبولة شرعا وفي
المعاملات كونها غير اسباب لثبوت احكامها كالبيع لثبوت الملك و
صحة التصرف والقائلون بعدم الدلالة على البطلان منهم من قال
يدل على صحة المنهي عنه شرعا اي مشروعيته وهم اصحاب ابو حنيفة
رحمه الله وانكر الباقون ويعرف معنى الصحة من معنى البطلان
والبطلان والفساد واحد عند اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي
حنيفة رحمهم الله البطلان كون الفعل غير مشروع اصلا والفساد
كونه مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لحجة الشافعي رحمه الله
على ان القسمين منصرف الى القسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة اذ لا يصح ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح
ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي اية كونه
حقيقة واذا كان النهي في اقتضاء القبح حقيقة يثبت بمطلقه الكامل
وهو القبح لعين المنهي عنه كما يثبت الحسن الكامل بمطلق الامر وهو
الحسن لعين المامور به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه المنهي صح
لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون

[illegible]

مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا قوله فلا يلزم
جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم ان النهي يقتضي رفع المشروعية
سراية المنع عن موضعه لانه اقيم الدليل على ممنوع
فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو
الكفارة التي هي العبادة فاجاب بان كلامنا في النهي الوارد عن
تصرف هو موضوع لحكم مطلوب كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل
يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع
لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة
انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج
السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء قوله فيعتمد حرمة سببه
اي يقتضيها قلنا ——— ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل
مضافا الى اختيار العبد يعني يطلب بالنهي ترك الفعل وهو ان لا
يفعل باختياره ليكون العبد مبتلى بين ان لا يفعل باختياره وبين
ان يفعل باختياره فيثاب على الاول ويعاقب على الثاني وح
يلزم ان يكون الفعل مقدورا له حسا في الحسيات وشرعا في
الشرعيات يعني نحو ان يفعله العبد في الحسيات كما يكون الحسيات
وفي الشرعيات كما يكون الشرعيات وهو ان يترتب عليه الاحكام
كما مر من معنى الفعل المشروع والا لما كان مبتلى بذلك الفعل
وايضا لو لم يكن مقدورا له على الوجه الذي ذكرنا لا يصح النهي
اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر فعلم ان النهي عن
الافعال الشرعية دال على مشروعيتها هذا غاية تقرير كلامهم وفيه
بحث لانهم ان ارادوا بالمشروع ما يكون حقيقته شرعية ويترتب
عليه حكم شرعي كما عرف فممنوع فلا نسلم ان الافعال التي ورد عليها النهي

على مر عليه

ما يتحقق فيه الاركان
والشرائط ويترتب
عليه الحكم الشرعي
كما عرفته معه

كراس

فان قيل هذا البيع [illegible] الى ان [illegible] على ما يصح بعد النهي [illegible] ما يصح [illegible] وليس [illegible] [illegible] بالاركان مع الشرائط [illegible]

كالبيع الربوي مثلا مشروعة بعد النهي حتى تكون للترتب مدخل
في المحمودية وليس بعد النهي كذلك بل هو عين النزاع لان مذهب
الخصم ان المنهي عنه اما غير مشروع مطلقا كنكاح المحارم او يصير
غير مشروع بالنهي كصوم الوصال وان ارادوا بالمشروع ما يكون
حقيقة شرعية بدون اشتراط ترتب الاحكام فمسلم ان المنهي عنه
بعد النهي مشروع بهذا التفسير لكن لا يلزم منه كونه مشروعا بالتفسير
الاول الذي فيه النزاع وايضا ليس مقدور العبد سوى الاتيان
بالحقيقة الشرعية في المنهيات ومع الاتيان بشرائط الصحة في
غيرها واما ترتب الاحكام فبحكم الشارع فيكون طلب الفعل في الامر
والكف في النهي بالنسبة الى ذلك القدر وهذا مختص بالشرعيات
بل الحسيات ايضا كذلك فان المحارب يحارب والتاجر يتجر والمريض
يشرب الدواء ومعلوم ان ترتب الظفر والربح والصحة ليس
باختيارهم وهذا امر ضروري وايضا ذلك مفهوم بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
ايام اقرائك فان المنهي عنه ليس مشروعا بالاجماع وجوابهم
عن هذا جواب الخصم وايضا قوله تعالى وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا دال على عدم المشروعية بعد
النهي لان المأمور به بقوله تعالى فخذوه مشروع مرضي فكذا
عدم المنهي عنه يكون مشروعا فلا يكون وجوده مشروعا
مرضية وايضا المنهي عنه حرام ومعصية والمعصية لا تكون
سببا للحقيقة الشرعية فح ما بقي مشروعا بعد النهي يكون النهي
ثمة للكراهة لا للتحريم هذا تحقيق هذا الموضع فك
اما النهي فوصف قائم بالناهي يعني فيه المنهي وصف ثابت بالنهي

الخصم صح

بالتفسير

بالاركان مع الشرائط صح فلا يسع لان النزاع فيه [illegible]

بالاركان والشرائط صح ابدا بواصل [illegible] غيره

وان اريد به غيرها فذلك مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب الاداء في هذا المنهي [illegible] ونرد بان [illegible] ويلزم عليه [illegible] [illegible] ولا [illegible] كلامه [illegible]

[illegible] عنه صح فالاداء [illegible] المشروع [illegible] الحقيقة الشرعية على [illegible] ترتب [illegible]

بطريق الاقتضاء اذ يلزم تقرير البيع ليصح النهي والمقتضى انما يكون
لتصحيح المقتضي فلا يكون ان يكون مبطلا له وح لا يكون مبطلا
للمشروعية والا لكان مبطلا للنهي لما مر ان النهي لا يصح بدون
مشروعية المنهي عنه واذا كان النهي موجبا لمشروعية المنهي عنه
ولقبحه فيجب العمل بكل منهما بقدر الامكان فيجعل اصله مشروعا
ووصفه قبيحا فيصير المنهي عنه مشروعا باصله اي بنفسه غير
مشروع بوصفه فيصير فاسدا كما عرف من قبل من معنى الفاسد
اذ الفاسد في العرف ما يكون اصله باقيا دون وصفه اذ يقال
لولوه فاسد اذا بقي اصلها منتفعا به وذهب لمعانها وبياضها
واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه
بالنتن اما اذا وقعت فيه الديدان بحيث لم يبق منتفعا به يقال
لحم باطل قوله ولا تنافي لان المشروعية قائمة باصل العقد والقبح
بوصفه فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي ومثل هذا واقع بالاجماع
كالاحرام الفاسد فان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة
فسد احرامه وحجه ويجب عليه المضي على ذلك ولو ارتكب بعد
ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على
فساد وصفه فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح
الوصف فوجب اثبات المنهي عنه على انه مشروع باصله دون
وصفه رعاية لمنازل المشروعات في الكمال والنقصان
ومحافظة لحدودها اي يجعل كل حقيقة مغايرة للاخرى فلا
يجعل الفاسد منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى تزييف
قول الشافعي رحمه الله حيث جعل النهي نسخا والمنهي منسوخا
قال ـــــ وعلى هذا الاصل قلنا يعني على ما ذكرنا لان النهي

بدل
لمعانها

وكذلك لو احرم مجامعا ينعقد محرما ح
كون ابتدا احرامه مجامعا في حالة
الجماع ما دام جماعه واجماع الفساد
والمشروعية لا يحتمل الاحرام حال
ان يجامعا فيما يمكن عنه ح

ويبقى مفيدا للاحكام ح

بقاء مشروعيته و
يجب عليه القضاء في العام
القابل وهو دليل
على صحة [illegible]

معنى وصفا ان يجعل النهي
وصفا للمنهي عنه اذ لو
جعلت عينه بمعنى النهي
نسخا والنهي خلاف النهي
فيلزم ترك محافظة
حدود المشروعات
ويلزم من ذلك ايضا ترك رعاية منازل المشروعات لان منازل المشروعات
منه صحيحة وفاسدة ومكروهة وبعد اعتبار ان يصير النهي نسخا فما ادا
ابطل الفعل بالمنهي عنه وصفا لم يبق تحقق للفاسد وحدود الله فيلزم ترك
رعاية منازل المشروعات ايضا ح

عن

عن الافعال الشرعية بمعنى بقاء حسنه وعينها قلنا ان البيع
بالخمر مشروع باصله لان حقيقة البيع مبادلة المال بالمال
عن تراض ولا اصل فيه المبيع دون الثمن لان مشروعية البيع بدل
للوصول اليها بحاجة الله من وهو انما يحصل بالاعيان والاثمان بعوض
وسائل اليها فالمطلوب في البيع المبيع والاثمان اتباع بمنزلة
الاوصاف فاذا باع عبدا معينا مثلا بالخمر كان البيع فاسدا
لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب
فلا يجوز تسليمه وتسلمه لا انها في ذاتها مال لان المال اسم
لشيء يدخر للمصلحة ويجري فيه الشح والخمر كذلك لانها قد يدخر
للتخلل لكنها ليست متقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او
بمثله او بقيمته وليست هي كذلك اذ لا يجب الضمان باتلافها فصلحت
ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست متقومة فلا يخل
اصل العقد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول
الصادر من اهله صادف محله وهو المبيع من غير خلل وانما الخلل
في الشيء الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف شيء
على الموصوف وهو الثمن فيكون مشروعا باصله لوجود مبادلة
المال بالمال عن تراض غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان
فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا
ولا يكون باطلا لان الخمر لا تتعين للمبيعية بل هي مبيعة من وجه
دون وجه فان كلا منهما مبيع في حق صاحبه فيكون كبيع العبد
بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم فان الدراهم تتعين للثمنية
فتعين الخمر مبيعة بعينها فلا ينعقد البيع اصلا هذا ما ذكروه وفيه
بحث لان الثمن ركن لمحل البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع كذا

ك المنافع صح

كذا في النسخ [illegible]
من نسخة [illegible]

والخمر ليست بمال
في الحال بل هي مسافه
للمالية وتخللها
ليس بمعلوم وبطلان
المحل يوجب بطلان
التصرف ح

لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان
البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فالـــــ وكذا
بيع الربوا وهو بيع المتجانسين في احد المتجانسين فضل خال عن
العوض شرط في البيع مشروع باصله غير مشروع بوصفه لتحقق
المبادلة من الاهل في المحل مع تراض والنهي انما هو لعدم شرط
الجواز وهو المساواة وفيه بحث لان المشروط بدون الشرط
باطل كالصلوة بدون الطهارة ولان الظاهر انه لا حرمة في
نفس هذا البيع بل في الملك والتصرف والحرام لا يكون مشروعا
وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا لانه فضل خال عن العوض
وكذا صوم يوم النحر والفطر وايام التشريق مشروع باصله
وهو الامساك لله تعالى في وقته وهو النهار غير مشروع بوصفه
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت
بالصوم والصوم وان تقوم بالوقت لانه معيار له ويوجد في
تحريم الحكم لا يخل به اذ الخلل في الوقت بل في وصفه وهو
انه يوم عيد فصار فاسدا بهذا الوصف وفيه بحث لان الامساك
انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه او ما نهى عنه ونهار الضيافة
لا يخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل بل بالاولى وايضا
الكلام في الصوم في يوم الضيافة لا في مطلق الصوم ومطلق اليوم
والطاعات والمعاصي افعال مخصوصة حسنها وقبحها من خصوصياتها
فلو جرد النظر عن تلك الخصوصيات لتوهم الطاعة غير طاعة
والمعصية غير معصية وقال الشافعي وزفر رحمهما الله وفي رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الصوم باطل لان الصوم المشروع
اسم امساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه فيكون معصية

والمعصية

والمعصية لا تكون مشروعة ولهذا لا يصح أداء شيء من الواجبات كقضاء
رمضان فيه وجه لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية
الله قوله ولهذا يصح النذر أي لأن صوم يوم النحر مشروع بأصله
صح النذر به عندنا لأن هذا النذر نذر بالطاعة لأن كف النفس
عن الشهوات لله تعالى قربة بذاته وهذا إشارة إلى الجواب عن قولهم
الصوم في هذه الأيام معصية فلا يصح النذر به ووصف المعصية
متصل بذاته فعلاً لا باسمه لا ذكراً أي الوصف الذي هو معصية وهو
الإعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم فيكون الشروع فيه معصية
لا بذكر الصوم إذ ليس ذكر الصوم بإعراض ولم يوجد منه حالة
النذر سوى ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي
أن أصوم يوم النحر أو أصوم غداً أو غد يوم النحر وذكر الصوم
لما لم يكن إعراضاً فلا يكون معصية وفي النذر ليس إلا ذكر الصوم
فيكون النذر صحيحاً والفتوى على ظاهر الرواية أنه يفطر في هذا
اليوم ثم يقضي في وقت آخر ليكون عبادته صافية عن المعصية
ولو صام في هذا اليوم خرج عن نذره لأنه أداه كما التزمه
كمن نذر أن يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره بإعتاقها
لأنه ما التزم بنذره إلا هذا القدر فلو شرع في الصوم ثم
أفسده يجب عليه القضاء على ظاهر الرواية وفي رواية عن أبي يوسف
رحمه الله أنه لا يجب عليه القضاء لأن هذا الصوم ارتكاب منهي
عنه وهو ترك الإجابة فلم يجب عليه إتمامه وحفظه بل أمر بقطعه
رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن
صاحب الشرع قال له اقطع لأجل حقي فلا يجب على القاطع شيء
كمن أمر غيره بإتلاف ماله فأتلفه فلا يجب عليه شيء لحصول الإتلاف بأمره

وشناعة وهو ان ذكر المعصية ليس بمعصية ومع هذا لا كلام
الذي ذكرناه ههنا فالكـــــ ووقت طلوع الشمس
يعني الاوقات الثلاثة المكروهة صحيحة في انفسها لانها اوقات
كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها منسوبة الى
الشيطان كما جاء في الحديث ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة
في الاوقات الثلاثة وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان
الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت
فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها
فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في
هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا
الشيطان ناحيتا راسه والقرن يراد به القوة والشوكة ولعل
ههنا هو المراد والوقت ظرف للصلوة غير داخل في حدها
وحقيقتها غير منطبق عليها لانه ظرف لها لا معيار والمقارنة
الى ما لا فساد في نفسه بل في نسبته الى شيء لا يوجب فساد ما
قارنه بل نقصانه فالصلوة فيها تكون صحيحة ناقصة لا فاسدة
ولا يتادى بهذه الصلوة في هذه الاوقات ما وجب كاملا في
غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتادى بالناقص ويضمن بالشروع
حتى لو قطعها وجب عليه القضا لكونها صحيحة بخلاف الصوم
يوم النحر فان الوقت الفاسد داخل في حده وحقيقته لان
الصوم هو الامساك من اول اليوم الى آخره مع النية فالوقت
داخل في حده وحقيقته وهو منطبق عليه فيكون اتصال الوقت
الفاسد بالصوم اشد فيكون اثره فيه اشد فيوجب فساد الصوم
ولم يضمن بالشروع فاذا افسد بعد الشروع فيه لا يجب عليه

غربت

القضا

أيضاً عند أبي يوسف رحمه الله وفي رواية عن أبي حنيفة رحمه الله
والحاصل أن اتصال الطرف القبيح بالمشروع ثلاثة كامل ووسط
وناقص فالكامل في صوم يوم النحر فإنه بطريق الاتصاف لشدة
اتصال القبح به فلم يضمن بالشروع ولا يتأدى به الكامل و
الوسط في الصلوة في الأوقات المكروهة فاتصال القبح به أضعف
بالنسبة إلى ما في الصوم وأقوى بالنسبة إلى ما في الصلوة في الأرض
المغصوبة فلا يتأدى به الكامل ويضمن بالشروع والصلوة في
الأرض المغصوبة أدنى فيما منهما فليس فيها الفساد ولا النقصان
بل الكراهة قوله وتوسطها أي الوقت سبب الصلوة وهذا سؤال
وهو أن يقال نقصان الظرف كيف يوجب نقصان المظروف فأجاب
بأنه سببها أيضاً ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب كما مر
وفيه بحث وهو أن وقت الطلوع والظهيرة ليس سبباً للفائتة
ولا النفل إذ الصلوة منهي عنها في هذين الوقتين والسببية ثانية
إلى الشارع ولا حاجة إلى هذا لأن نقصان الظرف الزماني يوجب
نقصان المظروف الذي نهي عن ايقاعه فيه لشدة الاتصال والله
أعلم ـــــ ولا يلزم النكاح بغير شهود أي لا يلزم على ما ذكرنا
من الأصل وهو أن النهي عن المشروع يوجب مشروعية المنهي عنه
النكاح بغير شهود ووجه وروده أن النبي عليه السلام قال لا
نكاح إلا بالشهود وهذا وإن كان نفياً لكنه مستعار من النهي
لأن حمله على النفي يوجب الخلف في كلام النبي عليه السلام إذ قد
يوجد النكاح بغير شهود حساً والنفي قد استعير للنهي كما في قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق لا ترفثوا ولا تفسقوا فقد وجد النهي
عن أمر مشروع وهو النكاح مع أنه غير مشروع فأجاب عنه بوجهين

جواب سو

اي مو

لا يقال لا نسلم انه نهي قوله لو كان نهيا يلزم الخلف قلنا لا نسلم
وانما يلزم ان لو اخبر انه غير واقع حسا بل انه اخبر انه غير واقع
شرعا فان قيل هذا النكاح المنهي عنه مشروع لترتب الاحكام
عليه وهو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر وليس
المراد بالمشروع سوى هذا كما عرف قلنا هذه الاحكام تثبت بالشبهة
وهي صورة العقد لا الانعقاد اصل العقد لان هذه الاحكام تثبت
بالشبهة قوله نسخا فيه بحث لان النسخ انما يكون ان لو ثبت مشروعيته
في وقت وهذا غير معلوم وقد ورد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك الوجه الثاني سلمنا
ان هذا النفي بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد
والتناسل على الوجه السالم عن الفساد والتنازع لان الاصل
في الحرة ان تكون مالكة لنفسها والضرورات بقدر الحاجات
ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع
ولهذا لا يصح بيعها واجارتها واعارتها ولا تورث لكن النهي يقتضي
الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضادهما وما قلنا ان
النهي يوجب المشروعية انما قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو
الحرمة مع المشروعية لا مطلقا والنكاح بمعزل عما لا يمكن
فيه ذلك لامتناع اجتماع الحل والحرمة ومتى بطل الحل بطل
النكاح لان الاسباب الشرعية انما شرعت لاحكامها لا لذواتها
وح لا يرد علينا نقضا بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء
المشروعية بعد النهي فانه شرع لملك العين والتحريم لا يضاده فامكن
الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك العين
تبع غير لازم لانه ما وضع للحل لا محالة اذ قد ينفك عنه الحل شرعا

وملك اليمين قد شرع في موضع حرمة الاستمتاع كالامة المجوسية
والعبد والبهائم والاخت من الرضاعة فان قلت النكاح ينعقد
ويبقى في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا ينعقد
مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى ليظهر اثره بعد زوال
هذه الموانع فانها تنتهي لا محالة كمن تزوج بامرأة وهناك مانع لا يمكنه
الوصول اليها حسا لا يدفعه بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول
هذا يعني من كلامهم وفيه بحث لان البيع ايضا مشروع لحل الاستمتاع فيلزم
ان لا يبقى مشروعا بعد النهي وايضا يلزم من هذا عدم مشروعية صوم
يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كون المنهي عنه معصية
والـــــ ولا نقول في الغصب اعلم ان ما ذكر جواب عما يرد نقضا
على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب
بقاء مشروعيتها فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل
المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء مشروعيتها
وهو الغصب والزنا اما الغصب فلانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه
بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وانتم جعلتموه مشروعا
بعد النهي اذ جعلتموه سببا لملك المغصوب بالغصب بدليل لزوم الضمان
وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وقد جعلتم مشروعيته بعد النهي اذ جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة
وحرمة المصاهرة نعمة للالحاق بالمحارم والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع
وهذا تناقض فاجاب بانا لا نقول في الغصب انه يثبت الملك مقصودا
بالغصب كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وذلك
لان الضمان وهو الغرم حكم مشروع ثابت بالغصب بالاجماع

الضمان صح

الغرم

وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب فيكون ثبوت الملك للغاصب
شرطا لثبوت الضمان وذلك لان الضمان شرع جبرا لما فات من ملكه
منه رعاية للعدل وهذا يستدعي فوات الاصل اذ لا جبر مع بقاء الاصل
فما لم يفت من ملكه لا يجب الضمان لامتناع اجتماع البدل والمبدل وفوات
ملكه مع ثبوت ملك الغاصب فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت الضمان
والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك
للغاصب حسن مشروطه قوله صار حسنا لحسنه لا يناسب سوق الكلام
لان الكلام في انه كيف ترتب حكم شرعي على الباطل لا انه حسن او
لا بل الصواب ان يقال والملك يثبت للغاصب ضمنا لا قصدا وتبعا
لهذا ما ذكروه وفيه بحث لان البدل بدل العين وهذا يكون مثله
او قيمته لا بدل الملك فلا يلزم تقدم زوال الملك وايضا لو تقدم
فلا بد له من سبب وليس هناك سوى الغصب والمغصوب فيعود
الاشكال وكذا الجواب عن الزنا فانا نقول انه يوجب حرمة
المصاهرة من حيث انه زنا بل من حيث انه سبب للماء الموجب
لشبهة البعضية كالوطي الحلال فكما ان الوطي اقيم مقام الماء
الموجب لشبهة البعضية في حرمة المصاهرة فكذا الوطي الحرام
جعلناه مقام ذلك وبيان هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطي
الحلال ليس ملك النكاح بل معنى البعضية وهو ان ماء الرجل
يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان
حتى يعتق ويوصى له ويرث ويصير لهذا الماء حكم بعضية الواطي
والموطوءة وبعضيته لاصول الواطي وفروعه وبعضيته لاصول
الموطوءة وفروعها ثم لما صار هذا انسانا فاستحق سائر كرامات

المغصوب صح

لحسن صح

وتقدم الرد والعقد لا دم للنفي مع اجتماع
ملكهما ان ثبت الملك في ثبوت
الضمان وعند ثبوته يزول ولا
يلزم ذلك في كل منافيين كثبوت
الشرا مع ملك البايع والعقد مع الملك صح

لام

الحلال صح

البشر

الحس ومن جملتها حرمة المحارم فسبب الحرمة في حقه للبعضية
الحقيقية بالاصالة اي يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول
الواطي وفروعه ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين اي تتعدى
حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة
وبناتها منه الى الرجل وتتعدى الى اسباب الولد من النكاح والوطي
والقبلة والمس بالشهوة فجعل الوطي الحلال لكونه سببا قائما للعلوق
مقام العلوق لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق والزنا ايضا كذلك
فجعلناه مقام العلوق والحرمات اربع حرمة امهات المرأة وبناتها
على الرجل وحرمة ابائه وابنائه على المرأة ولا عصيان من الولد
بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر لى بالنظر الى حقوق
العباد ايضا لانه مخلوق بخلق الله وليس له خطيئة واختيار حتى يكون
باطلا عن موجب الحكم الشرعي ولهذا استحق جميع الكرامات التي يستحقها
غيره حتى لا ترجم امه الى ان تلد وترضعه ثم تتعدى منه الحرمات
الى الاطراف والاسباب كما ذكرنا فللزنا جهتان جهة كونه زنا وجهة
كونه سببا للبعضية فمن هذه الجهة جعلناه سببا لحرمة المصاهرة و
الشيء الواحد جاز ان يكون له جهتان احدهما محظور والاخرى غير
محظور بل واجبة كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى
اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك محظورا من حيث انه ترك المأمور
به وواجبا من حيث انه ترك المنهي عنه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان هذه البعضية بالنسبة الى الواطي والموطوءة اقوى من غيرهما
اذ البعضية منهما تتعدى الى غيرهما ومع هذا ما اوجب حرمة الجمع
والنكاح بينهما فبالاولى ان لا توجب بين غيرهما وايضا ما اوجب
حرمة النكاح بين اطراف احد الجانبين واطراف الاخر مع تحقق

الوطي صح

البعضية بل حرمة المصاهرة لسد باب الطمع من كل من الزوجين
واطراف الاخر وانقطاع دواعي الشهوة بينهم لئلا يؤدي الى الفراق
وقطع الرحم بين الاصول والفروع من الجانبين لكثرة مخالطتهم
وقربهم وشرع غيرة كل من الزوجين على الاخر وضنته فيه
وسواطئه عمن يتوقع منه الطمع وهذا مختص بالوطي الحلال وقوله
ولا عصيان ولا عدوان في الولد فيه بحث لان ذلك لا ينافي كونه
باطلا غير شرعي لان اصله المآثم المنتن زمان امتزاجا غير مشروع بقول
غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال النبي عليه السلام ولد
الزنا شر الثلاثة فان قلت الظاهر ان هذا ورد في مولود خاص
لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس
من ولد الرشد قلت نتمسك بالمطلق حملا في الاصل ولا نسلم ان ولد
الزنا قد يكون اصلح وان ظن ولد الرشد ولد الرشد وما قالوا
في اصلاف الجنس فيه كلام لان الامر بالتحرك نحو اليمين مثلا
على النهي عن التحرك في جميع الجهات الباقية فالتحرك في اية جهة
كانت غير اليمين يكون محظورا من كل وجه وتعيين لحرمة الجهات
الباقية بالنهي دون غيرها تاكيدا وعبث وذلك يكون كمن يقول
صم هذا اليوم ولا تشرب فاذا عرف هذا فالجواب ان يقال
لا نسلم ان حرمة المصاهرة نعمة وكرامة لانها التحاق بالمحارم
قلنا حرمة المصاهرة نقمة في الاصل لا نعمة لسد باب التزوج
الموجب للمؤانسة والمعاونة والتحصن والفرح بالاولاد وانما
صارت نعمة في المحارم رعاية لتعظيمهم واحترامهم ولما
وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل
به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء

المآثم

نقمة

فى

الماء

في افادة التطهير نظرا الى صلاحيته للتطهير فلم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو الذي هو التلويث وكالنوم والاغماء والجنون في
السفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة
عملت عملها من غير نظر الى اوصافها فكذلك ههنا الزنا لما
اقيم مقام ما لا يوصف بذلك اهدر وصف الزنا والله

فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه

اي في ضد المامور به
وضد المنهي عنه لان الامر منسوب الى المامور به والنهي الى المنهي صح
المنهي عنه اختلف العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به و
حرمة المنهي عنه في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي
عنه اذا لم يقصد لضدهما نهي او امر وذهب اكثر العلماء من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي
عن ضده سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد
كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام فيكون الامر
بالايمان نهيا عن الكفر وبالقيام نهيا عن جميع اضداده و
قالوا امر الندب ليس نهيا عن ضده ولا نهي الكراهة امرا بضده
والمناسب لهذا المذهب ان يكون امر الندب نهي كراهة عن
ضده ونهي الكراهة امر ندب بضده لكنهم ما ذكروه وقال قوم
الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب
حرمة ضده والنهي عن الشيء وجوب ضده واختار المصنف انه
يثبت كراهة ضد المامور به بطريق الاقتضاء لا انه يوجبه صيغة
ولا دلالة احتج الاولون بان فعل احد الضدين عين ترك
الاخر فطلب احد الضدين عين طلب ترك الاخر ولهذا قالوا ان
النهي امر بالضد قلنا لا نسلم ان فعل احدهما عين ترك الاخر كيف

والأول وجودي والثاني عدمي وأحق القائل بأن الأمر بالشيء
يوجب حرمة ضده والنهي وجوب ضده بأنه لو جاز فعل الضد
في الأمر وتركه في النهي لما كان المأمور به واجبا ولا المنهي عنه
حراما وليس كذلك وهذا أحسن من تحقيق المصنف بأن الأمر بالشيء ليس
موجبا لكراهة ضده لا بصيغته ولا بدلالته إذ لا دلالة لصيغة الأمر
على حكم الضد لأنه ساكت عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون
تحريما ولا إيجابا وغيرهما إلا أن طلب الوجود بالأمر يستدعي طلب
انتفاء الضد لأن انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد الآخر
فيكون بطريق الاقتضاء كنصب السلم للصعود على السطح فطلب
انتفاء الضد إما بطريق حرمة الضد أو كراهته والضرورات تندفع
بها بالأقل فيقدر بالكراهة إلا إذا كان الضد مفوتا للمأمور به
كالأكل للصوم لأنه حينئذ يثبت حرمة الضد وأما إذا لم يكن مفوتا
بل يكون مؤخرا له عن محله أو مظنة للتفويت يكون مكروها
هكذا ينبغي أن يفهم معنى قوله لكنه يثبت حرمة ضده ضرورة
حكم الأمر لكن يبعد عن هذا المعنى وينبغي أن يقال حرمة ضده
أو كراهته لا حرمة الضد على التعيين وترك ضد المعنى ههنا
ويقول بعد هذا وموضعه ههنا قوله والثابت بهذا الطريق
إلى طريق الضرورة قوله وفائدة هذا الأصل وهو أن الأمر بالشيء
يقتضي كراهة ضده أن التحريم لما لم يكن مقصودا بالأمر لعدم كونه
موجبا أو دالا لم يعتبر التحريم إلا إذا فوت الاشتغال بالضد المأمور به
أما إذا لم يفوته يكون مكروها كالأمر بالقيام في الصلاة ليس
بتحريم للقعود حتى إذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الأولى
لم تفسد صلاته بالقعود لأنه لم يفوت القيام لكنه يكره لما علم

اللفظ

المراد ما كان كذلك النفس
من الفعل المنهي
عنه لم يكن بعد ممارسته
فقط

فعل

ذكره ص

ان

ان اثبات
الصلاة هي التي [illegible]
[illegible] بطريق الدلالة [illegible]
[illegible] الضد في الانتفاء
[illegible] الضد [illegible]
ضرورة [illegible]
والطلاق [illegible]
[illegible] اللغة
[illegible] عنه [illegible]

ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده هذا ما ذكروه وفيه بحث ولكن
هذا الموضع ان الامر حيث يكون للفور او يكون الوقت مضيقا
يكون الاشتغال بالضد حراما ضرورة اذا كان الامر مطلقا عن قيود
الندب والاباحة وعن حكمه لانه ح يكون للوجوب وان كان كونه
للفور مظنونا كالقعود بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى او
يحتمل خروج الوقت كالنوم قريب ضيق الوقت يكون مكروها
وان لم يكن كذلك كجلوس قليل بين السجدتين ونوم يسير في اول
الوقت لا يكون حراما ولا مكروها وكذا اذا لم يكن الامر للوجوب
بالقرائن لا يكون الاشتغال بالضد حراما ولا مكروها هذا تحقيق
هذا الموضع وـــــ وعلى هذا القول اي ان الامر يقتضي
كراهة الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضد المنهي عنه اثبات
سنة تكون في القوة كالواجب لان الامر لما اقتضى كراهة الضد
التي هي ادنى من الحرمة بدرجة لزم ان يقتضي النهي السنية
الضد التي هي ادنى من الوجوب بدرجة بما ذكر في الامر وانما قال
يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن الدليل الدال
في الامر دل على هذا وقال القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم
اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت
على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال
على حسب اقوالهم في الامر واعلم ان دلالة النهي على حكم ضد
المنهي عنه اظهر من دلالة الامر على حكم ضد المامور به اذ دلالة
النهي منحصرة في الحرمة والكراهة دون الامر فانه يدل على الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فدلالة النهي على وجوب ضد
المنهي عنه او ندبه اقوى من دلالة الامر على حرمة ضد المامور به

اوكراهته ولان مطلق النهي يدل على الفور والدوام دون الامر
ولان النهي طلب كف النفس عن المنهي عنه والكف عن الفعل
موضوع للمنع وعن الكف انما يضاده لتضمنه الكف بخلاف الامر
فانه ساكت عن مثل هذا فالنهي يدل على وجوب الكف وعلى اولوية
ما يتضمن الكف من الافعال مندوبا كان او سنة كالنهي عن الزنا
فانه يدل على وجوب الكف عنه وعلى اولوية الاشتغال بغير
الزنا للكف واذا كان النهي للكراهة يدل على اولوية الكف هذا
تحقيق هذا الموضع قوله وجهنا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم يقتضي لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه
السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة
ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه
ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة لبس الازار والرداء لكونهما
غير مخيطين وتنوعهما للكفاية وفيه بحث لانا لما ان ضد المنهي
عنه اما واجب او مندوب او سنة فلا يتعين للسنة لان السنة
انما تثبت بالفعل لا بما ان كون الشي اولى فان قلت الاولى لا بد
وان يفعله النبي عليه السلام فيكون سنة قلت ح لا نسلم فعله
مندوبا ولا مستحبا وهذا خلاف الاجماع وهو الاولى ما لم يجز تركه او
وله فصل في بيان اسباب الشرايع السبب في الاصل ما
يتوصل به الى غيره وفي الشريعة ما يتوصل به الى حكم شرعي ذهب اكثر
اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي رحمهم
الله وغيرهم الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا كالوقت
للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج وقال قوم من العلماء انه
لا سبب اصلا وما يظن اسبابا فانما هي امارات للاحكام وعلامات

اشار بالفعل

قلت ترك الاولى جائز
على النبي عم كما في المستحبات
مثل مسح جميع الراس
والسراويل وغير ذلك
نسخه

لها لا اسباب فهولاء جعلوها اسبابا لعلمنا وظننا باحكام الشرع
وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف اليها
وجوبها واما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه
والصحيح الاول لنا بان الله تعالى جعل القتل سبب وجوب القصاص القتل
والاتلاف سبب وجوب الضمان والكفالة سبب المطالبة والنكاح بدل والكفارة
سبب حل الوطي والبيع سبب الملك وكذا جعل للعبادات اسبابا باشارات
النصوص كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اذ فيه اشارة
الى سببية الدلوك لان اللام اما للوقت او للتعليل في مثل هذا
المحل فان كانت بمعنى الوقت يكون كانه قال الله تعالى متى دلكت
الشمس فاقم الصلوة وهذا يفيد سببية الدلوك لان ترتب الحكم
على شيء دال على سببيته وان كانت بمعنى التعليل فكذلك لانه
ح يكون معناه اقم الصلوة لاجل دلوك الشمس كما يقال لكرمك جئتك صح
وكذا قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وكذا قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا غير ذلك
من النصوص احتج من نفى الاسباب وجعلها امارات بانه لا
مؤثر الا الله فكما ان موجد الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى
فكذا موجب الاحكام وشارعها هو فلا يجوز اضافة الوجوب الا اليه كما
لا يجوز بالخلق لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف علامة على الحكم
واطلاق اسم الاسباب عليها مجاز لظهور احكام الله تعالى عندها ف
الجواب ان الله تعالى كما هو خالق الاشياء خالق الاسباب ايضا
وجاعلها لانه مسبب الاسباب فكذا موجب الاحكام ومسبب اسبابها
وانكار الاسباب انكار للمحسوس ورده عقلا وشرعا لكن الاشاعرة
بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها اجزية للافعال المحظورة

فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى اسبابها لانها صالحة
لكسب المجد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت خالصة
لله تعالى مضاف الى ايجابه لكون العبادة امتثالا للحكمة فيكون طاعة
والجواب ان ايجاب الله تعالى قد يكون ايجابا مطلقا بدون تقييد بشيء
ولا تعليق كقوله تعالى آمنوا بالله وقد يكون ايجابا بالسبب كقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة فان ايجاب التحرير على تقدير القتل
خطأ وبسببه لا مطلقا وقد علم ان سنته جعل الله تعالى فيكون
الحكم والسبب مضافين الى ايجاب الله تعالى والحق بعض الاسباب
في العبادات والاحكام لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على
شيء بحيث يفهم تكرره بتكرره يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك
الحكم لغة وعرفا وعقلا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى — لدلوك صح
خذ من اموالهم صدقة فانه يفهم بعبارته ايجاب الحكم عند تحقق ذلك
الشيء وباشارته جعل ذلك الشيء سببا وهذا الكلام واضح فيضاف الحكم — لايجاب صح
بالسبب مع جعله سببا الى ايجاب الله تعالى وقد يكون بالسبب وقد
يكون مطلقا والكل بايجابه جل جلاله وعم نواله هذا تحقيق هذه
الابحاث وليس هذا في كتبهم فاحفظه فصل اعلم ان اصل — اصل الدين صح
الدين هو الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه وفروع الدين
هي سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات
والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها كما
ذكرنا والكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اي مشتملة عليهما
لانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا
كانت النية شرطا فيها ولكنها لما وجبت اجزية على افعال محظورة
وزجرا عن الجناية كالحدود ولم يجب مبتدأة على وجه التعظيم

لله تعالى كما وجبت العبادات فكان فيها معنى العقوبة ولما كانت
دايرة بين العبادة والعقوبة والسبب ينبغي ان يكون ملايما للمسبب
فلا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين
المعقودة عند الحنث والقتل الخطا ولهذا لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح كالقتل بحق
واليمين المعقودة سببا واعترضوا على هذا بان الافطار في رمضان
عمدا سبب للكفارة مع انه غير مباح بوجه واجابوا عنه بانه مباح
من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك ملكه ولهذا يصير به
متعبدا لله تعالى لانه يجعل ملكه لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى
ملكه يكون مباحا له ومن حيث انه جناية على الصوم محظور وفيه
بحث لان العبد وما يفعل بقدرته واختياره مملوكان لله تعالى
اسمى من مملوكية العبد وافعاله لشيء لانه تعالى خالقه وحافظه
وذاته وخالق قدرته واختياره وحافظهما فعبادته لله تعالى
ان يخالف نفسه ويمتثل ما امر الله ويكف عما نهى ومعصيته بخلاف
ذلك لا انه جعل ملكه لله تعالى او لم يجعل كيف والاباحة والحرمة والوجوب
بحكم الله تعالى ويمتنع الحكم بالاباحة والحرمة معا ثم اعترضوا بالا
فطار بالزنا او شرب الخمر فانهما يوجبان الكفارة مع انهما حرامان
من جميع الوجوه واجابوا بانهما محظوران لا من جهة انه حرام بل لجهة
وجود المحظور حتى لو زنى او شرب ناسيا لصومه لا تجب الكفارة فعلم
ان وجوب الكفارة بجهة الوطي المحرم والشرب المحرم من غير اعتبار
وصف الحرمة او الحل لان في غير العمد يفسد الصوم فكيف تجب الكفارة
ثم نفس الوطي المحرم متناول لوطي المنكوحة ووطي الاجنبية وكذلك
شرب المحرم متناول للشرب المباح كشرب الماء والحرام كشرب الخمر

المحظور صح

قبل الحنث صح

لا مع

وسبب الكفارة نفس الوطي العمد فالشرب العمد وهو دائر بين
الخطر كما ذكرنا انه ورد على مملوكه والزايد من الحرمة والحل لا مدخل
له فيه وقد عرف انه مملوك الله تعالى وان الاباحة والخطر بحكم
الله تعالى ومما ممتنعا الاجتماع لاستحالة ان خطر الافطار ههنا من
جهتين جهة الزنا او شرب الخمر وجهه افساد الصوم فكيف يمكن
الاباحة فما الفرق بين هذا وبين ان يقال الزنا وشرب الخمر في نفسها
مباح فان قلت الوطي في الزنا من حيث انه وطي مباح لانه كوطي المنكوحة
كما ذكرنا وانما الحرمة من جهة الزنا قلت لانسلم ان الوطي من حيث
هو وطي مباح اذ المطلق لا يوصف بما اختص به بعض مقيداته دون
البعض ولا بما اختص به بل له في كل مقيد حكم اخر فالوطي في الزنا
حرام وفي المنكوحة مباح كالحركة فانها من حيث هي لا عبادة ولا معصية
بل في الطاعة كالصلوة عبادة وفي المعصية كالزنا معصية وكذا
حكم كل مطلق وهذا بحث شريف فافهمه وايضا لو صح هذا يلزم ان
يكون القتل العمد من حيث انه قتل مباح اذ هو في القتل بحق مباح
وكذا في كل فعل حرام ثم اعترضوا بانه حينئذ يلزم ان يكون الزنا مباحا
من حيث انه شرب فينبغي ان يسقط الحد بهذه الشبهة واجابوا بان
الشبهة المسقطة ما يخل بحرمة الزنا والشرب وهذه لا تخل وفيه
بحث اذ لا نسلم انها لا تخل ولا نسلم ان الشبهة المسقطة ما يخل
بحرمة الزنا والقتل الخطا دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من
حيث انه يقصد مباح مباح وباعتبار اصابته بمحترم محظور وكذا
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام وكذا الغنى المعهود
مباح من حيث انها تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولذلك سمعت في
بيعه نصرة للحق لانهم كانوا يحلفون في بيعة النبي عليه السلام وهو

وبالاباحة صح

بدل
وهما

بطـ

والعبارة الصحيحة هذا يلزم الا
يكون فعل ما مباحا
حراما محضا لان كل فعل
من حيث هو فعل مباح
ط كذا
من حيث انه وطء و
شرب الخمر مباحا
صح

ما هو لا يمكن ان يعقد ان
مسقط مع انه لا
يخل بحرمة الزنا صح

قوله لانسلم ان الوطي من حيث هو وطي مباح لنا اورد كل الحنث
الشرع صحيح ولكن
لم الحكم باباحته من
حيث انه وطي
بل حكمنا به من حيث
انه فعل مملوك له وهذا
تقيد فيه علامه

ايضا

ايضا منهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذله
في كل حق وباطل وعلى هذا اسباب ساير الكفارات وقس ـــــ والمعاملات
بتعلق البقاء المقدر بتعاطيها والمعاملات عطف على قوله كالحج والباء
الاولى متعلقة بمشروعة في قوله مشروعة باسبابها والثانية بالتعلق
يعني كالمعاملات مشروعة بتعلق البقاء المقدور للعالم بتعاطيها
اي بمباشرتها اي بسبب شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور بمباشرتها
لان الله تعالى قدر بقاء العالم وبقاء جنس الانسي الى قيام الساعة وهذا
البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وبقاء
النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن وما يتوقف عليه
هذه الثلاثة والتناسل انما يحصل بازدواج الذكور والاناث على وجه
يختص المراة بواحد لئلا يشتبه الولد على الرجل فيمتنع عن بذل المؤنة
والتربية وليس للام في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فضاع الولد
وانقطع التناسل فلذلك الاختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمعاونة
والتناسل فشرع النكاح وما يحتاج اليه بقاء النفس من الغذاء واللباس
والمسكن انما يحصل بالكسب والمعاوضة اما بالمال او بالعمل والانسان
مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفع نفسه فيكون مائلا الى
الظلم والخصومة فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها
الشارع لدفع التنازع بين الناس المودي الى المخاصمة المفضية الى
الفساد والخراب فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة والتعامل على الوجه
الخالي عن التنازع والتخاصم قوله والايمان بالايات الدالة الايمان با
لله وصفاته واسمائه واجب بايجاب الله تعالى بسبب الايات الدالة على
حدوث العالم لانها لما دلت على حدوث العالم دلت على وجود صانعه
ووحدانيته وعلمه وحكمته وارادته وقدرته وعظمته وجلاله لقوله تع

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب قلت وانما الامر لالتزام اداء ما وجب هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فائدة الامر و
الايجاب فاجاب بان الامر انما ورد لالتزام اداء ما وجب علينا بسببه
كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب وحاصل
هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
كما مر وقد عرفت فيه انه لا معنى لنفس الوجوب او الوجوب في الذمة
الا وجوب الاداء بطريق التوسع واذا كان وجوب الاداء بالسبب فما
فائدة الخطاب فقد عاد السؤال ثم بالشرا يلزم وجوب الاداء بطريق
التوسع وبالطلب تصير مضيقا بل الجواب ما علم ان سببية السبب
للحكم بايجاب الحكيم عنده لا بذاته فالايجاب سبب سببيته فلا بد منه
قلت ودلالة هذا الاصل اجماعهم اي الدليل على ان نفس
الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب
الصلوة على من لا يصلح للخطاب لعدم الفهم مثل النائم والمجنون
والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة حتى امروا
بالقضاء بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك ابتداء لاشتراط نية
القضاء فيه والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت ولهذا لا يجب القضاء
على من لم يجب عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت
والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب في الوقت
ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم حتى لزم عليهم القضاء
وفيه بحث لما قلنا ان سببيته للحكم بايجاب الحكيم عنده لا بذاته فكيف
ينفك تاثير السبب عن ايجاب الله تعالى ولم لا يكفي الفهم السابق لان
الخطاب من زمان النبي عليه السلام الى قيام الساعة وايضا ليس الاجماع

ويمكن ان يقال ان فائدة
الخطاب هي ان يجعل
الوجوب الموسع مضيقا
لانهم قالوا في الصلوة
ان الخطاب بها متوجه
في اخر الوقت عند
تضييقه لا كر

وفيه بحث لما قلنا ان
ايجاب الحكم للسبب
فيكون الحكم بايجاب
الله تعالى على تقدير السبب
فما هو السبب لا ينفك
عن ايجاب الله تعالى بل لا ايجاب بالعبادة والسببية
بالاسباب ولم لا يكفي الفهم السابق لان
الخطاب من زمن النبي عليه السلام الى قيام الساعة

الا في حق النايم لان عند الشافعي رحمه الله لا يجب الصلوة على المغمى عليه
والمجنون اصلا فلا يوجب القضاء عليهم بعد الافاقة اذا كانا مستوعبين
وقت صلوة واحدة والحق انه قد تحقق من قواعد الشرع والعقل ان
الله تعالى يخاطب بطلب الاداء من العباد موسعا كان او مضيقا عند تحقق
السبب وانتفاء العذر والقضاء عند العذر والتقصير اما مع المنع
عن الاداء كما في الحايض او مع التخيير بين الاداء والقضاء كما في المريض
والمسافر مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مع قوله تعالى ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا في غير ذلك مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس وهذا واضح فايجاب الله تعالى بالسبب يكون
عند السبب ايجاب الاداء وبعد انتفايه ايجاب القضا كانه قال افعلوا
كذا عند السبب فان لم تفعلوا لعذر او تقصير فافعلوا بعد انتفاء السبب
تداركا لما ثبت وجوبه في الشرع بما جعل سببا وفات عنكم وعلى
هذا لا يجب الادا على صاحب العذر عند السبب اما مطلقا في
العذر المانع كالحيض للصوم والنوم للصلوة واما معينا في غير المانع
كالسفر للصوم اعلم ان العلما اتفقوا على وجوب الادا على
المقصر عند السبب واما على صاحب العذر فقد اختلفوا فيه
فمن خصص الخطاب والسبب بغير المعذور ذهب الى انه لا يجب عليه
اما مطلقا او معينا كما مر ومن عممهما قال قد يجب معينا لقيام السبب
والحكم في حقه كما في حق المكره على الافطار اصلا ولو من بطلان
قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وبقوله عليه السلام رفع عن امتي القلم عن ثلاثة عن النايم
حتى استيقظ والصبي حتى بلغ والمجنون حتى افاق وبانه
لا يستحق العقاب بالترك فلا يكون الوجوب متحققا عليه وانما

يجب القضاء لتحقق الوجوب في الشرع بسببه وان لم يكن بالنسبة
اليه واجبا لضرورة ان القضاء عوض عما وجب عليه وفات
والا فلا وجه للقضاء ولذلك متى لم يجب لم يجب القضاء كما هو
في الكافر والصبي والحائض اذا زال العذر بعد خروج الوقت
ولان الاداء لو لم يجب على المكلف مثلا لما سقط الواجب عنه
بالاداء قلنا الوجوب على التخيير كاف في السقوط فلا يلزم على
التعيين وقد عرفت ان تحقق الوجوب في الشرع عند الاسباب كاف
في لزوم تدارك ما اوجبه الله تعالى في الشرع فافهم وانما
يعرف السبب بين امارة كون الشي سببا فقال انما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقوله صلوة الظهر وصوم
الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق
الحكم بالسبب بان لا يوجد دونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في
اضافة الشي الى الشي ان يكون الشي المضاف اليه سببا للمضاف
كقولك كسب فلان وعبد الله لان الاضافة موضوعة للتمييز وكان
الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص
الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا
واما الشرط فانما يضاف اليه لانه يشابه السبب من حيث انه يوجد
عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة ما لم يقم
دليل المجاز وفيه بحث لان المضاف هو العبادة كصلوة الظهر
لا وجوبها والكلام فيه والوجوب مضاف الى العبادة ومن
ليست بسبب له فما هو مضاف ليس بمسبب وما هو مسبب ليس
بمضاف وايضا اتفق اهل اللغة على ان اضافة المصدر
الى الزمان اذا كان بمجرد ظرفية الزمان او مفعوليته كما في

اليوم

اليوم ويعرفه الوقت قوله وكذا اذا لا نجه دليل قوله
وتعلقه به بعنى كما ان الاضافة تدل على السببية فكذا يدل ملازمة
الشى للشى وتكرره بتكرره على السببية لان هذا صفة السبب وهذا
معنى ما قلنا قبل ان ترتب الحكم على شى بحيث يتكرر بتكرره
دال على جعل ذلك الشى سببا قوله وفى صدقة الفطر جواب
سوال وهو ان يقال صدقة الفطر اضيفت الى الراس كقول الاعمى
ذكوخ روس الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صاع من البر
وايضا اضيفت الى الوقت فقيل صدقة الفطر وكذا تتكرر بتكرر
الفطر مع عدم تكرر الراس كما تتكرر بتكرر الراس مع اتحاد
الفطر فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا ولم تجعلوا الفطر سببا
كما جعل الشافعى رحمه الله مع ان اضافتها الى الفطر اشهر من اضافتها
الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس فى السببية وان وجدت
الاضافة فيهما لان وصف المونه فى قول النبى عليه السلام دال
على رجحان الراس لانه عليه السلام اجراها مجرى المونة بقوله
ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجب عليكم مؤنته
والاصل فى وجوب المؤنة راس يلى عليه فصدقة الراس سبب
لبقاء حيوتهم وطلب لبقائهم وقد سلمنا ان التمسك بالاضافة ضعيف
لان الاضافة مع الصدقة دون وجوبها والكلام فيه والصواب
ما قلنا ان ترتب الحكم على الشى بحيث يتكرر بتكرره دليل واضح
على السببية فان قلت يحقق قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
اذا افطرتم ادوا صدقة الفطر عمن تمونون يحكم بلزوم ترتب الصدقة
على الفطر بحيث تتكرر بتكرره فيكون السبب هو الفطر قلت سلمنا
ان تترتب هكذا لكنه لا يمتنع بانه كقوله عليه السلام ادوا زكوة

بدل
الشاعر

صدقة الفطر مع

اموالكم فان تقديره اذا حال الحول ادوا زكوة اموالكم مع ان السبب
هو المال والحولان هو الشرط واما تكرر الوجوب عند تكرر الفطر
مع عدم تكرر الراس فليس لتكرر الفطر بل لتكرر الراس تقديرا
لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي
الزمان ويصير كان الراس قد تكرر كما ان النماء الذي لاجله كان
المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الزماني الحولي مع ان المال
واحد فيصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه قوله وعلى
هذا تكرر العشر يعني اعتبار تكرر السبب تقديرا بتكرر الوصف متحقق
في كل سبب ثابت فان سبب العشر والخراج الارض النامية كما ان
سبب الزكوة المال النامي الا ان النماء عيني في العشر حقيقة وفي الخراج
حكما وهو التمكن من الزراعة والتحقيق ان السبب التام هو السبب
مع الشرط فتكرر كل منهما يوجب تكرر السبب التام والله اعلم

ولك —— فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة
القصد مع الجزم ولهذا كان قول القائل اعزم ان لا افعل كذا
او ان افعل كذا يمينا لان توكيده يستدعي عقدا وقال عزمت عليه
اي اقسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص
السعر رخيصا اذا سهل اصابته وفي الشريعة العزيمة عبارة عما شرع
ابتداء غير مبني على اعذار الناس ويدخل فيه جميع العبادات
وترك المحرمات والرخصة ما شرع بناء على اعذار الناس كاجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه والافطار في رمضان بعذر المرض
والسفر ثم العزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل
لان العزيمة اما ان يستحق تاركه في جميع وقته العقاب اولا والاول
اما ان ثبت لزومه على العباد بدليل لا شبهة فيه وهو الفرض

قوله وتكرر الوجوب بتكرر
الفطر جواب عما يقال لو
كان الراس سببا معنى لما
تكرر الواجب بتكرر
الفطر مع اتحاد الراس اه
[illegible] المصنف

او بدليل فيه شبهة وهو الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه
الملامة وهو السنة او لا وهو النفل ويدخل في هذه الاقسام
الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل
قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان
فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل
ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس ويدخل في النفل المباح
ان جعل من الغنائم ثم الفرض في اللغة القطع والتقدير وفي
الشريعة ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب
مثل الايمان والصلوة الخمس والركوع والحج قوله وحكمه اللزوم
علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن يعني حكم الفرض لزوم
العلم به لتحقق الدليل القطعي والتصديق بالقلب والعمل
بالبدن وهذا التصديق هو الايمان فيكون جاحده كافرا ويجب
اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به بغير عذر غير مستخف به
يكون فاسقا ولا يكون كافرا لبقاء التصديق الذي هو الايمان
قوله ـــــ والواجب ما ثبت الوجوب السقوط واللزوم
وفي الشريعة ما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين
الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية
ونحوها وحكم الواجب لزوم العمل بالبدن كلزوم الفرض لكن
لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين حتى
لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد ترك
العمل بالواجب على ثلاثة اقسام تركه مستخفا باخبار الاحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا وتركه متاولا وتركه غير مستخف ولا
متاول والاول يوجب تضليل التارك وان لم يكفر لانه رد خبر الواحد

العمل صح

ووجوب به ما ثبت بدليل قطعية والثاني لا يوجب التضليل
ولا التفسيق لان التأويل شرح السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث يوجب التفسيق دون التضليل لان
العمل به لما وجب كان تركه منه غيريا وبل معصية وصفا والقسم
الثالث ما ذكره المصنف وفيه مباحث لان الواجب كما ثبت وجوبه
بخبر الواحد فكذا ثبت بالخبر المشهور اذ فيه شبهة لكونه احاد الاصل
وثبت ايضا بالكتاب اذا كان غير واضح الدلالة فتخصيصه بالخبر
الواحد لا وجه له وجعل الشافعي رحمه الله الفرض والواجب مترادفين
وقال معناهما واحد وهو ما يلزم تاركه ويلام شرعا سواء ثبت
بدليل قطعي او ظني لان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلاف
الثبوت في نفسه فان اختلاف طريق الحرام بالقطع او الظن
لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو حرام وكذا اختلاف طريق النوافل
وفيه بحث لان ثبوت المدلول على حسب قوة الدليل وضعفه
ويكون لزوم العمل في الفرض اقوى واتم من لزومه في
الواجب بيانه ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القرآن الزم قراءة القرآن اعم من ان يكون فاتحة او
غيرها والمراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الزم الفاتحة بعينها
فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة لا فرضا حتى لو قرأ الغير
وترك الفاتحة لا يحكم بفساد صلوته ولا يؤمر بالقضاء لان بناءهما
على العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولو ترك القراءة مطلقا يحكم
بالفساد والقضاء ليستقر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين

بدل طرق

بدل طرق

معاً

عل

على مرتبتهما فان قلت هذه الصيغة لنفي الفضيلة لا للوجوب كقوله
عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة الا بحضور القلب
قلت ثبت بالاجماع كونه فرضا هنا قال ـــــ والسنة الطريقة
المسلوكة في الدين السنة لغة الطريقة اي السيرة مرضية كانت غير مرضية
وفي الشريعة الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين من الصحابة وغيرهم
لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين لكن مطلق السنة
ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام والمصنف ما قيد تعريف السنة بنفي
افتراض ووجوب فيدخل فيه الفرض والوجوب ويريد بالسنة ههنا
فعلية كانت وقوله ما لا يكون فرضا ولا واجبا ولا لما هو حكمها فيه
لها والسنة قد يكون فرضا وواجبا ومستحبا ومباحا فعلية كانت كما يجيء في
فصل البيان او قولية وحكمها ان يندب الانسان باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب لقوله عليه السلام عليكم بسنتي قوله أمرنا باحيائها اي من غير
افتراض ولا وجوب اللائمة الملامة وهكذا حكم سنة الهدى لا مطلق السنة
اذ لا ملامة بترك السنن الزوائد ثم حكم السنة ان كل فعل واظب عليه النبي
عليه السلام كالتشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى فعله
ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه بل تركه
بارح كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب
في الوضوء يندب الى فعله ولا يلام على تركه ولا اثم بتركه واما التراويح
في رمضان فهي سنة الصحابة رضوان الله عليهم اذ لم يواظب عليهما
الرسول صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهي مما
يندب على فعله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه النبي عليه
السلام فان سنته اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال ـــــ

او ع

وبهذا صح
يراد
السنن

والسنن نوعان السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزايدة وسنة الهدى
ما تكون اقامتها تكميل الهدى اى الدين وهى التى تتعلق بتركها كراهة
واساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب والسنن الزايدة هى التى اقامتها حسنة ولا
تتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كتطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وغير ذلك من الاعمال الزايدة وافعاله خارج الصلوة من القيام
والقعود والمشى واللباس والاكل وغير ذلك والمكلف لا يطالب باقامتها
ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتى بها قوله وعلى هذا تخرج
اى على ان سنة الهدى توجب تركها الكراهة والاساءة والزوايد لا توجب
شيا منهما تخرج سنن الهدى والزوايد من الالفاظ المذكورة فى باب الاذان
من المبسوط حيث قال مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس فقال يكره الاذان
قاعدا لما روى فى حديث الرويا ان الملك قام على جِذْمِ حايط وهى اصله
ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة سنة
الهدى وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساءوا لترك
السنة المشهورة وان صلت النسا باذان واقامة جازت صلوتهن مع اساءة
لمخالفة السنة والتعرض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر
لان كلا منهما ذكر مقصود على حدة فلا باس بان ياتى بكل منهما رجل اخر
ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود
وهو اعلام الناس بحضور الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا
اذان المراة هذا ما قيل والصواب ان يعرف بعض المعانى ليعرف حكمه
فى العقد سواء فى باب الاذان او غيره وطريقه ان يتامل الفعل اما ان
يكون اولى من الترك بحيث يستحق تاركه من العقاب او لا فان كان
وثبت ذلك بدليل قطعى فهو الفرض والا فالواجب وان لم يكن بحيث يستحق

تاركه العقاب فاما ان يكون اولويته ظاهرة وهو المندوب كالتثنية
في الوضوء او ادنى منه وهو المستحب كمسح جميع الراس او ادنى
منه وهو الافضل كالترتيب في الوضوء وان لم يكن اولى من
الترك فاما ان يكون الترك اولى بحيث يستحق فاعله العقاب
اولا فان كان وثبت ذلك بدليل قطعي فهو الحرام وان لم يستحق
فاما ان يكون اولويته ظاهرة اولا فان كان فهو المكروه كالغرغرة
في الصوم وان كان ادنى منه فهو الاساءة كالاستنشاق في الصوم
وان كان ادنى منه فهو ما لا باس به كاخذ الماء في الفم حالة الصوم
وان لم يكن الترك اولى منه ولا هو من الترك فهو المباح قال

او ورد عليهما قسم مقابل وهو ان يكون الترك اولى بحيث يستحق فاعله العقاب ولم يثبت ذلك بدليل قطعي ح

والنفل لغة الزيادة وبهذا سميت الغنيمة نفلا لانه زائد
على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل
ثواب الاخرة وفي الشرع ما شرع زيادة على الفرائض والواجبات
والسنن وهو شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه
انه يثاب المكلف على فعله عبادة واداء العبادة سبب للثواب لا بفعله صح
ولا يعاقب على تركه لعدم الفرضية والوجوب ولا يلام لعدم
كونه سنة ويضمن بالشروع عندنا فيطالب بالمضي ولو لم يمض
فيطالب بالقضاء وعند الشافعي رحمه الله لا يطالب بواحد منهما لنا
ان القدر المؤدى عبادة وتقرب الى الله تعالى حتى لو مات في
هذه الحالة او فسد بدون اختياره بان جن او اغمي عليه او احتلم
يثاب عليه واذا كان قربة صار حقا لله تعالى مسلما الى الله وحق الغير
محترم يجب صيانته عن الافساد وصيانته بتتميم الباقي فوجب عليه
تتميمه قوله وهو كالنذر اي الشروع في النفل في كونه موجبا للاتمام
كالنذر في كونه موجبا للابتداء والاتمام صيانة له مع ان النذر صار

لله تعالى قولا لا فعلا ووجب به الابتداء الذي هو اقوى من البقاء

فلأن وجب البقاء بالشروع الذي هو اقوى لانه صار لله تعالى فعلا

كان اولى لان الفعل اقوى من القول والبقاء اسهل من الابتداء عن

العدم وهذا يحتاج السبب للابتداء دون البقاء وشرطت الشهادة في ابتداء

النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون البقاء كما

في الوطي بالشبهة وقال الشافعي رحمه الله النفل مشروع غير واجب يثاب

على فعله ولا يعاقب بتركه فوجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة

الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا

يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا للواجب وساغ الافطار

للصائم نفلا بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما تحققت هذه الاحكام

واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا

في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق

بدرهم كان بالخيار في الباقي فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في

الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي حل له تركه فيبطل القدر

المؤدى ضمنا وتبعا لتركه ما ليس عليه لا قصدا فلا يكون ابطالا الا حكما

كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه

يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسد لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا

انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني والفرق واضح بين النذر والنفل

لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا التزم لزم بخلاف

الشروع فانه ما التزم سوى اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقي الاداء

فلا يلزم هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الباقي صار واجبا لرعاية

القدر المؤدى لا لذاته فجاز ان يترتب تلك الاحكام عليه كما ان الطهارة

في النفل واجبة لصحة النفل لا لذاتها وكذا اركانه وهذا النوع

مسلم ان حقيقة الشيء لا
يتغير بالشروع الا ان
حكمه قد يتغير بحسب
احواله

هذا الوجوب لا ينافي ترتب تلك الاحكام والدوام غير وارد لان
التصدق بدرهم تصدق مستقل لا يفتقر الى تصدق الثاني في
كونه تصدقا بخلاف بعض النفل فلو بطل هنا لاقتصر قلنا ترك الباقي
يعني المقصد وكذا الشروع على ظن انه عليه لانه قضاء لما اداه و
خرج عن العهدة فيكون غلطا وما التزم كونه نفلا في الابتداء فيكون
في حكم السقوط كمن ادى الدين ثم نسي واراد اداه ثانيا بخلاف النفل
فانه عبادة ابتداء رحمه الله تعالى وفرقه في السر ضعيف اذ لا نسلم انه
ما التزم الكل عند الشروع فلـــــــ واما الرخص اسم الرخصة
اطلق في الشرع على اربعة معان اثنان منها حقيقية واثنان مجازية
وذلك لانه اما ان استعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على
العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي
وهو ان لا يكون مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة اذ عدم الحكم
عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام
المحرم والحرمة معا اولا والاول احق من الثاني باطلاق اسم الرخصة
عليه لان كمال الرخصة بكمال العزيمة كاجراء المكره الملجا كلمة الشرك
على اللسان والثاني كافطار المريض فانه مع قيام سبب الحرمة وهو
الشهر لكن الحرمة متاخرة الى زمان زوال العذر فمن حيث قيام السبب
حقيقة ومن حيث تاخر الحكم كان دون القسم الاول والثاني وهو
المجاز اما ان يكون السبب في غير شرعنا كحط الاصر عنا او في شرعنا
في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه في المجازية لتحقق
السبب في شرعنا ~~في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه~~
~~في المجازية لتحقق السبب~~ في شرعنا كسقوط شرط العينية في السلم
قوله مما استبيح قالوا يعني يعامل به معاملة المباح لا انه يكون

عز
عيس
اربع
عمارته

مباحا حقيقة لان سبب الحرمة والحرمة قائمان لان الاسباب باقية
ومع ذلك فلا يتخلف عنها احكامها والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن
الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط
المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذ
بها لا يلزم ان تكون الكبيرة مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال بعضهم
الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وفيه
بحث اذ لا نسلم ثبوت المحرم والحرمة في حق المعذور وهذا واضح
لان الله تعالى شرع لبعض العباد حكما وللبعض حكما آخر ووضع
للاحكام اسبابا فسبب كل حكم انما يكون بالنسبة الى من شرع له ذلك
الحكم لا مطلقا والا يلزم العبث يدل عليه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لانه تعالى انما
جعل الشهر سببا محرما في حق المقيم الصحيح دون المريض والمسافر
وكذا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وانما صح ادائهما لتخيرهما
بالاحاديث والشهر في حقهما سبب للوجوب المخير وفي حق الصحيح
للمعين والكلام في ترك المؤاخذة مع الاذن فالكفر غير وارد اذ
ليس في الكفر اذن الشرع ولو تحقق الاذن فلا نسلم انه ليس بمباح
في حقه فقوله اجراء المكره كلمة الشرك على اللسان بشرط اطمينان
القلب بالايمان لان السبب وهو الآيات الدالة على الوحدانية وحجج
ما اوجب الايمان بها قائم والحرمة باقية فالعزيمة الامتناع عن اجراء
كلمة الشرك ورخص فيه لضرورة حفظ النفس والعضو وهو حق
الله تعالى مع بقاء الايمان في القلب هو الركن الاصلي ويحتمل دوامه
دون التكرار باللسان ولو بذل نفسه صلابة واعزازا لدين الله تعالى
وصيانة لحرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روى

ط منه

ط الغير

منلى حر

الدي صح

اي ليس بمرخص في الاكراه على [illegible] ما خاف [illegible] على نفسه او عضوه او اجراء كلمة الشرك صح

ان مسيلمه الكذّاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال هو رسول الله قال فما تقول فيّ قال انت
ايضا فخلّاه وقال لآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ
قال انا اصمّ فاعاد ثلاثا واعاد جوابه هكذا فقتله فبلغ ذلك النبيّ
عليه السلام قال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد
صدع بالحق فهنيئا له فعلم انه امتنع منه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة
قال ——— وافطار في رمضان اذا اكره الصائم على الافطار يرخص
له ذلك اذ عليه القضا فيكون حق الله تعالى مع حق نفسه باقيا
وان صبر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لاظهار الصلابة
في الدين واعزاز دين الله اما اذا كان مريضا او مسافرا ولم يفطر
حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر فيكون اثما بالامتناع
وكذا اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك رعاية لحق نفسه
وانجبار حق الغير بالضمان والصحيح انه لا يكون له بذل النفس
اذ ليس في ذلك اعزاز الدين ثم ترك الخائف على نفسه او عضوه
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخصة والاتيان بهما والصبر
على ذلك عزيمة لقوله تعالى اخبارا عن نصيحة لقمان لابنه وامر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من
عزم الامور ولو بذل نفسه في اقامة حق الشرع يكون ماجورا
لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به و
حرمة ما نهاهم عنه لا بد وان يؤثر فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان
يطمع باثر فعله فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل ياثم لانه يتلف
نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا باثر للمشركين وفيه بحث

بدل مقاتل

هو ان صم

اذا اكره

ما اصاب ص

بدل نفسه

اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز ان يكون بغير العنف بل بالحكمة
والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل اقوى مع سلامة النفس وح
لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وقال عمر رضي الله عنه اذا رايتم اخاكم زلّ زلّة فقوّموه زلّ زلّة
وادعوا الله تعالى ان يتوب عليه ولا تكونوا اعوان الشيطان عليه
وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة وهذا ظاهر في اجراء كلمة الشرك
لانه اهانة باصل الدين دون العاقبة لشرعه الخلف وتقدم حق
العبد والورود على العزيمة وحرمة الالقاء الى التهلكة وشائبة
ردّ الانعام وهو ــــ واما النوع الثاني وهو الذي دون القسم وهو الترخيص
الاول في كونه رخصة حقيقة فما يستباح مع قيام سبب الحرمة وتراخي
الحرمة الى زمان زوال العذر اذ قيام السبب مع الحرمة اقوى مما تراخى
الحكم عنه كالبيع البات مع البيع بشرط الخيار والبيع بثمن حالّ مع البيع
بثمن مؤجل كفطر المريض والمسافر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما
وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان وجوب الصوم
وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر وقد بحث
منصرف قد مرّ ان السببية ثابتة في حقهما بظاهر هذا النص والخطاب منصرف
عنهما لا متوجه قوله اي وجهنا اي ولان سبب الحرمة قائم مطلقا ح
لا دار منهاج الحال قلنا قد مرّ ان الصحة لقيام سبب الوجوب المخيّر
قوله ولان اي ولان الوجوب متراخ في حقهما لم يلزمهما الامر بالفدية
لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان
الوجوب ثابتا عليهما للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر
يرفع الاثم لكن لا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا

افطر

افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض
فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل
بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
وقال الشافعي رحمه الله في اصح قوليه العمل بالرخصه اولى حتى كان
الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد لظاهر قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الوارده فيه فبقي معتبرا
في افضليه الفطر واحتج اصحابنا بان السبب الموجب وهو شهود
الشهر متحقق وماض لحكم بالاجل لا يمنع التعجيل كالدين المؤجل فكان
المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه للترفه
فكان الاول اولى ولهم ان يقولوا انما يكون لله تعالى ان لو كان موافقا
لحكمه قوله وتردد في الرخصه يعني كما ان الفطر يسرا فكذا في الصوم
فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي
الشهر فانجبر عُسْر الصوم بهذا اليسر فكمل دليل الصوم فالاخذ به
اولى الا ان تضعفه الصوم فانه ح يكون الافطار افضل ولو صام
حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام اخر
او التعجيل بشرط السلامه فالتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف
المشروع فيكون حراما فلا يكون مؤديا لحق الله تعالى بخلاف النوع
الاول فان الوجوب متحقق ثمه فلو بذل نفسه يكون مقيما لحق الله ت
فيثاب قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال
التي علينا فسمينا رخصه مجازا لما قلنا ان عدم الحكم لعدم سببه
لا يكون رخصه لكن من حيث التسهيل علينا اطلق اسم الرخصه عليه
مجازا الاصر الثقل والعمل الشاق كلزوم قتل النفس للتوبة وكذا الاغلال

اي سقط باخراج السبب عن السببيه في
محل الرخصه مع
كون ذلك الساقط م
نخ

نحو قطع الاعضاء الخاطيه وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب
واحراق الاضحيه وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وههنا
بحث وهو ان جميع شرعنا ايسر واسهل من شرائع قبلنا لقوله عليه
السلام بعثت بالحنيفيه السمحة السهله فخارج اطلاق الرخصة
على الجميع وما قال به احد فالـــــ واما النوع الرابع فما اسقط
والصواب انه اسقاط مشروع باخراج السبب عن السببيه في محل
الرخصه اصلا فيكون مجازا اذ ليست العزيمة في محلها كما يكون في الرخصه
الحقيقيه ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعين في الجمله كان
اضعف في المجازيه من القسم الثالث وهذا يسمى رخصه اسقاط
وذلك الساقط كالعينيه المشروطه في البيع لقوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك فجعل انتفاء العينيه سببا للحرمة وكان من عادتهم
انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص و
يسلمونه الى المشتري فنهى النبي عليه السلام عن ذلك ورخص في
السلم للحاجة فشرطت العينيه في عامة البياعات لتحقق القدرة
على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا
حتى كانت العينيه في السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له و
سقوط هذا الشرط للتيسير على المحاويج ليتوصلوا الى مقاصدهم
بالاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده
من الربح قوله وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتهما اي سقطت حرمة
الميتة في حق المضطر وحرمة الخمر في حق المكره حيث لم يبق مشروعه
عندنا اصلا فتبدلت بالاباحه وروى عن ابي يوسف رحمه الله ان
الحرمة لا ترتفع لكن يرخص له للاضطرار كما في الاكراه على الكفر و
اكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه ولكن حين

س

مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة من
حيث سقوط السبب
في محل الرخصة صح

العلما

الحل الملك

من العلماء وفائدة الخلاف يظهر فيما إذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم
لثبوت الحرمة ويكون آثما عندنا لتحقق الحل وفيما إذا حلف لا يأكل حراما
يحنث بأكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا لنا
قوله تعالى وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه استثنى حالة
الضرورة وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيلزم ضد التحريم وهو
الحل وتفصيل المحرمات في آية أخرى وهي قوله تعالى حرّمت عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وفيه بحث إذ التقدير وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم
فلا تأكلوا شيئا منها إلا ما اضطررتم إليه إذ لا وجه للاستثناء من قوله تعالى
قد فصل لكم ما حرم عليكم فإن قيل جاز أن يكون التقدير فهي محرّمة
عليكم إلا ما اضطررتم فلا جناح يلزم تكرير ذكر الحرمة وما ذكرنا فيه تقرير
والأصل عدم التكرير ثم قيل كما استثنى ههنا فقد استثنى أيضا إجراء
كلمة الكفر وهو قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه
مطمئن بالإيمان فينبغي أن يكون الإجراء مباحا أيضا وقد ذهبتم إلى أنه
حرام قلنا ما ذكرنا استثناء من الحظر فيكون إباحة وما ذكرتم ليس باستثناء
من الحظر فلا يفيد الإباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب إذ التقدير
من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره
فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء وانتفاؤهما لا يدل على ثبوت الحل لجواز
أن يكون حراما ويعامل به معاملة المباح كما مر واحتج المخالف بقوله تعالى
فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم غير متجانف
لإثم أي غير مائل إلى ما يؤثمه وهو أن يأكل فوق سد الرمق فإن الله غفور
رحيم يغفر له من أكل المحرم عند الاضطرار فدل إطلاق المغفرة على قيام
الحرمة إلا أنه لو دفع المؤاخذة رحمة كما في الإكراه على الكفر وبأن حرمة هذه
الأشياء لصفات فيها من الخبث والضرر وهي لا تنعدم في حالة الضرورة فأجابوا
بأن إطلاق اسم المغفرة جاز أن يكون لإباحة زيادة التناول على سد الرمق

قالوا إن هي

حرصا لان قدر سنّ الحرق غير معيّن بل ذلك انما يكون بالاجتهاد فعسى
ان يقع زايدا فلهذا اطلق اسم المقدر ه ـــــ فكذلك الرجل سقط
غسلها يعني كما سقطت الجنبه والحرمه سقط غسل الرجل الذي
هو عزيمة في مدة المسح رخصه لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم بدليل انه لو نزع الخف بعد المسح لزم غسل الرجلين
واذا لم يسر الحدث اليها لا يجب غسلها اذ لا يجب غسل شيء من البدن
بدون الحدث اصلا فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر
ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك
لما اشترط كون الرجل طاهرا وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة لانه ح لما اختلف الحكم في ان يكون اللبس على الطهارة
او عدم الطهارة كما في الجبيرة فعلم ان الشرع لما جعل السبب الموجب للحدث
منه ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا
عن سرايه الحدث الى القدم وعرضه له فشرع المسح عليه والسببيه باقيه
في الجمله وهي في حال عدم التخفف فكانت رخصه المسح نظير رخصه
السلم فكانت رخصه اسقاط فان قلت لم لا يجوز ان يسري الحدث ويتادى
غسل الرجل بالمسح لكن بشرط اللبس على الطهارة وح لا يكون رخصه اسقاط
ولئن سلمنا انه لا يسري لكن لا شك في ضعف الطهارة وح يبطل بانقضاء
المدة فلم لا يجوز ان يكون المسح لتقويه الطهارة لا لازالة حدث الخف
كما زعمتم فيكون السبب عاملا في ضعف الطهارة فلا يكون رخصه اسقاط
والجواب عن الاول ان الطهارة متى تطلب بالسريان فلا مدخل للبس
على الطهارة في ازاله الحدث لا عقلا ولا نصا بخلاف ما ذكرنا من مانعيه
الخف وعن الثاني ان السبب ح لا يكون عاملا في احداث الحدث كما
كان قبله فيكون ساقطا ه ـــــ وكذلك اي مثل ما تقدم
قصر الصلوة في حق المسافر رخصه اسقاط عندنا اذ لم يبق السبب

القدم صح

و

في حقه موجبا الا ركعتين فصار الظهر عندنا كالفجر وقال الشافعي رح
الله هو رخصة تخفيف والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت تخفيف صح
يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول
اخر له يقضي ركعتين في السفر وفي الحضر اربعا ولنا الاستدلال
بدليل يوجب هذه الرخصة وبمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي
عازُ بن ربيعة الوالبي رحمه الله ان عمر رضي الله عنه قال سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنقصر الصلوة ونحن امنون فقال
عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سمى
القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد وذلك لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن
له الحق اسقاطا كالتصدق بالدين على من عليه الدين وقد سمى الله تعـ اسقاط صح
القصاص تصدقا بقوله تعـ وان تصدقوا خير لكم ومثل هذا المسقط كالعفو
اذا لم يحتمل التمليك بان لا يكون عينا لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص
واسقاط الشفعة والطلاق كما تقول لامراتك تصدقت عليك الطلاق
عليك او وهبته منك فتطلق المراة من غير قبول ولا ترتد بالرد
فتبين بهذا ان الله تعـ اسقط حقه وهو ركعتين عن المسافر ولم يبق
السبب موجبا الا للركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فرضا و
يكون معنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما
يقال فلان قبل الشرع اي اعتقده وعمل به لا انها قابلة للرد فلا
تردوها واقبلوها قوله واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة
فوجهان احدهما ان الرخصة لطلب الرفق قطعا والرفق متعين
في القصر دون التخيير اذ لا رفق في الاربع اصلا ورخصة التخيير
انما يكون حيث لا يتعين الرفق في شيء والا فلا فايدة في الرخصة وذلك

انما يكون ان لو كانت الرخصة من اجناس مختلفة كخصال الكفارة
فان الرفق لا يتعين في احدها اذ جاز ان يكون الاعتاق اسهل من الصوم
لبعض الناس او في بعض الاوقات وبالعكس وكذلك بالنسبة الى الاطعام
واذا لم يكن رخصة التخيير يكون رخصة اسقاط الثاني الاختيار بين
القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد لا يليق بالعبودية فانه
من صفات الربوبية فانه تعالى يفعل ما يشا ويختار من غير نفع يعود
اليه او ضرر يندفع عنه فلا يثبت في اختيار العبد من غير يسر قوله بخلاف
الصوم جواب سوال وهو ان يقال ما ذكرتم يدل على ان الصوم في
حق المريض والمسافر رخصة اسقاط بدليل الرخصة ومعناها اما
الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال على انه اسقط التعجيل
واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير فاجاب بان دليل الرخصة
زاد لا يدل فيه على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر دون الصدقة بالصوم فتثبت العزيمة مشروعة
لان الموجل يقبل التعجيل كالدين الموجل واداء الزكوة قبل الحول
وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر
في التاخير يعارضه اليسر الحاصل بالعزيمة بسبب فضل الثواب
وموافقة المسلمين وعسر الانفراد فلا يتعين اليسر في التاخير
هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث. لان ما لا يحتمل التمليك انما لم يحتمل
الرد اذا لم يكن الرد قربة الى الله تعالى اما اذا كان محتملا كاسقاط
الكف عن الاجزاء فانه يرتد عند الاكراه على الاجزاء قربة ولان
تفضل الله تعالى باسقاط التعجيل بالحكم بالتاخير بقوله عز وجل فعدة
من ايام اخر مما لا يحتمل التمليك وقد احتمل الرد بالتعجيل وايضا
في الاداء ذلك ثواب وموافقة المسلمين فان قلت لا يكون ذلك

ثواب اذ ليس عليه في الاربع الا ركعتان وتمام الثواب انما يكون
في تمام الصلاة لا في زيادة الركعات قلت على تقدير التخيير ايهما يؤدي كان
هو ما عليه والاختيار في العبادة بتخيير الله تعالى كيف ما كان من
خواص العبودية احتج الشافعي على ان القصر رخصة تخيير لا رخصة
اسقاط بوجوه الاول قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ولا جناح للاباحة لا للايجاب وفيه بحث
مدار اولى
لان لا جناح انما يذكر فيما فيه مرجوحية كلا باس والقصر عندنا اولى
فيذكر الجناح لا يناسب مذهبه الثاني اخبر النبي عليه السلام ان
القصر صدقة والصدقة لا يتحقق الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
قال فاقبلوا الثالث لو اقتدى المسافر بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو
كان ساقطا لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر وح نعلم
بانهما سواء الا ان القصر بسبب عارض وهو السفر فلم يعمل به لاسقاط
حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي
الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فتبين التخيير بين القليل
والكثير من جنس واحد فكذا المسافر يؤدي ايهما شاء الرابع المسافر
في حق الصوم بالخيار ان شاء عجل وان شاء اخر ولا يسقط به اصل
الفرضية المتعلقة بالوقت فكــــــــــذا ولا يلزم العبد المأذون
اشارة الى جواب الشافعي رحمه الله وتقريره ان يقال لا نسلم ان الجمعة
والظهر متجانسان بل هما مختلفان حتى لا يكون اداء احدهما بنية الاخرى
ولا يكون اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا بالعكس ويشترط
للجمعة ما لا يشترط للظهر وح يمتنع التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر
المسافر وظهر المقيم لانهما واحد لاتحاد الاسم والشرط ولهذا صح بناء
بدليل صح
احدهما على الاخرى فيتعين الرفق في الاقل فلا يعد التخيير بين القليل والكثير

اى على بيداهم

كما مر قوله وعلى هذا الجواب الذي ذكرنا في العهد المأذون يخرج
ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما يقول مثلا ان دخلت دار فلان
او شربت الخمر فلله علي صوم سنة فدخلها او شربها وهو معسر فانه
بين الوفا بالنذر وبين صوم سنة وبين كفارة اليمين وبين صوم
ثلثة ايام عند محمد رحمه الله فبان كونه ثلثة ايام وهذا اذا كان
التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منع النفس عن
الدخول والشرب اما اذا كان التعليق بشرط يريد وقوعه كما يقول
ان شفى الله مريضي او ان قدم فلان فلله علي كذا فلا تخيير فيه بل
الواجب الوفا بالنذر لا غير فهذا التخيير بين المطلق والكفارة في جنس
صورة لكنهما مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية
عن معنى الزجر والعقوبة وصوم ثلثة ايام كفارة لما فيه من
خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح
التخيير طلبا للارفق عنده اذ جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس
ابو محمد
وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة ثابتا بها وفيها ايضا العهد
واخلاف الوعد واهلها رد الديانة والامانة وان كانت اكثر واشد ولا
خفاء ان قول ابي حنيفة رحمه الله اولا اولى لان الناذر اوجب
على نفسه صوم سنة ان فعل كذا بالنذر والواجب لا يسقط بشيء لحقه
بلا عذر وايضا التخيير في الواجب غير جائز ولا الجائز تركه فلا يكون
واجبا وايضا عهد الحالف وعده هذا فلزم عليه هذا عند الحلف ولانه
لا يخلو من ان يكون معنى اليمين حاصلا في هذا النذر او لا فان لم
يكن لا يتحقق ترك الوفا واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصفة
مجازا فيه لانها صفة النذر ورعاية الحقيقة اولى وفي مسلكنا اي
في مسائل القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا ينعقد

بدار
وبلو

مختصر صح

وكان ابو حنيفة يقول
يصوم سنة وروي
انه رجع الى قول
محمد صح

عند ابي زيد
المكثرة

الماذور صح

التخير

خير
القسم فيما فصار بما ذكرنا من معنى القدرة في حق المسافر في
العبد المأذون في الجمعة نظر بعضهم لزوم الأداء من إذن
الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر وخير بين
الدفع والفداء في جناية العبد فإن المدبر إذا جنى يلزم
على المولى الأقل من الأرش ومن قيمة المدبر من غير اختيار للمختار
لكن الأداء بالمالية مقصود هنا في أية جهة كانت فيتعين الرفق
في الأقل كالقصر في حق المسافر ولا خيرة فيه لأن الملك إنما
فيه لمولاه لا يتحول عنه ولا يبطل التدبير بخلاف العبد إذا
جنى فإن المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كان
قيمة العبد أقل أو أكثر من الفداء لأن في الدفع والفداء تحصيلا
صورة ومعنى فيكون التخيير مفيدا لطلب الرفق كتخيير العبد المأذون ون
في الجمعة بين الجمعة والظهر فإن قلت في موسى عليه السلام
بين ثماني سنين وبين عشر سنين كما قال تعالى ذلك بيني وبينك أيما
الأجلين قضيت فلا عدوان علي فهذا التخيير بين الأقل والأكثر
في جنس واحد قلت الكلام فيما إذا كان السابق أداء به
لما إذا كان فعلا اختياريا وكان الزيادة على ثمان برا منه بدليل
قوله تعالى فإن أتممت عشرا فمن عندك فلو صلى المسافر أربعا
يكون اثنان منهما فرضا والزيادة نفلا لكن بشرط أن يقعد
في الثانية قدر التشهد ويصير مسيئا لتأخير السلام فلو لم يقعد
قدره بطلت صلوته لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها

فائدة في بيان أقسام السنة لفظ السنة يتناول الشيئين
الفعلية والسنن القولية ولا اختصاص لمطلق السنة قولية كانت
أو فعلية يطلق على سنة الرسول عم كالحديث والحديث ثم
السنة القولية تشارك الكتاب في الأقسام المذكورة من كلام

قوله في تعريف المرسل ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول عم فيه بحث لانه اما ان يراد
بعدم ذكر الواسطة عدم ذكرها مع وجودها او اعم من ذلك سواء وجدت الواسطة او عدمت فان اريد
الثاني لم يكن شي من اخبار الصحابة المسموعة من الرسول عم مسندا بل تكون كلها مرسلة وليس
الامر كذلك وان اريد الاول لم ينحصر السنة في المرسل والمسند لجواز ان يكون سنة ليس بين راويها
وبين الرسول عم واسطة اذ لو لم يجب لزم كون ما سقط عن صاحبه بين كل راوي وبينه عم وهو محال
ويمكن الجواب عنه بمنع قوله
وليس الامر كذلك لما ك

والنهي والخاص والعام الى المقتضي ومعرفته في طريق الوصول
الينا لان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر
وللسنة طرق مختلفة وهذا الباب لبيان تلك الطرق
وما يتعلق بها ثم مطلق الخبر عرفوه بانه كلام يحتمل الصدق
والكذب واعترضوا عليه بان خبر الله تعالى وخبر الرسول لا
يحتمل الكذب وكذا قولنا الواحد نصف الاثنين لا يحتمل الكذب
وقولنا الواحد ضعف الاثنين لا يحتمل الصدق فعدلوا عن
ذلك وقالوا هو كلام يحتمل التصديق والتكذيب واعترضوا عليه
بمثل ما مر لانه قد لا يحتمل التكذيب وقد لا يحتمل التصديق والجواب
ان يبدل في كلمة التقسيم واو العطف باو لئلا يرد الشبهة فيقال هو
كلام يحتمل الصدق او الكذب او يحتمل التصديق او التكذيب قال
السنة نوعان مرسل ومسند المرسل في اصطلاح كلام المحدثين ما لم يذكر
راويه واسطة بينه وبين النبي عم كما يقول قال النبي عم كذا
والمسند ما ذكر والمسند اما مرفوع وهو ما اسند الى ان بلغ الى
النبي عم او موقوف وهو ما انتهى الاسناد الى صحابي او دونه او
موصول وهو ما ذكر جميع الرواة ويكون كلهم عدولا او منقطع وهو
ما ترك راويا او اكثر من الرواة او يكون فيهم من جرح عدالته وكذا
المسند اما متواتر او مشهور او احاد كما يجي تعريفها والمرسل
اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو مسلم رأى النبي عم وقيل
مسلم صحب صاحب النبي عم وما ارسله التابعي وهو مسلم رأى
الصحابة او ارسله تبع التابعي وهو مسلم رأى التابعي وما ارسله
العدل في كل عصر بعدهم وما ارسله بعض الرواة واسنده
البعض وهذا مقبول بالاتفاق والقسم الاول وهو مرسل الصحابي
مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع من الرسول ما نفيهم اذ لا يظن
والظاهر فيهم السماع لا اذا صرحوا بالرواية عن الغير واما المرسل

لا اعتراض عليه وارد لان المراد
ان الخبر يحتملهما من حيث مفهوم
الخبر وهو لا ينافي تعين
احد الطرفين بالنظر الى القائل
وخصوصية المادة ولا شك
ان الاخبار المذكورة اذا
قطع النظر عما ذكرنا يحتمله
هما ولا
خفاء فيه
التوضيح

لو بدلت الواو العاطفة باو
لم يبق للاحتمال معنى اذ
لا احتمال بالنسبة الى شي
واحد عند مخصوص واما
مخصوص بالقياس الى شي
وهو ظاهر غاية الظهور كذا

الثاني

القرن الثاني والثالث حجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى
الروايتين عن احمد بن حنبل رحمه الله واكثر المتكلمين وعند اهل
الظاهر وجماعة من المحدثين غير مقبول اصلا واحتج اصحابنا
على قبول مراسيلهم ان ارسال الائمة والتابعين وغيرهم كان قبول
مشهورا معمولا من غير انكار من احد فيكون اجماعا على القبول
كمراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن
البصري وغيرهم فان قلت لو كان اجماعا لما جوزوا الخلاف وقد
اختلفوا فيه قلت الاجماع استدلالي والظني جائز فجاز فيه الخلاف
احتج المانع من قبوله بان المرسل لو ذكر المروي عنه ولم يعدّله
وبقي مجهولا لم يقبل فاذا لم يذكره فالجهل اتم قلنا كلامنا في ائمة
النقل العدول ومثلهم لا يروي الا عمن يعتقد عدالته عنده والا
لما كان عدلا وبهذا استدل المصنف في الكتاب فقال والارسال
من القرن الثاني والثالث محمول على انه وضح للمرسل امر مرسله
واستبان له الاسناد لانه عدل تتبع الرواة والاسانيد قوله
وهو فوق المسند اختلفوا في ان المرسل هل هو راجح على المسند
الواحد دون المشهور عند التعارض او المسند الواحد راجح
على المرسل او هما سيان فذهب عيسى بن ابان وقوم من اهل
العلم منهم المصنف الى ان المرسل راجح وقال عبد الجبار انهما
متساويان وذهب الباقون الى ان المسند راجح وهو المختار
احتج من رجح المرسل بان المرسل عدل لا يرسل الا اذا وضح له امر
مرسله وطال الاسناد بخلاف المسند فان من لم يتضح له امر مرسله
نسبه الى من سمع منه ليكون في عهدته فيكون المرسل ارجح قوله
ليحمّله ما تحمّل عنه اي ليحمّل الراوي على من روى عنه ما تحمّل عنه

عند ظهور الطعن فيقول المعتمد على الراوي لا عليّ لكن هذا الرجحان
للمرسل يثبت بالاجتهاد والرأي كما ذكرنا فلا يكون في قوة الخبر المشهور
لان الشهرة تقوّى وصف الاتصال بالنبي عليه السلام نصًّا وهذا
رأيًا ومتى كان الاتصال أقوى نصًّا كان أولى فلا يجوز نسخ الكتاب
ولا الزيادة عليه به فإنّ فيه شبهة النسخ والزيادة على كتاب
اي المرسل
الله تعالى وذلك غير جائز بخلاف الخبر المشهور وفيه بحث إذ جاز
أن يكون وضوح المرسل عنده لاعتقاده في المروي عنه ولا يكون
كما اعتقده عند السامعين أو لتعليله مذهبًا يوافقه أو يكون
اعتقده
إرساله لعدم تذكر المروي عنه أو لسهو إذ الحال له لا ينافي هذه و
الإسناد ينافي جميع تلك الاحتمالات ويمكن السامعون من النظر
في المروي عنه ويظهر عندهم قول الراوي عنه إذ يكون ذلك
بمنزلة رواية عدلين والمعتبر اعتقاد السامعين وهذا بالحقيقة
دليل ترجيح المسند وأجيب من زعم التساوي ظنيين فيتساويان
بكونهما صح
قلنا جاز أن يكون ظن أقوى من ظن وأما مرسل من دون هؤلاء
وهو القسم الثالث فقد اختُلف فيه إلا أن يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده فإنه يقبل بالاتفاق بين أصحابنا مثل إرسال
محمد بن الحسن رحمه الله وغيره فإن الثقات يروون مراسله كما
يروون مسانيده على السوية وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل إلا إذا
اقترن به ما يتقوى به كما يتأيد بآية أو سنة مشهورة أو موافقة
قياس أو قول صحابي تلقّته الأمة بالقبول أو علم من حال المرسل
أنه لا يروي عمّن فيه شبهة من جهالة أو غلبة نسيان أو غير ذلك
أو اشترك في إرساله عدلان بشرط أن يكون شيوخهما مختلفة أو
ثبت اتصاله بوجه آخر بأن عيّن المرسل أو أسند مرسلُه مرة أخرى

اسنده صح

قال

المسند اما ان يكون مخبروه من القرن الاول جماعة يحصل العلم بخبرهم اولا والاول المتواتر
والثاني اما ان يكون مخبروه من القرن الثاني جماعة كما ذكرنا اولا
والثاني خبر الواحد والثاني الخبر المشهور لانه متواتر عند
اهل القرن الثاني ما كان مخبروه من القرن الثاني جماعة كما ذكرنا
وكان ايضا متواترا عند القرن الثالث ويعلم حرا وان لم يكن مخبروه في قرن من القرون
جماعة كما ذكرنا لم يكن متواترا عند من بعدهم وذكر القرن منه الضبط
~~[illegible]~~

قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله لاني اتبعتها
فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسلا سمعه عن عمر رضي الله عنه
وما هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول انها
كالمتصل في القوة وفي قوله اسند غيره او اسند هو مرة اخرى
بحث لانه ح يكون العمل بالمسند لا بالمرسل فقط والمسند
اقسام المسند ما ذكر راويه الواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام
وهو ثلثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد لانه اما ان يكون خبر
جماعة يحصل به العلم وهو المتواتر اولا وهو اما ان يكون خبر من لا يحصل
العلم به في الابتداء ويصير متواترا في القرن الثاني والثالث وهو المشهور
اولا وهو الاحاد اما المتواتر في اللغة المتعاقب والتواتر التعاقب
وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قيل يفيد
بنفسه ليخرج ما علم صدقه بالقراين الخارجة كخبر جماعة من
المعصومين وخبر جماعة وافق دليل العقل وخبر جماعة عن
موت شخص مثلا مع ظهور الجزع والبكاء عليه ثم شرط التواتر ثلثة
اشياء تعدد المخبرين تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب مستندين
الى الحس مستوين في الطرفين والوسط اما الاول فظاهر
لانه لو توهم تواطؤهم لا يحصل اليقين بقولهم وشرط قوم في ذلك
ان لا يحصى عددهم كثرة وقوم ان لا يحويهم بلد كبير وقوم الاسلام
والعدالة وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم
وكل ذلك باطل اذ قد يحصل العلم بالخبر بدون هذه الشرايط فانه
لو اخبر الف عاقل عن واقعة بمعرفة بحيث لا نتوهم تواطؤهم لحصل
العلم بخبرهم قطعا ولو اخبر قوم من الكفار من ملوكهم وبلادهم
لذلك يحصل العلم سواء كان نسبهم ودينهم ووطنهم واحدا او لا نعم

حصول

الضعف وعدم الغرض معنى فى العلم وهذا واضح واختلف
فى تعين العدد فقال القاضى ابو بكر لا اربعة ناقصة ولهذا
يطلب القاضى تزكية شهود الزنا وتردد فى الخمسة وقيل اثنا عشر
عدد نقباء بنى اسرائيل وانما خصهم الله تعالى لان قولهم يفيد العلم و
قيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون لانه
مشتمل على اربعة اركان كاملة ولانهم اهل الجمعة وقيل سبعون
لاختيار موسى هذا العدد للشهادة والحق ان العدد يختلف بحسب
الوقائع واحوال المخبرين لانا نقطع بالعلم بالخبر من غير علم بعدد
مخصوص لا متقدما ولا متاخرا فضابط حصول العلم بكمال العدد
المفيد حصول العلم عنده لا ان ضابط حصول العلم سبق
العلم بذلك العدد لانا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من
غير علم بعدد مخصوص اصلا وان شئنا ان نعرفه لما امكننا
او تعسر علينا لان العلم بالخبر المتواتر يحصل بتزايد الظنون
الحاصلة من اخبار افراد المخبرين على تدريج والقوة البشرية
قاصرة عن الاحاطة بامثال هذه واما الثانى فهو الانتهاء الى
الحس فظاهر لان التواتر فى الامور العقلية والظنية لا تفيد
فان اى عدد يخبر عن حدوث العالم او قدمه لا يفيد العلم و
اما الثالث وهو الاستواء فظاهر وحد المصنف المتواتر مفهوما
بروية قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم وبرويهم هذا الحد الى ان يتصل برسول
الله عليه السلام وقد عرف ان قوله لا يحصى عددهم لا حاجة
اليه وكذلك العدالة وتباين الاماكن لكن العدالة فى تواتر اخبار
النبى عليه السلام معتبر لجواز الافتراء لغرض دينى او دنيا فكذ

وقد

وقيد الاتصال الى الرسول ليناسب هذا النوع من التواتر لا مطلق
التواتر كما ذكرنا والتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان في
مذهب جمهور العقلاء وخالف السمنية وهم براهمة سومنات
حصول العلم بالتواتر وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة
الى انه يوجب علم طمانينة اي يطمئن به القلب فوق الظن
لا علم اليقين ومنهم من سلم افادته العلم اليقيني في الامور
الموجودة دون الماضية والكل باطل لانا نجد بالتواتر العلم
الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية وانكاره مكابرة واحتج
السمنية بان التواتر يتركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب حالة
الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال
اذ لو انقطع الاحتمال اي لو انقلب الجائز ممتنعا وهو محال
قلنا لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لا
ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر
بالاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد
وكذا يحصل الحجة القطعية باجتماع المقدمات مع ان كل مقدمة
ليست حجة وذلك لان للاجتماع حكما لا يكون للانفراد واحتج
القائل بالطمانينة باحتمال الكذب والتواطؤ قلنا عرفنا انه اذا
قد يحصل اليقين ثم المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا
بعينه في خبر كل من المخبرين وهو ظاهر وقد يكون مختلفا
لكن يشترك الجميع في شيء واحد فذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر
كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم قال والمشهور
وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو ما كان من الاحاد
في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وكذا بعدهم وقيل هو ما تلقاه العلماء
بالقبول وقيل ما زاد نقلته على ثلاثة ولا اعتبار للاشتهار

اي
البديهي

ط
تحصل

نر

اى القرن الثالث
في القرن الثاني ومن بعدهم دون القرن الذي بعدهم فان
عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون بنقل قوم لا
يتصور تواطؤهم على الكذب لكنهم وبان من امكانهم ولا تسمى
مشهورة ولا تجوز الزيادة بها على الكتاب كموله علم لا يثبتونه الخ
نفاة الكتاب ولا وصول لمن لم يسمع وعمر بهما واما حكمه فقد
اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى
انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذلك الجصاص
وهو ابو بكر الرازي وجماعة من اصحابنا انه كالمتواتر فيفيد
علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة
وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم الطمأنينة
لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق الخبر الواحد فجازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى التي تعدل النسخ وان لم تجز به
الرفع المطلق وهو اختيار القاضي ابي زيد وعامة المتأخرين
واليه ذهب المصنف احتج الجصاص ومن تبعه بان التابعين
تلقوه وعملوا به فتحقق صدقه اذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول نا
الا بامر جامع جمعهم عليه وهو تعين جانب الصدق في الرواية ن
فبهذا الاستدلال حصل لنا اليقين الا انه لا يكفر جاحده لان
انكار غير المتواتر لا يوجب التكفير في غاية تخطئة العلماء
في القبول لكن ذلك يكفي بدعة وضلالة بخلاف الخبر المتواتر فانه
بمنزلة المسموع من الرسول عم فيكفر جاحده وقيد
كيف اذ تجاوز توهم لظهور جانب الصدق لا لتعينه لتيقنه
احتج المصنف على ما اختاره من مذهب المتأخرين
د بان قبول العلماء من القرن الثاني ومن بعدهم بقبول عقلا
فيه من اليقين فيكون كالمتواتر في حق العمل فتجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى التي هي نسخ معنى ولا يجوز النسخ مطلقا لانحطاط
درجته من المتواتر لان الزيادة

سان

ولكن صح

بيان من وجه والبيان يجوز بالخبر الواحد وغيره لما كان في الاصل من الاحتمال
فلا يفيد علم اليقين كالمتواتر فلا يكفر جاحده لان التكفير لا يجوز بانكار
ما فيه شبهة قوله نسخ عندنا احترازا عن قول الشافعي رحمه الله واصحاب
الحديث فان الزيادة عندهم بيان محض اي ليس فيه معنى النسخ قوله
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن
لقوله عليه السلام الثيبان يرجمان وغيره والمسح على الخفين بحديث
المسح وغيره والتتابع في صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات وذلك لان عموم قوله تع الزانية والزاني
يتناول المحصن وغيره فزيادة الرجم اثبت حكما للجلد في حقه
وكذا قوله تع وارجلكم حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح
اثبت الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تع فصيام ثلثة ايام
يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع اثبت جواز
التفرق فافهم ــــــــ وخبر الواحد خبر الواحد هو القسم
الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه واحد واثنان
فصاعدا ما لم العدد حد التواتر والشهرة قوله الواحد او الاثنان ويبلغ صح
اشارة الى رد قول من شرط للقبول خبر الاثنين كالجبائي من المعتزلة
مستدلا بان امر الديانات اعظم واهم من المعاملات فكان
اولى باشتراط العدد فيه ورد قول من شرط الاربعة مستدلا بان
امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقوى عدد اعتبره الشرع
في باب الشهادة وهو الاربع واحتجوا على قبول خبر الواحد بوجوه
الاول الاصل في خبر العدل الصدق واشتراط [illegible] في المعاملات العدد صح
على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة الثاني احتياط العدل في
الديانات اغلب على الظن من احتياطه في المعاملات مع تمكن

شبهة تنطرح للمدعي وعند ذلك ولهذا لا يقبل شهادة العدل لولده
وشهادة ذي الضغن على المدعى عليه الثالث جانب المدعى عليه
يقوى في الصدق لتمسكه بالاصل وهو براءة الذمة والمدعي ساواه
بشهادة شاهد واحد فلا بد من شاهد اخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق
واما في امور الديانات فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه الرابع
كان الرسول عليه السلام يرسل الاحاد الى القبائل لتبليغ الاحكام
فلو لم يقبل قولهم لما ارسلهم الخامس قبول الخبر الواحد اولى لظهور
صدقه والاخبار عن الغا امر ديني وا ـــــــــ وحكمه اذا
ورد اختلفوا في العمل بالخبر الواحد فذهب جمع من الفقهاء واكثر
اهل العلم الى انه يجب وهو لا يفيد اليقين واختلفوا في شرائط العمل
به كما يجيء ووقف الجبائي والشيعة وجماعة من المتكلمين لا يجب
وذهب اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله الى انه يوجب
اليقين اذا حكم ائمة النقل بصحته اصح الموجبين بوجوه الاول
الصحابة والتابعون عملوا باخبار الاحاد وشاع ولم ينكر احد
فتحقق الاجماع على وجوب العمل به اما عملهم فلان ابا بكر رضي
الله عنهم عنه عمل في توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة وعمل عمر رضي
الله عنه في ابطال الجنين بخبر حمل بن مالك انه قضى فيه بغرة وقال
اي ابطال دية الجنين
عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وعمل بخبر الضحاك
في توريث المراة عن دية زوجها وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر
فريعة بنت مالك رضي الله عنها في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل
زوجها وامثاله تصح كثيرة فان قلت جاز ان يكون عملهم بغير تلك
الاخبار وان وافقها قلت علم من كلام الرواة ان العمل كان بها

جميع الفقهاء

علم اللام مي

٩٩

فان قلت كيف يدعى الاجماع مع وجود الانكار منهم فان ابا بكر رضى الله عنه
انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن سلمه وانكر
عمر رضى الله عنه خبر ابى موسى الاشعرى رضى الله عنهما فى قوله عليه السلام
اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى
رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وانكر خبر فاطمه بنت قيس
فى السكنى للمطلقة وقال كيف نقبل قول امراة لا ندرى صدقت ام
كذبت وانكرت عائشة رضى الله عنها خبر ابن عمر رضى الله عنه فى تعذيب
الميت ببكاء اهله قلت انضمام خبر الغير لا يخرجه عن كونه احادا
وانما انكروا عند الارتياب وانما يوجب العمل عند غلبة الظن بصدقه
الثانى علم بالتواتر ان النبى عليه السلام كان يرسل الاحاد الى النواحى
لتبليغ الاحكام فلو لم يكن خبر الواحد كافيا فى وجوب العمل لما ارسله
الثالث العمل بالظن فى تفاصيل المعلوم الاصل واجب فانا اذا علمنا
وجوب الاحتراز عن المهالك وغيره من المضرات نقطع بوجوب
العمل بقول عدل اخبر بان فى الشىء الفلانى مضرة كسم وخلل حائط
احترازا عن الضرر فكذلك بعد العلم بصدق الرسول فى احكام
مصالحنا ومضارنا وجب ان نعمل بخبر الواحد العدل فى تفاصيل
قوله عليه السلام وهذا دليل عقلى احتج من انكر وجوب العمل
به بوجهين الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا
نهى وذم على اتباع والعمل بخبر الواحد اتباع الظن قلنا المراد اتباع
الظن فى اصول الدين او ما يكون فيه المطلوب العلم اليقينى
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذى
اوجب العمل بخبر الواحد من الاجماع وغيره الثانى توقف النبى عليه

بدر سلمه

[illegible] بان الصحابة [illegible] لا يخرجه
اعتمادا حين خبر العبيد واحاد [illegible]
عن كونه احادا وخبر
اشترط العدد فى
وانا [illegible] الواحد بعد
[illegible] رضى الله
عنه لجواز [illegible]
منهم ابا عبيد [illegible]
حصل علمه الظن [illegible]
لا لان الخبر واحد [illegible]

فلانيه صح

الظن صح

فى خبر ذى اليدين حيث قال للنبى عليه السلام اقصرت الصلوة ام
نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر رضى الله عنه قلنا ما خرج بخبرهما
عن كونه احادا ولو سلم فانما توقف لانفراده بالخبر مع حضور الجماعة
فانه ظاهر فى الغلط ويجب التوقف فى مثله كما هو واحتج اصحاب
الحديث واحمد بن حنبل رحمه الله على كونه موجبا لليقين بانه لو
لم يفد اليقين لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيكون مفيدا لليقين
والجواب بان المراد بما يكون المطلوب فيه اليقين ثم الشرائط
عند اكثر اصحاب ابى حنيفة رحمه الله ثمانية كما ذكر المصنف اربعة
فى الخبر واربعة فى المخبر والاربعة التى فى الخبر ان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة والمتواترة فيما ذكر فيها ولا يكون
وروده فيما يعم به البلوى ولا يكون مما ترك الصحابة رضى
الله عنهم الاحتجاج به عند اختلافهم فى حادثة والاربعة التى
فى المخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اذ حين
تحقق هذه الثمانية يكون الصدق ظاهرا فيجب العمل به اما
الاول وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب فلانه لو كان مخالفا
فان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على ذلك التاويل وان
لم يمكن تاويله الا بتعسف لا يقبل بلا خلاف لان الكتاب قطعى
وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع فيسقط ولا يجوز
التاويل بالتعسف بالاتفاق والا لما امكن التناقض بين
كلامين اصلا وسقط بالاتفاق فان خالف الخبر عموم الكتاب
او ظاهره لا يجوز التخصيص به ولا حمل الظاهر على المجاز عندنا
كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به بالاجماع وعند

اذ كان عدم مخالفة الخبر
السنة المشهورة شرطا
كان عدم مخالفة السنة
المتواترة اولى بان
يكون شرطا فلذلك
ذكرها [illegible] اكتفى
بذكر عدم مخالفة السنة
المشهورة عن ذكر عدم
مخالفة السنة المتواترة
[illegible]

الشافعى

الشافعي رحمه الله وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وانما
ظاهر الكتاب بناء على ان عمومات الكتاب وظواهره ظنية عندهم
واستدلوا بالاجماع للصحابة رضي الله عنهم لانهم خصوا قوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها
وعلى خالتها وقوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام
لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر
وبقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وعند مشايخنا
والقاضي ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات
الكتاب وظواهره اليقين كالخصوصات والنصوص لا يجوز
تخصيصها ونحوها بمثله مثاله ما روي ان النبي عليه السلام قال
من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف للكتاب وهو قوله تع فيه
رجال يحبون ان يتطهروا يعني بالاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك
وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر موجبا
فلو كان مس الذكر
للحدث لما كان الاستنجاء بالماء تطهيرا بل موجبا للحدث وفيه بحث
لان الاستنجاء تطهير للخبث لا للحدث فجاز ان يكون موجبا للحدث
واما الثاني وهو ان لا مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى
يكون صح
من الواحد فلا يعارضه مثاله حديث القضاء بشاهد ويمين فانه
مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي و
اليمين على من انكر لانه عليه السلام لانه عليه السلام جعل الخصوم
على قسمين وقسم الحجة عليهما بان جعل البينة للمدعي واليمين للمنكر
والقسمة توجب قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب واحد
فالخبر المخالف لهذا مردود وكذا هذا الخبر يخالف الكتاب وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان

لانه تم اجمل ثم فسر ذلك بنوعين ومثل هذا الكلام للحصر واما
الثالث وهو ان لا يرد فيما تعم به البلوى فان ما تعم به البلوى تتوفر
الدواعي على نقله والنبي عليه السلام يوصله الى جماعة لحاجة الخلق
اليه ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق
وغيرهما ولما لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ مثاله ما روى ابو
هريرة رضي الله عنه من حديث الجهر بالتسمية وحديث مس الذكر
الذي رواه ابن مسعود رضي الله عنه فانه تعم بهما البلوى وهذا
مختار ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وفيه
بحث لان ما تتوفر الدواعي على نقله اذا كثر يغني الدواعي
عن نقله ولهذا نقل بعض القرآن احادا دل عليه اختلاف مصاحف
الصحابة رضي الله عنهم واختلافهم في البسملة انها من القرآن
في اوايل السور ام لا وانكار ابن مسعود رضي الله عنه كون الفاتحة
والمعوذتين من القرآن وكذا غسل اليدين في الوضوء وكون
الاقامة مثنى او فرادى وعند عامة المتكلمين يقبل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث والمختار
انه ان كان موافقا للقياس يقبل والا فلا واخذ الشافعي واصحاب
الحديث بان الامة قبلوا خبر الواحد في تفاصيل الصلوة وفي الفصد
والحجامة ناقضان مع انهما مما يعم به البلوى قلنا انما قبلوها
لكونها موافقة للقياس اذ الفصد والحجامة وامثالهما تناسب
ان يكون ناقضة واما الرابع وهو ان لا يكون متروك المحاجة
عند الاختلاف فلانه لو كان كذلك يقع الاحتجاج الى الحجة ولا يقبل
لانه لو كان صحيحا لما تركوا المحاجة به مع توفر الدواعي اليها
وهذا اختيار المتأخرين وخالفهم قوم من الاصوليين وعامة

واهل

اهل الحديث لانه اذا صح سند الحديث يقبل ولا يمنع مخالفة الصحابي
وتركه قلنا لا نسلم انه لا يمنع لان ترك المحاجة به عند الحاجة
دليل واضح على عدم صحته مثاله ما روي عن زيد بن ثابت
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال الطلاق بالرجال والصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد
بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال
الرجل في الحرية والرق وهو مختار الشافعي وقال علي ابن مسعود
رضي الله عنه انه معتبر بحال المرأة وهو اختيار ابي حنيفة رحمه
الله ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي وما احتج احد بهذا الحديث
مع ان راويه وهو زيد بن ثابت منهم فدل هذا على انه غير متحقق
او منسوخ واما الاربعة التي تكون في المخبر فالاسلام والعدالة
والعقل الكامل والضبط اما اشتراط الاسلام وهو الدين
الحق الذي جاء به محمد عليه السلام فظاهر لان الكافر لمعاداته
بالاسلام قد يحمله ذلك على السعي في هدم اركانه واحكامه
بادخال ما ليس منه فيه والله اشار بقوله لا يألونكم خبالا
اي لا يقصرون في الافساد عليكم واما العدالة وهي الاستقامة
على الطريق الحق فللاحتراز عن الكذب واما العقل وهو نور
في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بنور الباصرة
صور المبصرات فلان الخبر بدون ادراك معناه لا يميز الصدق
والكذب ككلام النائم والببغاء ولحجة الصدق وشرطه الكمال
كما يكون عقل للبالغين السالمين عن الجنون والعته ليخرج عقل
الصبي والمجنون واما الضبط وهو محافظة الكلام بان يسمعه
ويدرك معناه ويحفظه الى حين ادائه فيمنع من الشرائط الاربع

ولكل منها ظاهر وباطن فظاهر الاسلام يكون بالميلاد بين المسلمين
ونشوء على طريقتهم شهادة وعبادة وباطنه يكون بالاقرار باوصاف
الله تع اجمالا او تفصيلا والتصديق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة
والاخرة وغير ذلك وظاهر العدالة يكون بالاسلام والعقل فانهما يحملان
الموصوف بهما على الاستقامة وباطنها يكون بالانزجار عن الكباير
وترك الاصرار على الصغاير وظاهر العقل ما يحصل في حالة الصبي
والكامل ما يحصل بالبلوغ من غير آفة والظاهر في الضبط حفظ
المتن بصيغته ومعناه لغة وباطنه ان يكون مع ذلك ضبط معناه
فقها وشريعة وبعض البواطن شرط في الثلاثة الاول عدا الضبط
اذ يكفي ظاهره المعتوه من اختلط كلامه وافعاله فكانت بين
افعال المجانين والعقلا واستيلاء الغفلة خلقته بان كان سهوه
ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالاة
والمجازفة التكلم من غير احتياط فيه ـــــ والمستور كالفاسق
يعني مستور العدالة لا يكون خبره حجة في باب الحديث في زماننا
دون الصدر الاول وهو قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين
فان مستورهم في حكم العدل لان النبي عليه السلام زكاهم بقوله
خيركم اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب و
احترز بقوله في باب الحديث عن باب القضا فان القاضي لو قضى
بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره فروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر مذهبه
فانه جوز القضا بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لظهور
عدالتهم بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل

عن

عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فقال
واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر
وهو عنده مسلم مرضي لا يتوضأ به وان كان عنده فاسقا فله ان
يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا فالحق المستور بالفاسق
وهو الصحيح اذ لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهور تحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر ومضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت
فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا
لو ثبت بالاصل لزوال الرق المعلوم وفيه بحث لان الظاهر
من حال المؤمن العاقل الصدق اذا لم يكن له غرض في ذلك
لا سيما في باب الديانة وقد عدلهم النبي عليه السلام وغرض العبد
ظاهر وعارضه قول المولى والرق كان يقينا فلا يزول بخبره
بخلاف خبر المستور اذا لم يكن له غرض والطهارة ما كانت متيقنة
ثم قال محمد رحمه الله في الفاسق والمستور ان السامع يجعل رأيه
حاكما فان كان اكبر رأيه انه صادق تيمم ولا يتوضأ لان اكبر الرأي
فيما بني على الاحتياط كاليقين وان اراقه وتيمم كان احوط لاحتمال
كذبه وح لا يجوز له التيمم فكان الاحتياط في اراقته ليصير عادما
للماء ويجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به
ولم يتيمم فان قلت ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين
خبر الفاسق واكبر الرأي كما في سؤر الحمار فانه يجمع بين الوضوء
والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فيه قلنا حكم التوقف في خبر
الفاسق معلوم بنص الكتاب فلو امرناه بالتيمم فقد عملنا بخبره
من وجه فكان على خلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل

باعتى

بقوله ثم ان كان فاسقا
تيمما سواء اكبر وقعها ه

الطهارة للحال فلا حاجة الى ضم التيمم وههنا بحث من وجوه الاول
عند اكبر الراى بصدقه لما عمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطاء
فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى الثاني ان الاحتياط
عند الارتياب بابه لا نعم الرعاية عملا وشرعا لقوله عليه السلام دع
ما يريبك الى ما لا يريبك والارتياب انما يكون عند تعارض الدليلين
ضرورة وعند تعارض الدليلين يجب التوقف في كل منهما مع ان
الاحتياط لا يتم وان يوافق احدهما لموافقته الاحتياط لما يجب التوقف
فيه لا يصح في الاحتياط وهذا اصل مهم فافهمه الثالث لو اخبر
الكافر عن نجاسة الماء فالحكم اراقة الماء والتيمم كما مر لان فيهنا
عمل بخبر الكافر بوجه في حكمين ترك التوضي والتيمم والعمل بخبر
المسلم من وجه في حكم واحد فاولى الرابع هذا مختص بالفاسق للنص
بالتوقف فيه دون المستور ولم يذكر خبر الكافر والصبي
والمعتوه اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع
في قلبه صدقهم بل يتوضأ بذلك الماء ويتيمم لان احتمال الصدق
غير منقطع عن خبرهم فيتيمم للاحتياط ومن هذا علم ان الافضل
ان يريق الماء ويتيمم احترازا عن تنجس الاعضاء بالتوضي فهذا ما
ذكرنا قبل انه يجري الكافر في حكمين وان عمل بخبرهم بان لا يريق عمل به
الماء ويتيمم لا يجوز صلوته بناء على الاصل وهو ان من لم يلزمه
شئ لا يلزمه ضرر على غيره لاحتمال كذبه لقلة مبالاته ولان من
لم يكن اهلا للحكم الشرعي لا يكون له ولاية الزامه لا يكون على الغير
فلا يلزم بخبره شئ وهو لا يلزمهم موجب خبرهم اما الكافر فلانه
غير مكلف بفروع الدين عندنا واما الصبي والمعتوه فبالاتفاق
واما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات

ولا

خبر

والاذن في التجارات فيكتفي فيها بكل عاقل اعلم ان المعاملات على
ثلثة اقسام ما يكون فيه الالزام محض على غيره وما لا يكون فيه الالزام
اصلا وما فيه الالزام من وجه دون وجه مثال ما فيه الالزام محض
حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات فلا يقبل فيها الخبر الا
بشرط العدالة لان فيه الالزام والعدد للاحتياط ولفظ الشهادة
دفعا للتلبيس في الالفاظ مثال ما ليس فيه الالزام اصلا كالوكالة لله ش
والاذن في التجارات والرسالات اذ ليس فيه الالزام اذ هي بطريق
التخيير والاباحة اذ ساغ لهما التصرف والحجر فيها لا يلزم شيئا فيقبل
خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا صبيا كان او بالغا مسلما كان او
كافرا لوجهين احدهما الضرورة اذ قلما يوجد الحر البالغ المسلم العولمي
في كل زمان ومكان يبعثه الى الوكيل والغلام لمصلحة موله
ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذه الخبرات للضرورة واحتراز الخبر
عن خبر الفاسق بنجاسة الماء ويكره لان العمل بالاصل وهو طهارة
الماء ممكن هناك الثاني ان الخبر هاهنا غير ملزم لان التصرف غير
لازم على مولا فلا حاجة الى الشرائط المذكورة لانها انما شرطت
في الخبر الملزم وكذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات مثال
ما فيه الالزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
اذ بالعزل والحجر يلزمهما الكف عن التصرف لكن لما كان الكف
اصليا لهما فلا يكون الزاما فيشترط فيه احد شطري الشهادة العدالة
او العدد وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتبر معنى الالزام والحاصل
ان تشديد الشرائط وتسهيلها لكثرة دواعي الكذب وقلتها
وسهولة الشرائط وصعوبتها فشددت في الدواعي المالية لكثرة
دواعي الكذب من المحبة والعداوة والاشتراك والرسوخ والخوف

والرضا وسهولة حصول الشرائط وسهلت فى الوكالات والرسالات
لقلة الدواعى وعسر الحصول وعزلت فى العزل والحجر والله اعلم
قـــــــ وانما اعتبر خبر الفاسق فى حل الطعام وحرمته
هذا جواب سؤال ـــ وهو ان يقال لما سقطت اسقا الكفر والصبى
والعته فى امور الدين بواسطة تهمة الكذب فينبغى ان لا يقبل
خبر الفاسق فى الاخبار بحل الطعام وحرمته وطهارة الماء و
نجاسته وان تقوى باكبر الراى لان ذلك من امور الدين كما لا
يقبل خبر الكافر والصبى والمعتوه فى ذلك فقال انما اعتبر خبره
فى ذلك دون خبرهم للضرورة بيانه من اوجه الاول ان ذلك امر
خاص يدركه بعض الناس دون البعض لا عام كما فى رواية
الحديث حتى امكن التلقى من العدول بل ربما يقف عليه الفساق
وهو الغالب لان ذلك يكون فى الفيافى والاسواق والغالب
فيها الفساق فوجب قبوله حسب مع التحرى للضرورة الثانى
ان الفاسق مع صفة الفسق اهل للشهادة حتى لو قضى القاضى
بشهادته ينفذ وكما فى شهادة النكاح ورؤية هلال رمضان الثالث
انتفاء التهمة اى تهمة الكذب عن خبره اذ يلزمه موجب خبره كما هو والمعتوه صح
فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبى فانه
لم يلزمه موجب خبرهم فيكون خبرهم ملزما على الغير ابتداء
من غير التزامه الالزام فلا يقبل قوله لان هذه الضرورة غير
لازمة اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال لما تحققت الضرورة
ههنا فينبغى ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراى
كما قبل فى المعاملات التى تنفك عن معنى الالزام فقال هذه الضرورة
غير لازمة ههنا لانه لما تعارض جهة الصدق والكذب فى خبره

وامكن

[illegible]

وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الاصل طهارة وفي
الطعام حل يعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا
بل اعتني بفسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم
الرأي اليه بخلاف المعاملات التي سكت عن معنى الالزام للزوم
الضرورة هناك وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا لانه لا ضرورة الى قبول
خبره لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه
بالتحري والحاصل ان خبر الواحد اما في الديانات او المعاملات
والاول فيما يعم به البلوى او لا والثاني ثلاثة اقسام كما عرف
فهذه خمسة اقسام ولا يقبل فيما يعم به البلوى خبر الواحد عندنا
وفي غيره ان لم يكن ضرورة يقبل مع الشرائط الاربعة في المخبر
وان كانت ضرورة يقبل خبر الفاسق مع التحري وفي المعاملات
في القسم الذي فيه الزام محض يقبل بشرائط الشهادة وفيما ليس
فيه الزام اصلا يقبل خبر الفاسق بدون التحري وفيما فيه الزام
بوجه يعتبر شطر الشهادة كما مر قال ـــــــ اما صاحب الهوى اي
الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من غير داعية الشرع و
الانتحال اتخاذ النحلة وهي الدين لاصحاب الهوى منهم من يجب
تكفيره كغلاة المجسمة والروافض لغلوهم فيما هو عظيم الخطر
ظاهر البطلان ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب تكفيره
ويسمى الفاسق المتأول وذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم
الاول يقبل شهادته وروايته اذ لم يخرج من اهل القبلة وكان
متأولا بدليل محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره فيحصل ظن الصدق
في خبره فيقبل كخبر العدل المسلم وان كان على الخطأ في مسألة او اكثر

الشهادة والرواية

لان الاجتهاد لا يسلم عن الخطاء وذهب الاكثرون الى ردهما لان
الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه ثقة ولا محترزا
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما كسائر الكفار من
اهل الكتاب وغيرهم واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب
القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته
لان الفسق في الجملة مانع عن قبولهما فالفسق في الاعتقاد اولى
لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق اخر لظهوره فكان اولى بالرد
وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل
لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما
وقع فيه لمبالغته في الاحتراز عن المحظور حيث ذهب الى ان من
ارتكب معصية فقد كفر وخرج عن الايمان فهذا الاعتقاد يحمله على
التحرز عن الكذب اشد احترازا لا على الاقدام عليه فهذا الفسق
نظير متناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد
الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة ثم من قبل شهادة هذا القسم
اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا دعى الناس
الى هواه او لا بناء على انتفاء تهمة الكذب كما ذكرنا سيما في الاخبار
لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل ان كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا
للناس الى هواه ورد اذا كان داعيا وهو مذهب اهل الفقه
والحديث واختاره المصنف لان دعواه الى هواه وحاجته
الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث
ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد للولد فالصحيح اذ من
وجد تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاده وضع الاحاديث

بمعصية

دعاة

لم يعد

لترغيب الناس وترهيبهم كالكرامية لا تقبل روايته ص ـــــ واذا
ثبت ان خبر الواحد حجة لما بين شرائط قبول الواحد وكونه حجة
شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي
معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة تركا للقياس
وهم الخلفاء الراشدون والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم تمت ص
عند الجمهور وحكي عن مالك وقوم من الفقهاء ان القياس مقدم
والمختار ان العلة ان كانت منصوصة بنص راجح على الخبر
فيكون وجودها في الفرع قطعيا فالقياس راجح وان كان
وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم تكن العلة منصوصة
او كانت منصوصة بغير الراجح فالخبر راجح ش حجة الجمهور باجماع
الصحابة فانهم كانوا يتركون القياس اذا سمعوا خبر الواحد كما
مر وبان الخبر يقيني باصله لانه قول الرسول والشبهة في طريقه
وهو النقل والقياس مظنون باصله اذ كل وصف من اوصاف
الاصل يحتمل ان يكون المؤثر وهو والشبهة الحاصلة في الاصل
اقوى من الحاصلة في الطريق فكان الخبر اولى وفيه بحث لان
الخبر انما يكون يقينيا باصله ان لو علم انه خبر الرسول والشبهة في
الطريق توجب الشبهة في كونه خبرا للرسول فكيف يكون يقينيا باصله
والصواب ان يقال خبر الرسول اقوى من القياس لو لم تكن العلة
منصوصة بالراجح بالاجماع وليس فيه النظر الا في دلالة اللفظ
وعدالة الراوي وفي القياس نظر في اشياء كون حكم الاصل معللا
والعلة ووجودها وانتفاء المعارض فيهما والقوي القليل الشبهة
اقوى من الضعيف الكثير الشبهة ضرورة واحتج مالك رحمه الله بان
في الخبر شبهات كثيرة من كذب الراوي وسهوه وغلطه والقياس
ليس فيه الا شبهة الخطا وما فيه شبهة واحدة اولى وفيه بحث

الخبر ص

ايضا شبهه صح

اذ فيه شبهة من كون الحكم غير معلل وللخطا في العلة وشرطها ومانعها

راجع صح

فان قيل الكل الى الخطا قلت ما ذكرت في الخبر ايضا راجع الى الخطا والعدالة

في عبد صح

اما جمع عبدل فان من العرب من يقول عبدل وفي زيد زيدل او جمع
عبد وضعا كالنسا للمراة ومنهم عند الفقها عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وعند المحدثين عبد
الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود قال ـــــ وان كان
الراوي معروفا اي ان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط
دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وكذا ان خالفه

ومخالفا للقياس صح

من وجه دون وجه بان يكون موافقا لقياس وان خالفه من
جميع الوجوه ترك بالقياس لئلا ينسد باب الراي المجمع عليه و
هذا مذهب عيسى بن ابان والقاضي ابي زيد وكثير من المتاخرين
وقال ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا ليس فقه الراوي
شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا
لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس
قوله لم يترك الا بضرورة انسداد باب الراي بان يكون مخالفا
للقياس من كل وجه لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم امر عظيم لانه عليه السلام اوتي جوامع الكلم وقد كان
نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم كما جا في كثير من الاخبار امر
النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمال ان هذا الراوي
نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارته لا يسطع معنى
كلام الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها فيدخل في
هذا الخبر هذه الشبهة مع شبهة عدم الاتصال بالنبي عليه السلام
وفي القياس شبهة فاصح وهي معرفة العلة وفيه بحث لان

هذا

هذا من الصحابى العدل العالم بالفقه بعيد جدا مع ان فى القياس
شبهًا كما ذكرنا فتركه و ذلك مثل اى مثال ما ذكرنا حديث ابى
هريرة رضى الله عنه فى المصرّاة و هو ما روى ان النبى عليه السلام
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان
يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر اى
فهو بالخيار الى ان نظر الى اللبن المجتمع بالتصرية و الى اللبن التى
بعد ذلك والتصرية فى اللغة الجمع والمراد فى الحديث جمع اللبن فى
الضرع بالشد وترك الحلب يوما او اكثر ليتخيل المشترى انها غزيرة
اللبن وهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان العدوان فى ماله
مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع واللبن
ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل والا فبالقيمة فايجاب
التمر الذى ليس بمثل ولا قيمة مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب
والسنة الموجبين للعمل بالقياس ومعارضا للاجماع الموجب
للعمل به فيكون مردودا وفيه بحث لان المثل والقيمة انما
يصح فيما يكون قدره معلوما عند الضامن او المضمون له وهنا
ليس كذلك اما المشترى فانه يحلبها مرتين او اكثر حتى يتبين التصرية
وكل منها غير معلوم القدر فانه يكون غافلا عن التصرية فلا منها
ان صح يقدر اللبن فى الحلبتين واما البائع فظاهر مع التصرية تغيّر حال
اللبن حالة التصرية و بعدها لكونها على خلاف علاج الحيوان فكيف
يقدر بالمثل او القيمة بل القياس فى امثال هذه المجهولات ان يعينه
الشارع والدليل على صحة هذا ان عمر رضى الله عنه عمل بخبر
حمل بن مالك فى الجنين انه يجب الغرة مع انه ما كان فقيها و
اى نصف عشر الدية
قال لولا هذا لقضينا برأينا فيما فيه سنة رسول الله عليه السلام ولن

كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا تجب الدية كاملة وان
كان ميتا فلا يجب شي وترك القياس في دية الاصابع باعتبار منافعها
فانه جعل في الاصابع نصف الدية ستة للخنصر وتسعة للبنصر و
عشرة للوسطى وكذا للسبابة وخمسة عشر للابهام بما وجد في كتاب
عمرو ان في كل اصبع عشرا من الابل وايضا ترك زكوة الخيل بزياد
من هذا الفعل لكثرة الاختلاف بين الخيول وايضا عمل الصحابة و
غيرهم بخبر ابي هريرة رضي الله عنهم في عدم افطار الصائم بالاكل
والشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه
الله لولا الرواية لقلت بالقياس على ان حديث المصراة صحيح
مخرج في الصحيحين فعلم ان هذا قياس اخذ في المجهولات ووسع من ى
للمجتهد القياس به خبر المصراة موافق لقياس مخالف لقياس
وحمل الشافعي رحمه الله التصرية غشا حتى كان للمشتري
خيار اذا ثبت بعد الحلب خلافنا تمسكا بهذا الحديث وعند
الاصحاب ليس بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها الا اذا شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن وكثرتها لا تفوت السلامة
وفيه بحث لان المقصود من بيع الاعيان منافعها لا انفسها ومن
ذهب الى تقديم الخبر مطلقا اجاب عن حديث المصراة واشباهها واشباههما صح
بانه مخالف للكتاب وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
والسنة المشهورة الموجبة لضمان القيمة عند تعذر المثل صورة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين لا بفوات الفقه الراوي على انا لا نسلم
ان ابا هريرة رضي الله عنه ما كان فقيها بل كان فقيها يفتي في زمان

الصحابة رضي الله عنهم وقد عرف ان ما ذكرنا انما يصح فيما له مثل
معلوم وقيـــــاس وان كان الراوي مجهولا اتفق اهل التحقيق
على عدالة الصحابة رضي الله عنهم لان الله تع عدلهم ومدحهم في
مواضع من القرآن مثل قوله تع والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من ورضوانا سيماهم في
في وجوههم من اثر السجود وقوله تع لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وقال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا
بخير فلو احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مدّ احدهم ولا نصيفه
وقرابتهم منهم وبذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله وموالاة
النبي عليه السلام وهذا غاية الايمان والاعتقاد وما جرى بينهم
زمان عثمان وعلي رضي الله عنهما من الفتن كان بناء على الاجتهاد
ورعاية امور المسلمين والخطاء في الاجتهاد لا يقدح في العدالة
لكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث و
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى من صحب النبي عليه السلام ولو
بلحظة فهو صحابي لان الصاحب مأخوذ من الصحبة وهي تعم القليل
والكثير وعند جمهور الاصوليين انه اسم لمن طالت صحبته على
سبيل المتابعة والاخذ منه فان من جالس عالما ساعة لا يقال
انه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة بدون المتابعة والاخذ
ولهذا لو حلف انه ليس صاحب فلان وقد لحظه لا يحنث
بالاتفاق ثم طول الصحبة اقله سنة ليكمل تتبع سيرة عليه
السلام في الفصول الاربعة المختلفة الطبائع وعن سعيد بن
المسيب رضي الله عنه انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام

انفق صح

ان صح

صحبه صح

لا يتم تقسيم لان
الفصول الاربع
معنى بعده
السنة
٤٥

مع الرسول عليه السلام سنة او سنتين وغزا معه غزوة او
غزوتين فالصحابي هو الذي صحب النبي عليه السلام سنة او اكثر
على سبيل المتابعة ولازمه في الحضور والغيبة وهذا يعرف بالنقل
او كثرة روايته كما في ساير الصحابة رضي الله عنهم ومن لم يعرف بهذا
كان في كونه صحابيا بهذا التفسير شبهة اذ الظاهر من الصحابة كثرة
الرواية فيكون مجهولا عدالة وفسقا فلا يقبل قوله الا بشهادة السلف
على صحته او السكوت عن الطعن فيه او عمل البعض فان ذلك يكون
تعديلا له منهم او شهادة على صحة حديثه وابصة بن معبد نزل
الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء
روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطى جارية امراته فانه
ان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها
ولكـــــــ وان روى عنه السلف من في الراوي المجهول
خمسة اقسام ما روى السلف عنه وشهدوا بصحته وما سكتوا
عن الطعن فيه والرد بعد ما اشتهر بينهم وما اختلف السلف في
صحته مع نقل الثقات عنه وما رده السلف مطلقا وما لم يظهر
ولم يعارض فيه الرد والقبول ثم ظهر بعد ذلك اما القسمان الاولان
فمقبولان مثل حديث الراوي المعروف بانه صحابي عدل ضابط ومقدم
على القياس لان شهادة السلف بصحته لتقويهم وجدهم في امر الدين
وردهم ما خالف القياس عند الشك فيه دالة على انه صح عندهم
انه مروي عن رسول الله عليه السلام او لانه موافق لما سمعوه من
الرسول وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا
بالمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة المقبول

الى مو

فائده

التقرير
بدل

والر

والرواية عنه وأما القسم الثالث وهو ما اختلف السلف في صحته
مع نقل الثقات عنه فمقبول أيضا عندنا مقدم على
القياس خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من العلماء لأنه لما
قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه وفيه
بحث لأن سقوطه من المجهول إنما يكون بالطعن والرواية بنفسه
بالقطع فكيف يكون مثله وأقوى ما يمكن من جانب الخصم أن
تعارض الرد والقبول يوجب سقوطهما ويصير الخبر بمنزلة ما
لو لم يحضر رد ولا قبول فيلحق بالقسم الخامس وفيه بحث لأن
مقتضى الجهل من السلف من المسلم الظاهر العدالة مع
رواية الثقات عنه فكيف يلحق به وأيضا لو قيل مثل هذا
الخبر مقبول بأدنى شروطه كان أولى لئن لا يكون الرواية
بعد الاجتهاد المطابق له لأن صحة القبول ح لا يدل
على ثبوته والعمل به لجواز أن يكون ذلك للمطابقة لا للقبول
كما أن المجهول بل الفاسق إذا أدى عما حصل له لا عن نقل
ولم ينكر عليه لا يدل ذلك على قبول حديثه والثاني أن لا يكون
مخالفا للحكم مثله فإنه ح يكون منقوضا لولاية الرد ومرجحا
للرواية ولا اجتهاد والثالث أن لا يكون مخالفا للقياس
لما مر أن الشبهة ولا بيان وأيضا مثل هاتين المخالفتين
تنافي صفاء الحكم لتوفر الدواعي على نقل أمثاله ثم خفي
على حملة الرواية والرابع أن لا يكون الراوي أكثر مع تساوي العلم
أو العلم لاستتماله يكون من الخلفاء إلا أنه لأن النبي عليه
أوصى وأمر بوجه حكم الاقتداء بسنته وسنة الخلفاء
الراشدين فعاله ستون بعدي اهتدوا فاكثر إعمليكم

سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا
عليها بالنواجذ كان يأمر العامل اتباعهم ولما ورد له
الصحابة فدل على القبول لكن بشرط ان لا ينضم الى
الحجة قول مجتهد آخر لانه ح جاز ان يكون رواتهم لا الكل
المجموع الا الغبن الحجة كرواتهم حتى ما ظهر بين ... نفس
لوجه عن ... ومنه ردوا مع الحديث نفع القبول اولى
مسالة حديث معقل بن سنان لا يصح فيما روي ان ابن مسعود رضي
سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا فمات عنها من غير
دخول فاستمهل شهرا ثم قال بعد الشهر
اقول برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط او لا نقص
ولا مجاوزة فقام معقل بن سنان وقال ان رسول الله
قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا
وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير دخول
فسر بذلك ابن مسعود لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله
وقبل ... رده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول ورده
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته
القياس وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
مقابلته عوضا والمثل كما لو طلقها قبل الدخول فانه
لا مهر لها بالاجماع وقوله بوال على عقبيه اشارة الى غلبة
الجهل وعدم العلم على اهل البوادي اذ من عاداتهم ترك
التحفظ عند البول فكان البول يقع على عقبيهم ولما البول
رواية الصحابة ... فقبل ابن مسعود مع الحكمي
وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن ...

وقد عرفت شرائط اعتبار رواية المجهول في رواية الثقات
وأما القسم الرابع وهو ما رد في السلف فلا يجوز العمل
به إذا خالف القياس لأن رد السلف لا يكون إلا لاعتقاد سم
بطلانه وهذا القسم يسمى مستنكرا أو مستنكلا لأن أهل الحديث
والفقهاء أبوا قبوله صحته وهو دون الحديث المنفي في احتمال
الكذب فإن المنفي لا يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد كشف الاسر سم
عن حميد عن أنس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال أنا خاتم
النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله وضع هذا الاستثناء
لما يروى في الإلحاد والزندقة ويميل إلى الشوكة بخلاف المستنكر
فإنه غير معلوم الحال فجاز أن يكون الراوي صادقا فيه
لكن مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الجواز ولا في حق
الصواب وذلك مثل خبر فاطمة بنت قيس في النفقة للمطلقة
ثلاثا فرده عمر رضي الله عنه وقال كيف نعمل بقول امرأة لا
ندري أصدقت أم كذبت حفظت أو نسيت وأما القسم
الخامس وهو ما لم يظهر في السلف ولم يجر على الرد
والقبول فلم يجب العمل به لكن جاز إذا وافق القياس
أو لم يخالفه لأن الأصل في القبول ظاهر العدالة لكن لعدم
اشتهاره في السلف يلزم التهمة فيجوز العمل به لحسن الظن
لكن لا يجب لضعفه فإن قيل إذا وافق القياس ولم
يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما الفائدة في
جواز العمل به قلنا فيه جواز إضافة الحكم إليه فلا يمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا إلى الحديث
وأما رواية مثل هذا المجهول بعد القرن الثالث فلا
تقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة
الفسق والكذب فيه

باقي القرون فوضه فصار المتواتر بعضه حاصل اقسام اي لانه
ان اي المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة
اي يطمين القلب من غير دليل وخبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط او ما في حكم المعروف وهو الذي اختلط مع
مع نقل الثقات يفيد غالب الراي اي العلم لم المعروف
عند اهل العلم لم اعتقاد الشيء ان كان راجحا على اعتقاد
نقيضه فهو الظن وغالب الراي وان كان مرجوحا فهو الوهم
وان كان مساويا فهو الشك وعند قوم من المتاخرين
ان اعتقاد الشيء ان كان راجحا فهو غالب الراي وان كان
مرجوحا فهو الظن وان كان مساويا فهو الشك وقالوا ان
اولى بكلام الله حيث قال ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ولم يعملوا الا الظن لان الاعتماد الراجح معتبر في احكام
الشرع بالاجماع واول الاولون بان المراد ان الظن
لا يغني في الاصول والمستنكر وهو ما رده السلف يكون اعتماده
مرجوحا والمستتر من اخبار الواحد وهو القسم الرابع يجوز
العمل به لكن لا يجب ثم قال ويسقط العمل بالحديث
الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه
وذلك لا يخلو من ان يكون قبل بلوغه اليه وقبل روايته او
بعدهما او بعد البلوغ قبل الرواية او لم يعرف تاريخه
فصح اربعة اقسام وعلى كل تقدير اما ان يكون الحديث
نصا اي لا يحتمل الحمل على ذلك او لا يكون كذلك مثل كلمه
بعضه فان كان قبل البلوغ والرواية يقينا كان الخلاف
او لا لا يوجب ذلك جرحا في الحديث اصلا لان روايته
مطلقا بدون طعن ظاهر في صحته فالظاهر انه رجع اليه

بدل نقيضه

بدل بقيته

فكان

عما كان رآه وكذلك إن لم يعرف التاريخ لأن رواية العدل
بدون طعن ظاهر في صحة الحديث وسقوطه منسوخا يوجب
العمل بالظاهر ويحمل على أنه كان قبل الرواية لأنه الحمل على
أحسن الوجهين وأحسن ما لم يتبين خلافه وكذلك إن كان بعد
الرواية بشرط أن لا يكون الخلاف فيه نصا بأن كان اللفظ
عاما فيعمل بخصوصه دون عمومه أو كان مطلقا فيعمل بتقييده
دون إطلاقه أو كان مشتركا فيعمل بأحد وجوهه وبالجملة ما يكون
التأويل الصحيح محتملا لأن تأويله وعمله بخلاف ظاهر الحديث
لا يغير الظاهر وتأويله لا يكون حجة على الغير كما لا يكون
اجتهاده حجة في حق غيره فيذهب العامل في رأيه فإن اتضح
له وجه وجب اتباعه وإلا فلا وإن كان بعد الرواية أو قبل
الرواية بعد البلوغ والخلاف بيقين فذلك يوجب طعنا
في الحديث لأن خلافه إن كان حقا بأن علم الوقوف على أنه
منسوخ أو ليس بثابت وهو الظاهر من حال العدل فقد
بطل التمسك به وإن كان خلافه باطلا بأن خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث أو لغفلة ونسيان فقد سقطت بذلك
روايته لأنه ظهر أنه لم يكن عدلا أو كان مغفلا وكل ذلك مانع
من قبول روايته فإن قيل إنما خرج عن العدالة
بعد الخلاف فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو
فسق بعد الرواية أو مات قلنا العدالة أمر باطن لا يوقف
عليه إلا بالاستدلال بالاجتناب عن المحظورات فإذا لم
يجتنب ظهر أنها لم تكن ثابتة بخلاف الجنون والموت فإن العقل
والذي هو كانا ثابتين قبل فلا يظهر بالجنون والموت عدمهما وفيه
بحث لأن النسيان لا يمنع قبول الرواية وبقي ههنا قسمان

بما ذكره بيان سؤال يقدح الراوي في الحديث بعد الرواية أو
قبلها بعد البلوغ والظاهر أن الأول قادح دون الثاني
مثال العمل ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال يغسل
الإناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح أنه أفتى بأنه يطهر بالغسل
ثلاثا فأسقط العمل بما روى ويحمل على أنه عرف انتساخه
بعد أو علم بدلالة الحال أن مراد الرسول الندب فيما وراء
الثلاثة ومثال العمل ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي
عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم صح
أنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر وهو حين
كان عبد الرحمن غائبا فلما لم يكن يعتقد مذهب نكاح المرأة
بنفسها دلالة لأنه لما انعقد العقد بعبارة عن الحقيقة ومن
النساء فلأن ينعقد بعبارتها إلى نفسه عمل بخلاف الرواية
فتبين به نسخه وهو نحو قوله إن كان بإذن عبد الرحمن فوضه
أو من بين من أئمة الصحابة أي يسقط العمل بالحديث أيضا
إذا ظهر خلافه الحديث من غير رأيه من أئمة الصحابة وكان
الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ومخالفة غير أئمة الصحابة
من أئمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الإطلاق
بل له تفصيل يجيء فيما قريب قوله والحديث ظاهر
لأنه لو جاز خفاؤه على أئمة الصحابة لا يقدح فيه مخالفتهم كما روي
أن النبي عليه السلام رخص للحائض بترك طواف الصدر ثم صح عن
ابن عمر رضي الله عنه أفتى بخلافه وقوله إنها تقيم حتى تطهر فتطوف
فلا يترك به العمل بالحديث المرفوع لأن الحديث في الصحيح حيث
العمل به وأمكن حمل خلافه على وجه حسن وهو أنه يمكن أن أفتى
لخفاء الحديث عليه ولو بلغه لرجع فمع السهو أما إذا لم يحتمل
الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به ويحمل على نسخه لأنه لما

انتفى

انقطع توهم عدم البلوغ ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن
رسول الله سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان
يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روي
عن عبادة بن الصامت رضه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ثم صح عن الخلفاء انهم ابوا الجمع
بين الجلد والتغريب ومعلوم انه لم يخف عليهم احد
لشهرته وقد صح عن عمر رضه انه قال والله لا انفي احدا بعد
ما نفيت رجلا فلحق بالروم مرتدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي
فتنة فعلمنا انه لا يجمع بين الجلد والتغريب فقد انتسخ
باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فوقه ويحمل على الانتساخ
يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث على الانتساخ بمخالفة
الراوي قولا او عملا او بمخالفة غيره من ائمة الصحابة قال
واختلف فيما اذا انكر الراوي اي الحديث المروي عنه
وذلك على قسمين لانه اما ان انكر انكار جاحد كان قال
ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او
انكر انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه الاول
سقط العمل به فلا عمل خلاف لكذب واحد غير معين
منهما ولكن ذلك لا يقدح في عدالتهما اذ كل واحد عدل
ووقع الشك في كذبه والاصل العدالة فيهما فلا تزول بالشك
ويحمل خطأهما على النسيان والسهو وبالاتفاق يطرح قبول
رواية كل واحد منهما في غير ذلك الحديث واما الوجه
الثاني فمختلف فيه فذهب الكرخي واحمد بن
حنبل رحمهما الله في رواية عنه والقاضي ابو زيد ومن تابعه
من المتاخرين الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وقال

الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين لا يسقط كما لو لم ينكر
احتج الاولون بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالنبي عليه السلام
وبانكار الراوي ينقطع الاتصال بان الواقع ان كان عدمها
روايته خطاء قطعا ولئن كان روايته وهو ينكرها وانكاره ثانيا
ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت
الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة اذا انكر
الاصل لانه ح لا يصلح للفرع الشهادة ولانه اذا لم يتدلس
بالتدليس كان معضلا ورواية المعضل غير مقبولة وغاية
ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فح يصح
للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق الغير
لانكار المروي عنه وفيه بحث لان نسيان الشيخ لا يكون منافيا
له والنسيان ولذلك لا يوجب الغفلة لان الانسان لا يخ
عن مثل هذا النسيان واحتج الآخرون بان النسيان حادث
على الاتيان وكل منهما عدل ثقة والنسيان لا يعارض الحال
كما لا يعارضه جنونه وموته فقول المدعى مصدق يحل له
الرواية بخلاف الشهادة على الشهادة فان مبناها على
التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل
له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل
فانه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم سماعه ايضا
حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق
في حق نفسه بقي له السماع فحل له الرواية وايضا وقع مثلا
من الصحابة وسلمه المروي عنه مع نسيانه ولم يشتهر ذلك
وما انكر الحديث بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد
ويمين فاذا روى ربيعة عنه قال سهيل لا ادري ويعد

ذلك بقوله حدثني ربيعة عني وهو ثقة حيث ادى الانكار منه فيوجب
العمل بذلك الحديث والكلام فيه وقد فصل ان هذا الى سقوط
العمل بالحديث الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا
لمحمد بناء على اصلهما في مسألة وهي ان من ادعى على القاضي
انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر
ذلك واقام البينة على ذلك يقبل عند محمد لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكاره اسناد
القضاء اليه فكذلك في باب الرواية فوضعه والطعن المبهم
يعني الطعن بفصل مبهم ومفسر مختلف فيه ومجمع اما المبهم
فلا يعتنى به كما لا يعتنى في الشهادات وكذا المفسر المختلف كالطعن
بالارسال فانه مقبول عندنا او احج كالطعن بشرب النبيذ
لمن يعتقد اباحته او ركض الدواب او كثرة المزاح وامثال
ذلك وكذا ان كان مفسرا بما يصلح جرحا بالاتفاق لكن
الطاعن يكون معروفا بالتعصب لمخالفة المذهب او متهما
به ولئن لم كذلك بل يكون معروفا بالعدالة والانصاف والاتقان يكن
فيقبل قاله فصل في المعارضة المعارضة لغة هي
المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح تقابل حجتين
متساويتين في القوة على وجه يوجب كل منهما ضد ما
توجبه الاخرى والتناقض لغة التدافع والتخالف وفي
الاصطلاح اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وقيل هو المنافاة اللا بيه
بين كلامين وجودا وعدما والتعارض والتناقض في كلام
الحكيم العليم الذي لا يعزب عنه شيء محال فان ذلك من
امارات العجز والجهل وانما يظهر التعارض بينهما لجهلنا

[illegible]
[illegible] ١٢١٠

بالناسخ والمنسوخ قوله انما يقع التعارض بينهما اي جهلنا واذا
وقع التعارض بين النصين ظاهرا فالطريق فيه الرجوع الى
التاريخ بمعرفة سبب النزول فاذا علم التاريخ وجب العمل
بالمتأخر فانه يكون ناسخا للمتقدم وان لم يعلم التاريخ
سقط حكمهما لتعذر العمل بهما وباحدهما معينا اذ ليس
احدهما اولى من الآخر على تقدير تساويهما فيجب الرجوع
الى غيرهما فاذا وقع التعارض بين الآيتين وجب المصير الى
السنة لو وجدت وهو معنى قوله ان امكن وان لم يوجد لزم
الرجوع الى اقوال الصحابة والقياس فان كان بين السنتين
وجب المصير الى اقوال الصحابة او القياس ثم من جوز تقليد
الصحابي مطلقا سواء يدرك بالقياس او لا مثل ابي سعيد
البردعي اوجب المصير الى اقوالهم قبل القياس فان لم يوجد
فالى القياس ومن لم يجوز تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالقياس
مثل ابي الحسن الكرخي اوجب المصير الى القياس قبل
اقوالهم فترتيب الحجج الكتاب والسنة والقياس ثم اقوال الصحابة
ثم القياس واختار المصنف الاول وفيه بحث لجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين
الى سنة اخرى او آية او اجماع او معقول وكذا في الباقي
ليظهر الحكم او عدم تقابلهما او رجحان احدهما اذ التعارض
انما يكون ظاهرا والراجح ناسخ لقوته ثم ثبات ترجيح منها
فان قيل الرجحان انما يحصل بعد الحكمين اذ لو كان
بالجنس فانما يكون للراجح العدد لاشتراك الكل الجنس في العلة
غير مرجح كما في الشاهدين مع الشهود وقليل الرواية
مع الكثير ولانه جاز انتساخ آيتين او آيات بآية واحدة

او اقوال الصحابة

ولو

وكذا في السنة فكيف يحصل الرجحان بالجنس قلنا الكثرة
سواء من جنس او من غير جنس تفيد زيادة الثقة وهذا امر
ضروري لان المتساويين متساويان وبقي الزايد مرجحا واما
الشهادة فلها نصاب شرعا على خلاف القياس فلا مدخل
للرجحان فيها كما في نصاب الزكوة وما خرج عن القياس لا يقاس
عليه ولا نسلم ان كثرة الرواة غير مرجح وكما جاز انتساخ
الاكثر بالاقل جاز عكسه مع رجحان الاكثر وانما هذا اوارد
في غير الجنس ايضا فافهم ــــــــ وعند تعذر المصير اليه
اي الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما
دليل احتج العمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول
اي يجب العمل بالاصل في ذلك كما في سؤر الحمار فانه لما تعارض
الدلائل فيه ولم يمكن العمل بالقياس في شبهها وجب تقرير
الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت ضفت
في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى وغيره
روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمار الاهلية يوم خيبر
وروي عن غالب بن ابجر انه قال قلت يا رسول الله عليه السلام
لم يبق لي من مالي الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين
مالك فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ولزم منه الاشتباه
في لعابه فانه متولد من لحمه وحكمه حكمه واعترضوا بان الاجماع ع
منعقد على ان المحرم راجح عند التعارض وبهذا
حكموا بحرمة لحمه وح يكون لعابه نجسا كما في سؤر الضبع
فانهم حكموا بنجاسته مع تعارض اخبار الحل والحرمة في
لحمه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من حرمة اللحم نجاسة اللعاب
لان عرق الحمار ليس بنجس بالاتفاق مع انه ناشئ عن اللحم

كاللعاب بخار لئن يكون اللعاب ايضا كذلك فاستقيه اي اللعاب
وانما حكم بنجاسة لعاب الضبع لنجاسة غذائه وللغذاء
اثر في ذلك وجه اوالك ان معلوم عباس رضي الله عنه لعاب
الحمار ليس بنجس لانه يعتلف بالقت والتبن الثاني
ان جابرا رضي روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر قال نعم وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على
ان سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضوان
الله عليهم فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسؤر الحمار
والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول
ان الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي
به وفيه بحث لان الخبر الاول نص صريح في طهارته والثاني
محتمل كما ذكرنا في العرق والسؤر فكيف يعارضه وقول ابن
عباس مؤكد بالخبر دون قول ابن عمر وعندا صح فلا تعارض
بينهما ايضا والصواب ما قلنا ان نجاسة لحمه لا توجب نجاسة
لعابه كما في العرق وصار لعابه مشكوكا واما القياس فلا يصلح
شاهدا لان السؤر اشتبه بالعرق يعني ان يكون طاهرا
اذ العرق طاهر بلا خلاف وان اشتبه باللبن يعني ان يكون
نجسا لان اللبن نجس على الاصح وقيل لا يصلح القياس
شاهدا اذ لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة
حرمة اللحم لكونه من الاهلية وتحقق الحرج لاواني دون الكلب وقد
بسؤر الهر لزيادة اختلاط الهر ووجوهها للضايق
فاثبات الطهارة والنجاسة يكون بعلة جامعة
بين الفرع والاصل ولم يكن ههنا لانه نصب شرع ابتداء

بدل
وتقريبه

دادا

واذا صار السؤر مشكوكا كان طهارته ونجاسته بالطريق الذي قدمنا نعني بتقرير الا صول
وهو ان الماء كان على ما كان فلا يزول بالشك ثم لان اليقين
لا يزول بالشك فنقول الاصل في الماء طاهر والاصل بقاؤه و
وكذا الحدث قبل الوضوء كان متيقنا والاصل بقاؤه ولا يزول بدل والحدث
اليقين بالشك واذا كان الحدث متيقنا وجب ضم التيمم
لتحصيل الطهارة بيقين مع اعادة نعني به كلامهم وفيه بحث
لان الحدث بعد الوضوء اذا كان باقيا كما كان متيقنا كما الغاسل
في الوضوء مع امكان تنجس الاعضاء ان يجب ح فيه التيمم
واعترضوا على وجههم بان الماء في الاصل طاهر ومطهر فيتقرر من
سؤاله يحكم ببقائه كذلك وح لا يمكن بقاء الحدث كما كان
لان الطهور مزيل الحدث بالاتفاق واجاب بعض الشا جلي
ما بالوهم نقل يعني الطهورية ظهر اذا امكننا بتقرير الاصول لزوال
الحدث ح وفيه بحث لانه ح لا يكون تقرير الاصول ايضا
واقتصار بعضهم في بقي من الاصول لاستلزامه بقاء اصل الحدث بدل مفتقر
اذ هو منتف بحسب المسئلة كما ذكرنا ويكفي لما قال ووقع
الشك في الطهورية لاختلاط غير الماء به بعينها فضم التيمم للتيقن
وليس تحقيق هذه المسئلة سوى ما نقول وزعم بعض الشافعيين
ان المراد بقي من اصل الماء او اصل نجاسة السؤر لان
الاصل في المتنفخ من الغير ان يكون نجسا وفساده مثل
الدلائل والاصح لانه متى كان السؤر نجسا فلا يجوز التوضي به
وتعين التيمم والصواب ان يقال الاصل في الماء الطهارة
والطهورية ووقع الشك في الطهورية لاختلاط غير الماء به
فضممنا التيمم لتحصيل الطهارة يقينا واما نظير المعارض
من آيتين والمفضي الى السنة قوله في فاقرؤا ما تيسر من القرآن

وقوله تع فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لورود كلمة في الصلوة
باتفاق اهل التفسير والثاني ينفيها عنه اذ الانصات
لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل
التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقيل يمكن اذ جاز الجمع بين
الآيتين بان يقرأ الامام الفاتحة ويسكت حتى يقرأ المقتدي
الفاتحة كما هو مذهب الشافعي فيعدل عن الجهرية لا يلزم ح الانصات
وح لا تعارض بينهما ونظير التعارض بين السنتين والمصير
الى القياس ما روى نعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى في
صلوة الكسوف ركعتين بسجدتين وما روت عائشة رض انه عليه السلام
صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا
صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات في كونها ازيد
من ركعة واحد ـــــ واذا وقع التعارض بين القياسين
لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض
كما سقط العمل بالنص عند التعارض ووجب الرجوع
الى ما بعدهما بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان القياس شرع
للعمل به لا تحري فيه النسخ والتغيير فهو صالح للعمل به
ما لم يتبين وجه خطائه اصاب المجتهد او لا فاذا تعارض
القياسان فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه
بخلاف النص فانه قابل للنسخ فلا يصلح للعمل به الا اذا
كان غير منسوخ فاذا تعارض النصان يكون احدهما
منسوخا البتة فلا يصلح للعمل فلا يجوز للمجتهد
الاختيار ما لم يتبين الناسخ والمنسوخ وايضا لو قلنا

لو ترشنا المسلم والامام
لا يسكت بعد الفاتحة
فيكون التعارض ثابتا

ساوقط العدد

بتساقط القياسين لما مر الى الحجة الحكمية اي الاصلية سبيل اذ
ليس بعد القياس دليل شرعي يضطر اليه العمل فانتفى
الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان وهو عمل بلا دليل اذ الاستصحاب
ليس بحجة عند المحققين والعمل بلا دليل غير جائز فكان
العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول
بتساقطهما والعمل بالحال بخلاف النصين فان بعدهما
قياس والمسألة كما يكون للمسافر اناآن من الماء احدهما
نجس والآخر طاهر وهو محتاج الى شرب الماء فيتحرى
ويشرب بخلاف ما يحتاج الى التوضي فانه لا يتحرى لوجود
الخلف وهو التراب انما يعمل بشهادة القلب لان لقلب المؤمن
نورا يدرك به ما هو خفي لا دليل عليه لقوله عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله والفراسة رؤية القلب واذا
عمل باحد القياسين لا يجوز له ان يعمل بالاخر الا اذا ظهر
خطاؤه بدليل فوق التحري وقال الشافعي رح يعمل
بايهما شاء من غير التحري لتساويهما في الاستعمال عند عامة
بعد هذا الموضع وفيه بحث لان القياس ولو لم يجز
فيه النسخ لكنه قد يكون باطلا فاذا تعارض القياسان
يكون احدهما باطلا بالقطع فتحكيم النصين المتعارضين
وبهذا كان العلامة للقياس والنص والمجتهد بحاله
العمل باحدهما في جميع الادلة الشرعية عند التعارض وعند
التعارض اصحاب اولا بالاجماع فان التحري على لسان
الفراسة والمنام والالهام عين حجة في الشرع بالاجماع
والفراسة انما يحتج بالعادة ما ثبت لان الشرع عبارة وهذا
والسلام عليه اتقوا او انقضا بعد القياس بالدلايل العقلية

بدل
اذ

بدل
نورا

بدل
بحجة

فاذا تعارض القياسان يجب على المجتهد التحري حتى يظهر
عنده رجحان احدهما او يظهر له دليل عقلي كما في تعارض قياسي
لعاب الحمار على عرقه وعلى لبنه فانه اذا لم يظهر عنده ان الاظهر
الرجح لان مشابهة اللعاب بالعرق اقوى اذ العرق حكم الطاهر
واللعاب يترشح من المسام المنفتحة كالعرق بخلاف
اللبن او يتمسك بالاصل عقلي وهو ان الحمار يعلف بالقت
والتبن وهما من الاشياء الطاهرة فيكون لعابه المتحلب
منهما طاهرا كما قال ابن عباس رضه فاك ــــــ ثم التعارض
دونه في وقت واحد او في الوقتين لا يتحقق التعارض
كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن فذهب ابن مسعود رضه الى ان عدة الحامل
بوضع الحمل لان سورة النساء القصرى نزلت بعد
سورة البقرة وقال علي وابن عباس رضه عدة الحامل ابعد
الاجلين من الوضع والاربعة وعشر لان الشرع اعتبر في
عدة الوفاة الاجل براءة الرحم والاجل وفاء العهد في حق الصحبة
وحدد اي شرع اربعة اشهر وعشرا لعدة الحامل المتوفى عنها
مع حصول البراءة باقل من مدة ونهي عن الزينة وتعلل
قوله سيدي وكذا لو كان في محلين لا يتحقق التعارض كقوله
تعالى ولا تقتلوا في سبيل الله مع قوله ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة فان الاولى في الجهاد والثانية في غيره بدلالة
الآيات الدالة على فضيلة الجهاد وثواب الشهادة
فعلم من عبد الله عند تعارض الآيتين حد التعارض
بالآيات احدهما لو لم يكونا متساويين في القوة لم تعارضا

قياسي

الفم له صح
ويصعد عنه
الا حر لنا كالعرق
صح

اشهر صح

زوجها صح

ابدل
ان

بيان
نظر

تعارضا
[illegible]

كوداد ابو

سو

كرواية ابن مسعود رضي الله عنه انه قال عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ
مع رواية علي رضي الله عنه قال انه لا ينتقض بمسه لانه ليس الا
قطعة لحم فان الثاني راجح لزيادة الاستدلال بالمعقول
قال ______ واختلف مشايخنا في اقسام الترجيح
ترجيح الدليل المثبت على النافي والمراد بالمثبت ما يثبت
امرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض فعند تعارضهما يترجح
المثبت على النافي عند الشيخ الكرخي واصحاب الشافعي
رحمهم الله عليهم وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار
من المعتزلة انهما يتساويان فان تعارضا احتج الاول
بان المثبت يخبر عما ثبت بالدليل والنافي يعتمد الظاهر كما
في الجرح والتعديل فان الجارح يخبر عما ظهر له من فعله والمعدل
يقول انه ما ارتكب كبيرة او انه عدل وهو ما رآه وفيه بحث
لان النافي قد يخبر عما ثبت بدليل ايضا بل باقوى كما يقول
الجارح انه قتل فلانا ويقول المعدل انا رايته بعد ذلك
واحتج عيسى والقاضي بانهما يتساويان لان المخبر في كليهما
عدل فلا يجب الا بحجة وح يطلب الترجيح من جهة
اخرى وفيه بحث لان النافي قد يكون وظيفته الاعتماد على الظاهر
لا عن التحقيق كالمعدل فلا يساوي المثبت والحق ان النفي
له اقسام نفي يعرف بدليله ونفي لا يعرف بدليله بل يعتمد
الظاهر ونفي مشتبه كما يجيء في الاول والثالث يطلب الترجيح
بوجه آخر وفي الثاني يكون المثبت راجحا فقط واختلف عمل
اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله
في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور فعملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فمن جملته خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا

ثم كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذا بالمثبت فانه
روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا
فخيرها النبي عليه وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية
لاتفاقهم على ان زوجها كان عبدا قبل العتق وروي ايضا
عنها ان زوجها كان عبدا حين اعتقت وهو ناف لانه مبقي
على الامر الاصلي فاخذوا بالمثبت وفي حل نكاح المحرم اخذوا
بالنافي فان يزيد بن الاصم رحمه الله روى ان النبي عليه تزوج ميمونة
بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول لان الاحرام كان
باقيا قبل التزوج فاخذوا به فوضح واتفقت الروايات على
انه عليه لم يكن في الحل الاصلي حتى يجعل الاحرام عارضا بل
لما قاله ابو الحسن ابن علي انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام
عارض والحل اصلي فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال
اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في
الحل العارض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا
وفي قوله اتفقت الروايات نظر لانه روي ان النبي عليه
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث وهو عليه بالمدينة قبل ان يحرم كذا ذكر في كتاب
معرفة الصحابة وقالوا اذا تعارض الجرح والتعديل كان
الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا والتعديل ناف
لانه مبقي على الاصل اذ الاصل العدالة قال

والاصل في ذلك يعني الاصل في هذا البحث ان النفي انه
اقسام ما يعرف بالدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف
بالدليل بل يكون مبنيا على استصحاب الحال الذي هو ليس

الحل

المراد بما في الروايات
اتفاقها لا كلها
ه

بدليل

بالدليل وما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز
ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان كان مما يعرف
في نفيه بدليل كان مثل الاثبات اذ كان الدليلان متساويين
وان كان مما لا يعرف بدليل فلا يعارض الاثبات لان ما لا د ليل
له لا يقابل ما له دليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص
عن حال الخبر فان ثبت انه بني على ظاهر الحال لم يقبل لانه
اعتماد ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما
ثبت بالدليل كان مثل المثبت فيطلب الترجيح من وجه اخر
فحصه والا فلا يعني ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله
او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد الدليل
فلا يكون مثل الاثبات والنفي في خبر بريرة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال والاستصحاب وهو انه عرف العبودية الحاصلة لا
بدليل بخلاف الحرية العارضة فانها لا بد وان يكون لها دليل .
ورجح قوم خبر العبودية على خبر الحرية بان راوي العبودية عروة
بن الزبير وقاسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها
وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم وكان سماعهما عنها مشافهة
وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعه عنها
من وراء حجاب ففي الاول زيادة التيقن في المسموع وبكون
الراوي وبان دليل الحرية دليل العبودية قبل ذلك والنفي
في حديث ميمونة يعرف بالدليل لان هيئة الاحرام دالة عليه واذا
تعارضا ترجح رواية ابن عباس انه محرم على رواية يزيد لانه لا
يعدله في الضبط والاتقان فان قوة الضبط تدل على قلة
الغلط ورجح قوم خبر الحل بان ابا رافع حكى اخبر ايضا والسهو صح
انه عليه كان بالمدينة وهو حلال وهو كان سفيرا بينهما واخبر
عن الحال والمكان ففي خبره زيادة اتقان مع انضمام رواية يزيد

الله مع أنه سمع عن ميمونة رضي الله عنها أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال لأنها
كانت خالة يزيد كذا في المصابيح فرع وطهارة الماء وحل
الطعام يعني إذا أخبر مخبر بطهارة الماء وآخر بنجاسته أو أخبر
بحل طعام أو شراب وآخر بحرمته فالإخبار بالطهارة والحل
ناف لأنه مبق على الأمر الأصلي والإخبار بالنجاسة والحرمة
مثبت لأنه يثبت أمرا عارضا والنفي في مثل الصورة يمكن أن
يعرف بدليله لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في إناء
طاهر ولم يغب ذلك الإناء عنه عارف بطهارته بدليل يوجب
العلم ويحتمل أن يكون النفي على ظاهر الحال فإن ثبت أنه أخبر
بظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء الطهارة فلا يعارض
الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن علم يقع التعارض بين
الخبرين لأن كليهما مبني على دليل وعند التعارض يجب
العمل بالأصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لأن استصحاب الحال ولئن لم يكن دليلا لكنه يصلح مرجحا
فيرجح الخبر النافي به قال ومن الناس ذهب عامة
أصحاب أبي حنيفة رح وبعض أصحاب الشافعي رح إلى أن أحد
الخبرين لا يترجح على الآخر بكثرة الرواة وكذا بالذكورة والحرية
وذهب أكثر أصحاب الشافعي رح وقوم من أصحاب أبي حنيفة
رح إلى أنه يترجح لأن قول الأكثر أوقع في الظن والعدد
السهو وأقرب إلى إفادة العلم لأن خبر كل واحد يفيد
ظنا وكثرة الظنون تغلب الظن حتى ينتهي إلى القطع
كما في التواتر ولأن في الأكثر مثل ما في الأقل مع زيادة ويؤيده
شرع الشهادة يرجح في الأشياء على خبر الواحد حتى كان في
الأشياء حجة لطمأنينة القلب دون خبر الواحد فكذا كان في
الأخبار وكذلك شرط الحرية والذكورة في العدد دون الأفراد

كما مر

الطهارة صح

الماء صح

يعني

خبرهم

يعني فلو أخبر الحرين راجح على العبدين وخبر الرجلين على خبر المرأتين فأما خبر حر واحد فمثل خبر عبد واحد وخبر رجل واحد مثل خبر امرأة واحدة لأن خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة واستدلوا على هذا بمسائل الماء فإنه إذا أخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته أو على العكس يجب العمل بخبر الاثنين ولو أخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته أو على العكس يتحقق التعارض ويعمل السامع بأكبر رأيه ولئن أخبر بأحدهما مملوكان ثقتان وبالآخر حران ثقتان يعمل بقول الحرين نص على هذا محمد رح في المبسوط فإذا ذكرنا في مسائل الماء ثبت في الأخبار أيضا وقال المصنف هذا النوع من الترجيح إلى العدد والذكورة والحرية متروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد ولم يرو عن أحد منهم أنه رجح عند التعارض بكثرة عدد الرواة والذكورة والحرية كما رجحوا بزيادة الضبط والإتقان والفقه فلو كان صحيحا لتمسكوا به وفيه بحث لأن هذا النوع من الترجيح اعتبره النبي عليه والخلفاء الأربعة وغيرهم رضي الله عنهم فإن النبي عليه لم يعمل بخبر ذي اليدين حين قال للنبي عليه أقصرت الصلاة أم نسيت حتى أخبر أبو بكر وعمر وأنكر أبو بكر رض خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم إليه خبر محمد بن مسلمة وأنكر عمر رض خبر أبي موسى الأشعري في قوله عليه إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه أبو سعيد الخدري رض وكان علي رض

خبر بدل

بدل
بأكبر رأيه

ثبت ما صح

كان ثم

الا انه لا تقبل خبر الواحد حتى ينضم اليه غيره كذا في الكشف وهذا
النوع من الترجيح ضرب اي كما ذكرنا واصحابنا اي مستعملة
العلماء بان العدد يعتبر في حقوق العباد دون حقوق
الشرع لان خبر الواحد والمثنى والجمع والعبد والرجل
والمرأة في وجوب العمل سواء لان كل واحد يوجب
غالب الراي وقد لا يعتبر الكثرة في حقوق العباد ايضا
فانه لا ترجح لاحد الشاهدين بكثرة العدد وايضا هذا قول
محمد خاصة وهو خلاف قول ابي حنيفة وابي يوسف
وفيه بحث لان حقوق الشرع اولى بالاحتياط لعمومه
ولانه اي في حصول غالب الراي بكل منهما وانما الكلام في
الترجيح عند التعارض وللشهادة نصاب لا يعتبر
الزائد عليه بخلاف العكس ولا تعارض عليه كالنصاب في
الزكوة هذا سوى المشهور من الترجيح في كتب فن الاسناد
وفي اضعاف ذلك يوجد في المتقدمات الى الراوي والمروي
والمروي عنه وللدليل والمدلول والخارج عنهما وفي العبادات
الى الاصل والعلة والفرع والمدلول والخارج وفي التعليلات
الى القوي والضعيف وفي المختلطات اي اقسام اخر
تبلغ ... مما قبل ذكرها في كتاب اللوامع وكتاب
الاصول فافهم فصل وهذه الحجج التي
مر ذكرها من الكتاب والسنة باقسامهما من الخاص والعام
والظاهر والنص وغير ذلك والمتواتر والمشهور الى
ولا حاد يحتمل البيان والبيان هو توضيح ما فيه خفاء
فان قلت المحكم كيف يحتمل البيان قلت
يحتمل بيان التقرير وبيان التغيير والمعنى كما هو
ليقطع احتمال الغير بالكلية كقوله ... ولا يبقى للاخر

بدل حقوق

بدل الراجح

بدل ما بين

جميع حج بدل الحجج

والمتواتر

٧١

ولا طائر يطير بجناحيه ثم بيان الشيء قد يكون بالكلام و بالفعل
وبالاشارة والرمز واقسام البيان خمسة بيان التقرير وبيان
التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان الضرورة
عرفت بالاستقراء اما بيان التقرير فكقوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال
للبريد طائر ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله تعالى يطير
بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا للاحتمال وان
كان بالمجاز وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة
لكونه جمعا محلى باللام شامل لجميع الملائكة لكن لاحتمال
جواز ارادة البعض قرر معنى العموم فيه بقوله تعالى كلهم اجمعين
ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم يقول عنيت الطلاق عن النكاح لان الطلاق
بالشرع والعرف اختص برفع قيد النكاح وصار
حقيقة فيه لكن يحتمل رفع قيد آخر باعتبار اصل الوضع
وان كان مجازا بحسب هذا الوضع فقوله عنيت رفع قيد
النكاح يقطع ذلك الاحتمال ويجوز هذا البيان موصولا
ومفصولا بالاتفاق لان التقرير يحصل بكليهما قوله
وكذلك اي ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يصح
مفصولا بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك
والمشكل والمجمل والخفي وخصص المصنف منه المجمل والمشترك
بالمثال وكذلك كبيان النبي عليه التحية بقوله اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة لكن بيانهما بالقول والفعل وهو قوله
عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وفي الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا
ربع عشور اموالكم ومثل لحوق البيان بقول الرجل لامرأته
انت بائن او انت علي حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق

كبيان النبي عليه السلام

فانه يكون بيان التفسير اذ المشترك والمجمل واشباههما من
الكنايات مشتركة مجملة فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير
يجب العمل باصل الكلام فيصير المشترك والمجمل ثم لا يجوز
تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من
يجوز تكليف ما لا يطاق واما تأخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابي
هاشم والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي بناء على انه لا يجوز
الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا انما يقتضي وقت العمل واما قبله فلا
على انه منقوض بالمتشابهات وقد صح هذا اذ نزول قوله
تعالى اقيموا الصلوة ثم بعد ذلك بين حقيقته جبرئيل والنبي عليهم
وكذا قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم بين
النبي عليه بعد ذلك موضع القطع وما يجب القطع بسرقته
دينارا وصفته فافهم واما بيان التغيير فبيان التغيير
يتغير به موجب الكلام كالتعليق والاستثناء والتخصيص
نحو انت طالق ان دخلت الدار او ان شاء الله وعبيدي احرار
الا سالما فانه لولا التعليق لوقع المعلق ولولا الاستثناء
لثبت موجب المستثنى بتمامه منه وكذا التخصيص واتفق
الفقهاء على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا
او في حكمه كقطعه لتنفس او سعال او عطاس ونحو ذلك
ونقل عن ابن عباس رضي جواز الفصل في الاستثناء وان طال
الزمان وما نقله قوم عن الحسن وطاوس وعطاء انه يجوز
ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وقال احمد بن حنبل رح
وقيل يجوز الانفصال بشرط الاتصال في النية ويكون بينه
وبين الله كما يجوز تخصيص العمومات بالنية وحمل عليه
مذهب ابن عباس رضي والاصح للفقهاء فانه لو صح الانفصال

اظ
او

صح
المستثنى منه بتمامه
الاتصال صح

لما قال النبي عليه السلام من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليكفر
عن يمينه وليأت بالذي هو خير لتعين بل فليستثن او صله
مخيرا بينهما لان الاستثناء اسهل من التكفير وهو حريص عليه
في الارشاد الى طريق حل الايمان وايضا لو جوز الانفصال لم
يبق شيء من العقود ولم يتعين كالاقرار والطلاق والعتاق
وغير ذلك لجواز الاستثناء بعد حين وكذا لما علم صدق صادق
ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد
وذلك خلاف الشرع والعقل ولا حجة لابن عباس رضه
بان النبي عليه السلام سألته اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فانقطع الوحي بضع
عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله الى لا قائلا الا ان يشاء الله فقال عليه
ان شاء الله ملحقا بقوله غدا اجيبكم وفيه بحث لجواز ان
يكون بتقدير افعل ان شاء وايضا قال النبي عليه السلام
لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعد ان شاء الله قلنا
جاز ان يكون سكوته لعارض لا يخل بالاتصال كما مر وايضا
ان شاء الله شرط لا استثناء واشتهر بين الناس انه استثناء
ولعلهم اطلقوا لفظ الاستثناء عليه مجازا فوقع واختلف
في خصوص العموم التخصيص اخراج بعض ما تناوله العام
وزاد من لم يجعل الاستثناء تخصيصا دون الاستثناء
لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي
لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي
وعامة المتاخرين من اصحاب ابي حنيفة رضه وبعض اصحاب
الشافعي رضه وعند بعض اصحاب ابي حنيفة رضه واكثر اصحاب

اثباته ولا نسخه وعامة المعتزلة لم يجوز تخصيصه متراخيا
كما يجوز متصلا وبه يشهد اصول الحنفية والمسئلة لعدم قولهم
التخصيص متراخيا انه اذا ثبت متراخيا لا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا والفرق بين المراد في التخصيص يكون
بعض افراد العام ابتداء وفي النسخ يكون الجميع
مرادا ابتداء وفي ذلك النسخ بعض الافراد ثم ان
ان العام قطعي في الحكم ما قبل التخصيص متراخيا ولا ما ثبت
كونه قطعيا ومن ذهب الى انه ظني حجته وحكم النسخ الى
الباقي بعد النسخ لا يصير ظنيا وفي التخصيص يصير لان
ضمنه ظنيا باعتبار قوله خرج بعض افراده بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق له احتمالات
التناقض وسيأتي الخلاف المذكور مبني على الخلاف في
موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه
بيان تغيير يصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي
قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
كما مر في صدر الكتاب فكان التخصيص بتغيير له من
القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كا
لتعليق والاستثناء وفيه بحث لان البيان انما يسمى
بالنسبة الى المعنى لا بالنسبة الى الظن والقطع ولو
كان كذلك لكان بيان التقرير ايضا بيان تغيير لانه
يغير الاحتمال الى القطع فلا يصح من لم يجوز متراخيا
كما في بيان التفسير انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم وقد
مر ثمة جوابه اصح من جهة العقل والنقل اما العقل

بدل صيرورته

بدل الباقي

بدل الى

فلانه

فلانه جاز عقلا ان يقول السيد لعبده كل من دخل داري
غدا فاعطه درهما وعند الغد يقول لا تعطه لفلان واما
النقل فلقوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول ولذي القربى وهذا عام في كل غنيمة ثم بين
عليه السلام ان السلب للقاتل اما مطلقا او برأي الامام فاخر
الى وقت الحاجة وايضا قوله تع انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال ابن الزبعرى قد عبد الملائكة والمسيح
فتوقف النبي عليه السلام الى ان نزل ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون فان قلت لا نسلم انه
بيان للآية بل هو بيان لجهل المعترض لان ما انما يكون
لما لا يعقل فلا يدخل فيه الملائكة والمسيح قلنا ولم يتاخر
لما سأله لانه كان فصيحا عالما باللغة ولما يوقع النبي عليه
واضحا في قوله تع والسماء وما بناها قوله وعلى هذا
لان على ان الاتصال شرط في التخصيص عندنا قال علماؤنا
ثم الخاص بخلافه لاحد وبالنص فيه لاحق موصولا يكون
خصوصا الا تخصيصا للاول وهو لا تصادم بالخاتم للدلالة
هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص لتناوله اياهما وان
فصل لم يكن تخصيصا للاول بل يصير معارضا للعام
والعام مثل الخاص في الايجاب فثبتت المساواة بينهما
في الاستحقاق فيكون الفص منهما بنصفين وهذا قول
محمد خلافا لابي يوسف فانه جعل الفص للثاني فان
قلت الثاني اما مخصص او ناسخ وعلى التقديرين
يكون راجحا لثبوت حكم الخاص والناسخ دون العام
والمنسوخ بالاجماع قلت جاز ان لا يكون شيء منهما
بان نسي الموصي الاول واوصى ثانيا او رجع عن الاول
لكن ههنا بحث وهو ان الخاص اقوى من العام

ولئن قلنا ان العام قطعي لغلبة خصوص العمومات وغلبة
تميز الخصوصات بحالها ولثبوت حكم الخاص بالتخصيص
دون العام فصل واختلفوا في كيفية عمل
الاستثناء الاستثناء اخراج شيء من الحكم بالا او احدى اخوا نها
تها وله شروط ثلاثة احدها الاتصال كما به وضع كذلك الثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
كقولك رايت القوم الا زيدا او اثنتين الا واحدة فان لم يكن
داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة
بل مجازا الثالث ان لا يكون مستغرقا والا لكان لغوا ثم
واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء اي موجبه فعندنا الاستثناء
منع التكلم بحكمه بقدر المستثنى الباء الاولى متعلقة
بالتكلم يقال تكلم بكذا والثانية بمنع يعني الاستثناء يمنع
التكلم بحكم العام بقدر المستثنى فيكون الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الاخراج يعني يكون الحكم على الباقي بعد
الاخراج وينعدم حكم المستثنى منه في المستثنى لعدم
دليله لا للاستثناء كالغاية في عدم الحكم فيما وراءها لعدم
دليله لا لذكر الغاية فاذا قيل علي الف الا مائة يكون معناه
على الف تخرج عنه مائة اي تسعمائة كان الالف الا مائة اسم ل
لتسعمائة وفيه بحث لان الاستثناء نص في خروج حكم
المستثنى عن حكم المستثنى منه حتى لا يصلح ضد حكمه
معه بخلاف دليل الغاية فانه ليس كذلك حتى يجوز سرت
الى المنزل وجاوزته وعند الشافعي رح الاستثناء يمنع
حكم المستثنى منه بطريق المعارضة يعني يكون حكم المستثنى
منه عاما شاملا للاخراج ويعارضه الاستثناء في ذلك
الحكم كالعام مع الخاص بعينه وهذا مذهب اكثر اصحاب
الشافعي رح الى ان الاستثناء تخصيص فعنده معنى

قوله

قوله على ألف الا مائة فانما يثبت على المختار انه تكلم بالباقي
بعد الثنيا مع اثبات حكم المستثنى ونجيء بعد تعداد دليل
الفريقين وبيان ما هو المختار قوله كما اختلفوا في التعليق
يعني اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء كما اختلفوا في كيفية عمل
التعليق كما مر في التعليق عنده لا يخرج الكلام عن أن يكون
ايقاعا في الحال بل يمنع وقوع الحكم لعدم الشرط وعندنا يخرج
الكلام عن أن يكون ايقاعا في الحال بل يكون ايقاعا على تقدير
وقوع الشرط فهو اعتبر تحقق الايقاع قبل تحقق الشرط وجعل
التعليق مخصصا له قبل الشرط ونحن اعتبرنا تحقق الايقاع ع
عند الشرط لا قبله قوله وعلى هذا ابتنى على أن عمل
الاستثناء عند الشافعي بطريق المعارضة اعني
صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء عام في القليل والكثير ما يدخل تحت الكيل وما لا
يدخل مثل الحفنة والحفنتين لان معناه عنده لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا حالا متساويا بطعام مساو فانه
حال كما يعم والطعام اسم جنس دخل اللام فيستغرق
الجميع فلما استثنى المساوي بقي ما وراءه داخلا تحت
الصدر والمراد بالتساوي التساوي في الكيل بالا تفاق
فيجب المساواة في الكيل وبقي التفاضل كبيع الحفنة بالحفنة
وبالحفنتين داخلة في صدر الكلام فيحرم وفي هذا
النقل نظر لان المشهور من مذهبه عدم اعتبار الكيل
وعندنا لما كان الاستثناء والمتصل تكلما بالباقي بعد
الاخراج لزم أن يكون المستثنى منه من جنس المستثنى
ليكون الاستثناء متصلا ولهذا لو قيل ليس في الدار
الا زيد يفهم تقدير الانسان لا الاسطوانة والشيء ولو قيل لا
لا آكل المحرم الا في المخمصة يفهم لا آكل في الاحوال المناسبة

لحاله لاكل من السعة والوسط والشبع والمخمصة لاحال
المستثنى او الوكوب اوالكتابة وغير ذلك والمستثنى المساواه
الكيلية التي في حال من احوال الطعام المخصوصة فيحمل
الصدر على عموم تلك الاحوال فيكون معناه لا تبيعوا
الطعام بالطعام في جميع الاحوال الكيلية من المفاضلة
والمجازفة والمساواه الا في حال المساواه وانما قلنا ان
المساواه كيلية بالاتفاق تمامي وبدليل قوله ع كيلا بكيل
وبدليل العرف فان الطعام لا يباع عادة الا كيلا او بد
الحكم فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل
بل القيمة لفوات المسوى وكان الكيل كالمذكور مع المساوا
واذ في الكيل نصف صاع وبعضهم الوزن اي صاع الطعام
اذا كان نصف صاع او اكثر ولما لم يعد المساواه بالكيل
كانت الحالتان الاخريان بناء على ذلك لان المفاضلة عبارة
رجحان احد المتساويين على الاخر والمجازفة عبارة عن الحالة
التي لا يعلم انه مساو للاخر او متفاضل فعلم ان صدر الكلام لا
يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل فلا يصح الاستدلال
به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين وفيه بحث
لانه يتعذر اعتبار المساواه الكيلية في المستثنى مع المساواه
العرفية الكيلية في الصدر فلا يقتضي المفاضلة والمجازفة في
الكيليات مع انه خلاف ظاهر النص فالاوجه
لاصحابنا فيه ليس على الاستثناء عند اصحابنا ما حصل الكلام
تكلما بالباقي بعد الاخراج وعند الشافعي صدره
معارضا لما دل عليه المستثنى منه ذلك من الموهمين
فيجيء ذكر المصنف حجة الاصحاب فقط والمختار ما ذكرنا
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاخراج مع اثبات حكم المستثنى

١٧٣

لما قلنا ان الاستثناء نص في حكم خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه حتى لا يصح نفيه فما اذا قيل علي الف الا مائة
يشهد صريح العقل ان معناه علي الف بدون مائة فانها ليست
علي وبهذا يشهد كلمة التوحيد فانا اذا قلنا لا اله الا الله
فهو يشهد ان معناه لا اله موجود بدون الله فانه موجود
واستدل الاصحاب بوجهين الاول قول اهل اللغة ان
الاستثناء اخراج وتكلم بالحاصل بعد الثنيا وهذا يدل
على ما ذكرنا لان الحاصل بعد الثنيا ما ذكرنا الثاني لو كان
حكم المستثنى منه عاما قبل الاخراج لزم الكذب في الاخبار
والانكار بعد الاقرار لان الله تعالى حكاية عن نوح
عليه السلام فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان المستثنى
منه متكلما بالالف يكون خلاف الواقع ولو قيل علي الف
الا مائة فلو كان متكلما بالالف على الكمال يكون مقرا الا
مائة انكارا بعد الاقرار فينبغي ان لا يسمع ويعترض بان الكلام
ان الاستثناء بجملته يعرض للعدد المثبت بالالف انه
نقص منه خمسين قبل الاستثناء لانه اذا تعرض للاستثناء
مع نفاذ العدد اذ لا يصدق الالف على ما هو مسند
اليه وهو تسعمائة وخمسون فاطلاقه عليه يكون كذبا بخلاف
العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فيبقى بعض منه
شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل كالمشركين فانه
يطلق على الثلاثة فما فوقها حقيقة بخلاف العام فانه
عن قوم بمنزلة دليل الخصوص فان قلت اسم قلت في
صدر الكتاب ان العام ليس له الا معنى واحد وهو جميع
الافراد بحسب الاصطلاح جميع الافراد فكيف
يحمل الانحصار كالعلماء لعلماء البلد وعلماء الاقليم

وعلماء العالم وكذا الباقي في المخصص المخصوص كالمشركين
لغير أهل الذمة مثلا فإنه يصح إطلاقه على ما ذكرنا أصلا
لأنه علم أنه أصح الثنا في قول أئمة اللغة الاستثناء من
الإثبات نفي للمستثنى ومن النفي إثبات فلو كان بكليهما ثابتا عن م
بعد الثنا لما كان من الإثبات نفي عن المستثنى بل لغير
المستثنى ولا من النفي إثبات للمستثنى بل نفي عن غيره
فإذا قلنا لا إله إلا الله يكون الحكم نفي الإلهية المحكي عنها
المسكوت إثبات لله قلنا الإثبات لغير المستثنى لا ينافي النفي
عن المستثنى وكذا النفي عن غير المستثنى لا ينافي الإثبات له
كما هو من المذهب المختار فهذا الجواب إنما يصح على المذهب
المختار ثم الاستثناء نوعان أي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الأصل أي الحقيقة ومعناه ما ذكرنا أنه تكلم
بالباقي بعد الثنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح إخراجه نه
من صدر الكلام لعدم تناوله إياه فجعل مبتدأ أي بمنزلة
كلام مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الأول لا تعلق له بأول الكلام
لا صورة فيكون مجازا أي إطلاق اسم الاستثناء على هذا بطريق
المجاز ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن كقولك جاءني القوم
إلا حمارا أي لكن ما جاء حمار فقط فإنهم عدو لي يعني أصنامهم
ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم فإنهم مبغوضون لي إلا رب العالمين
فإنه محبوب لي فكذلك —— وأما بيان الضرورة وهو البيان
يعني ما وضع للبيان بضرورة ما وهو على أربعة أقسام عرفنا بالاستقراء
الأول ما يكون في حكم المنطوق أي يكون في حكم النطق ويكون
ما النطق بصريح السكوت الذي في حكم النطق كما في القسم
الثاني والثالث كقوله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه
الثلث يعني لو كان الوارث أبويه فقط فلأمه الثلث فله

ذكر

١٢٤

تـ

وكذا في صدر الكلام اشتراكهما في المعنى لثبوت نصب كلام
صار ذاكرا نسيانا النصب لان الذي سوى اثباتي من الثلث
فصار ذاكرا نصب كلام مع صدر الكلام نسيانا النصب الا
وكذا لو سئل عن الاب علم اني الغنم ركوب وقال في الغنم
السائمة ركوب كان نسيانا انه ليس في المعلوفة ركوب فهو لا يحصل
السكوت لانه لو ثبت نصب كلام وسكت من غير اثبات الشركة
بصدر الكلام لا يعرف نصب كلام بالسكوت اصلا اما اذا
اثبت الشركة عرف بالسكوت مع اثبات الشركة مثل ما
ذكرنا في شرح فهو لا يحصل بالسكوت وفيه بحث اذ العلم
للسكوت عن بيان نصيب لان اصلا ان لهما عين بإثبات
الشركة وذكر نصيب كلام فقط فهو لا يحصل بالسكوت بل
بدليل فهو ومنه ما يثبت من بيان الضرورة ما ثبت بيانا
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل
او قول من الغير فانه يدل على ذلك مثل ما شاهد من البياعات
والمعاملات من الناس ومن ماكلهم ومشاربهم واقرهم على ذلك
اذ حال النبي عليه السلام انه يامر الناس بالمعروف وينهاهم
عن المنكر فلا يجوز له ان يقر الناس على منكر فان الله تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره
يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا انما ان م
اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر فهو بدلالة
حال المتكلم الصموت البائنة وههنا بحث وهو ان دلالة
السكوت على الجواز مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما سواء ثبت قبل ذلك قبحه او لاكون الفاعل او لا
عنه ط لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عليه الا عند عدم القدرة
او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهودي الى

الكنيسة ولم يمنعهم ذلك دل السكوت بالشرطين المذكورين
على نسخ ذلك لأن ترك الإنكار على الحرام حرام والسكوت بعد
الاستبشار أدل على الحل وقيل ولو تبين قبل ذلك فيه الاستثناء
أنه يوجب لا يدل السكوت على الجواز إذ ذلك يكون مضيعا ل
البيان فإنا قلنا قد يمكن ترك الإنكار عند معاينة غير
الجائز غير جائز على النبي عليه السلام فيه وفي موضع الحاجة إلى
البيان لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان مثل
سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة بدن ولد المغرور
وصورته أن رجلا اشترى جارية واستولدها وادعاه له ثم
استحقت الجارية ورفع مولاها ذلك إلى عمر رضي الله عنه فقضى
بها لمولاها وقضى على المشتري بفداء الولد فكان ذلك بمحضر
الصحابة فحكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة
وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن الولد
على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على أن منافعهم غير مضمونة
دلالة حالهم لأن المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما
هو واجب له وكانت هذه الحادثة أول حادثة وقعت بعد رسول
الله عليه وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال للحادثة والبلوى
بعد حدوث البيان دليل النفي ومثله السكوت في بيان أرش
الجنين فيما دون الثلث وفيما فوق العشر ولذا قلنا عدم
ذكر الحكم يكون السكوت عليه بيانا النفي تحته وما فوقه كقوله
فأطلقهم كما بين جاء قسطه بدلالة حال المتكلم بالنفي المقيس ولذا
قوله في موضع الحاجة إلى البيان بلا حاجة إلى المنفصل
فكذلك ـــــ ومنه أي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة
دفع الغرر مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع فإنه جعل إسقاطا للشفعة لدفع الغرر عن المشتري

ملكه

فانه

فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فلو لم يجعل سكوت
الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف
او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعل
ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان
كان السكوت غير موضوع للبيان وكذا سكوت المولى عن
النهي حين رأى عبده يبيع ويشتري جعل اذنا له في التجارة لدفع
ضرر الغرور لان الناس يعاملون العبد لسكوت المولى
عند معاملتهم معه فلو لم يجعل سكوته اذنا لتوقف كان العبد
محجورا وصير معاملاتهم باطلة ولو لحق العبد دين بسبب
المعاملات يصير اداؤها موقوفا الى وقت عتقه وذلك غير
مخفي فهذا ضرر ظاهر والضرر يجب دفعه لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وقال
الشافعي رح لا يكون سكوته اذنا لاحتمال ان يكون ذلك لفرط
غيظه عليه وقلة المبالاة التي تصرفه لعلمه بانه محجور شرعا والمحتمل
لا يصلح حجة ولكن يجاب ان هذا خلاف العرف والعرف راجح
شرعا ومنه ما ثبت لضرورة الكلام اي من بيان الضرورة ما
ثبت لضرورة طول الكلام كقول من قال لفلان علي مائة ودرهم
او مائة وقفيز حنطة فانه يلزمه الكل دراهم في الاول واقفزة
حنطة في الثاني عندنا لان قوله ودرهم او قفيز حنطة
تفسير للمائة لان حذف تمييز المعطوف عليه متعارف
اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام بتعاطف
بحيث شاع مثل مائة وثلثة دراهم وواحد وعشرون درهما ومائة
ودرهم او درهمان من غير فرق بين هذه الصور وقال الشافعي
رح ابهام الاقرار بالمائة ودرهم ليس تفسيرا لانه عطف عليه
بالواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة لان من شرط صحة

العطف المغاير حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ويشترط
صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله
عشرة دراهم عين العشرة فلا يصلح الدراهم ههنا مفسرا
فتبقى المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله
مائة وثوب او مائة شاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلاثة
دراهم لانه عطف العدد المبهم على العدد المبهم فيصير بالدراهم ثم
ينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير
كما لو قال مائة وثلاثة اثواب واجاب الاصحاب بان حذف
تفسير المعطوف عليه صار متعارفا فاختصروه لكثرة العدد
وطول الكلام مما كثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه وكذلك
فيما ثبت في الذمة حالا او مؤجلا كالمكيلات والموزونات فان
ذلك كثير الوقوع بين الناس والتعامل بها فيما كثر الاستعمال
بخلاف غيرها كالثياب فانها لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعه
وانما تثبت في عقد خاص وهو السلم او في ما هو في معناه
وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فلا يكثر استعماله
فلا يجوز الحذف وبقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه هذا
ما ذكروه وهو انما يتم لو ثبت ان العرف في ما ذكروه
هذا اسد ما يقرر به قولهم في مثل الاقسام لا الا حجة وفيه بحث
لان هذا الفصل في اقسام البيان بحسب ما ثبت في المبين
من التقرير والتفسير والتغيير والتبديل وهذه لا انه
من اقسام البيان بحسب ذاته لا بحسب ما ثبت وهي ايضا
بحسب الثاني اما التقرير او التفسير او التغيير او التبديل
فموضعها عند بيان اقسام النظم والمعنى لا ههنا ايضا
كالاول وهو ما يكون في حكم المنطوق والرابع وهو ما ثبت
لضرورة الكلام اما ان يكون من نوع البيان المذكور

١٢٦

من العبارة ولا اشارة والدلالة والمقتضى او لم يكن فان كان
فلا حاجة الى ذكرها ههنا ثانيا وان كان غيرها فلا يكون تلك
الاقسام منحصرة فيما ذكرتم والقاضي ابو زيد رح حذف
بيان الضرورة من هذا الفصل فلعل ما ذكرنا حمله على
ذلك فافهم ـــــــــ واما بيان التبديل والنسخ النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونقلته
ونسخت الريح الاثار اذا محتها وجاء بمعنى النقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلته واصطلحوا في تعريفه بحسب
الشرع فقال الاكثرون انه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
وذهب قوم الى انه بيان انتهاء حكم شرعي وقال آخرون
منهم المصنف انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق الذي هو مقيد بوقت الى اجل فسخه في حق
صاحب الشرع بيان لمدة الحكم وفي حقنا تبديل يعني بالنسبة
الى الله تعالى بيان لمدة الحكم المنسوخ لا رفع وتبديل وبالنسبة
الينا تبديل وذلك لان الله تعالى كان عالما بان الحكم ينتهي الى
وقت كذا بالنسخ فيكون النسخ بالنسبة علمه تعالى بيانا للمدة الى
لا رفعا لانه اطلاقه اي لم يبين توقيته فهمنا منه البقاء
والاستمرار ابدا ففهمنا منه التبديل وكان النسخ
تبديلا بالنسبة الى ظاهر لا يستقيم الا في حقنا كالقتل
بيان محض بالنسبة الى الله تعالى لانه عالم بانه ينتهي اجله في
وقت كذا لان المقتول ميت باجله اذ لا اجل له سواه او قبل
بنص الله تعالى بقوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والموت مخلوق لله تعالى لا بفعل القاتل عندنا وفي حق القاتل
تبديل للحياة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى
وجب عليه القصاص في العمد والكفارة في الخطا وهذا

ثابت بعض من كلامهم وفيه بحث اذ لا نسلم انه تع يعلم انه ينتهي
بالنسخ لكن لم لا يجوز ان يكون النسخ رفعا فيعلم انه ينتهي
بالرفع والحق ان هذا الا انا نعلم يقينا ان المنسوخ كان حكم الله تع
على العباد فيكون زواله برفعه عنهم اذ لا يكون زواله بنفسه
وهذا ضروري ولما صح قولهم ان لو كان زواله بنفسه لا لحكم
الله تع وبعد ما سر هذا الموضع ولا معنى للنسخ والرفع سوى
حكم الله تع بزوال الحكم الاول ثم بيان المدة او بيان الانتهاء
مانع للانتهاء افصاح عنه ظهرا وكانتهاء مانع للنسخ فيما يحكى
عنه فلو كان البيان هو النسخ لزم تاخر البيان عن نفسه حتى ينتهي
قال الله تع واذا بدلنا آية مكان آية سمي النسخ تبديلا وقوله
الذي كان معلوما عند الله تع لا قائل به في المصنف وليس
سلمنا انه بيان في حق صاحب الشرع فلم لا يجوز ان يكون
بيانا ايضا في حقنا قوله لانا فهمنا الدوام قلنا فهم الدوام
لا ينافي كونه بيانا في حقنا ثم ذهب قوم من اهل السنة الى انه
لا تاثير لقدرة العبد فيه اصلا وهو الاشعري وقوم من تابعه
لكن المحققين من المتاخرين اتفقوا على ان لها تاثيرا في افعاله الاختيارية
والقدرة لما كانت بخلق الله تع كان الفعل الصادر عن العبد
بالحقيقة صادرا عن تاثير قدرة الله تع والحق هذا وذلك لان
استناد الفعل الى العبد ضروري شرعا وعقلا اما شرعا
فلقوله تع ومن قتل مؤمنا والقتل ازالة الحيوة لغة وعرفا وقوله
تع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والكسب فعل له اثر وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى في كتاب الله وكلام رسوله وكذا في كتب
سائر الانبياء واصحابهم واما عقلا فلانا ندرك بديهة التفرقة
بين حالة صعودنا وحالة سقوطنا بانا نجد في الاول تمكنا من
الحركة والسكون دون حالة الضعف وانكار بديهته مكابرة وايضا

لا بد من أن يكون لقدرة العبد تأثير في حصول شيء في الجملة
وإلا أصلا فإن كان يلزم خلاف قولهم في عدم التأثير ويلزم
نقيض دليلهم ولئن لم يكن لها تأثير أصلا يكون كالجماد
في عدم التمكن من الفعل والترك فيلزم العبث والسفه
في بعثة الأنبياء والأوامر والنواهي والكتب والعقاب والظلم
في العقوبات الشرعية والعبادات الأخروية والكذب في
إسناد الأفعال إلى العباد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع إمكان
نفي هذه المفاسد بخلق قدرة الكسب في العبد وهذا لأن
العقل حجة الله تعالى وتجويز هذا يوجب نسبة العبث والسفه والظلم
والعجز عن خلق القدرة المؤثرة والقدح في الشرائع لأنها تثبت
بحكم العقل فلو قدح في صورة يلزم القدح في الكل فيكون
إزالة الحق بفعل الباطل بقدرة أعطاه الله تعالى على ذلك
وبعلم الله تعالى أنه ينهى أهل المعقول بإبطاله ثم أعني ضلوا
على أنفسهم بأن الشرع لما كان مثبتا للحكم عند الشارع
فيكون الحق هذا وح لا يجوز أن يكون التبديل حقا أيضا ولا
يلزم تعدد الحق وأجابوا عنه بأن الحق واحد عند الله تعالى
والكل بالنسبة إلى العباد قد يتعدد إذ وجب على كل
مجتهد أن يعمل باجتهاده ويحرم عليه تقليد غيره فيكون
العمل باجتهاد كل مجتهد حقا في حق العباد وهنا الحق
بالنسبة إلى الله تعالى واحد وهو كونه ثابتا لا رفعا وتبديلا
وإنما كان تبديلا بالنسبة إلى العباد وفيه بحث لأن وجوب
عمل المجتهد باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز أن يكون معفوا
محسوبا عند الله حقا على الاجتهاد ولئن كان خطأ لأن الحق
واحد عند الله في الواقع إذ كل المسائل يمتنع أن يكون
حقا في الواقع لعله إذ يمتنع أن يجب الكون في حكمي التضاد

بحاله

تعلم

وفي هذا الحديث ايضا دليل ان النبي عليه السلام كان ممن اخطا فله
اجر واشتهر عن الصحابة تخطئة بعضهم بعضا في اجتهاداتهم ولانهم
كانوا يقولون في اجتهاداتهم اقول فيه برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمني وقال ابو حنيفة رح المجتهد
قد يخطي ويصيب ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لما بقي
الفائدة في البحث وسد باب التحقيق بل طلب الجواب
ان لفظ النسخ عندنا مشترك بين المعنيين كالوضع فانه
في حق الله تعالى البيان وفي حق العباد العفو المعرف
فيحقق من هذا لا يخالف ان النسخ هو رفع حكم شرعي بخطاب
شرعي متاخر وقلنا حكم شرعي ليخرج رفع الاباحة التي
كانت قبل الشرع بحكم الاصل وبخطاب شرعي ليخرج
الرفع بالموت وقلنا متاخر ليخرج الاستثناء والغاية
وذلك لما قلنا انا نعلم يقينا ان الله تعالى ما لم يرفع عن العباد
ما وضع عليهم لا يتحقق النسخ فيلزم ان يكون حقيقة النسخ
هي الرفع فان قلت رفع الشيء انما يتصور عند تحققه
والمنسوخ يكون منتهيا في وقت معلوم لله تعالى غير محقق فكيف
يتصور رفعه وهذا السؤال الذي تشكل به الامام فخر الدين الرازي
في المحصول واختار ان النسخ هو بيان انتهاء الحكم قلت
انتهاؤه يكون برفعه ثم النسخ واقع خلافا لليهود والنصارى
في جوازه ولابي مسلم الاصفهاني من المسلمين في وقوعه
لنا القطع بانه يجوز ان يكون حكم الله تعالى موقتا بوقت
وقد علم ايضا ان احكامه تعالى لمصالح العباد ولا شك انها
تختلف باختلاف الاوقات والاقوام واختلاف الامزجة
والعادات وهذا كالمعالج للامراض في حق الاعضاء
بالمعالج للاقدمين وقد جاء في التورية انه تعالى امر ادم بتزوج

١٢٨

بالنسخ فيه وقد جوزه ذلك بالاتفاق وايضا جاء فيها ان الله تع
قال لنوح عليه عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل
دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم نسخ بلسان موسى كثيرا من الحيوان
كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية واستدل قوم بابرهم
السلام يجيزه تاخير الختان ثم اباحه اليوم الثامن عندهم
ويحل الجمع بين الاختين في شريعة يعقوب ثم التحريم واجيب
بان مباح الاصل ليس بحكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا احتج
اليهود بوجوه الاول النسخ ان كان لحكمة ظهرت بعدما لم تكن
لزم البدا والا لزم العبث قلنا [illegible] ويجوز ان
تكون الحكمة كانت ظاهرة عند الله فلا يلزم البدا الثاني لو كان
المنسوخ حسنا كان النسخ قبيحا وان كان قبيحا كان الله
آمرا بالقبيح قلنا يكون كل منهما حسنا في وقته لما علم من
اختلاف المصالح الثالث نقل عن موسى عم بالتواتر انه قال
شريعتي مؤبدة قلنا هذا مختلق ولذا لم يحتج اليهود به
على النبي عليه وما نقل من العلماء سنده لو سلم لكن لفظ التابيد
قد يجيء لمدة طويلة كما في قصة نوح عليه ويرد على الاصحاب
اتفاق لانه على ان شرعنا ناسخ لسائر الشرائع وان
التوجه الى بيت المقدس نسخ بالتوجه الى الكعبة والوصية
للاقربين نسخت باية المواريث وصوم يوم عاشورا بصوم رمضان
قال ـــــــ ومحل النسخ يعني النسخ يرد على حكم
يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلحقه ما ينافي
النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة او بدون هذه
الشرائط لان بعد سبق النسخ اما الوجوب فلانه لو لم يكن
محتملا للوجود يكون معدوما والنسخ لا يجري في المعدوم كما
الكفر

ثلي م

رام

لانه اما بيان انتهائه او رفعه وعلى التقديرين لا بد من التحقق واما العدم
فلانه لو لم يحتمله يكون ضروريا فى الوقت فلا يمكن انتهاؤه ورفعه
كالايمان فانه لا يمكن ان ينسخ وجوبه لا اخبار عن الماضى وما يلحقه
من التوقيت مثل ما يقال افعلوا ابدا الى مائة سنة فانه مثل
ذلك المثال لا يحتمل الفسخ لانه مظنة البداء او الغلط وما
يلحقه من التأبيد نصا مثل خالدين فيها ابدا لانه يوجب
البداء او ظهور الغلط وما يلحقه دلالة كسائر احكام الشرع
بعد وفاة الرسول فانها لا تحتمل النسخ اذ النسخ انما
يكون بالوحى ولا وحى بعده لانه خاتم النبيين اعلم ان
جمهور الاصوليين ذهبوا الى جواز نسخ الحكم المقيد بالوقت
او التأبيد مثل صوموا الى مائة سنة او ابدا او لا تصوموا
كذلك ومنعه جماعة من اصحاب ابى حنيفة واصحاب
الشافعى ومنهم القائلون منهم المصنف واتفقوا على
انه لا يجوز نسخ الخبر المقيد بالوقت او التأبيد مثل الصوم
ولفظ مستمر الى مائة سنة او الى الابد لان النسخ فيه يوجب الكذب
والتناقض احتج الجمهور بوجوه الاول ان الطلب انشاء فلا
يستلزم وجوب المطلوب فى نفس الامر الا ترى ان الطالب
يجوز تخلف الطلب بصيغة التوقيت او التأبيد لان الطالب
يطلب بحسب وقت دون وقت كما فى تخصيص العموم
فلا يلزم التناقض بخلاف الخبر فانه يستلزم تحقق المخبر عنه
فلو نسخ يلزم الكذب والتناقض الثانى انه مثلا لا يريد علم
غدا ثم ينسخ قبل الغد الثالث قد يراد فى العرف بلفظ
التأبيد المبالغة لا الدوام كقولهم فلان يكرم الضيف ابدا
وفلان يصاحب فلانا ابدا ويتمسك بالناسخ انه اراد المبالغة
لا الدوام احتج المعترض المانع بانه يوجب التناقض
والبداء وبانه لا يجوز كما فى الخبر والجواب قد مر

لفعه

اعدم

اعدم التناقض والبداء والفرق بينه وبين الكذب شروطه والشرط
التمكن من عقد القلب يعني من شرائط النسخ تمكن المكلف
من اعتقاد الحكم الاول وقوله لا التمكن من الفعل ينفي
التراخي بين الحكم الاول والناسخ بعد العقد كما يقول
الشارع في رمضان صوموا في هذه السنة ثم يقول في الليل
قبل دخول وقت الوجوب لا تصوموا او يقول صوموا غدا
ثم قبل انفجار الصبح يقول لا تصوموا او يقول في اثناء الوقت
كما يقول في ضحى الغد لا تصوموا او في اثناء العقد لا تصوموا
وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعي
هو التمكن من الفعل شرط بان يحضر الوقت ما يسع له الفعل
كوقت الظهر سواء فعل اولا والاصح الاول لانه يوجب حسن الاول
المطلوب كما يستلزم حكمه فكذا يوجب الطلب يشتمل على
حكمة هي الابتلاء كالثواب بقصد الامتثال والنسخ يعاقب
بقصد الترك والكلام فيه في اللاحقة امر ابراهيم بذبح الولد
لاجل قوله ولو افعل ما تؤمر ولان قبل عزم الاقدام على فعل
هذا الفعل لامر الله تع ونسخ قبل التمكن من الفعل
وفي الصحيحين ان النبي صلعم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس بعد عقد القلب قبل التمكن
من الفعل واحتج الاخرون بان المقصود من شرع الاحكام
العمل لدلالة الامر والنهي على طلب الفعل وتركه لا على
العزم والاعتقاد فلو نسخ قبل التمكن من الفعل يلزم
حسن ذلك المطلوب وقبحه وكونه مطلوبا وغير مطلوب
في وقت واحد وهو محال ويلزم العبث ايضا قلنا
قد بينا انه جاز ان يكون المراد الابتلاء بالعزم وعقده
لا نفس الفعل فلا يلزم الحسن والقبح ولا العبث فافهم
ولا خلاف بين الجمهور اتفق جمهور الاصوليين على ان القياس لا

يقول صو

يكون ناسخا ولا منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون
منسوخا والقياس الظني لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا
يكون ناسخا فلان ناسخه ان كان قطعيا لا ينسخ بالمظنون
لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وان كان
ظنيا فلا ينسخ ايضا لان العمل به مشروط برجحانه على
ما يعارضه فلو ترجح على القياس لبان ان حكمه غير ثابت واذا
لم يكن له ثبوت فلا رفع ولا نسخ وايضا اتفق الصحابة رض على ترك
الرأي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال
عمر رض في حديث الجنين لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا وفيه
سمعه عن رسول الله وقال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رأيت النبي عليه السلام يمسح
على ظاهر الخف دون باطنه واما ان القياس الظني لا يكون منسوخا
فلان العمل به مشروط برجحانه كما مر فلو ترجح ما يعارضه عليه قطعيا
كان او ظنيا تبين ان حكمه غير ثابت فلا نسخ واما ان القياس
القطعي جاز ان ينسخ بقاطع من نص او قياس فلجواز حدوث نص
في زمان النبي عليه السلام او قياس يراه النبي عليه السلام يرفع حكم الفرع
بعد القياس او دل على حكم مخالف لحكم القياس في حياة
النبي ع عليه السلام واما بعد حياته فلو وجد نص او قياس يرفعه كما
مر تبين انه كان منسوخا لامتناع حدوث نص او قياس بعد
بعد حياته ع فتدبر وكذا الاجماع عند اكثر المجتهدين على
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا
فلانه عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في
معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تع ولان
الاجماع ان كان عن نص فالناسخ النص لا الاجماع وان كان
عن غير نص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع خطأ وهو
غير جائز وان كان ظنيا فشرط العمل به انتفاء المعارض وقد

جبصر

وجد معارض قطعي فلا يكون حكمه باقيا فلا نسخ احتج من جوز
كونه ناسخا بان ابن عباس رضه قال لعثمان كيف تحجب الام عن
الثلث بالاخوين والله تعالى قال فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام باجماعهم
على حجبها نسخ النص قلنا جاز اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
حقيقة او مجازا على ما اختلفوا فيه فلا يلزم النسخ وبان نصيب
مولفة القلوب سقط بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضه قلنا
جاز ان يكون ذلك لما علم بانتفاء مصلحته التي كان في زمان النبي عم
واما ان الاجماع لا يكون منسوخا فلان الاجماع انما يكون بعد
النبي عليه السلام فلو نسخ فاما ان نسخ بنص قاطع او غيرهما والكل
باطل اما الاول فلانه يوجب اجماع الامة على الخطاء واما
الثاني فلما قلنا ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخا واما الثالث
فلانه لا يعارض القاطع احتج الخصم بان الامة اذا اختلفت
على القولين فقد اجمعت على انها اجتهادية فلو اجمعت
بعد ذلك على احدهما كان الاجماع الثاني ناسخا للاول
فالك ـــــ وانما يجوز النسخ بعد اذا علم ان القياس
والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة
فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوقها في العموم والاطلاق ويجوز نسخ احدهما
بالاخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رح
وقال الشافعي رح لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قطعا واحدا وهو
مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب
قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز واحتج الشافعي
رح بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة او نسخ السنة بالكتاب

قولا صح

يفضي ذلك من حيث إلى طريقه وسيلة للطعن فإنه لو نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن إنه يقول شيئا ثم يرجع عنه فكيف نعتمد
قوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد
كذبه ربه فيما قاله فكيف نعتمد واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من آية
أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والسنة ليست كذلك
ولأن الضمير في نأت لله تعالى قلنا السنة أيضا وحي فجاز
أن يكون نأت بها لكن أو مثلها ويجوز أيضا نسخ قوله
تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وإذا لم يبدل
لم ينسخ العمل بالسنة قلنا ظاهر الآية أنه لا إبدال الوحي
ولا الألفاظ لا أنه لا ينسخ انتهاء الحكم ولو سلم فالسنة أيضا
بالوحي لإجماع الجمهور على جواز نسخ إحديهما بالأخرى بأنا قلنا إن
النسخ بيان لمدة الحكم لا تبديل فجاز للرسول أن يبين مدة
حكم الكتاب وقد جعل الله تعالى النبي مبينا لكتابه بقوله
لتبين للناس ما نزل إليهم وأيضا نسخ الجلد بالرجم وهو
بالسنة المتواترة وجاز نسخ السنة بالقرآن لأن السنة بالوحي
فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخ السنة بالكتاب
وكان التوجه إلى بيت المقدس بالسنة المتواترة ونسخ بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ـــــ ويجوز نسخ
التلاوة بين الفصل أقسام المنسوخ وهي أربعة منسوخ
التلاوة والحكم جميعا ومنسوخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
ومنسوخ الوصف مع بقاء الأصل كنسخ صفة صوم عاشوراء
فإنها منسوخة دون الصوم أما الأول فقد روي عن عائشة
رضه كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس
وأما التلاوة دون الحكم فقد روي عن عمر رضه كان فيما أنزل
الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
ورسوله فنسخ التلاوة دون الحكم وأما عكسه فنسخ الاعتداد

الشيخ صح

بالحول

بالحول عن المتوفى عنها زوجها مع عدم نسخ التلاوة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم
متاعا إلى الحول واستدل المصنف بالمعقول بأن
للنظم حكمين أحدهما متعلق بنفسه مثل جواز الصلاة والإعجاز
وبركة قراءته وخواص قراءته والثاني متعلق بما يفهم
بالنظم مما يتعلق بالمعنى من الوجوب والحرمة ونحوهما
وكل منهما مقصود أما النظم فلما قلنا من فوائد نفسه كما في
المتشابهات فإنه لم يثبت بها شيء من الأحكام إلا ما يتعلق
بالنظم من جواز الصلاة والإعجاز والبركة والخواص وأما ما
يتعلق بالمعنى فظاهر وإذا كان كل منهما مقصودا بنفسه
جاز أن يبقى ما يتعلق بالنظم من الجواز والإعجاز والخواص
دون ما يتعلق بالمعنى فيبقى التلاوة دون المعنى وبالعكس
باحتمال أحدهما بيان المدة والوقت دون الآخر
قال والزيادة على النص من أقسام النسخ
والمنسوخ قسم آخر هو النسخ بالزيادة وتفصيله اتفق
العلماء على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة
مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب
الصلاة لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه لأنها إزالة حكم في
الشرع من غير نفي للأول وكذا إن لم تكن الزيادة مستقلة
بشرط عقد القلب لا يكون نسخا كرد الشهادة في جلد
القذف مقارنا بالجلد واختلفوا في سوى القسمين عدمه
كزيادة ركعة أخرى في الصبح أو زيادة شرط كزيادة الإيمان
في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا
على رأي أصحاب الشافعي وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة
رح إنها نسخ للمزيد عليه وذهب أكثر أصحاب الشافعي رح

والحنابلة الى انها ليست بنسخ بل هي بيان يعني كان المراد
بالاول ما علم بالمتاخر لا ان المراد كان ظاهره ورفعه المتاخر
وذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان الزيادة ان
غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله
قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كالزيادة ركعة على ركعتي
الفجر وان لم يكن كذلك فلا يكون نسخا كزيادة النفي في حد الزنا
وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف لو فرضنا ورود
الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار من المعتزلة
والمختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا فذلك نسخ لذلك
الحكم الشرعي والا فلا فلو زيدت ركعة في الصبح يكون نسخا
للتحريم الزيادة لانها حرمت وكذا ان زيد النفي على
الحد لان الزيادة عليه حرام شرعا ولو ثبت استغناء بالبراءة
الاصلية ولو خير الشارع في المسح والغسل بعد وجوب
الغسل على التعيين نسخ للتعيين ولو ثبت بالتعيين جواز
قبول شاهد ويمين بعد قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لا يلزم نسخ
شيء لان الآية لا تدل على انحصار الاستشهاد في القسمين
لا على انحصار الحكم بهما ولو زيد في الوضوء غسل عضو
آخر كان نسخا لكون الاول مجزيا بدون الزيادة واما في
النقصان فمتى نقص جزء العبادة او شرطها فذلك نسخ الجزء
والشرط لا للعبادة اذ لو كان نسخا لها لافتقر وجوبها
الى دليل آخر وليس كذلك بالاجماع وانما الخلاف ظهر
في جواز الزيادة والنقصان في الكتاب وحكم المتواتر والمشهور
بخبر الواحد والقياس فمن قال بالنسخ لا يجوز ومن قال
انه بيان يجوز اصح من قال بالنسخ ما قلنا ان النسخ

علم

يان

ثبات انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهذا موجود في الزيادة على
النص فتكون نسخا وذلك لان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باي مقيد
كان والتقييد معنى آخر مقصود ضد لمعنى الاطلاق وله
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما شرع ما وجد فيه
القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا
فقد انتهى ثبوت حكم الاطلاق بثبوت حكم المقيد واشار
المصنف بوجه آخر وهو قوله المطلق متى صار مقيدا صار ما
كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على
معنيين احدهما ما دل على المطلق والثاني ما دل عليه القيد
وليس للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى من عبادة او
كفارة او عقوبة لانه ليس له حكم وجود الكل ولا حكم وجوده في
نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان ركعة من صلوة الفجر لا
تكون فجرا ولا بعض فجر بدون انضمام اخرى اليه وكذا المظاهر
اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يجزيه ولا يكون مكفرا لا
بالصوم ولا بالطعام وكذا من سرق نصف نصاب القطع لا
تقطع نصف وظيفة القطع التي هي من الكوع فينتسخ الحكم الاول
فقد انتهى بالزيادة فتكون نسخا من حيث المعنى وان كان بيانا
صورة وانما قيد بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا
للعباد فانه قد يثبت للجزء شيئا واذا ثبت كما اذا ادعى احد
على آخر الفا ومائة وشهد له شاهد بالف والآخر بالف ومائة يقضى
له بالالف كله وكذا اجاز اداؤه على التدريج احتج من لم
يجعل الزيادة نسخا بان مقتضى النسخ لم يوجد في الزيادة فلا
تكون نسخا لان حقيقته رفع الحكم المشروع والزيادة تقرير
للحكم المشروع وضم حكم آخر معه والتقرير ضد الرفع لان

ان مم

لان الحاق صفة الايمان الرقبة لا تخرج الرقبة من ان يكون محله
للاعتاق في الكفارة بل تبقى م والحاق النية بالحلف لا يخرج الحلف
من ان يكون واجبا بل هو واجب كما كان قبل الالحاق فهذا
القسم كتخصيص العام ببعض افراده وجوابهم اما ثانيا فانه يرفع حكما شرعيا
من الاطلاق والاجزاء كما مر فيكون نسخا وهذا هو تقرير المذهبين
وفي الاول بحث لانه لو لزم من التقييد رفع الاطلاق والاجزاء فيكون
نسخا انما يصح ان لو لم يكن المراد من المطلق المقيد اذ قد
يطلق الشيء ويراد مقيده لمانع لو عامه الدواعي عن التقييد كما
في الاطلاق المنسوخ مع انه يراد المقيد بالوقت وكالتهويل
كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين وما قطعوا ايديهما والمراد بعض
المشركين وبعض الايدي وكالتسهيل كما في اعتق رقبة واراد
المسلمة وح لا يتحقق النسخ لانه سند انه عمل بالمطلق او
يقول الشارع او الاجماع كما يحكى طرق معرفة النسخ فان
قيل اطلاق المطلق وارادة المقيد من العباد تكليف بما
ليس له وسع وهو غير جائز ومحال ولا اصل عنده قلنا انما
يلزم التكليف لو لم يبين بالمقيد وقت الحاجة لما علم
ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والمحار اولى من
النسخ عند التعارض باجماع العلماء لانه اسهل واكثر وايضا
القياس المخصص يخصص العام مع ان دلالة كل منهما قطعية
اقوى من دلالة المطلق كونهما الحكم المطلق المقيد وسمي الحكم
مطلقا والمقيد بعضه بوجه وليس ناسخا فهو بيان واما في العبادات
وان نعم الخاص لكن الخاص ساكت عن نفي العموم فلابد وتحقيق
هذا الموضع ما ذكرنا ان المثبتان رفع حكما شرعيا سواء كان
بالزيادة او النقصان فهو نسخ ذلك الحكم ولا اعتبار قال
وبهذا الى ولان الزيادة على النص نسخ لم يعملوا على الفاتحة

في م

للا

الوافي ع

كما الى فرضنا لا تجوز الصلوة بدونها ولو صلوها والحنفية
لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي
الجواز بدون الفاتحة فكان تعيين الفاتحة نسخا لذلك
الاطلاق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب والوا زيادة النفي حدا في زنا البكر لم يجوزوا
زيادة النفي وهو نفي عام على الجلد الذي هو حد زنا البكر لان
النفي لو الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا
بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الكل كما ذكرنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واجيب بحمله على
النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة
الطهارة شرطا في الطواف لان القول بكون الطهارة شرطا
في الطواف لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة لان الله تعالى اباح مطلق
الطواف وزيادة صفة الايمان في رقبة التي زيادة صفة الايمان
شرطا في رقبة كفارة اليمين والظهار لما روي ان رجلا جاء
الى النبي عليه السلام بجارية مؤمنة فسال ان يعتقها فانها مؤمنة
فامتحنها ثم امر بالاعتاق وتعليله بكونها مؤمنة يدل على
ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط
الايمان في كفارة القتل لتخليص المؤمن عن ذل الرق
اللائق بسواه الكلي فيشترط في سائر الكفارات لان الكل
جنس واحد ومن ههنا البحث عن معرفة الناسخ ونعلم
ذلك بكونه متاخرا او بقوله عليه السلام هذا ناسخ لذلك او
بمعنى صدر الحكم عليه كيف يتكلم عن زمان الحكم الاخر وقوعا

او يعلم بالاجماع ولا يثبت بقول الصحابي لاحتمال ان يكون
يقول باجتهاد فيحتمل الغلط الا ان يقول سمعت النبي
عليه السلام يقول كذا او يذكر التاريخ كما يقول سمعت عام الخندق
لدليل الحكم وكان التاريخ لاحقا معلوما اما بقوله او بقول
لغى ولو قال الصحابي ان هذا الخبر المتواتر بدل ذلك المتواتر
فى موضع خطر لانه يتضمن نسخ المتواتر بالاحاد وقيل يقبل
لان الناسخ المتواتر لا هو ولا يثبت علمه بعض الايات على
البعض بعلمه في المصحف لان المكتوب فيه ليس
على ترتيب النزول ولا يثبت بحداثة سن الراوي بحداثة روايته او
تعلم روايته على من تقدم صحبته ولا يثبت التقدم بكون موافقه
البراءة الاصلية كقوله عليه الوضوء فيما مسته النار وخبر لا يجب
ان يكون متقدما على الخبر الموجب له واذا لم نعلم التاريخ
فالوجه التوقف لا التخيير الا اذا كان كل منهما معلوما اما
اذا كان احدهما معلوما فقط فالعمل بالمعلوم لانه ان تأخر
فهو ناسخ وان كان متقدما فلا نسخ بالمظنون والله اعلم
قال والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله
المناسب ان يذكر هذا الفصل في باب بيان اقسام السنة
ثم يذكر ما بعده اصحاب الرسول ثم الاجماع ثم تفصل البينة
لانه مشترك بين الكتاب والسنة والاثر والاجماع ثم يذكر
القياس ثم معارضة الحجج لكونها مشتركة بين الحجج واذا عرفت
هذا فنقول يريد بالافعال ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع
لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو لا اعتداد له لا
يصلح للاقتداء به وفي بيان احكامها يصح الاقتداء به
وما يصدر عن النبي عليه السلام عن قصد اربعة اقسام مباح
ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة وهي

مقصود
فعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل ووقع فيه عن فعل
مباح كمن زل في الطريق عند المشي المقصود
بخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود لذاته للفاعل
وقد جاء في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة كما في
قوله تع وعصى آدم ربه وزلة الانبياء لا تخلوا عن اقتران ما يدل
على انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تع اخبارا عن موسى عم حين
وكذا القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان اي من حيث عصى
حتى صرت مهلكا فاضافه الى الشيطان تسبيبا او من الله تع كقوله
تع وعصى آدم ربه اي باكل ما نهي الشجرة المنهي عنها فغوى اي
اخطا حيث طلب اكل الخلد باكل ما نهي عنه لقوله فنسي ولم
نجد له عزما ولهذا بين الشرع فيه علم انها غير صالحة للاقتدا بها
فلم يكن بحث عن ذكره فان قلت الوجوب انما يكون بدليل فيه
شبهة والدلائل كلها في حق النبي قطعية قلت المراد تقسيم
افعاله بالنسبة الينا والـــــ [illegible] سائر الى
واختلف العلماء في متابعة افعاله القصدية الغير الجبلية من
القيام والقعود وغير المختص به كوجوب الضحى والتهجد وغير
ذلك فقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل
في حقه من الوجوب والاستحباب والاباحة نتابعه فيه في ايقا
على تلك الصفة وهو مذهب الجمهور وان لم نعلم صفته نتبعه
للاباحة الذي هي ادنى افعاله عم حتى يقوم الدليل على
الخصوص به عم وهو مختار القاضي ابي زيد وجماعة من
المتاخرين والمصنف وفيه بحث اذ لو ظهر قصد القربة منه عم
يكون مندوبا اد سواء في القرب كتقبيل الحجر الاسود
والصحيح ان فعل النبي عم اما جبلي كالقيام والقعود
والمشي او مختص به كوجوب الضحى والتهجد والمناكحة

بدر
بيان
عوم

وكز

تما

بدر
المختص به

ع

بدر
كتقبيل

ث

مع النساء والتخيير لهما والوصال والزيادة على اربع حرائر او في
جبلي وغير مختص ولا خلاف انا غير متعبدين بالقسمين الاولين
واما الثالث فان كان بيانا لمجمل من قول مثل صلوا كما رأيتموني
اصلي لقوله تع اقيموا الصلوة وخذوا عني مناسككم لآية الحج
او مع تخصيصه كالقطع من الكوع لآية القطع فلا خلاف انا متعبدو
نه ويكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لم يكن
بيانا فان علم صفته من الوجوب او الندب او الاباحة فحكم امته حكمه
وان لم يعلم فان ظهر قصد القربة الى الله كتقبيل الحجر الاسود
فمندوب والا فمباح وقيل حكمه وجوب وقيل ندب وقيل اباحة
كما قال الجصاص وقيل بالوقف لنا ان حكم امته حكمه فيما علم
صفته فلما علم بالتواتر ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم الصفة كوجوب الغسل بالتقاء الختانين وندب
تقبيل الحجر واباحة قبلة الصايم واما الندب في غير المعلوم اذا
ظهر قصد القربة فلان قصد القربة يثبت الرجحان والوجوب
زايد لم يثبت فلزم اعتبار الرجحان فقط وهو الندب واذا
لم يظهر فيعلم الجواز والوجوب والندب زايد عليه لم يثبت فتعين
الجواز فقط وهو الاباحة احتج القايل بالوجوب بوجوه
الاول قوله تع فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني وظاهر
الامر الوجوب فيجب المتابعة قلنا المتابعة ان تفعل على
الوجه الذي فعله لاجله الثاني لما خلع عم نعله
في الصلوة خلعوا فهموا وجوب المتابعة ولم ينكر عليهم عم
على المتابعة بل [illegible] وقال [illegible] عليه
[illegible] قلنا لا نسلم انهم فهموا الوجوب من الفعل
بل من قوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي او لانهم فهموا الندب
لظهور قصد القربة الثالث حمل فعله على الوجوب احوط

فان ح

فهو اصح

[illegible]

للخروج عن العهدة بيقين دون حمله على الندب كما اذا نسي المكلف فايتة من الخمس او مطلقة من الزوجات فانه يجب عليه الاتيان بالخمس وتحريم الجميع احتياطا قلنا الاحتياط فيما ثبت وجوبه كما في المثالين او كان الاصل فيه الوجوب كصوم يوم الثلثين من شعبان اذا لم ير الهلال اما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا اذ الاصل عدم الوجوب ولانه عسر احتج من جعله ندبا بانه لو كان واجبا لوجب على النبي عم ان يفعله واللازم منتفية لقوله تع فاتبعوه قلنا التبليغ اعم من ان يكون بالقول او بالفعل والمندوب ايضا يجب التبليغ والمباح نعم لم ينقل على الوجه الذي نقل خبر التعز مباحا احتج من جعله مباحا بان فعله عليه دل على جوازه وهو الاباحة والزائد غير معلوم قلنا اذا لم يظهر قصد القربة فكذلك والذي يتصل بالسنن اختلفوا انه كونه عليه السلام متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه بعد انتظار الوحي وخوف فوت الحادثة فقال احمد بن حنبل وابو يوسف وجماعة من اهل الحديث نعم وهو المختار وقال الاكثرون لا وقال بعضهم نعم في امور الحرب دون احكام الشرع لنا قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه ونسبه الى الخطا في اذن اسارى بدر بالرجوع فلو كان بالوحي لما كان كذلك احتجوا بانه عليه عمل بالقياس في اعتبار دين الله بدين العباد في استفتاء الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افينفعه ان حججت فقال عليه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فقال عليه فدين الله احق بالقضاء وهذا هو الاجتهاد قلنا جاز كونه بالوحي والقياس لارشاد السائل الى الاجتهاد احتج ابو يوسف بقوله تع انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله اي الظن

تبليغه صح

اصح
علمكم باجتهادكم قلنا جاز ان يكون المراد لا اظهار بالوحي
للخصم هو خصوص لادل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى قلنا اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان ما يحصل بالاجتهاد
ايضا بالوحي وجاز ان يكون اصابته في اجتهاده بالهام الحق
والالهام وحي في حق الانبياء وقيل في جوابه انه نزل في شان
القرآن لما زعم الكفار انه افتراه من عند نفسه وفيه بحث لان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الواقعة الثاني لا يجوز العمل
بالظن مع القدرة على النص بالوحي قلنا القدرة على اليقين
بالوحي انما كانت بعد الوحي لا قبله فجاز له العمل قبل الوحي بالظن
كما جاز له الحكم بالشهادة وبالاجماع ثم القائلين بجواز تعبده
بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز
ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز
بانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فاتبعوه وامثاله فلو جاز
الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز قلنا
اذا لم يقر على الخطاء فلا يلزم اتباع الخطاء احتج من جوز
الخطاء مع عدم تقريره عليه اما الجواز فلقوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم واما عدم التقرير فلما مر انه يفضي الى الامر باتباع الخطاء
واذا عرفت هذا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاءه
دل على انه صواب فوجب العمل كالنص فيكون مخالفته
حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره من الامة فانه يجوز مخالفته
لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والتقرير عليه ثم وهو قطعي لا الهام
في اجتهاد النبي عليه السلام انه قطعي كالصادق والالهام هو الالقاء
في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفته لاحد لتحقق انه من عند
الله وعصمته عن التقرير على الخطاء والالهام غيره ليس بحجة اصلا
لاحتمال الخطاء فافهم —— ومما يتصل بسنة نبينا شرائع
من قبله لانها لما ثبت الى بعثة النبي عليه السلام وصارت شريعة

كان صح

[illegible]

لو كان من سنته وفيه بحث لجواز ان يكون من العوايد والواجبات
اصطلاحي وفروع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فمنع ابو الحسين
البصري وجماعة من المتكلمين وجوزه اخرون وهو المختار واختلفوا
في ذلك الشرع فقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع نبي وتوقف الغزالي
وعبد الجبار لنا انه اشتهر به انه كان يصلي ويطوف ويجتنب
عن الاثام ويعذب لا يعرف الا بالشرع احتج الخصم بانه عليه لو
كان متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة اهل ذلك الشرع
بل لو منه ليتعلم منهم وما نقل لعدم ذلك قلنا لا نسلم الملازمة للشرع
بل لحاد الكفار عن معتقد الثاني انه عليه بعد البعث هل كان
متعبدا بما لم ينسخ من الشرائع السابقة وكذا امته ام لا فمنع
الاشاعرة والمعتزلة واثبت اكثر الفقهاء وهو المختار لنا
ان ما لم ينسخ يكون حكمه باقيا على المكلفين والا لكان منسوخا وايضا
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ولان الصحابة النقول
على انه عليه استدل في وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وايضا نقل انه عليه قال من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ بعد ذلك قوله تعالى
واقم الصلوة لذكري الخمس وهو امر لموسى عليه ثم المختار
ان التعبد على انه شرعه ايضا لا على جهة اتباع ذلك
النبي عليه لان النبي عليه كان مامورا بذلك الحكم وتبليغه
الى امته ولا معنى لشرع الحكم سوى هذا فان قلت قوله
تعالى اتبع ملة ابراهيم يدل على لزوم الاتباع قلت يدل على لزوم
اتباع ملة ابراهيم لا على اتباع ابراهيم احتج المانع بحديث معاذ
فانه ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شيئا من الشرائع

ذلك الشرع لو كان يتواتر لاحتياج
اصحابه الى المخالطة ومن لمانار
٥٧ م

السابقة وصوبه عليه قلنا انما لم يذكر لشمول الكتاب والسنة
عليهما نوقض لنا ما قص الله ورسوله من غير انكار لصحيح ما نقل
اهل الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لجواز ان يكون المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وذكره العمل بن
اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بطائق كتابهم او بقول جماعتهم وفيه
ما ذكرنا فاك ـــــ وما ختم به ختم باب السنة متابعة الصحابي
لرسول لان شبهة السماع متحقق في قول الصحابي فناسب ان يلحق
بآخر ابحاث السنة قد طال لمن منصب الصحابي انما ما كان او
حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على
من بعدهم من المجتهدين اعلم انه اذا روي قول صحابي في حادثه
وسوعها لا يحتمل الخفاء بين الصحابة لتوفر الدواعي على نقله لكونه
مما تعم به البلوى او غير ذلك ولم يرو مخالفة صحابي فذلك يكون
اجماعا منهم فيجب تقليده بالاتفاق واذا نقلت المخالفة فلا يجب
تقليده بالاتفاق اما اذا لم يكن شيء مما استثني من الصحابة بان
لا يكون مما يتوفر الدواعي على نقله ولم تنتشر شيوعه عن ذلك وظهر
نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فقد اختلفوا فيه فقال ابو سعيد البردعي وجماعة من
اصحابنا ان مذهبه انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس او بعده
القياس وبه قال مالك والشافعي واحمد قولا وقال الشافعي
والمعتمد انه ليس بحجة والمختار انه ان لم يكن قياس ولا دليل
عقلي يجب تقليده والا فلا احتج ابو سعيد ومن تابعه بان
قول الصحابي يحتمل السماع عن الرسول عليه السلام والتوقيف منه
وعلى تقدير ان يكون باجتهاده يكون اجتهاده اقوى من اجتهاد
غيره لفضل اصابته في نفس الراي بشاهدة احوال التنزيل
ومعرفة اسباب النزول وعند تعارض الرايين فيما اذا طرى

آخر

لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به وكذا اذا وقع التعارض
بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على راينا
لما ذكرنا من فضل الاصابة قلنا الظاهر انه لو كان بالسماع
والتوقيف لرواه لان هذا صدق قوله ولما لم يرو علم انه
باجتهاد وزيادة مشاهدتهم احوال التنزيل واسباب النزول
معارض بالقياس فان اطلاع غيرهم باجتهادات الصحابة
وغيرهم بما استقر عليه اراؤهم من الاصول والفروع مع معرفتهم
احوال التنزيل والنزول بالنقل تواترا او شهرة واحادا وقول
الصحابي من قبيل الاحاد والدليل على الوجه المختار انه لم
يتصل قياس وهو دليل عقلي محض يسند ضرورة لعدم الدليل
واذا وجد نقل به لما ذكرنا من الترجيح احتج الاشاعرة
والمعتزلة على انه ليس بحجة بان الاجتهاد شائع فيهم والخطاء
جائز عليهم لتناقض ارائهم وح لا يجوز للمجتهد تقليدهم كما في
غيرهم من المجتهدين وللخصم ان يقول جواز الخطاء مشترك وترجيح
رجحان رايهم لزيادة اصابتهم بمشاهدة احوال التنزيل والنزول
كما مر تقريره وبهذا الخلاف الثاني الى محل النزاع كما ذكرنا
قال ــــــــ ولما اذا اختلفوا يعني ما ذكرنا من حكم رايهم
دون المخالف والموافق منهم اما اذا اختلفوا على قولين او
اقوال لا يخرج الحق عن اقوالهم لامتناع اجتماعهم على الخطا
فلا يجوز احداث قول لانه يكون خطا بيقين ولا يسقط بعض اقوالهم
بالبعض لانهم لما اختلفوا ولم يتمسكوا بقول النبي عليه السلام تعين
ان اقوالهم بالاجتهاد فحل محل القياس فتعارض اقوالهم
تعارض الاقيسة فلا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الاقيسة
ولا يطلب التاريخ ايضا ليعلم نسخ البعض بالبعض لما علم
ان القياس لا ينسخ بل يجب طلب الترجيح وان لم يمكن يعمل

بدل
احاطة

المجتهد بما شاء، شهادة العقل بعد ما ذكرناه وفيه تخطئة لأن
الإجماع على الخطاء إنما يكون بالاتفاق على حكم ولعله خطاء
وههنا ليس كذلك إذ كل فريق بخلاف قول الآخر فلا يكون منهم
اتفاق على شيء واتفق القائلون على إحداث قول آخر بأن
الصحابة اختلفوا في نصيب الأم مع أب وزوج أو زوجة فقال
فريق للأم ثلث الأصل في المسألتين وللأب ما بقي بعد إخراج
نصيب الزوج أو الزوجة وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وقال آخرون
للأم ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج أو الزوجة في المسألتين
وللأب ثلثا ما بقي ثم قال ابن سيرين وشريح التابعي في أم
مع أب وزوجة بقول ابن عباس وفي أم مع أب وزوج بالقول
الآخر وقال بعض التابعين بعكس هذا ولم ينكر عليه ذلك أحد
فصار إجماعا منهم على جواز قول آخر قلنا وأما التابعي فمحمول
على أن التابعي إذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة فهو مثل
سائر العامة في الفتوى من السلف لا يجب تقليد المجتهد إياه وأما إن
ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن جبير وسعيد
بن المسيب والشعبي ومسروق وعلقمة فيجوز تقليده عند بعض
أصحاب أبي حنيفة رحمه الله خلافا للبعض بناء على أنه نقل عن أبي حنيفة
رحمه الله روايتان الصحيح منهما أنه قال لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن
رجال نجتهد وهو الظاهر من مذهبه والثانية أنه قال من
كان من أئمة التابعين وزاحم الصحابة في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد فأنا أقلده بناء على أنهم لما سوغوا له الاجتهاد
في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم فوجب تقليده كتقليد
الصحابي وأما تسويغهم فلأن عليا رضي الله عنه حاكم إلى شريح وكان عمر رضي الله عنه
ولاه القضاء وقضى على علي أيضا بأن خالفه بخلاف علينا رضي الله عنه في
رد شهادة الحسن له للقرابة وكان ذلك على جواز شهادة ابن

[illegible]

لانا لا نسلم بانا نعم على ذلك وافتى ابن عباس رضه الى قول
مسروق وقيل لابن عمر رضه عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد
بن جبير فانه اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضه اذا سئل عن
مسئلة قال سلوا عنها مولانا الحسن واعترضوا على هذا بانا
سلمنا فتوى اصحابهم اياهم في الفتاوى وتسليمهم فتواهم لكن الحجة للملك
فتسليم الصحابة من اصحاب الاجماع وحصل الاصابة يعني فيه
احوال التنزيل وبركة صحبة النبي عليه السلام مفقود فيهم ثم المصنف
حو تعليلهم وما اوجبناه على القول الاول **قال** ان
الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على
كذا اذا عزم عليه واجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وفي الشرع
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر والمراد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول والفعل والقول
والفعل الدالان على الاعتقاد وبلفظ اتفاق انه يخص احد
والمراد بالامر اعم من ان يكون عقليا او شرعيا او لغويا.
واختلفوا في تحقق الاجماع وفي كونه حجة والحق ثبوتهما اما ثبوته
فلما علم بالتواتر اجماعهم على تقديم النص القاطع على المظنون
ووجوب العمل بغلبة الظن وغير ذلك وخالف النظام والخوارج
وبعض الروافض واحتجوا بان الاجماع لو كان عن قاطع فالعادة
تقضي بنقله ولا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني
فيمتنع الاتفاق به عادة لاختلاف النظر بحسب القرائح
قلنا لا نسلم لزوم نقله لان الاجماع يغني عن نقله ولا نسلم ان
الاجماع لا ينعقد بالظن اذ ربما كان الظن جليا فتلقته العقول
بالقبول وما ذكروه منقوض بما ذكرنا من الصور واما انه حجة
فبوجهين الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله

ط
العاط

ى

صفتهم والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين فوجب اتباعهم فيه فان
قلت جاز ان يكون الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على
تقدير مشاقة الرسول لا مطلقا قلت لو لم يكن اتباع
غير سبيل المؤمنين موجبا للوعيد في نفسه لما حسن الجمع بينه وبين
مشاقة الرسول كما لا يحسن ان يقال من خالف الرسول واكل
الخبز نصله جهنم فان قلت سلمنا لكن المجتهدين بعض
الامة فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين قلت غير المجتهدين
تابع لهم فيما اتفقوا عليه فيصير سبيل جميع المؤمنين الثاني تواتر
معنى قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء اذ رواه الرواة بالفاظ
مختلفة كقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة سألت الله ان لا تجتمع
امتي على الضلالة فاعطانيها ما رآه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن فنص على حجيته عن علي وسائر من خالف النظام
والخوارج وبعض الروافض في كونه حجة واحتجوا عليه بوجهين
الاول قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون الاجماع
مستندا قلنا كون الاجماع حجة لا ينافي كون الكتاب تبيانا اذ
الاجماع ايضا مستفاد من الكتاب كما مر الثاني بعث النبي عليه السلام
معاذا الى اليمن وقال بم تقضي يا معاذ وقال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد رأيي ولم يذكر الاجماع وصوبه عليه السلام قلنا الاجماع انما
كان حجة بعد النبي عليه السلام قال اختلف الناس فيمن ينعقد
بهم الاجماع اختلفوا في ذلك فقال داود الظاهري وكثير
ممن بعده من اصحاب الظاهر انه لا اجماع الا للصحابة رض وعن احمد
قولان وقال مالك في رواية عنه لا اجماع الا لاهل المدينة
وقالت الزيدية وطائفة من الشيعة انه لا اجماع الا لعترة الرسول
عليه السلام هم علي وفاطمة والحسن والحسين والصحيح ان اجماع

علما

علينا كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لما ذكرنا من
الكتاب والسنة لان دلالتهما عامة لجميع المجتهدين لا فرق
من صنف لاجماع بالصحابة فان الصحابة اجمعوا على انه لا قطع
فيما ساغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع التابعين وغيرهم
لزم خلاف اجماع الصحابة قلنا لا نسلم الاجماع في الصحابة قبل
تحقق اجماعهم موصلين يكون اجماع الصحابة على جواز
الاجتهاد مشروطا بعدم انعقاد الاجماع احتج مالك رح
بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء
وجب متابعتهم قلنا لا يلزم انتفاء الخطاء عن كل واحد
وليس كذلك لو فرض الخطاء عنهم لانتفائهم وتخطية بعضهم بعضا
فالمراد من الخبث المعصية لا الخطاء وايضا هو معارض بما
ذكرنا من الكتاب والسنة الدال على العموم فلا يختص الاجماع
باهل المدينة احتج الشيعة بقوله تع انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الاية فخص خطاب
عنهم والخطاء رجس فكان منفيا عنهم وبقوله عليه السلام اني تارك
فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا الرجس المعصية لا الخطاء لئن سلمنا عدم الخطاء
لكن هذا الدال على صحة قولهم دون حجة على المقلد لا انه يمنع حجة
في سائر الحجج القطعية على ان العموم بما ذكرنا من الدليلين
ثابت ولا عبرة بكثرة العلماء وقلتهم ذهب قوم
من الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر
في انعقاد الاجماع لانهم اذا لم يبلغوا ذلك العدد يتصور تواطؤ م
على الخطا كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة وذهب
الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل يكفي بلغه الوصف مع الامة

لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعصر
دون عصر بل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا وحجة وقيل اقله اثنين ليحصل معنى الاجتماع وفيه
بحث لانه قد مر انه انما يتحقق اتفاق جميع المؤمنين باسل الاجماع
مع موافقة العوام فعلى هذا لا فرق بين الواحد والاكثر فعلم
ولا بالثبات على ذلك مذهب احمد وابن فورك الى ان انقراض
عصر المجمعين شرط في انعقاد الاجماع وذهب المحققون
الى انه ليس بشرط وقيل شرط في الاجماع السكوتي
وقال امام الحرمين شرط ان كان مستنده قياسا لما الراجح له
بسمعيه دلالة على انعقاد الاجماع سواء انقرض العصر
ام لا واستدلوا على هذا بانه لو اعتبر انقراض العصر لما
يتحقق الاجماع اصلا للحوق لغيرين قلنا المراد عصر المجمعين
الاولين فلا مدخل للاحقين احتج المشترط بوجوه الاول
لو لم يشترط فلو وجد واختلف الصحابة في اجماعهم لزمهم الغاؤه
باطل قلنا لا نسلم وجود مخالف بعد الاجماع ولا الاحتمال على
الخطا فلو سلم تحقق الخلاف فلا اذا الاجماع القاطع كما لو وجد
بعد الانقراض الثاني الاجماع انما يتحقق بوصف الاجماع لا
باستقرار الاراء لا استقرار الاراء لا يثبت الا بانقراض العصر
لاحتمال يكون الناس في ذلك تامل وتفحص فكان رجوع الكل
او البعض محتملا فلا يثبت الاستقرار فلا يتحقق الاجماع
كما وقع في مسئلة قسمة الغنائم فان ابا بكر كان يرى التسوية
في التقسيم بين السابقين واللاحقين ولم يخالفه في ذلك احد
من الصحابة ولما صار الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة
بالسبق الى الاسلام والعلم ولم يكن لعلي وهذا لعدم انقراض في م
العصر وكان عمر يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد

دوامه

مط

ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا خالفه بعد ذلك حتى قال له
عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك
فعلم ان الانقراض شرط قلنا لا نسلم الاجماع في الصورتين
فان عمر خالف ابا بكر ره في ذلك وقال اتجعل من جاهد
في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر ره انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ
اي بلغة المعيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر
انه رجع الى قول ابي بكر ره وقد عمل في زمان خلافته برأيه وكذا
ما اجمعوا على عدم جواز بيع الامهات في زمان عمر ره فان جماعة
من الصحابة خالفوا عمر في زمان خلافته في ذلك كجابر بن عبد الله
وغيره وقيل كان عثمان ره ايضا مخالفه في ذلك وقول عبيدة
رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك دليل على ان
مع عمر ره جماعة لا على ان معه جميع الصحابة واما استحسان عبيدة
انضمام رأي علي ره مع رأي عمر ره فلانه يرجح قول الاكثر على قول
الاقل وعلى الانفراد الذي صح ما كان بل يقوي الدليل اصح
من شرط في السكوتي بما ذكرنا الشرط مطلقا وقد مر
جوابه وبان السكوت يحتمل توقف العاقل اذا كان اما لاد
التوقف للعلم لاجتهاد او اعتقادهم ان كل مجتهد مصيب
فاذا انقرض العصر ولم يظهر الخلاف تحقق الاتفاق
قلنا بيانه طلاق الطاهر لما علم من عادتهم اظهار الحق والانكار
ما فيه شبهة بدون تراخ مدة وقطع الامام ما يكون عن قياس
جاز ان يظهر فساد ذلك القياس فيلزم الرجوع قلنا لا
يجوز والا يلزم اجماعهم على الخطأ فشرطه الا بمخالفة اهل الهوى
لا يعتبر مخالفة اهل الهوى في اجماع يكون مخالفتها لهواهم لان
مخالفته فيه ليس للاجماع سواء لا عن دليل فيكون كالعدم

ويعتبر فيما سواه لانه من اهله ولا يقوم دليل الاجماع بدونه
وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق فيه ولا يعتبر مخالفة من لا
راي له فيما يحتاج فيه الى الراي اما فيما يستغني عن الراي ويشترك في دركه
الخواص والعوام كوجوب الصلوات الخمس والركوع والصيام
ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد من اهل العلم له حكم
العوام لا يعتد بمخالفته فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم الذي لا
يعرف الا علم الكلام وكذا المحدث والمفسر والنحوي من
الذي لا اجتهاد لهم فصـــل ثم الاجماع على مراتب اي
الاجماع له مراتب في القوة والضعف كمراتب الكتاب والسنة
من المحكم والمفسر والنص والظاهر وكالمتواتر والمشهور والاحاد
فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا كاجماعهم على خلافة
ابي بكر رضه اذ فيه يحقق شرايط النقل من اجتماع الصحابة
والعترة وصريح القول من الجميع فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة
رضه وسكوت الباقين منهم لان السكوت دال على التقرير وكذا
هذا الحكم في غير الصحابة كما اذا نص بعض اهل الاجماع على
حكم مسله قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسله واشتهر
ذلك بين اهل العصر ومضى مدة التامل فيه وسكت الباقون
من غير تقية وتجهيل كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى
اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي رضه انه ليس باجماع
ولا حجة وهو اختيار عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة رضه
وابو بكر الباقلاني من اصحاب الشافعي رضه وداود الظاهري
وبعض المعتزلة وقيل لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة
واحتج من لم يجعله اجماعا ولا حجة بان سكوتهم يحتمل
وجوها اخرى غير الموافقة فلا يحصل الجزم بالموافقة فلا يكون

اجماعا

اجماعا ولا حجة لعدم المهابة والتقية كما قال ابن عباس رضه لما
انكر العول هلا قلت هذا في زمان عمر رضه وهو قائل بالقول
فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك درته
الثاني عدم اعتدادهم في ذلك فلذلك لم ينكر وما الماث
يوجبهم لعدم وقوعهم اليه ما الاجتهاد الرابع اعتقادهم
ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
لما علم ان عادتهم ترك السكوت الا عند الموافقة وقول
ابن عباس رضه مؤكد لهذا اي هبته سكت واظهر المخالفة بعده
ثم اجماع من بعد الصحابة اي الاجماع غير الصحابة على
حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فان هذا دون
اجماع الصحابة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف كاجماعهم
على احد قولي العصر الاول بعد ما استقر اختلافهم واختلف
العلماء فيه فذهب اكثر اصحاب الشافعي رضه وعامة اهل
الحديث الى ان هذا الاجماع لا ينعقد وبقي المسألة اجتهادية
كما كانت وذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة رضه الى انه ينعقد وبقي
المسألة اجتهاديه واختيار المصنف هذا مع المانع
يوجب قول المخالف الاول من الامة وجد دليله باق بعد
موته فيكون كبقائه بنفسه مخالفا قلنا لا نسلم انه كبقائه
بنفسه مخالفا لان المانع من انعقاد الاجماع وجود
المخالف لا تحقق دليله اذ الاجماع خارج مخالفة دليل
ولا الخروج مخالفة موجود اذ المعتبر قول الموجودين
في عصر الاجماع لا الاحياء ولا الاموات وايضا يرد هذا الى
اجماع الصحابة بعد المخالفة كما في تفضيل الشيخين
مخالفة ابي بكر رضه الثاني ان خلاف الصحابة ثم اجماع
منهم على ان المسألة اجتهادية والاجماع الثاني اجماع

على انها ليست باجتهاده فلم ينقض اجماع الصحابة
فقلنا هذا لا اثر في اجماع الصحابة بعد الاختلاف
فيكون اجماع الصحابة على خلافه لا اجتهاد مشروطا بعدم
انعقاد الاجماع اصح المجوز بان الدلائل الدالة
على صحة الاجماع لا يفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين
اجماع لم يسبقه خلاف ولكنه اي لكن اجماع من بعد
الصحابة في حكم لم يسبقه خلاف بمنزلة المشهور لكنه
حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى
النسخ به تسليما منه عن الاختلاف واجماعهم فيما سبق
فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد حتى كان موجبا
للعمل دون العلم وينبغي ان يكون مقدما على القياس
كخبر الواحد قال واذا انتقل الينا يعني
الاجماع في نفسه دليل قوي لكن يقع التفاوت فيه بحسب
تفاوت النقل الينا كالسنة فاذا انتقل الينا اجماع
الصحابة نصا باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل
السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع ع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على
خلافة ابي بكر رضه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا
انتقل الاجماع الينا بالآحاد بان روى ثقة عن الصحابة
انهم اجمعوا على كذا يكون بمنزلة نقل السنة بالآحاد فيوجب
العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر
العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه
ما اجتمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء كاجتماعهم على
ال[illegible]افظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فان قلت

العمل

لصحة

العمل بالخبر الواحد بعد موالى الرسول والاجماع له
موصول لاجماع المنقول بالآحاد فكيف يكون مثله
كالخبر الواحد الذي هو ظني لجواز العمل بالآحاد
فيكون العمل واثباته بالاجماع بالاجماع الذي هو قطعي
اذ العمل بالآحاد كان العمل به اولى فاك

باب القياس أي باب القياس مشتمل على بيان
مفهوم القياس لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه
ودفعه اما مفهومه لغة فالتقدير والتسوية يقال قست
الشيء بالشيء اذا قدرته على مثاله ومنه معنى المساواة
يقال بينهما قيس رمح وقاس رمح اي قدر رمح وفي الشرع
يقال قاس عليه لتدل البناء لان تعدية الصلة للتضمين
واما الاصطلاح فعند المختلف اقوال الفقهاء فيه فقال
المصنف الفقهاء اذا اضيف الحكم الفرع من الاصل
سموا ذلك قياسا لتقدير حكم الفرع بالاصل وتسويتهم
اياه في الحكم والعلة وفيه بحث لانه لم يرد انهم اذا
اضيف الحكم الفرع من الاصل سموا ذلك الحكم قياسا فيرد
بعيد لان الحكم مدلول القياس فكيف يكون هو
وان اراد انهم سموا اصل الحكم قياسا فكذلك لان الحكم انما
يحصل عن دليله الاستدلال المعبر عنه بالالحاق والدليل
ههنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المسمى بالداب
عن القياس ثم نبين هو عين القياس وقال القاضي
ابو زيد وتبعه من تبعه ان القياس هو تعدية حكم
الاصل بعلته الى الفرع هو ظني واعترضوا عليه بان
حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وتعديتها محال وقال
القياس يجري في المعدوم من كقياس عديم العقل

يحد

بالداب

بسبب الجنون على عدمه العقل بسبب الصغر في
سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب
والمعدوم لا يكون اصلا وفرعا لان كلا منهما شيء والمعد وم
ليس بشيء وفيه بحث لان هذا قياس المجنون على الصبي
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب واداء
الواجب ووصفهما بالعدمي لا لجعلهما عدميين ثم
قال والصواب ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الاخر فالواو ذكرت لابانة دون
الاثبات لان القياس مظهر والمثبت هو الله تعالى وذكر مثل
الحكم ومثل العلة لئلا يلزم نقل الاوصاف وذكر لفظ
المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين
كالمسائل المذكورة والبحث المذكور انما ههنا لان اظهار الحكم
انما يكون بالاستدلال عن دليله فيكون الاظهار متاخرا
عن دليله بمعنى بين والدليل ههنا ليس الا القياس فيكون الاظهار
متاخرا عن القياس والمتاخر لا يكون عين المتقدم ودفع
ما ورد على القياس بين المعدومين وتحقيق هذا الموضع
انه لا خفاء ان القياس انما يتحقق لو كان الفرع مثلا
للاصل في علة حكمه وفي دليل الحكم والحجة عليه انما هو هذا
ومظهر الحكم او مثبت او موجب بالحق ان القياس
هو عمله لحمل المجتهد للاخير في علة حكمه ذو هم هذا الموافق
للقياس وذكر صاحب المحصول في ان مرادهم بالقياس
فعل وما قيل انه ما يشمله بل احاط بان انه جعل حكمه
كحكمه بما يلمهما جميعا مدلول والدليل المماثلة وكذا توهم
تعليل وقيس واستقر راي المحققين من المتاخرين على
هذا وعرفوه بما هو حجته من هذا فعلوا اشباه وانا

بدل قياسه

للمجتهد

للفرع لا للاصل في علة حكمه كما ذكر ابن الحاجب في اصول
الفقه ثم القياس دليل شرعي عند الصحابة والتابعين
وجمهور الفقهاء والمتكلمين لان النبي عليه قاس حق الله
على حق العباد في مسئلة الجارية الخثعمية وقال علي
رض لعمر لما اشكل في قتل الجماعة التي شاركت في قتل
ان ر واحد اما كنت تقطع جماعة شاركت في سرقة وعمر رض
ورث الزوجة المبتوتة قياسا على حرمان الوارث القاتل
موسى وكتب عمر الى ابي الاشعري رض اعرف الاشباه
والنظائر وقس الامور برايك وقال الشيعة والخوارج
وبعض المعتزلة كالنظام ومن تابعه انه ليس بحجة شرعية
واحتج النظام بان الشرع ورد بالفرق بين
المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا ينافي شرعية القياس
اما الفرق فكايجاب غسل بول الصبية ونضح بول الصبي
وايجاب قطع سارق المال القليل دون غاصب المال الكثير
وايجاب الجلد بالقذف بالزنا دون الكفر وايجاب القتل
بشاهدين وايجاب حد الزنا باربع وكعدتي الموت والطلاق
فان الاولى اربعة اشهر وعشرا والثانية ثلثة اشهر مع تساويهما
في البراءة واما الجمع فكالجمع بين قتل الصيد عمدا وقتله خطأ
في وجوب الضمان والجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل
والجمع بين القاتل والواطي والمظاهر في وجوب الكفارة قلنا
لا نسلم ان هذا ينافي شرعية القياس لجواز ان لا يكون وجه
التماثل معتبرا في ذلك الحكم او يكون لكن يوجد المانع في
الاصل والفرع ويكون بين المختلفات جامع معتبر او يختص
كل منها بمعنى يوجب الحكم الواحد فافهم ـــــ واما
شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بالنص بخصوص الحكم ك

بذكر الركن اولا ثم الشرط لان الركن ذاتي والشرط خارجي
والذاتي متقدم على الخارجي ثم الاصل هو محل الحكم
المنصوص عليه وقال قوم هو الحكم المنصوص عليه وقال قوم
من المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه اذ
كل منهما اصل من وجه وهذا نزاع لفظي والاول اولى لان
الحكم المنصوص عليه ودليله يفتقر الى المحل دون العكس
وهذا اختيار الجمهور واما الفرع فهو المحل المشبه وقال من
خالف في الاصل انه الحكم الثابت فيه بالقياس ثم الشرائط
اربعة الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامه
بنص اذ لو ثبت اختصاصه لما جاز تعليله وكان يلزم ابطال النص
المخصص كخزيمة فانه خص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن قاعدة
عامه وهي لزوم العدد الثابت بالعمومات مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه
من شهد له خزيمة فحسبه فخص بذلك اكراما له ولشرفه فلا
يجوز قياس غيره عليه سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة وكان يلزم
ابطال المخصص وكذا اشتراط الاجل في السلم فانه حكم ثابت
بالنص خاصا به بقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم بخلاف سائر البيوع لان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص لا يجوز تعليله وقياس غيره من البيوع
عليه وكان يلزم بطلان المخصص الشرط الثاني ان لا يكون
الاصل خارجا عن سنن القياس اي لان لا يكون على خلافه
لانه لو كان على خلافه لكان حكم ما يقاس عليه ايضا على خلاف
القياس فيكون القياس منافيا له وما يكون منافيا لا يكون
مثبتا كما ان النص النافي لا يجوز ان يكون مثبتا وذلك مثل
انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس

لان الحدث اسم لخارج نجس والقهقهة ليست كذلك ولان الحدث يستوي
فيه خارج الصلوة وداخلها وهي ليست بناقضة خارج الصلوة
لان مبدا الحكم ثبت بالنص بخلاف القياس فلا يكون قابلا للتعليل
فلا يتعدى الحكم منه الى ما هو اعظم منه جناية كالارتداد مثلا
في اثناء الصلوة ولا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
لان النص ورد في صلوة كاملة مشتملة على جميع اركان الصلوة
وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه بخلاف القياس
لان ركن الصوم الذي هو الامساك ينعدم بالاكل والشرب
والشيء بدون ركنه لا يتحقق لكن صح به النص فلا يقاس عليه
المخطي والمكره والفرق بين هذين الشرطين ان المعدول
الاول خارج عما سبق منه وفي الثاني داخل فيما استثني منه والتحقيق
ان المعدول به عن سنن القياس اربعة اقسام لانه اما ان يكون مستثنى
عن قاعدة عامة سابقة او يكون ابتداء قاعدة فان كان الاول
فاما ان يكون داخلا في قاعدة اخرى كشهادة خزيمة والسلم او
داخلا كالقهقهة وبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وان كان الثاني فاما
ان يكون من الاعداد او لا الاول كاعداد الركعات ونصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات والقسامة والثاني
كالسفر والمسح على الخفين والاجارة فالاول خرج عن سنن
القياس لعدم تعقل حكمها والرابع لعدم نظير يقاس عليه
فان السفر المرخص للقصر كالتفحص في الاقطار الذي اوله السفر
القصير لا يقاس عليه دون القصير ولا التردد في البلد ونواحيه
لانها ليست على المشقة والمسح على الخفين لا يقاس عليه العمامة
والقفازان وما لا يستر جميع القدم لانها لا يساوي الخف في الحرج
وعسر النزع وعموم الوقوع ومنها قسم اخر مختلف فيه وهو
ان يكون مستثنى عن قاعدة سابقة يفهم علة استثنائه كامل

بدل
ونظائر

الذمي المستثنى عن المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة
فانه علم ان الاستثناء للامن من الحربيات فقال علة المستأمن لانه يوجد
يقاس عليه كل ما فيه العلة كالصبيان والمجانين والزمنى
والرهابين وقال قوم لا يجوز قياس المعنى عليه قال
وان يتعدى الحكم الشرعي الشرط الثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه بعينه اي بعين الحكم يعني مثله والضمير في نظيره عائد الى
الاصل المفهوم من المتعدي وهذا الشرط وان كان بالجمعية
شرائط لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وثابتا
بالنص لا بالرأي وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه
يشير اليه ومماثلة الفرع للاصل وعدم النص في الفرع لكن
الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها انما تتم بالجميع
جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما
ليسا من التعدية بل من شروط التعدية سبك ما ذكره وفيه
بحث لانه قد مر ان التعدية غير جائز لاستحالة تنقل الاوصاف
ولئن اريد بالتعدية اثبات الحكم كما قال في تعريف القياس
او اثباته الحكم كما اختاره فذلك نفس القياس فلا يكون شرطه
فالصواب ان لا يجعل التعدية من الشروط بل ما يعد بها
وفي تصيير الشرائط جملة شرطا واحدا لا انفراد كل
منهما بحث بل هي اولى من التعدد من الشرطين الاولين لانهما
يرجعان الى شيء واحد وهو ان لا يكون الاصل خارجا عن
القياس اما اشتراط كون الحكم شرعيا فلان القياس في
الاحكام اللغوية باطل لعامة العلماء ولا اسامي فيها دون الالفاظ
ودعوى الخصم الاجماع على اعتبارها في الشرع دون
الالفاظ حتى لو لم يكن الاجماع لما عملوا به في الشرع ايضا واما

اشتراط

[illegible]

اشتراط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي فلانه جاز ان يكون خطأ
فلا يصلح اصلا واما عدم تغير الحكم في الفرع فلان القياس
تسوية الفرع مع الاصل في حكمه فلو تغير حكم الفرع لما كان
قياسا بل اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم
الثابت في الاصل واما مماثلة الفرع الاصل فلانه لو لم يكن
مماثلا لما صح تسويته معه في الحكم واما عدم النص في
الفرع فلانه حينئذ يغني عن القياس ان كان موافقا له لكونه
اقوى ويبطله ان كان مخالفا له ـــــ فلا يستقيم
هذا مبني على اشتراط كون الحكم شرعيا وهو مذهب جمهور
الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعية والقاضي
ابو بكر الباقلاني لا يشترط كون الحكم شرعيا بل يجري القياس
في اللغات ايضا واليه ذهب جماعة من اهل العربية قالوا
اسم الخمر لدوران الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير
العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل
حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشيء مع الشيء
وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر فيعلم ان التسمية
خمرا بسبب الشدة المطربة والشدة المطربة حاصلة في النبيذ فيصدق
عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد
بشربه قليله وكثيره كما في الخمر المتخذ من العنب وكذا
سائر الاشربة المسكرة وكذا اسم السارق للنباش للاخذ
خفية والزاني للائط للوطء المحرم واعترضوا عليه بان
ملاحظة المعنى في اللغة قد لا تطرد كما في تسمية الزجاجة
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة
مع حصول القرار ويسمون الفرس الذي فيه سواد ادهم بلغ
ولا يسمون العوس الاسود بالادهم فلهم ان يقولوا القياس

الشرعي ايضا كذلك فانه ثبت الوجوب في مصروف البالغ
لدفع حاجة المفتقر وحصول الثواب دون اللآلي والجوا س
مع حصول المعنى فان قيل العلة دفع حاجة المفتقر التي
مع استغناء الضمير قلنا لم يقولوا العلة في الفارق ايضا
كونها متعدية كاملا لا انه يخرج منه شيء ولا ينشف بخلاف الكتان
والخصوص احتج الجمهور بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فالكل
توقيفي فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وفيه بحث لان علم جاز
بمعنى الهمهم لقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم الهمناه او
علمه لغة من سبق من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى
عند اهل السنة فجاز ان يكون المراد ذلك لا اللغات
على ان تعليم المسميات افضل من تعليم اللغات وايضا
القياس مظنة فجاز ان يكون اللغات توقيفية ونظير القياس
ماخذ كالقياس الشرعي والطريق ما ذكرنا ان القياس
في الشرع مع كونه ظنيا لاعتبار العلل والاسباب انما ثبت
بالاجماع حتى لو لم يكن الاجماع لما ثبت في الشرع ايضا بخلاف
اللغة فانه ولا النفي طهارة الذمي لنا ولا التعميم
التعليل لنفيه طهارة الذمي بناء على الشرط الثالث
وهو ان يكون التعدية لحكم الاصل بعينه الى مثله من غير
تغيير وذلك لان تعليل نفي طهارة الذمي لوجوب النفي
وتقريره ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان ظهار الذمي صحيح
قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي
من اهل الحرمة كالمسلم ونحن نقول ليس اهلا للكفارة لانه ليس اهلا
للطاعة والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يصح ظهاره
كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وان
لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيقتضي ظهاره في حق

بدل
ينشف

نسخ

صح

الحرمة

الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رح ايلاء الذمي في حق الطلاق
وان لم يعتبر لايجاب الكفارة فقلنا هذا التعليل باطل
لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة
ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس
باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة عن
منهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل
وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من
الكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة
حتى تادى بالصوم الذي هو عبادة محضة والاعتاق لا نية
العبادة والكافر ليس باهل للتطهير والتكفير واداء
العبادة بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة لانه عاجز
عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق
واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا
استغنى وبخلاف الايلاء فانه طلاق مؤجل والذمي
من اهل الطلاق وفيه بحث اذ للخصم ان يقول لا
نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بوجه بل
عقوبة محضة لان مذهبه هذا وح جاز ان يعاقب الذمي
به ثم حتى لو عتق العبد واصاب مالا كانت كفارته
بالمال فنقول الحكم كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذ ى
اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا قال

ولا التعدية الى لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من النص
هذا مبني على الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع
نظيرا للاصل فلا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى الخاطي والمكره في الافطار كما فعله الشافعي رح
تعالى لان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى

الشيء بدون العلم به لم يحصل قطعي فظهر لي ولئن قصد منه
القصد الى الفعل حالان لا يكون فعل الخاطي قطعيا لانه لم
يقصد الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه
ليس بحق يستقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا الفعل
الناسي لم يبق له فعل كما اذا اكل ناسيا فانه لله لان
العبد واضيف الى صاحب الحق بقوله عم انما اطعمك
الله وسقاك ولم يبق للاكل فعل فلسنا لا مساواة بين
الناسي وبين الخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان
النسيان امر جبل عليه لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه
فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما
اشار اليه عم النبي عليه انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي
التي عليك النسيان حتى اكلت وشربت واذا كان من صاحب
الحق فلا يصلح للضمان فيصلح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك
بعد الا اعتبار قائما حكما واما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة
الخاطي بترك المبالغة في التحرز وكذا الاكراه فانه حادث بصنع
مضافا الى العباد لا الى صاحب الحق فعلم ان عذرهما دون
عذره فلا يكونان نظيرين للناسي فلا يصح القياس فافهم ولا الشرط لانما
اي لا يستقيم التعليل لشرط لاثبات هذا مبني على الشرط الخامس وهو
خلو الفرع عن النص وهو شرط عند قوم من المتاخرين من اصحابنا
حنيفة ومالك والشافعي وان كان القياس على خلاف النص
الذي في الفرع كان باطلا ولئن كان وفاقه سواء ثبت فيه بانه لم يوجد
لنقا النص او لم يثبت كان صحيحا والمختار انه لم يعتبر بان هو صحيح
ولئن ثبت فلا اما الاول فلانه ح يكون فيه تاكيد النص فلا
مانع في الشرع والعقل عن معاضدة الادلة وتاكيد بعضها ببعض
فانه قد ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد

على معه
اي صح

اصلا،

السلف صح
لامتلاء كتب الكشف بالتمسك بالنص والمعقول في حكم ولقد
وقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم
ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جواز ذلك ثم صح ان
الحديث الغريب يجب قبوله لئن كان موافقا للكتاب لتقوى ثم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف
فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا بالتأكيد لدليل الكتاب فكذا التعليل
على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة واما الثاني فلان المطلق والمقيد
والخاص والعام وغيرها معان مقصودة متخالفة وضعت لها الفاظ
ليفهم منها عند اطلاقها وهي منصوص فيها فلا يصح حملها على خلافها
الا بدليل اقوى منها او مثلها ولان الزيادة تجعل المطلق معينا وقد
قال النبي عليه السلام ابهموا ما ابهم الله واحتج الاولون بان التعليل
لا يجوز ان يبطل حكم النص بالاجماع ولئن كان موافقا فلا فائدة فيه
ولئن كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
زيادة لم يتناولها النص نسخ لان جميع الحكم في موضع النص كان ما
اثبته النص وبعد الزيادة لا يبقى جميع الحكم بل يصير بعضه فيكون نسخا
وفيه بحث لما مر انه ان كان موافقا يكون تأكيدا للنص والقياس
ما رفع نفس الحكم الثابت بالنص بل وصفه وهو كونه جميع الحكم وهو
وصف اعتباري والاحسن ان يقال انه رفع حكم الافراد التي
منها العدد التي دون الزائد فيكون نسخا واحتج الشافعي
بان حكم القياس ان كان موافقا لحكم النص كان مؤكدا لموجبه ولئن
كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا للكلام ولئن كان
ظاهرا كان محتملا للزيادة فيكون التعليل بيانا له ولكنه لا يحتمل خلافه
فلا يجوز التعليل على خلافه وجه اشتراط الايمان في رقبة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط الايمان ايضا في
مصرف الصدقات الواجبة كالكفارات وصدقة الفطر حتى لم

كفارة

لاثبات حكم في محل فيه نص لو كان مخالفا لحكم النص فيه فهو باطل لان التعليل صح

شرط
يجوز صرفها إلى الفقراء من الكفار اعتبارا بمصرف الزكاة فإن الإيمان
فيه بالإجماع فقالوا هذا التعليل فاسد لأن نصوص الكفارة
وصدقة الفطر مثل قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فإطعام
ستين مسكينا وكفارته إطعام عشرة مساكين وقوله عليه السلام
أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلقة عن تقييد بالإيمان
فيقتضي بإطلاقها الخروج عن العهدة بإعتاق الرقبة
الكافرة والصرف إلى المساكين الكفار فتقييدها بالإيمان
بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي وهو غير جائز وكذا قوله تعالى لا
ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن
تبروهم والصدقة منه فدل على جواز الصدقات إلى أهل الذمة
فكان اشتراط الإيمان فيه بالتعليل مخالفا له وإنما شرط الإيمان في مصرف
الزكاة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عم
لمعاذ حين بعثه إلى اليمن خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم إذ خذها صح
الضمير في فقرائهم يرجع إلى ما يرجع إليه الضمير في أغنيائهم وهم المسلمون
لأن الزكاة إنما تجب على المسلمين قال والشرط الرابع
الشرط الرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل
التعليل لأن تغيير حكم النص في نفسه باطل سواء كان في الأصل
أو في الفرع كما بينا في نحو ولا نص فيه وهو معنى قوله كما أبطلناه
في الفرع فإن قيل القياس لا بد أن يغير حكم النص من الخصوص
إلى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية
قلت المراد أن لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير
من الخصوص إلى العموم فإنه من ضرورة التعليل إذ لا فائدة له إلا تعميم حكم على صح
النص وذلك لأن التخصيص حكم شيء لا ينافي عمومه لكن ينافي خلاف
معناه وذلك مثل ما قال الشافعي رح أن السباع التي لا يؤكل الفواسق صح
لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء
بدون تعرضها إياه لا يجب عليه شيء لأن النبي عليه السلام استثنى الخمس

لأن

مكمل

لان من طبعه الاخراج فكل ما يكون من طبعه لانه اذا كان مستثنى من
النص يبقى له الحكم قلنا هذا التعليل فاسد لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار انه اذا خرج المستثنى من ان يكون معنى ح
مخصوصا في الحكم كان تغيير لمعنى النص المعلل بالتعليل وكذا
جوز شرط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر
والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فيجب ان يكون ذلك
مفوضا الى رأيهم فيجوز فوق ثلاثة ايام كما جاز ثلاثة ايام ففيه ابطال
معنى النص وهو ثلاثة ايام قال ولهذا خصصنا التعليل
اشار الى قول اصحاب الشافعي رحمهم الله من هذا القبيل فانهم بلغ
الحكم عندهم بالتعليل حكم النص وهو ص عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فخصصوا عنه القليل
الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقيل لعم حكم القليل حيث
اعتبر الكيل في الربا بالتعليل بان الطعام لا يقدر الا بالكيل
المتعدي الى غير الطعام بالجامع فانا انما خصصنا القليل بدلالة
الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف في باب الاستثناء ان المستثنى
منه اذا كان غير مذكور يقدر على وفق المستثنى ليكون الاستثناء
متصلا اذ الاستثناء حقيقة في المتصل حتى لو قيل ليس في
الدار الا زيد كان المستثنى منه بني آدم كانه قيل ليس في الدار
انسان الا زيد ولو قيل ليس في الدار الا زيد كذا كان المستثنى
منه الانسان فلا يحنث بوجود الدابة او الثوب او غير ذلك
ولو قيل الا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها شاة
لا يحنث ولو قيل الا ثوب فاي شيء في الدار سوى الثوب مما هو مقصود
بالامساك في الدار يحنث فعلم ان المستثنى منه ينبغي ان يكون من
جنس المستثنى ويستثنى حالا من الاحوال المقدرة فيكون
المستثنى منه ايضا من الاحوال المقدرة من المجازفة والمفاضلة

بدل
احواله

والمساواة وهذا الوصف لما جاز في الربا ذكرنا نعلم انه ما جاز في شيء من
احوال الربا ذكرنا ولا ثبت من الاحوال المعدلة الا في الكيل لان
المراد بالمساواة في المستثنى المساواة في الكيل بالاجماع ولانه
جاء في رواية اخرى كيلا بكيل مكان سواء بسواء والتفاضل عبارة
عن فضل احد المتساويين والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
والتفاضل لاحتمال كل واحد منهما فعلم ان الاستثناء دل على ان
المراد الاحوال المعدلة الكيلية فصار التعدي بالنص لا
بالتعليل بالكيل للتعدي الى غير الطعام وان وافق التعليل النص
وفيه بحث لان الاجماع غير معلوم اذ الظاهر من كلام الشافعي ع
عدم اعتبار الكيل واكثر اصحاب ابي حنيفة ما ذكروا الاجماع في مثل
الموضع ويتمسكوا برواية اخرى ولو كان الاجماع متحققا لما احتاجوا اليها
وفيها ايضا بحث لان رواة الاخبار المذكورة فيها سواء بسواء او مثلا بمثل
بلغوا حد التواتر وهو لم ينهوا دون خبر الكيل فلا تعارض بينهما ولئن
سلم ان المساواة الكيلية معتبرة في المستثنى يلزم حصول المساواة
الغير الكيلية في المستثنى منه وح لا يختص المفاضلة والمجازفة و المساواة
في الكيليات ويلزم ان لا يجوز بيع المساوي بالمساوي الغير الكيلي وهو
خلاف الاجماع وقد ذكرنا هذه الابحاث في باب الاستثناء فافهم

وكذلك الاول اشار الى جواب سؤال اورد لاصحاب الشافعي وهو ان
النص اوجب الشاة في من الابل وفي اربعين شاة وهو قوله عليه
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الدافعة لحوائج الفقراء للتعدية الى سائر الاموال
واجاب بان جواز صرف سائر الاموال ثبت بالنص لا بالتعليل لحكم النص
مبني على ان ما ثبت بالنص ملك لله تعالى ووعد الرزق لعباده بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم
ان حاجات الفقراء مختلفة ثم اوجب المال على الاغنياء وامر

في قوله عليه السلام كيلا بكيل مكان سواء بسواء ك

ط
[illegible]

قوله صح

خمس صح

وانما التعليل صح

بانجاز

باختيار مواعيد الفقراء وعيّن مسمى كالشاة وبنت المخاض وبنت
اللبون وغيرها ومعلوم ان المواعيد المختلفة لا تحصل من عين
المسمى فكان الامر يكون متضمنا للاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة
السلطان يعد اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر الكتلى باختيار تلك الجوائز من
مال معين فذلك يكون اذنا بالاستبدال ضرورة واما ان التعليل
لحكم شرعي فلانا نعلل بقول لصح المحل المنصوص عليه للصرف
الى الفقير بكونه مالا متقوما للتعدية الى سائر الاموال فنقول ثبت
بالنص صلاحية المحل المنصوص عليه وهو الشاة مثلا للصرف
الى الفقير بدوام يده عليه بعدما صار صدقة لله تعالى وصار محرما مطهرة
للآثام بمنزلة غسالة النجاسة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع به كما كان (
في الامم السالفة اذ كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولا
ينتفع بها احد ولهذا امتنع بنو هاشم منها لقوله عليه السلام يا معشر بني
هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس وانما حل
للضرورة كاكل الميتة ولهذا لا يحل للغني ولا شك ان هذه الصلاحية
لعلة في المحل مالا متقوما لان حاجة الفقير انما تندفع بالتقوم لا بكونه
شاة فتعدى حكمها الى سائر الاموال للاشتراك في العلة كما في سائر
القياسات فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص
عليه على حاله وههنا ايضا كذلك فان صلاحيته لاداء حق
الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل بقي كما كانت وتعليلنا ما غير
حكم النص وانما وقع التغيير بقوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده ويأخذ الصدقات ولقوله عليه السلام الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير انما ذكر هذا الاصل لان الاوصاف
الشرعية لهذا الحكم الشرعي والتعليل لان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة ويبطل قول الشافعي رحمه الله كما يجيء هذا غاية
تقرير كلامهم وفيه بحث لان جميع مواعيد الفقراء للشرع لا عينا

وكيله صح

صلاحية صح

بدل
قربة مطهرة

الناس صح

بدل
السالفة

بهذا صح

فعديناها صح

بدل
تعميم

الشاة صح

انه صح

اي مصدر لم يعا قيسه ك

وايضا هذا انما يصح ان لو كان المامور به جنسا واحدا كما ذكرتم في
مسالة السلطان وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء
الفقير من اجناسهم المختلفة فيحصل لهم الخيار كالوعيد المختلفة بدون
الاستبدال وايضا لو احتاج الفقير الى شيء غير الشاة فيبيعها
ويشتري ما يريد وايضا البدل لا يصح صح طاعة كما في الجنس
فيلزم البدل في الجنس مع زيادة مخالفة النص وايضا جواز
الابدال ان ثبت بالنص فما الحاجة الى التعليل بل لا يجوز على
رايهم لان التعليل لا يجوز اذا علم حكم الفرع بالنص وان
لم يثبت تعين التعليل وايضا توجه مع بقاء الحكم في الشاة
كما كان قلنا لا نسلم ان حكم النص انه جاز ان يصرف الى الفقير
بل حكمه انه متعين للصرف وايضا لو صح هذا لما احتاج الى
من التكلفات ولكن لم يصح لما الناس في ذكر **قال**
وهو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة من ثوب المصلي
للشافعي رحمه الله منها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب لقوله عليه
م اغسليه بالماء وقد عديناه بالتعليل لكونه مزيلا للعين ولا اثر
وحتى يتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل
ونحوه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عم
وذلك تكبير بقوله عم مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير
وقوله عم للاعرابي علمه الصلاة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل
بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم حتى تم هذا الحكم المنصوص
عليه حتى صح افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير مثل قوله
الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع بقوله عم للاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان
اعتق رقبة وقد عديناه ذلك بالتعليل حتى علق الكفارة بالفطر
ولو صيغتها بالاكل والشرب عملا ما اشار الى الكواكب عن
من طائفة الثلاثة بقوله ومثلي اصحاب مطلوب المالك ونفعه

الصل

الصلاحية التي هي حكم شرعي الى غير الماء نظير ما قلنا في ازالة
النجاسة بالمائعات لان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا
يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة بما
فيه من الرقة وصفة القلع والماء آلة صالحة له الا ان
يكون استعمال الماء واجبا لعينه بدليل ان من القى الثوب النجس
او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه
استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون
العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ
لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب
نجسا ابدا كما لو ازيلت بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة
شرعي فكانت الصلاحية في تلك المسئلة شرعية فيتعدى بهذا
الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل مائع ينعصر بالعصر حتى يبقى
حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله
من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لم يجز الا بالماء لانه
غير معقول المعنى فيقتصر على مورد النص وفيه بحث لان الكلام فيما اذا
اراد ان يغسل الثوب النجس انه هل يتعين الماء ام لا لانه لو لم يتعين
الماء او لا فرق في حكم النص كما كان وهو تعين الماء آلة صالحة للتطهير
قلنا لا نسلم ان حكمه هذا بل حكمه انه متعين لو كان ولو صح هذا فانما كان
الى الباقي كما هو واجاب شمس الائمة بان التكبير ليس بواجب لعينه بل
الواجب عمل اللسان وهو الثناء على الله تعالى والتكبير يحصل عمل اللسان
ويكون بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية شرع فيها افعال
اعضاء مخصوصة بنوع من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر
والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن فيجب استعماله بما يحصل به
التعظيم بما هو ثناء على الله تعالى والتكبير لحصول الثناء لا انه متعين
وحينئذ يصح التعليل واقامة غير التكبير مقامه ويبقى حكم النص وهو

بدل
الا بالحكم

اذا

بدل
نغسل

بدل
تسلم
ع

لتحصل به

كون الكسى آلة للستر، قلنا لا نسلم انه عين منصوص فيلزم النقض ولو
صح هذا كان الثاني بحثا كما قلنا قبل وكذا الكفارات متعلقة بالاطعام
الذي هو ليس للحجب ثم لا لانه نوع كناية على العموم وهذا اضعف
لانه وقيل لكفارات النظر والحاجة الآلة صالحة للنظر كما انه آلة وكذا الاكل
والشرب آلة صالحة ايضا حتى عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب في
الحاجة الآلة صالحة كما كانت تغني عن نفسه وبعد اذا لم نعد شيئا من احكام
النصوص وحده غير ذلك حكم النص التعيين ولو صح هذا لعدا الباقي تبين صح
قال وهذا لانه هذا متصل بقوله المدفوع لله تعالى
بابتداء اليد يعني يتنزل المال من الفقير بعد وقوعه لله تعالى كان لما
اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة اذ اللام قد جاء
للعاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقولهم لدوا
للموت وابنوا للخراب وهذا الشأن الى رد قول الشافعي رح حيث بدر
قال اللام للتمليك في قوله تعالى للفقراء فيلزم صرف الصدقات الى صرف
الثمانية لان الله تعالى نص على الاضافة الى الاصناف الثمانية بلام
التمليك فيكون ملكا لهم فيبطل النص فلا يجوز الصرف على صنف واحد
ولانه يلزم ابطال النص واعطاء حق المستحق للغير كما اذا من
اوصى لزيد وعمرو كان النصف حقا لاحدهما ابطال نصف الموصى
واعطاء الحق لله للغير وقد قضيتم بتجويز الصرف الى صنف من الصد
والى فقير واحد بالتعليل بان حاجة الواحد في ثمانية ايام كحاجة
الثمانية في يوم واحد فاجاب بان اللام ليست للتمليك هاهنا بل للعاقبة
لما بينا قوله او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة يعني
سلمنا ان اللام للتمليك لا ان الله تعالى اوجب الملك لهم بعد ما
صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الا انما
الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك لان صيرورة
المال صدقة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الحج بل يصير
ملكا له بعد القبض فيكون الآية لبيان انهم مصارف الزكوة
وانما سياق الآية وهي قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات
دال على ان المراد انهم مصارف فعلم انهم مصارف وان اختلف
اسباب ذلك من الفقر والمسكنة وكونه مكاتبا وابن السبيل وغير ذلك
فصار كل واحد منهم بمنزلة جزء من الكعبة في حق الصلوة لشمول
المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق كما يشمل معنى الكعبة
على جميع اجزائها وهو كونها قبلة فكما جاز كل جزء من اجزاء الكعبة قبلة
للصلوة فلذا جاز ان يكون كل واحد منهم مصرف الزكوة قال
واما ركنه اي ركن القياس ركن الشيء جانبه الاقوى لغة واما في اصطلاح
الفقهاء فما لوا ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء فلا يلزم ان يكون
القايس ركن القياس لان القياس على تعريفهما اه ابانة حكم الفرع والعلة.
او الابانة فعل القايس وقايم به ولو لا ذلك لزم ان يكون الجسم ركنا للعرض والموصوف
للصفة وهذا باطل باتفاق العقلاء وقال بعضهم ركن الشيء لا يوجد
ذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ويرد عليه
القايس والعلة للمعلول والصواب ان ركن الشيء ما لا يبقى الشيء ذلك
الشيء عند توهم انتفائه كالسقف والجدار والارض للبيت فانه لا يبقى
البيت بيتا عند توهم انتفاء السقف او الجدار او الارض وكالقيام والركوع
والسجود للصلوة عند المعذور وعلية الحكم في القياس كذلك اذ لا
يبقى القياس قياسا بدونه فهي ركنه وههنا بحث وهو ان القياس كما لا يمكن
بدون العلة كذلك لا يكون بدون الاصل وحكمه والفرع فاركان القياس
اربعة الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فالعلة
ركن القياس لان ركن القياس العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما
وهو الوصف الصالح عن منصوص فرضه جعل علما لان الموجب في الحقيقة
هو الله تع والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فيكون ذلك

كالتقوم او قوام الشيء بركنه
لامر كالقيام والا صح

بدل
علامة

المعنى علامة لحكم الشرع في المحل وفيه بحث وقد عرفت ان الاسباب
ان الله تع موجب للاحكام لا اسبابها الا انه لما تكون الاسباب مع صحة
تقدير
تسبيب العبد وذلك لان الثاني كونه تع موجبا فيكون الوصف علة في الاصل
والفرع وهو مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها نص
ط
اما بصيغته
الاصل كقوله عليه كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
على القافلة وكقوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل فانه
مشتمل على العلة عندنا وهي الجنس والكيل وعند الشافعي هي
الطعم والجنس وعند مالك هي الاقتيات والادخار او بصيغته
بطريق الاشارة والتنبيه كقوله عليه للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما اذا
سئل عن بيع الرطب بالتمر قال عليه اينقص الرطب اذا يبس قالوا
نعم قال عليه فلا اذا وكما قال للخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه فرض الحج افيجزيه ان حججت عنه قال عليه ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منه قالت نعم قال عليه فدين الله احق بالقضاء ههنا
نبه على اصل القياس والفرع والعلة وكقوله عليه القاتل لا يرث فانه
يفهم منه انه لا يرث لكونه قاتلا وكقوله تع لا تقربوهن حتى يطهرن فانه يفهم
علة
منه كون الحيض علة لحرمة القربان وكدلالة النص في النهي عن بيع الابق على العجز
عن التسليم وكثبوت العلية ايضا بالاجماع كاجماعهم على كون الصغر
علة لثبوت الولاية في المال فهو شرط اخر للاصل لانه مقدم في الكلام
وجود
بوجوده فيه اي بسبب وجوده اي ما جعل علما في الفرع قال وهو
الوصف الصالح المعدل نعني بالعيب لما جعل علما اتفق العلماء على ان ليس
كل وصف اشتمل عليه من النص لا يجوز ان يجعل علة كالبر مثلا فانه
مشتمل على انه مكيل مطعوم مقتات مدخر نابت جسم ولا يجوز ان يجعل كل
منها علة للربوا بل لا بد من تمييز ما هو علة عن غيره بدليل واتفقوا على

ان العلية تثبت بالنص صريحا كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عم
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة على القافلة او تنبيها
ولسانا كقوله عم ايتنقص الرطب اذا جف وقول الراوي سهى رسول الله
فسجد وبالاجماع كتعليله للصغر في الولاية على المال واما تعين النص والاجماع
فقد اختلفوا فيه فقال قوم انها تثبت بالدوران وجودا او وجودا او عدما
وبالماثل والمناسبة اما الاول فمعناه على الطرد علية المدار للدائر والطرد كاف في
الاحكام وماثبت عليته بهذا الوصف يسمى علة طردية واعترضوا عليه بان الحكم كما
دار مع العلة دار مع غيرها فان الربوا دار مع الكيل والطعم والقوت
والملح فلا تتميز العلة عن غيرها واما المخصوص بحث الملائمة في العلة وهي
ان يكون الوصف مناسبا لذلك الحكم بان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون
مقصودا للشارع من شرع الحكم لان الرسول عم والسلف اعتبروا
هذا المعنى في الاوصاف كالاسكار لتحريم الخمر وقد قال عم كل مسكر حرام
وكنقصان الرطب في المنع عن بيع الرطب بالتمر وكالغضب لمنع القاضي
عن الحكم فانه يشوش الخاطر فيجب ان تكون العلة المستنبطة الموافقة للعلل المنقولة
عن الرسول والسلف وشرط قوم مع الملائمة عدم مفسد راجح او مساو له وهذا
نقوم ولا حاجة لاعتبار هذا الشرط اذ مرجعه الى الاحتياط ثم رعاية
الملائمة واعتبار المناسبة امر شرعي معقول فيه مجال للعقل ومثال
للتفكر به يظهر دقة النظر وقوة الاجتهاد في المناسبة للكيل مع الجنس
لان يكون علة للربوا لحال المناسبة والصنعة في مثله لكن اعتبار الطعم مع
الجنس اولى لانه لحرص الانسان على المطعومات وضنته فيها في مظنة
التنازع والتخاصم واعتبار القوت مع الجنس اولى منهما لحاجة الناس
اليه بالطبع فالضنة والحرص اتم فيه فيكون التنازع والتخاصم اشد
وشرط بعض العلماء منهم الحنفية ان يكون مع الملائمة التعدية
ويقولون يكون اثره ظاهرا في جنس الحكم المعلل بالنص او بالاجماع ليجب العمل
به وهذا امر راجع الى الاحتياط كجعل الصغر علة الولاية للاجبار على البكر

بكم

لمنع

عدم صح

الصغير لتقاس عليه الثيب الصغيرة وقد ظهر اثره في جنس الحكم
وهو الولاية في مال الصغير فان الصغر علة فيه بالاجماع كما سبق الولاية صح
لاشتماله على العجز المناسب لثبوت الولاية وقالوا لا يكفي الملائمة لان الوصف
جاز ان يكون ملائما مع الجزم من الشارع بانه لم يعتبر علة كالاكل
ناسيا فانه ملائم لان يكون علة للافطار اذ هو منافي لركن الصوم الذي
هو الامساك مع ان الشارع ما اعتبره علة واذا عرف هذا ب
الشرطان يعرف العلة من غيرها من الاوصاف التي اشتمل عليها مورد
النص كما في الحنطة وكما في الاعرابي الذي واقع اهله في نهار رمضان
وقول النبي عليه السلام له اعتق رقبة ووقاعه مشتمل لاوصاف مثل كون
المجامع اعرابيا صحابيا او الوقاع مع الاهل في زمان الرسول في تلك السنة
وليس يعود للشرطان الا في الوقاع فانه مناسب للكفارة وقد ظهر اثره في حكم
الاعرابي اي بقول النبي عليه السلام فيلحق به الثاني ويحمل الوقاع علة للتعدية
الى سائر الناس من العربي والعجمي الحر والعبد مع الاهل والاجنبية
وبالزنا وهذا يسمى تنقيح المناط وهو كما في الثيب الصغيرة تمثيل
للوصف الذي اجتمع فيه الشرطان وهو الصغر في الثيب الصغيرة فتعال
انها بوجه كونها لا انها صغيرة كالبكر الصغيرة كما في الصغر وصف ملائم
لانه يشتمل على العجز عن مباشرة النكاح بنفسه فناسب لان يشرع ولاية
الولي عليها احسانا كما في النفقة ومثله الطواف ملائم لان يجعل علة
لسقوط نجاسة سؤر الهرة في موضع الهرة لعسر تجنبه فانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف يوجب المشقة ومتى حمل الاحتراز عن وصول تعذر صح
الاواني عنها والمشقة مناسبة للتخفيف كما في اكل المحرم في المخمصة
ولا يصح العمل بالوصف بدون الموافقة المذكورة لان الوصف المؤثر
امر شرعي فلا يعرف صحته الا من جانب الشرع واذا انتفت الموافقة ط به
للشرع جاز العمل لكن لا يجب لا يعدم عن البينة لانه يحتمل الرد
من الشارع كما في اكل الناسي وهو شرط صدق الشاهد انه يسوغ

بظهور اثر دليله في منع دليله اياه عن تناول محل ظهوره فيختص عن الكلية
فيجوز حكم القاضي بمستثناها لكن اللحق لم يثبت عند الله
تعالى ـــــ ولما مات في العلة عند ما عليه بأن هو حال التي هي مباني منا
على القياس الاستحسان اختلف العلماء في الاستحسان فذهب
اليه ابو حنيفة واصحابه واحمد بن حنبل وانكره الشافعي حتى قال الشافعي
من استحسن فقد شرع والاستحسان في اللغة اعتقاد الشيء حسنا وفي
الاصطلاح اختلفت عباراتهم فيه والاصح عندهم انه العدول عن حكم القياس
الى خلافه لمصلحة او لعدم مصلحة حكم القياس كدخول الحمام من
عوضه
غير تقدير استعمال الماء ومن المكول وتقدير عوضه فانه على خلاف
القياس وانما استحسن للسهولة الخالية عن العذر بان السهولة مصلحة
فيما يكثر حاجة الناس اليه ولا يكون منضبطا او لعدم مصلحة حكم القياس
فانه يبلغ النازع والخاصم وههنا النازع والخاصم بعيد لجريان
العادة في امثاله بعفو واستدلوا بقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فهو
مني ولقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ثم كل
من القياس والاستحسان على نوعين النوع الاول من القياس ما ضعف
ظهره
اثره ولو كان في الظاهر قويا والثاني ما ضعفه وخفي قوته واثره
ونوعي الاستحسان ما قوي اثره الخفي والثاني ما ظهر اثره وخفي ضعفه
فيرجح الاستحسان النوع الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
الخفي على الاول من القياس وهو ما ضعف اثره ولو كان في
الظاهر قويا ويرجح النوع الثاني من القياس وهو ما ظهر ضعفه
وخفي قوته اثره على الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر اثره وخفي
ضعفه لما ذكرنا لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور فان
العقل راجح ولو كان باطنا على البصر ولو كان ظاهرا فانه
مثل الاثر للمعنى بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت
اصل العدالة في الشهود لا يرجح البعض على البعض بقوة

العدالة فيبنى لأن لا يعتبر التجريح فيقوم لأن يعطل به الحاصل الثاني قلنا
الشهادة إنما تصير حجة بالولاية الثابتة بالحرية والإسلام لا بالعدالة
والعدالة شرط لتصير حجة باعتبار الصدق وبأصل العدالة يحصل هذا
والتمييز بين الوصف بحجة فالأثر فيه حجة بعضها على البعض لقوة
الأثر فكذا ـــــ بيان الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان
لقوة أثر القياس وضعف أثر الاستحسان فيمن قرأ آية السجدة في
الصلاة فركع لسجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلاة أو ركوع الصلاة
إذا ختم السجدة في آخر القراءة يشترط فيه التلاوة فيها فالقياس أن يجزئه
وبه أخذنا وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي رحمه الله وجه
القياس أن اسم الركوع أطلق على السجود في قوله تعالى وخر راكعا وأناب
أي ساجدا لأن الخرور هو السقوط على الوجه وإطلاق اسم الشيء على غيره
إنما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما والمشابهة ههنا الخضوع ولما أنهما
يسقط الواجب بالركوع كما يسقط بالسجود ووجه الاستحسان أن
النبي عليه السلام ألزم السجود وقال عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من
تلاها وبعض الروايات جر الدليل والنهي أن النبي عليه السلام سجد للتلاوة
والركوع خلاف السجود فلا يتأدى السجود بالركوع كما لا يتأدى سجود
الصلاة بالركوع مع أن التقرب كلاهما ركني الصلاة ومع تحريمة
ولهذا وانعقد لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلاة على
ظاهر الرواية مع أنه عين في الجهة لعمومي في ركوع الصلاة الذي هو
سبق بجهة لعمومي أولى لأن لا ينوب عنه وبهذا أثر ظاهر لما ذكرنا
من مخالفة الركوع السجود وأما الذي ذكرنا أثر ظاهر في أن لا يتأدى المأمور به
بالقياس بالمخالفة فسدد به وجه القياس وجاء من جهة الأثر لأن منه أعمل
بالحقيقة ووجه القياس مجاز محض لأن آية بدليل هو مجاز محض
لأن الركوع على السجود مجاز فيكون العمل بالقياس بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة لكن القياس مع هذا أولى بالعمل لسبب قوة

كان صح

منهما

بل وموجبي

[illegible]

اس

اي بالباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان بيان ابن الباطن ان
السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه لان
السجود وحده غير مشروع ولهذا لم يلزم بالنذر كالطهارة بل شرع
ههنا لانه تواضع لله تعالى تحصل به مخالفة المستنكفين عن عبادة الله تعالى وموافقة
العابدين كما علم من مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا كالسجود
فيكفي عند التلاوة بخلاف السجدة التي في الصلوة فانها قربة مقصودة
لعينها كالركوع فيها لقوله تعالى واركعوا واسجدوا فلا ينوب الركوع
عنها اي الصلوة وبخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب
عن سجدة التلاوة فعلم ان الاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة
وضعف خفي وهو جعل ما هو غير مقصود مساويا للمأمور مقصود هذا
تقرير كلامهم وفيه بحث لان اطلاق اسم الشيء على الغير بالمجاز لا يقتضي
ان يقوم الاول مقام الثاني مما يحصل منه بسبب اشتراكهما كالاسد
للشجاع والحمار للبليد والسجدة للصلوة في قوله تعالى واسجدوا اي
والصدقة للركوع في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء قوله لم يجب قربة
مقصودة لعينه لان السجود وحده غير مشروع قلنا لا نسلم انه عند
التلاوة غير مشروع كيف وقد الزم الشارع باتيانه على السامعين
كما مر ولا معنى للمشروعية لعينه سوى ذلك قوله ولهذا لا يلزم بالنذر
كالطهارة قلنا لا نسلم ولئن سلم لكن الكلام في سجدة التلاوة لا في
غيره وما يجب بسببه لا يجب بالنذر كالصلوة والصيام وغيرهما
وذلك لا يوجب كونه غير مقصود لعينه والفرق بينه وبين الطهارة
واضح لانه ليس شرطا لشيء كالصلوة بخلاف الطهارة بل هو عبادة
له شرايط كالصلوة من الطهارة واستقبال القبلة ونية
اللازمة كالصلوة بخلاف الطهارة قوله لانه مشروع ههنا لانه تواضع
لله تعالى للمخالفة والموافقة والركوع كذلك فيقوم مقامه قلنا لا
نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود
التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل لا لاي تواضع

من قوله عم السجدة على من
تلاها وعلى من سمعها
بعض الاصحاب وكذا
الروايات صح

بدل
بقربة

كان كما دل نص الشارع عليه السلام من أن الركوع الصلاتي يسمى سجدة
اخرى وهذا كايقاع الصلاة لسبب ثبوت مقصوده لعينها
لا لاطلاق الاسم عليها كما في قوله تعالى واذكر ربك بالغداة والعشي ولان
الصلاة تكفي الذكر مقامها قال ـــــ وهذا قسم من وجوه

قيل صح

في القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن ثبت الدليل
توصلا الى ست مسائل او سبع مسائل واما الاول وهو تقديم الاستحسان
لقوة اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما اذا دخل جماعة بيتا فتولى
بعضهم حمل المال فقطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل
وحده وهو قول زفر لان السرقة انما تتم باخراج المال والاخراج انما
حصل من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وحصل للكل معنى
بالمعاونة كما في السرقة الكبرى يجب قطع الكل وفيه بحث اذ لا نسلم
ان الاول استحسان بل هو قياس ظاهر على السرقة الكبرى وفي الثاني
اقرب الى الاستحسان لان فيه عدولا عما هو القياس الصحيح وكما
قالوا اذا حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته لا
يحنث استحسانا لان اليمين تعقد للبر ولا تحقق للبر الا باستثناء زمان
النزع عن اليمين فيستثنى ضرورة تحقق البر وفي القياس يحنث لوجود
اللبس بعد اليمين وكما قالوا في سؤر سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا
وفي القياس نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم ووجه الاستحسان
ان السبع ليس بنجس العين بدليل الانتفاع به شرعا من غير
ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحيته
الغذاء آية للنجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه
يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة مخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته
لانه عظم جاف فلا يخالط الماء فلا تثبت نجاسته فيكون طاهرا الا انا
اثبتنا صفة الكراهة لعدم تحاميها من الميتة والنجاسة فكانت

صلاحيته

كالحاجة الى الخلاء. وقد يجب اذا انسلم صحة القياس لوضوح
العرق وما سموه استحسانا هو قياس صحيح على الحاجة
الى الخلاء. ولا نسلم ان حرمة لحم السبع لو لم تكن للكرامة تكون للنجاسة
اذ جاز ان تكون للخباثة للمضرة لان سببها كونه الكرامة والنجاسة
والمضرة كما في السم قال ثم المستحسن لاجل الاستحسان
لاربعة انواع ترد على خلاف القياس ترك القياس بها كالاستحسان
بالاثر مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي
هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد
بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول
الراوي عن النبي عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم وقوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الى اجل
معلوم فان قيل نص السلم عارض النص العام الذي هو قوله
عليه لا تبع ما ليس عندك وخصصه فهذا تخصيص العام لا
معارضة القياس قلنا سلمنا انه تخصيص لكن بقي قياس السلم
على سائر البياعات معارضا لنص السلم فترك القياس وعمل بالنص
وكالاستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد الاجماع على خلاف القياس الظاهر
مثل الاستصناع بان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا درهما
ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم
او يسلم بعضه فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
في الحال مجهول وصفا وقدرا لكنهم استحسنوا وترك هذا القياس بالاجماع
الثابت بتعامل الناس من غير نكير فان قيل الاجماع عارض العام وهو
قوله عليه لا تبع ما ليس عندك وخصصه لا انه عارض القياس قلنا
قد مر جوابه وكالاستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر
لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس
يابى طهارة هذه الاشياء بعد نجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض

او آبية لتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من
البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء
ولا يزال تعود الدلو وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله
ثقب يخرج الماء منها اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس
يجتمع في اسفله فلا يحصل طهارته الا انهم استحسنوا بترك العمل
بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس
وللضرورة اثر في سقوط التكليف والاستحسان بالقياس الخفي
كما هو ثم المصنف فرق بين اقسام الاستحسان وبين
الاستحسان بالقياس الخفي فقال المستحسن بالقياس الخفي
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] يصلح تعديته اي يصح تعديته
الى محل آخر لانه ولم يختص باسم الاستحسان لكنه قياس
شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي يصلح للتعدية
كما هي بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدولة عن
سنن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثال الاستحسان
بالقياس الخفي فقال كالاختلاف في الثمن قبل قبض
الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما
[illegible] اتفقا على البيع فقد اتفقا على
[illegible] ان المبيع ملك للمشتري فالمشتري لا ينكر
شيئا على البائع شيئا في القياس بل البائع يدعي عليه زيادة الثمن

المحوجه

والمشتري

والمشتري ينكره فكان القياس نظرا الى سائر الخصومات ان يسلم
المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلفه على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي
عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمنين الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بذلك القدر من الثمن فيحلفه وهذا الحكم اي حكم هذا
الاستحسان وهو وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى غير هذا
الموضع بخلاف الثابت بالاول اي كل عقد احتمل الفسخ بدله والمعقود عليه
عين يسلم والتسليم فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل من النكاح والاجارة
واختلاف الوارثين حتى لو مات العاقدان ثم وقع الاختلاف بينهما في مقدار
الثمن قبل القبض بين وارثيهما يجري التحالف بينهما لان الوارث
قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري
بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيتعدى حكم
التحالف اليهما ويتعدى ايضا الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجر قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان
لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بالفسخ اذ بالتحالف
ينفسخ العقد وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل تمام العمل كالبيع ويمكن
ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا كما ذكرنا فيجري التحالف بينهما
هذا قبل القبض واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع لانا قلنا ان
المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فالقياس
ان لا يجب عليه اليمين فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى الوارث
حتى لو اختلف وارث البائع ووارث المشتري لا يجري التحالف بينهما
لان التحالف بعد القبض معدول به عن سنن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله ع
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ التراد
يشير الى ان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتحقق الا بعد قبض الثمن

يتحالف البائع والمشتري البيعان
مع الصحة

والمبيع لا يتعدى إلى غير المنصوص عليه وكذلك في الإجارة بعد قبض
المعقود عليه لا يجري التحالف بينهما عندهما وعند محمد يجري التحالف
في جميع هذه الصور لأن عند كل منهما أن الذي عقد أنكره الآخر أحدهما
البيع بالف غير البيع بالفين والدليل عليه أنه لو أقام كل واحد منهما
بإقامة البينة صار تقبل بينته فيحلف كل منهما على دعوى صاحبه. أعلمه
مثل التحالف في الجميع وتعديه إلى الوارثين والإجارة والعوض حسن
فإنا لا نسلم أن كل واحد يدعي عقدا آخر فإن العقد لا يختلف باختلاف
الثمن إذ الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين ولو البيع بالعرض يصير
بالفين بالزيادة في الثمن وبعد مضي حبسه بالحط عنه وكذا لو كان
المشتري جارية حل وطؤها للمشتري ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب
اختلاف العقد لما حل كما لو ادعى أحدهما البيع والآخر الهبة فإنه لا
يجوز الوطء ويقبل بينة المشتري عند الاشتراط باعتبار أنه مدع صورة لكن
لا معنى وكذا كان في قبول بينته ولكن لا يتوجه اليمين على خصمه كالمودع
إذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين على خصمه ولكن كانت بينته
تقبل عليه لأنه مدع صورة وفي المعنى منكر الضمان هذا ما ذكروه وفيه
بحث لأن نزاعهما ليس في ملكية المبيع وعدم ملكيته بل في ثمنه إذ
المشتري يدعي على البائع أنه باع مني هذا المبيع بأقل الثمنين ويدعي
البائع عليه أنه اشترى مني بأكثر الثمنين فثبوت الملك للمشتري لا يدفع
هذا النزاع والنزاع هذا قبل القبض وبعده سواء فالقياس
والاستحسان التحالف ولا أثر شاهد لهما قال ثم
الاستحسان ليس من باب خصوص العلل أقول ثم من جوز خصوص العلة
من أصحاب أبي حنيفة لم يذكر من مشايخ علمائنا الثلاثة مستدلين بأنهم
قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك إلا تخصيص العلة فإن معنى
خصوص العلة وجودها مع عدم الحكم لمانع والاستحسان كذلك
الصفة فإن حكم القياس يبطل في صورة الاستحسان لمانع مع وجود

وجب صح

مردلك صح

وهذا النزاع صح

العلة

للعلة فاجاب المصنف بان الاستحسان ليس من باب العلة تخصيص العلة
اعلم ان خصوص العلة وهو تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع
جائز عند القاضي ابي زيد وابي الحسن الكرخي واكثر العراقيين من
اصحاب ابي حنيفة ره وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل ره وعامة المعتزلة
وذهب مشايخ هذه الديار قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي
الشافعي رحمه الله واختاره المصنف احتج المجوزون بان العلل
العقلية جاز التخلف عنها لمانع او لانتفاء شرط فالعلل الشرعية
اولى لانها بالوضع لا بالطبع واحتج المانعون بان التخلف ان كان لمانع
او لا لمانع والثاني باطل والا لما كانت العلة علة وكذا الاول لان العلل
الشرعية جعلها الشارع امارات لمعرفة الاحكام بمنزلة انه نص على
ان هذا الوصف جعلناه علامة لذلك الحكم اينما وجد فاذا جاز التخلف
لزم التناقض وفيه بحث لان المانع ايضا شرعي جعله الشارع علامة
لانتفاء الحكم فلم يلزم اهمال الادلة ولزوم التناقض ويلزم الجمع بين العلامتين
بان يعمل بالمانع في صورة التخلف وبالعلة في غيرها واستشهدوا ايضا بصورة
تخلف القصاص عن القتل العمد العدوان لانه ثبت عليه بالاجماع في صورة الاب
ويحقق هذا الموضع ان العلة ما له تاثير بالنظر الى ذاته كمماسة النار
للاحتراق وشرب السقمونيا للاسهال وقد يتوقف تاثيرها الى معنى لحق
كقابلية المحل وكعدم النزع عن اعلى البرد فذهب الاولون الى ان
العلة ما يكون له تاثير بالنظر الى ذاته ويعد كل ما يتوقف تاثيره شرطا
لتاثيره وذهب الاخرون الى ان العلة هي المجموع كمماسة النار وقابلية
المحل وشرب السقمونيا مع عدم البرد لا نفس المماسة والشرب فعلى هذا
المذهب يلزم ان لا يكون لعلة من العلل شرط ولا مانع اصلا والاشبه ان
المذهب الاول ارجح لانا لو نظرنا الى نفس المماسة والشرب نجد التاثير منهما
ونعلم ان الزوائد شرط لظهور تاثيرهما فعلم من هذا التحقيق ان النزاع
بين الفريقين لفظي والحق مع الاولين وادعى بعد ابطال المصنف الاستحسان

ط
حيث ذكر الحكم

على

ط
فيهما

ليس من باب خصوص العلة بان تكون العلة قائمة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل
لعدم علتها فان ترك الصوم لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق
الوصف علة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للعلة
القياس في مقابلته اذ من شرط التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا
لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الظاهر كما عرف والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فثبت ان عدم
الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب خصوص العلة
وفيه بحث لانا لا نسلم انه ليس للمانع لم لا يجوز ان يكون النص والاجماع والضرورة
والقياس الخفي موانع العلة ولو سلم انه عدم العلة المانع فله كما هي من
حاصل مذهبهم فما الحاجة الى هذه التكلفات وبعض الموانع لفظيا كما قلنا
فافهم ـــــ وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة التي مثل ما قلنا في
القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام
العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع
وذلك كما في قولنا الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه
يفسد صومه خلافا لو نسيه لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول
الماء الى جوفه ووصول الماء وصف مؤثر في بطلان الصوم ولزم عليه
الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فهو من خصوص العلل
مما استثني بان العلة لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا لكن
عدم الحكم لعدم هذه العلة فانها عدمت لعدم معنى لنسبة فعل الناسي
عن فعله وهو ان يكون جناية وفعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
الذي هو صاحب الحق لقوله عم تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك فسقط
معنى الجناية وصار فعله عفوا اي ساقطا كانه لم يكن كمن اكل مال الغير باذنه
واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم
وهو الفطر لعدم علة الفطر لا للمانع مع قيام العلة فلنا جعل النسيان

عذر
النسيان

مانعا

جعل هو

مانعا وانما شرطا اولى من اعتبار المخصوص معدوما موضعا فالنص فخص عن عدم
دليل الخصوص لان المثبت الذي جعل عند اهل الخصوص مانعا للحكم مع
قيام العلة من نص او غيره جعلناه دليل عدم العلة فقط وهذا اصل
في جعله دليل الخصوص دليل العدم اصل له فقه كثير ومخلص كبير اما
الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في العلة
ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شيء منها تنتفي العلة وينعدم الحكم واما
الثاني فلانه يندفع على ابطال توهم في تخصيص العلة في صحيح صورة تخلف
الحكم فافهم ـــــــ واما حكمه تعدية النص الى ما لا نص فيه يعني
حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه كما مر في الشرط الثالث من
اشتراط عدم النص في الفرع وقد علم ان هذا الحكم بشرط وزاد
القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الدليل الاول حتى ليثبت فيه الحكم بغالب
الراي اذ القياس من الادلة الظنية ولئن كان وجوب العمل به قطعيا
موضع على الاحتمال للخطا بناء على ان المجتهد قد يخطي وقد يصيب واذا
كان حكم القياس التعدية والتعدية موقوف على التعليل فهذا اصحابنا
التعليل بالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا فلا يجوز التعليل بدون
التعدية وعند الشافعي رح يجوز وتسمى العلة ح علة قاصرة اتفق العلماء
على ان تعدية العلة شرط لصحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا
في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي وعامة المتاخرين كالقاضي
ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين كالشافعي رح واكثر اصحابه واحمد بن حنبل
ومشايخ سمرقند كالشيخ ابي منصور رح الى صحتها واحتجوا عليه بان
الوصف المؤثر في الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع يتعلق به
اثبات الحكم مطلقا سواء يتعدى الى غيره او لا كسائر الحجج من الكتاب والسنة
فان الحكم يثبت بهما خاصة كانت او عامة وذلك لان الدليل الذي يدل على كون
الوصف علة من تحقق الاثر والمناسبة ونحو ذلك لا يتوقف على كونه متعديا

ولاصح

تمه ،

حكم هو

العلة

اذ ذلك منشاء من نفس الوصف سواء كان متعديا اولا الى حيح

وا سحه

لا اولوية بان دليل الشرع لانه يوجب علما او عملا ولا الكمال
عندنا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما لكونه ظنيا بلا
خلاف ولا عملا لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى
النص لا الى العلة لان النص فوق العلة فلا يصح قطع الحكم وهو
ايجاب العمل عن النص بالتعليل لان التمسك بالاضعف عند
تحقق الاقوى غير جائز واعترض المجيزون بان حصر الفوائد فيما ذكرتم
من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوائد اخرى لعدها بان التعليل بما لا
يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل
للتعدية وبانها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمأنينة وعليه
العمل على النص لا ما ذا وبانها معارضة للوصف المتعدي
فيتعذر التعدي فيطلب المجتهد الترجيح وهي من الفوائد الجليلة
واجابوا عن الاول بان الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ
النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فيما
لم يعلل بوصف متعد لا يعم فاذا ترك التعليل بقي مخصوصا فلا فائدة
في ذلك التعليل وايضا التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى
فيبطل بين الفائدتين قلنا لو لم يعلم الاختصاص جاز ان يعلل بالمتعدي
او بقي مجهول الحال ولا نسلم انه يتعذر اذ ان الاختصاص وحصول الترجيح
لا يمنع والثاني ان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والدليل

عن صه

لا يوجب علما غايته ان يغلب ظننا بالحكمة والظن انما يعتبر في العمل
للضرورة قلنا لا نسلم ان غلبة الظن لا يعتبر في الحكمة وعن الثالث
ان القاصر لا يعارض المتعدي لان المتعدي راجح لكونه اكثر فائدة
من القاصر ولانه مجمع عليه دون القاصر قلنا انما يعتد بالفائدة
ان لو لم يكن القاصر اشد تأثيرا ومناسبة ويعتد بالنبا ان يكون
القاصر موافقا لظاهر النص في الاختصاص دون المتعدي لانه
يخرجه عن الظاهر الى العموم والتعليل بالقاصر عند تعارض المتعدي

يحمله

نحو علمه للفرق قال ——— وأما دفعه لما مرّ من بيان القياس
وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية
ومؤثرة والطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم عليه معه
وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير نظر إلى
ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع كما قال في صوم رمضان إنه صوم فرض
فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة لأن وجوب التعيين
دار مع الفرضية والمؤثرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم بدل
المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر سواكن بهما.
البيوت باعتبار سؤر الهرة وقد ظهر أثرها في سقوط نجاسة الهرة
المنصوص عليها بقوله ليست بنجسة إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم
وقد عرفت فيما مضى أن العلل الطردية وملائمة ومؤثرة لكن المصنف لما
شرط في الملائمة أن تكون مؤثرة صارت عنده قسمين وإذا اتحد تعليله
القياس في القسمين فرفع القياس بين فرعهما ولا احتجاج بالطردية فاسدة
عند الحنفية لأن الحكم كما دار مع العلة دار مع عدمها فإن تعيين النية كما
دار مع الفرضية دار مع كونه في غير الوقت المعين بتعيين الشارع فلا
يتعين العلة ولأن أقوى دليل القياس إجماع الصحابة ولم يرو عن أحد
منهم أنه تمسك بعلة بدون اعتبار القياس المأثور بل نظروا إلى
المعاني المناسبة المؤثرة وكذا أعرض الصحابة عن [illegible] لكن قوم من المحدثين
لما تمسكوا بها وشاع منهم لزم دفعها ووجه دفع العلل الطردية بأربعة
القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة
وإنما قدم القول بموجب العلة على البواقي لأنه تسليم ما لزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف فيكون أبعد من النزاع ثم قدم الممانعة على
الباقين لأن المنع أسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لأنه أقوى في الدفع
كما تعلم بعد هذا قال ——— وأما القول بموجب العلة
فالتزام ما ألزمه المعلل بتعليله أي قبول ما يسلمه المعلل بتعليله مع بقاء

الخلاف مثل قولهم في صوم رمضان انه فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية
كصوم القضاء والكفارة فان التعيين داخل في الفرضية قلنا
سلمنا ان الفرضية توجب التعيين ولكن التعيين واجب لكنا نقول
ان التعيين يحصل بمطلق النية لان الوقت لما تعين لهذا الصوم بحيث
لا يبقى غيره مشروعا فيه صار اطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم
المخصوص فيه فعلم ان تعليله مع بقاء الخلاف وفيه بحث لان الخصم يقول
ان التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة
فان سلم هذا انكشف معنى الخلاف ولا نحكم بتسليم تعليله مثال آخر
كما لو قالوا في المعتدة المختلعة منقطعة النكاح بالخلع فلا يلحقها
الطلاق في العدة كمنقضية العدة فنقول سلمنا انه لا يلحقها
الطلاق بوصف كونها منقطعة النكاح لكن يلحقها بوصف كونها معتدة
عن نكاح صحيح فاثبت تعليله بالنص محل النزاع وفيه بحث لانه ان سلم
ان وصف كونها منقطعة النكاح يوجب عدم لحوق الطلاق فيثبت عدم
اللحوق لتحقق هذا الوصف فكيف بقي الخلاف وان لم يسلم فكيف يسلم
تعليله فتدبر واما الممانعة فاربعة اوجه ممانعة في الوصف وهي منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه في الاصل وممانعة
في صلاحه للحكم وهي منع صلاحية الوصف للحكم للعلية وممانعة في نفس
الحكم وهي منع الحكم في الاصل وممانعة في نسبة الحكم الى الوصف وهي
منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل نظير الممانعة في نفس الوصف كقولهم
في كفارة الفطر عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب يعني من الاكل والشرب
كحد الزنا قلنا لا نسلم ان وجوب الكفارة متعلق في الحقيقة بالجماع
مع تسليمنا تعلقه به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار قصدا سواء
كان بالجماع او لا بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه ولا يجب
الكفارة لعدم الفطر وان كان موجبا زنا للحد ولو جامع ذاكرا لصومه
يفسد صومه ويجب الكفارة لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا اي بنسبه

بدل
بالجماع

بدل
زنا موجبا

غير موجب للحد فعلم انه متى لم يوجد الفطر لم يجب الكفارة ولئن وجد الجماع
والحد ومتى وجد الفطر وجبت الكفارة ولئن لم يكن الجماع في نفسه
موجبا للحد فالكفارة متعلقة بالفطر لا بالجماع وذلك لان الجماع آلة الفطر
والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالآلة كمن جرح انسانا فمات به
يجب القصاص بالجرح لا بالآلة فعرفنا ان وجوب الكفارة متعلق بالافطار
قصدا وهو موجود في الاكل والشرب فيلزم الحكم فيه بحث لان الكلام في الجماع
قصدا لا مطلقا ولا اشكال في ان كل الجماع والاكل والشرب جميعا فالفطر
بواسطتهما والشيء لا يكون الا بعينه غاية ان الفطر اعم من كل منهما
فيصدق على كل خاص انه فطر ولئن سلم انه آلة فلا نسلم ان الحكم لا
يتعلق بالآلة فان القتل بالمثقل خالف القتل بالمحدد عند ابي
حنيفة رضي الله عنه واصحابه ولا يخفى ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب
في الجناية نظير الممانعة في صلاح الوصف للحكم تعليلهم اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة في البالغة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم
الممارسة كالصغيرة قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع ما بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه
ثبت بالنصوص والحجج التي يثبت بها الشرائع وفيه بحث لان البكر
البالغة ايضا عاجزة لعدم ممارسة امر النكاح ومثال الرجال نظير
الممانعة في نفس الحكم كما في تعليلهم مسح الراس بانه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه وغيره قلنا لا نسلم ان تثليث غسل الوجه مسنون بل
المسنون تطويل المفروض كتطويل القيام والقراءة في الصلوة الا ان
الفرض في الغسل لما استغرق محله لما لا يمكن تطويله فصير الى التكرار الذي هو
ضرب من التطويل والفرض في المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله باستيعاب
جميع الراس فلا يصار الى التكرار وفيه بحث لجواز ان يكون السنة
في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار اذ لا انحصار لها بالمناسب
في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقاء

للمس
في الحو اصح ان الغسل للتنقية يناسبه التكرار دون المسح فانه
للسقاوة وهو صادر من قسم ممانعة الصلاح اذ حاصله ان الركنية لا
موجب التكرار بل طلب التنقية وهو عين مقتضى الغسل نظير الممانعة
في تعلق الحكم الاصل بالوصف كما في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على
اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم قلنا
لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية
بل لبعد القرابة وعدم المحرمية وهذه الممانعة اعم من الممانعة في
الصلاحية لانه متى منعت الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير
عكس كما في المثال فان عدم البعضية صالح ومنع تعلق الحكم به
فاك واما فساد الوضع فبيان الوضع هو كون الجامع
في القياس معتبرا في نقيض الحكم بالنص او بالاجماع مثل تعليل اصحاب
الشافعي في ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام
احد الزوجين موجب لاختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول
بها من غير توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما
قبل الدخول والحاصل ان اسلام احد الزوجين موجب للفرقة كردته
لكونهما موجبين لاختلاف الدين ومثل تعليلهم لانتفاء النكاح بعد
الدخول موكدا فتاجل الى انقضاء العدة كما في الطلاق فعلل
البقاء في صورة عدم العصمة بتاكد الدخول وهو معتبر في صورة العصمة
فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء
النكاح مع الردة في الثانية وتعليلهم في المسئلتين فاسد في
وضعه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها والردة
منافية للنكاح لانها تبطل عصمة النفس والمال والنكاح مبني على
العصمة وعندنا في المسئلة الاولى يعرض الاسلام على الزوج
الآخر فان لم يسلم اباؤه سببا للفرقة وفي المسئلة الثانية تحصل
الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده فورا والردة لا تصلح عفوا
لان لا تصلح ان تجعل كالمعدوم في حكم بقاء النكاح كما جعل

البعضية صح

بدل البعضية

بدل الحكم

المدخول بها

ملكوه صح

ح لو ارتد احدهما بعد الدخول بقي الى انقضاء العدة لان ملك النكاح صح

كالأكل في مسئلة الناسي لأنها في عامة الفقه وأما المناقضة فهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة وهي عند من لم يجوز تخصيص
العلة مناقضة سواء كان لمانع أو لا لمانع وعند من جوزه مناقضة
إن لم يكن لمانع مثاله فيما علل الشافعي رح في اشتراط النية
في الوضوء بأن الوضوء والتيمم طهارتان لأجل الصلوة فلا يفترقان
في اشتراط النية قلنا هذا التعليل منتقض بغسل الثوب والبدن
عن النجاسة الحقيقية فإنه طهارة مشروطة للصلوة ولا تشترط فيه
النية ثم يضطر المعلل إلى بيان وجه المسئلة إلى المعنى المقتضي
للموثر وهو أن الوضوء طهارة حكمية أي تعبدية غير معقول المعنى
لأنه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بعد الطهارة لأنه طاهر
حقيقة وحكما بدليل أنه لو صلى حاملا للمحدث جازت صلوته ولو غمس
يده في الماء القليل لا ينجس والمحل الذي أصابته النجاسة في
المخرج لم يجب غسله وإذا كان تعبديا يكون كالتيمم لأن التعبد
في التيمم في الآلة أي الصعيد وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه
النية كما في التيمم لأن العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل
النجس فإن المقصود منه إزالة النجاسة عن المحل وهو معنى
عقلي لا تعبدي فلا يتوقف على النية ويحصل بنزول الماء وهو مطهر بطبعه
كالماء المزيل وغيره بطبعه لأن الله تعالى خلقه طهورا لهذا فإنه قال الله تعالى وأنزلنا
من السماء ماء طهورا ثم يطهر من غير النية وبه يحصل طهارة بدنه
لأنه لا يصح أداء ما هو عبادة محضة بدون النية التي هي شرط
في العبادات لأن التراب إنما طهر للتعبد وثبتت ثوبيتها
لنا طهورا ثم بعد ذلك النية فوجه فيه الوضوء إلى الوضوء
كالأربعة يلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر كما ذكرنا منهما ويظهر
المعاني الفقهية وهو صحيح ما هو الحق فإن وأما
العلل المؤثرة فدفع العلة المؤثرة لا تصح ببيان فساد الوضع
وهو كون الجامع معتبرا أي يقتضي الحكم بالنص أو الإجماع كما في

والاشتراط النية لتحقق العبدية في المروه

الثوب

بطبعه

ثوبيتها

وهو صحيح

ما ظهر باد

لان كونه موثرا انما ثبت بالنص او بالاجماع وح لا يكون معنى الا بتعيين
الحكم ثابتا بالنص او الاجماع وكذا لا يستقيم بالمناقضة ومتى تخلف
الحكم عن العلة لما ذكرنا لزم التناقض بعينه لا دلالة وان التخلف
محال لكن من حيث التخلف قد يناقض بناء على اعتقاده وح يجب
دفعه بوجوه اربعة كما يجيء بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن
دفعها بها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ
لا اطراد لا يبقى عند النقض فلا يمكن دفعه بما ذكرنا ولقائل
ان يقول لم لا يجوز القول بوجوب العلة ههنا كما في صوم رمضان
فرض فيوجد الصفة الفرضية عبادة فيجب تعيينه مع تلك الوصف
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما في
القضاء والكفارات فيوجد الصفة الفرضية عبادة وصفة موثر
في وجوب التعيين فيقال سلمنا وجوب التعيين لكن يكفي ذلك
مطلق النية مثال المناقضة كما قال في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا
التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن الجرح فانه خارج
نجس وليس بحدث بالاجماع ومسئله حدث من السبيلين بالاطلاق فيدفع نى
اولا بالوصف وهو كالانكار بمعنى منع الوصف بان نقول لا نسلم ان
ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
كخروج الانسان من الدار وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل لان
النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه لان تحت كل جلدة دم والجلدة
ساترة له فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا فالعلم
لا انتقال كمن كان في بيت مستترا فاذا رفعت عنه يكون ظاهرا لا خارجا
ولهذا يكون خارجا اذا فارق الكمه والخروج ثابت في ذلك كما
يجيء توضيحه بالمعنى الثابت بالوصف الوجه الثاني الدفع
بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو الثاني فانه انما يجب
حدثا باعتبار انه موثر في نجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع

ويتعدى الى سائر البدن او بعضه لان وجوب التطهير في البدن
بسبب ما خرج من البدن لا يحتمل التجزي بل يجب على الكل كما في
خروج المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول
وفيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
وانما قلنا انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لان ما ظهر ولم
يسل اجمعوا على عدم وجوب غسله وان جاوز قدر الدرهم ولو كان
مؤثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا كان او كثيرا
وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم
لكن لم يجب ولم يسن فوضح به صار الوصف صحيحا في وجوب غسل
ذلك الموضع صار وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
توجب غسل ذلك الموضع فقط ولا يتعدى الى غيره وفيه بحث اذ
لا نسلم ان الحدث باعتبار النجس فان النوم والنفخ غير نجسين
مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المرأة والمني حدث غير نجس وعدم
وجوب غسل الموضع جاز ان يكون دفعا للحرج لا لانه غير نجس كما في
سائر الجراحات فوضح ويورد وجه عليه لئن يورد على التعليل المذكور
نقضا صاحب التنقيح السائل فان قال ما خرج من جرحه خارج نجس
من بدن الانسان وليس بحدث حتى لم ينتقض به الطهارة ما دام
الوقت باقيا عندنا وما دام لم يصل الفرض وما يتبعه من النوافل
عند الشافعي فان سيلان الجراحات دائما بمنزلة الاستحاضة
عنده ذكر في الوصف فيندفع بالحكم وهو الوجه الثالث لدفع
النقض الوارد بعدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم
انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
لتمكن المكلف من اداء ما وجب عليه ولهذا لا تبقى الطهارة لصلوة
اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس
بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا

على ط

غسل صح

او دفعه تمام الدفع ولا بعدم صح

لبينهما بعد السيلان والحكم قد يحصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار وبالغرض الوجه الرابع الدفع بالغرض بان يقال
الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير
السبيلين وبين البول وقد حصل هذا لان البول اذا اصاب
مستمرا يكون حدثا خارج الوقت لا في الوقت فكذلك الخارج من غير
السبيلين فلا يكون نقضا فصل اما المعارضة فالاعتراض
على المعلل بعد القول بموجب العلة والممانعة باقسامه وفساد الوضع
والمناقضة للمعارضة وهي المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح
تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله وهي
معارضة بطريق مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة
فهي القلب وهو نوعان احدهما جعل العلة حكما والحكم علة وذلك انما يصح
لو علل المعلل بحكم الحكم لحكم ولو علل بوصف لا يمكن هذا القلب
لان الوصف لا يصير حكما بحال والحكم علة مثال هذا القلب ما قال الشافعي
في الثيب الذمي اذا زنى يرجم لان الكفار يجلد بكرهم مائة اجماعا فيرجم ثيبهم
كالمسلمين قلنا لا نسلم بل المسلمون يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل يجلد
بكرهم لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذي يجعل جلد المائة علة لوجوب
الرجم في الاصل وجعلناه بالعكس وهو القلب وفيه بحث لانه منع
مقدمة دليله ثم تسليم دليله فلا يكون معارضة فان قيل ليست المعارضة
تسليم الدليل حقيقة بل صورة دل عليه المعارضة قلنا لو منع
مقدمة لا يكون تسليما صورة ثم المناقضة حاصلة ووجود العلة مع عدم الحكم
وههنا ما الزم هذا الصفتين معا بل ما الزم الحكم بما جعله المعلل علة
وهو اللبس يخلف لا لان يقال الغرض من بيان التخلف تحقق التنافي وقد
حصل وايضا العلة ههنا غير مؤثرة بالنفس المذكورة والكلام في العلة
المؤثرة ولو كانت مؤثرة فكيف يمكن القلب ولو امكن فقد تحقق التناقض
على ما ذكرتم وقد حصل انا غير طاعن في العلل المؤثرة واعلم ان لا سالم

بين

حما

[illegible]

لوجوب
ح

ليس بشرط للاحصان عند الشافعي رح حتى لو زنى الذمي الحر الثيب
يرجم عنده دون العبد اشار اليه بقوله يجلد مائة فان بكر العبد لا
يجلد مائة بل خمسين فلا يرجم ثيبهم عندهم الكلي والثيب ينتقل على الذكر
والثاني النوع الثاني من القلب ان يجعل المعارض وصف المعلل
شاهدا لنفسه بعدما كان شاهدا عليه الا ان هذا النوع لا يكون الا بوصف
زائد على الوصف الذي ذكره المعلل كقول اصحاب الشافعي في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقلبه
وجوب التعيين بوصف الفرضية قلنا الفرض بعد تعيينه يستغني عن تعيين
النية كصوم القضاء فانه لما تعين بالشروع استغنى عن تعيين النية لكن
القضاء تعين بالشروع لا قبله فان من نوى القضاء قبل طلوع الفجر جاز
له ان يصرف صومه الى صوم اخر غير القضاء ولما بعد الشروع في القضاء
وهو ما بعد طلوع الفجر لا يجوز له ان يصوم صوما اخر وصوم رمضان متعين
قبل الشروع فيه لتعيين الوقت له فقد ثاني الوصف وهو قولنا بعد تعينه
توضيح بعضه جواب سؤال وهو ان يقال القلب انما يكون ان لو كان وصف
المعلل بعينه شاهدا عليه وههنا ليس كذلك بل وصف ما جرى عليه
فاجاب بان هذه الزيادة تفسير لوصفه لا تغيير لانه ابهم وبما ذكرنا في
صوم رمضان تبيينا علينا تعيينا وبينا محل النزاع فصار المقيس
عليه صوم القضاء بعد الشروع فهذا لمعارضه لانه اثبت عدم اشتراط
تعيين النية والمعلل كان يثبت اشتراطه فيه مناقضة لان الصوم الفرض
الذي جعل المعلل علة لوجوب تعيين الصوم كلو عنه وجوب تعيين النية
وفيه بحث لان تعين الصوم القضاء انما حصل بتعيين النية المستقر
فلا يحتاج الى تعيين النية ثانيا بخلاف صوم رمضان فان تعينه
ليس بتعيين النية فلا يحتاج الى تعيين النية وايضا لو كانت
علة المعلل موثرة فكيف يمكن هذا القلب ولا يكشف كون العلة
العلة الموثرة وعلم مما ذكرنا ان هذين النوعين من القلب لا يأتيان في
العلل الموثرة بل في الطردية والصواب ان يذكر هنا ما يطرأ على الفرق بان

العموم صح

ط
ل

فعلى الصوم القضاء لما يحث في تعيين النية لان الوقت متعين له بخلاف
صوم رمضان فخطر الشرف قال ——— وقد يبطل العلة من وجه
آخر وهو فساد الوضع مثاله قول اصحاب الشافعي في الصلوة والصوم النفل
عبادة لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجوز اتمامها اجماعا فلا
يلزم بالشروع يعني لو افسدت بعد الشروع لا يلزم القضاء
بالقياس على الوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
واحترز به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي في فاسده فيقال
لهم لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي في الفاسد وجب ان
المشترك ان يستويا في العمل عمل الشروع والنذر كما استويا عليهما
في الوضوء فان الوضوء لا يلزم بالشروع ولا بالنذر والنذر ملزم في النفل
بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزما ايضا عملا بالقضية لاستوا
وهذا النوع من العلل من وجوه العلل فاسد لان فيه فسادا من وجهين
الاول ان السائل جاء بحكم لم يسوا الفرع والعلل ما نفى القياس ليكون
اثباتها مناقضا للعلة وح لا يتحقق المناقضة التي هي شرط القلب
وفيه بحث لانه اثبت كون الشروع في النفل ملزما مع تحقق المشترك الذي
هو عدم المضي في الفاسد فقد اثبت تخلف حكم العلل عن المشترك
الوصف السالف المقصود من الكلام مناقض للاستواء ولئن كان مشتركا في
الاصل والفرع لكنه في الاصل بمعنى وفي الفرع بمعنى آخر ضده لان الاستواء
في الاصل بمعنى عدم الالزام وفي الفرع بمعنى الالزام فيكون كاثبات الحكم
في الفرع بالقياس على الحكم في الاصل ومن شرط صحة القياس تعدية
الحكم بعينه من الاصل الى فرع هو نظيره قال ———
واما المعارضة المحضة الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة فعلى
نوعين في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب في الفرع
خلاف ما توجبه علة المعلل من غير زيادة فيحصل المعارضة من غير
تعرض لابطال علة الخصم وهي تطلب ترجيح احدى العلتين على الاخرى

ط
بحث

المضي

فاذا

بحث

فاذا ان صحت وجب العمل بالراجحة كقول اصحاب الشافعي في المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارض بانه مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف والنوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي
ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه غير موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وهذا النوع من المعارضة
باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا
ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم في الاصل جاز ان يثبت
بعلل مختلفة كما لو وقع في دن قطرة بول او دم او خمر يتنجس بنجاسة
البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض على الباقي
نجسا وكذا الحدث يثبت بالبول والنوم وغيرهما وفيه بحث اذ
ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحد منها ممتنع
ولا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحد منها او بالمجموع وعلى
التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فنجاسة الماء لو ثبتت بالبول
لا تثبت بالدم ولا يلزم ثبوت الثابت وكذا في الحدث فلم يكن علية وصف
السائل منافية لعلية وصف المعلل ولئن سلمنا انه جاز التعليل
بالعلل لكن جاز ان يكون وصف السائل اشد مناسبة واقوى تاثيرا
فينافي وصف المعلل كما في الاقتيات اولى لعلية الربوا من الكيل
والطعم للحاجة الاصلية ثم ذلك الوصف اما ان يكون قاصرا او
متعديا الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه فان كان قاصرا لم يكن فاسدا
لانا بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فلو لم يكن التعدية
يكون التعليل فاسدا واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وفيه
بحث لما مر من جواز العلة القاصرة ولئن كان متعديا الى
صورة اخرى غير الفرع مجمع عليها بطلت المعارضة ايضا لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الذي هو الفرع لا من حيث
انه ينعدم لعدم العلة فيه وقد مر ان عدم العلة لا يوجب عدم

ببعض صح

منها

ان الثابت بما لزم لو كان
الوصف سببا للحكم بالحقيقة
وليس كذلك بل انما امارة
للحكم ويجوز ان يكون امور كل
واحد منها امارة لحكم واحد كاد

منهى

الحكم مسالة ما اذا علل للحل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بانه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات
والادخار كما ذهب اليه مالك رحمه الله وقد يعتد هذا في الفرع وهذا
المعنى متعد الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما فهذا
لا يفيد للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا
انه لا يفيد وكذا اذا تعدى الى مجمع مختلف فيه بان يقول السائل
العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس ولم يوجد في الفرع فهذا يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وفيه بحث لما مر
من امتناع ثبوت العلل وحصول كون وصف السائل احدى
مناسبة وباثرها ـــــــ وكل كلام صحيح للمعارضة في
علة الاصل تسمى مفارقة في عرفنا وكل كلام صحيح في نفسه يذكر على
سبيل المفارقة فالاولى ان يذكر على سبيل الممانعة لانه تعليل
لا بوصف آخر كما مر وقد مر انه لا يفيد ولان الممانعة اسهل ورد لكل
كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون ينفذ
عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا
كان معسرا يستسعى العبد بالسعاية في الاقل من قيمته ومن الدين ثم
يرجع على المولى عند يساره وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه
اذا كان معسرا قولا واحدا وله في الموسر قولان فقال اصحابه
بان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق المرتهن في الرهن بدون
رضاه فيكون باطلا كما اذا باعه فيفرق قوم من اصحابنا
بينهما بين البيع والاعتاق بان البيع عقد يحتمل الفسخ
بعد وقوعه بنوعه من الوجوه الشرعية فيظهر اثر التشريك وهو
حق المرتهن في عدم النفاذ فينعقد موقوفا على اذنه او زوال
حقه بخلاف الاعتاق فانه لو وقع لا يحتمل الفسخ بوجه اصلا حتى

بدر
معسرا

لو

لوجد في العقد لا يرتد لو ارتد احدهما والمولى لم يفسخاه لا ينفسخ فلا
يلزم اتفاق المشتريين في عدم النفاذ فهذا حق فهو صحيح
في نفسه لكنه غير مفيد كما مرّ لان الاعتاق حينئذ يكون اولى بالبطلان
من البيع وهذا يفيد المعلل بل الطريق لم يرد على وجه
الممانعة بان يقال القياس لتعدية حكم الاصل فلا تغيير في الفرع
وههنا ليس كذلك لان حكم الاصل وهو البيع توقف لاحتمال الفسخ
لا عدم الانعقاد فانه ينعقد بالاجماع فاذا اجاز المشتري او زال
حقه يتم البيع وانت في الفرع تثبت البطلان بالاحتمال الفسخ بعد
الوقوع اصلا وهذه الاجابات لا توجيه فيها والتوجيه ان يمنع حكم
الاصل وهو بطلان البيع فافهم ـــــــ فصل اذا قامت
المعارضة اذ لا يخفى التعارض بين القياسين فان لم يندفع شيء منهما
بطريق من الطرق المذكورة في الدفع من الممانعة والقلب ونحوهما كان
الطريق في دفعه الترجيح والكلام في باب الترجيح في اربعة مواضع
احدها في تفسير الترجيح والثاني في بيان ما يقع به الترجيح والثالث في بيان
المخلص من تعارض يقع في الترجيح والرابع في بيان ما يفسد من
وجوه الترجيح الاول الترجيح هو فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني
يكون فضله من جهة وصفه يعني اثبات فضل احد المثلين لا الفضل
هو الرجحان لا الترجيح وانما اعتبر الفضل بالوصف لان الرجحان انما
يقع بما كان بانفراده لا يعتبر في مقابلة احد المتماثلين عادة كما في رجحان كفتي
الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما ويكون تلك الزيادة على
وجه لا يعتبر في مقابلة احد المتعادلين عادة كشعيرة او حبة على عشرة فانها
تهدر بالنسبة الى العشرة عادة كأن لم يكن بخلاف الخمسة او الستة ونحوهما
فانه لا يسمى بذلك رجحانا اذ لا يهدر عرفا في مقابلة العشرة ومن لا يحصل
الرجحان بكثرة الادلة كالحديثين مع الواحد والقياسين مع الواحد
او خبر وقياس مع خبر وكذلك الكتاب فانه لا يترجح آية بانضمام آية

عشرة ط
العشرة ط
العشرة ط

اخرى او حدیث الیهما ولا الحدیث بانضمام حدیث آخر الیه ولا الکتاب
والخبر بانضمام القیاس وانما ترجح النص على النص بقوة فیه
کترجح النص على الظاهر والمفسر علیهما والمحکم علیهما والمشهور على
الآحاد والمتواتر علیهما وکذا لا یترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة ولهذا فانه لو جرح رجل رجلا جراحة عمدا او خطأ صالحة
للقتل وجرحه آخر عشر جراحات مثلا کذلک ومات المجروح من جمیع
الجراحات کانت الدیة علیهما نصفین ویتحمل عنهما العاقلة ولا یجعل
صاحب الجراحات قاتلا او ضامنا حتى کان جمیع الدیة علیه ولو قطع احدهما
من ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الثانی دون الاول لانه ابان نوع عمله
اذ لا تتوهم حیاته بعد فعله بخلاف فعل الاول وایضا قیاسات کثیرة لا
تترجح على واحد منها وکذا الاخبار الآحاد کالقیاس الواحد وایضا اتفقوا
على عدم ترجیح الشهادة بکثرة العدد فان شهادة الاثنین وشهادة الثلاث
والاکثر عند التعارض متساویة بخلاف شاهدین مستورین مع العدلین فانه
یرجح العدلان لقوة العدالة هذا ما ذکروه وفیه بحث اذ لا شک ان
فضل احد الشیئین على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان یکون بقدر
قلیل او کثیر شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة
بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا والعقد بالاجماع على ان بیع کیل
من الحنطة بکیلین ربوا یجعل الکیل الواحد فضلا واما على الشرع ربوا
فلان کل احد یعلمه عقلا ولغة وعرفا ان یجعل عشرة زائدا على العشرة هی در
والدیانات هو الرجحان یعم فی المعاملات لا یرد اذ رجحان احد الکیلین على
الآخر کالقدر قلیل لا یعتد به لانه تبع واحترازا عن التطفیف لان الرجحان
منحصر فیه فان قلت یعنی بالرجحان الفضل القلیل وصفا قلت
فی تصویر النزاع لفظیا ولیس الحکم مطلق الفضل الذی هو لا ظهور وبنیتره
والکثیر على العشرة لیست وصفا لها فان قلت زیادة ما علیها
وصف لها قلت زیادة الواحد والکثر ایضا کذلک وکذا زیادة دلیل

على

على دليل آخر وكل عاقل يعلم ان الكثرة اوقع في الظن وابعد عن السهو
لان كل دليل يفيد ظنا وكثرة الظنون تفيد زيادة الاعتماد الى ان
ينتهي الى القطع وغالب الادلة كما في التواتر والشهرة ولان في الاكثر مثل
ما في الاقل مع زيادة ويرجح شهادة الاثنين على شهادة الواحد ويحصل بها
طمانينة القلب دون شهادة الواحد والنبي عم والخلفاء الاربعة رضهم
رجحوا الخبر بالكثرة على خبر الواحد وحديث الخارص لازالة الحيض وتماشي مكان ن
في ذلك الاستحاضة ولعل حالات غير مضبوطة الماثرة يعد يكون حراما واحده
اشد بانه من المحالات واما الاقتسيح الخبر فلا نسلم عدم ترجيحها لما
بان الصحابة تركوا الخبر الواحد اذا خالف القياس كما ترك ابن عباس رضه
خبر ابي هريرة انه عم قال توضؤوا مما مسته النار لما خالف القياس
وقال السنا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ مما نتوضأ به ولئن سلم لكن
ذلك لا يكون لاختلاف الجنس وللشهادة نصاب في المعاملات لا تعتبر الزيادة
عليه كنصاب الحكم لان الزائد ليس براجح ولهذا لا يرجح شهادة الاربعة على
شهادة الاثنين فتامل لاهم قال ———— والذي يترجح به الى الترجيح
لاربعة لمعان التي يقع بها الترجيح من جهة الصيغة في القياسات لاربعة
لقيد بها الترجيح بقوة الاثر فان كان لاحد القياسين المتعارضين اثر اقوى
ثابت من الآخر كان راجحا عليه وسقوط العمل به لان الحجة انما صارت حجة باعتبار الاثر فانما
في ثبوت الاثر المطلوب فيكون الاثر اعطى مفهوم الحجة فمتى كان الاثر اقوى
كانت الحجة في كونها حجة اقوى فكان العمل به اولى كما في معارضة الاستحسان
القياس فان القياس وان كان موثرا رجح عليه الاستحسان لزيادة تاثيره
وكذا ارجح القياس على الاستحسان لزيادة تاثيره فان قيل الشاهد
صارت حجة بالعدالة ولا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
اصل العدالة في الجانبين يحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين
اقوى لكونه في الغاية قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة
بالاسلام والحرية والمسلمون في ذلك سواء والعدالة انما شرطت لترجح

جانب الصدق وقد حصل ما هو اصل العدالة فلا يلتفت الى زواله ولئن
سلم انها صارت حجة بالعدالة لكن لا نسلم التفاوت في معنى العدالة
لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت بين
العدول في ذلك ولئن سلم لكن الوقوف على الزيادة متعذر لانه امر باطن
فربما كان الذي نظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى بخلاف ما نحن
فيه فان الحجة به حجة وسقوطها ومن الامثلة التي يتحقق فيها الترجيح بقوة
الاثر مسايل الاستحسان والقياس مثل سؤر سباع الطير
فانه نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء
حالة الشرب ينجس الماء كما في سؤر سباع البهايم وهذا وصف مؤثر
لان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر
لانها تشرب بمناقيرها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته
الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس
لانه لا يتنجس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد الاختلاط فبقي الماء
طاهرا كما كان ثم الاستحسان تأيد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في
حفظ الاواني عن شربها ومن هذا حصل فائدة الخلاف وسقوطه عن الفرق
بين النوعين والاصل في القياس من حكم المنقار والعظم تنجسه منعه
به فحصل والترجيح بقوة ثباته القسم الثاني ان يكون وصف
احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف الآخر لما مر ان الوصف
انما يصير حجة بأثره فاذا كان الزم للحكم كان الحكم اثبت اليه فكان اقوى
فيكون اشد تأثيرا كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كما
في سائر الممسوحات فكونه مسحا ابين في الدلالة على التخفيف من قول
اصحاب الشافعي انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف
عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار
في غير الوضوء فان حكم الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار
اذ لم يشرع تكرار القيام والقراءة والركوع للاكمال بل السنة

بدل
لعتقد

اطالتها

لما أنها وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل منهما ركن على حدة
حتى لا تجوز الصلاة بدونها وقد وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن
وهو المضمضة والاستنشاق فنقول إن التكرار انفك عن الركنية وجودا
وعدما وأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل فيه معنى
التطهير أي في كل مسح شرع للتطهير ولا يدرك العقل فيه معنى التطهير
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من
يجيزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فإنه
مسح وقد شرع فيه التكرار إذ يعقل فيه التطهير إذ المقصود منه
إزالة النجاسة وللتثليث وللتكرار أثر في حصول هذا المقصود ولهذا
كان الاستنجاء بالماء أفضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكن التبديل ثم
بالغسل كما في مسح الرأس والخف وحاصل هذا أنه يعلل الحكم على وصف
الخصم دون وصفه وفيه بحث لأنهم قالوا مسح الرأس ركن في الوضوء
فيسن التكرار كما في سائر أركان الوضوء فجعلوا الوصف ركنية الوضوء
لا الركنية مطلقا حتى يرد عليهم أركان الصلاة نقضا وكان الترجيح بكثرة
الأصول إشارة إلى القسم الثالث بأن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أكثر
فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد كوصف المسح
في مسألة التثليث فإنه يشهد له صحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية إلا غسل العضو ورد بعض
أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ره لأن الترجيح بكثرة الأصول بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر ولا يرجح بكثرة الرواة كما سيجيء وعند الجمهور يصح
لأن كثرة الرواة مرجحة قطعا كما في المتواتر والمشهور وهذا القسم قريب من
القسم الثاني إذ كل منهما يفيد زيادة لزوم الحكم ولهذا قال المصنف
لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه والفرق بينهما أن الثاني طريق
التعليل دون هذا وقيل لا فرق بين أقسام الثلاثة لأنها راجعة إلى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف إلا أن الجهات مختلفة

معنى م

اقسامه

فالتعدد باعتبار الجهات فالترجيح بقوة الثابت بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح باللزوم بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل فاحفظ والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم
الرابع يعني ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان وجد الحكم عند
وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي يطرد ولا ينعكس
لان هذا ادل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وزيادة تعلقه به
وقال قوم لا عبرة بالعكس لان العدم لا اثر له في شيء لانه نفي محض ليس بشيء
والاثر انما يكون لشيء وقال اصحابنا منهم المصنف لما كان الاختصاص يفيد
زيادة تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لا يسلم انه اضافة الترجيح
الى العدم الذي هو نفي محض ليس بشيء كما قال اهل القول الاول وفي
قول البعض بحث لان اختصاص الحكم به يدل على توقفه عليه
فيكون تعلقه به من باب ما يثبت به ويكون الزم كما في القسم الثاني ومن ادل
الاشياء المتعلقة على العلية والعدم ولو كان نفيا محضا لكنه يصلح له اثر
في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم
لكن عدم الكل ويعدم عدم الايجاب كل وصح تعليل الشيء ضرب عبده
فانه لم يفعل المامور به والزوج ضرب زوجته بانه لم تصل ويصح تعليل العقاب
بعدم امتثال الاوامر وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين نعم المعدوم
ليس ثابتا انه ليس بشيء والعدم غير المعدوم اذ العدم قد يكون متحققا
كعدم المعدومات دون المعدوم والتمييز للمتكلمين بادق قواسم النفي
والمنفي فيه خطر عظيم واذا عرف هذا علم انه اقوى الترجيحات الثلاثة
الا ان يكون معارضه منصوصا او مجمعا عليه وهو انما يكون كذلك لو لم يجعله
ضعيفا فاذا عارضه شيء من الترجيحات الثلاثة كان ذلك راجحا عليه
واذا لم يكن شيء منها كان هو راجحا مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في
الوضوء فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعدم عند عدم المسح كما في غسل الوجه واليد والرجل

بدل
الاختصاص
بدل
ضعيف

وما قالوا لا انعدام عند عدم الركن فان المعصية تكون وليس بركن
فالكـــــ واذا تعارض نصان بالترجيح يعني اذا تعارض نصان ورجحان
ويكون احدهما بمعنى راجع الى الذات والآخر بمعنى راجع الى حالـــ
الذات كان الاول راجحا واما ان كان كلاهما راجعا الى الذات او الحال
فيطلب الترجيح بقوة المعنى ان امكن والا بقي التعارض ويعمل المجتهد
بايهما شاء آخر زمان قلبه كما مر وانما قلنا ان الراجح الى الذات يرجح لوجهين
احدهما ان ما يكون قوته للذات تكون قوته ذاتية وما يكون قوته لعرض تكون
قوته عرضية والذاتي اقوى من العرضي الثاني ما ذكره في الكتاب
وهو ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره يكون تبعا له في الحقيقة
والثبات وما يكون تبعا لا يكون مبطلا لما هو اصل مثاله في موضع الاجماع
ابن الاخ لاب وام اولى بالتعصيب من العم لان رجحانه في ذات
القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والعمومة مرجوحة التي ترد
ومثال الحال مسالة في موضع الخلاف ما ذكرنا في صوم رمضان انه تجوز نيته قبل
انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالنية فاذا وجدت
النية في البعض دون البعض تعارضا اي تعارض وجود النية في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الصحة في الكل وعدمها في
البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا
فرجحنا وجود النية في البعض بالكثرة لانه في اكثر النهار حكمنا بالصحة
والكثرة راجعة الى الذات ورجح الشافعي عدم النية في البعض
على وجودها في البعض بفساد ذلك البعض احتياطا في باب
العبادة لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد
بالاتفاق والفساد من الاحوال فترجيحنا اولى وفيه بحث لان الكل
تابع الجزء في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان
ناقصا والبعض الآخر كاملا يكون الكل ناقصا كاملا قطعا ولا يتبع
كمال البعض الآخر والصوم وان كان ركنا واحدا لكنه ذو اجزاء

متعاقبة وقد خلا البعض عن النية التي هي شرط الصحة فكيف يوصف بوصف
النية في البعض الآخر وإن كان لكن صحة الكل وجب لا بعارض وجود
النية في البعض على عدمها في البعض والترجيح إنما يكون بعد التعارض
والصلاة والصوم نقض بفساد بعض الأجزاء فإن الفساد يتحقق
فيهما وصح صوم يوم الشك بعد النهار بشرط الإمساك قبلها وصحة
النفل بلا تبييت على خلاف القياس لما للضرورة أو لأنه صوم من
السنة فلا قياس عليهما

فصل في جملة ما يثبت بالحجج

التي مر ذكرها سابقا على باب القياس التي هي الكتاب والسنة والإجماع
شيئان الأحكام المشروعة كالوجوب والحرمة والإباحة والواجبات
والمحرمات والزواجر وما يتعلق به الأحكام المشروعة كالأسباب والعلل
والشروط والموانع وإنما قيد بقوله سابقا على القياس لأن بعض
الأشياء لا يثبت بالقياس عند جمهور المتأخرين لأن القياس عندهم مظهر
لا مثبت وإنما يرجع التعليل في القياس بعد معرفة شرع الحكم وهي الأحكام
لا الأسباب والعلل والشروط والموانع لأن القياس إثبات حكم معلوم
الوصف الثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق إلا بعد معرفة
من الحكم فالحجة ما سابقا القياس ليكون وسيلة إلى القياس بعد
معرفة الأحكام طريق التعليل كما عرف أما الأحكام فأنواع أربعة
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان
وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وحق الله تعالى خالصا
ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا وحق العبد
خالصا ما يتعلق به مصلحة خاصة به كحرمة مال الغير فإنه حق العبد
لتعلق صيانة ماله بها فلهذا لا يباح الزنا بإباحة المرأة ولا بإباحة
أهلها ويباح مال الغير بإباحة الغير فإن قيل حرمة مال الغير
أيضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس كحرمة الزنا
قلنا الضرر أموال الكفار بالاستيلاء ليس بحرمة فلا يكون عاما وأيضا

إنما

١٦٩

إنما ثبت حرمة مال الغير بشرط عدم رضاه لا مطلقا وهذا
آية كونها حقا له وما اجتمع فيه الحقان ما يكون عاما ويختص بالعبد
بوجه كحد القذف والقصاص لان في الاول الزجر عن الحاق سمة
الزنا بالناس وهو حق الله تع ويلزم من انتفائه دفع عار الزنا عن
عرض المقذوف وعرضه حقه وفي الثاني الزجر عن الاقدام على
القتل وهو حق الله تع واستمتاع العبد ببقائه وهو حق العبد
ثم كحد القذف اتفقوا على ان حق العبد غالب في
القصاص لكن اختلفوا في حد القذف فقال اكثر اصحاب ابي حنيفة
هو الغالب فيه حق الله وقال الشافعي رح وقوم من اصحاب ابي حنيفة
رح الغالب حق العبد وثمرة الخلاف انه لو كان الغالب حق الله تع
لا يجري فيه الارث لانه خلافة والخلافة لا تجري في حق الله تع ولا يسقط
بعفو المقذوف لان العبد انما يملك اسقاط ما تمحض حقا له او غلب
فيه حقه واما حق الله تع فلا يملك اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها
لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تع ويجري فيه التداخل عند
الاجتماع حتى لو قذف انسان جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة
لا يقام عليه الا حد واحد لان هذا من خواص حقوق الله تع ولو كان
الغالب حق العبد يجري فيه الارث والعفو ولا يجري التداخل
لحجج الاولين بالسبب والحكم اما السبب فلان هذا الحد يجب بالقذف
بالزنا ليكون زاجرا للناس عن الاقدام عليه ويلزم من استيفائه دفع
عار الزنا عن عرض المقذوف والاول حق الله تع وعرض العبد
حق العبد ولله حق في عرض العبد ايضا فلله تع فيه
حقان وللعبد حق واحد فحق الله تع غالب فان قيل هذه
الحجة تدل على ان حق الله تع غالب في القصاص ايضا وهو خلاف
الاجماع وذلك لان فيه الزجر حق العبد كما في حد القذف ولله تع
حق في استمتاع العبد ببقائه ايضا فيلزم ان يكون حق الله
تع غالبا قلنا فيه تخيير للعبد وغير ذلك مما دل على رجحان

بدل
واستمتاع

حق صح

حق العبد كما هي في القصاص لا بل الكل غلب حقه وليس هذا في حد
القذف واما الحكم فهو ان حد القذف لا يسقط بكمانه العبد
من المكلف والكافر كما لا يسقط حد الزنا بالمرأة بضعها او جنايتها
لان حد الزنا حق الله تعالى فلو كان معظم الحق للعبد لسقط بعفوه كما
يسقط بعفوه سائر حقوقه وايضا ينتصف الحد بالرق يدل على
ان المعظم حق الله تعالى لان ما يجب للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف
المال وانما يتنصف ما هو حق الله من العقوبات التي تحتمل
التنصيف وايضا يفوض استيفاؤه الى الامام دل على ذلك لان
حق العبد لا يفوض اليه فان للزوج ان يعزر زوجته لانه حق له
وفيه بحث لان حد الزنا انما يسقط بالكفو والزناء لان الاصل
تناسلا لما فيهما من فساد العالم بالمقاتلة والمخاصمة وليس في حد
القذف ذلك فتنصيفها اولى على الاصل وطلاق الامة وعدتها
حق العبد تنصفهما فان دخل في العقوبات لا تنصف لا محالة
قلنا اما الدليل على التخصيص بالعقوبات والتفويض الى
الامام لرعاية العدل في الضرب واحتج الشافعي رح على ان الغالب
فيه حق العبد بالسبب والحكم اما السبب فلان شرع الحد وجب لكونه
زاجرا عن هتك حرمة اعراض الناس واستيفاؤه على القاذف
لدفع عار الزنا عن المقذوف فالمخصوص في كل منهما رعاية حرمة
الاعراض وهي محض حق العبد وتعود منفعته اليه
فحق العبد غالب فيه كالقصاص واما الحكم فلان خصومة العبد
شرط في نفس الحد فانه لا يجب لمن لم يطلبه حد القذف كما لا يجب
لمن لم يطلب شرط عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان
الشرط ثمة الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في
الحد لا للسرقة له وكذا لا يحتمل الرجوع فيه بعد الاقرار كما في
سائر حقوق العباد ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن

واستيفاوه

بالاتفاق وانما لو لحق المستامن ما هو من حقوق العباد وانما لا
يمكن المقذوف من الاستيفاء بنفسه كما يمكن من استيفاء
القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة فمن الجائز ان يزيد
على المشروع اللتي سواكه لفرط غيظه فيفوض الى الامام بخلاف
القصاص اللتي هو حز الرقبة فانه لا يختلف وانه يشترط
دعوى العبد لرعاية حقه اذ قد يظهر الفساد بالمطالبة ولان
الحق لا يثبت بلا دعوى سواء كان غالبا او مغلوبا او مساويا
نعم بالحجة كما هو قاعدة الشرع لانه اذا اجتمع حق الله وحق
العبد يقدم حق العبد باذن الشرع لحاجته واستغناء المنزه
وسوا سرسن المسد فانهم ثم القصاص مشتمل على الحقين اذ فيه
الزجر عن الاقدام على القتل العمد وهو حق الله تعالى وبقاء نفس العبد
وهو حق العبد ولان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق
الاستعباد وكان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس وكان
العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد راجح فيه
بالاجماع والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود
الخالصة ولانه يجب جزاء للفعل في الاصل لا ضمانا للمحل من كل وجه
اذ يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل مطلقا كالدية لا التقابل
به واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق القصاص
اي المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى
المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه الاشارة
في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة حيث كلم اشارة الى خلوص
حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى
الجبر وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض
عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع يدل على رجحان حقه
ايضا فالحاصل حقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول عبا
دات

بدل
حز

بدل
الاستعباد

بدل
للمحل

وجريان صح

خالصة وهي الإيمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد
والإيمان أصل وسائر العبادات فروعه إذ لا صحة لها بدونه أصلا
وهو صحيح بدونها ثم الصلوة أصل الفروع وعماد الدين إذ هي
تالية التصديق ولا تسقط بالنيابة ولإظهار العبودية وهي شكر نعمة البدن
والروح ولهذا قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن وقال أفلا أكون عبدا
شكورا ثم تليها الزكوة وهي شكر نعمة المال وهي دون نعمة النفس
وتليها الصوم لأنها شرعت رياضة قهرية للنفس الأمارة بالسوء بالجوع
والعطش وترك الشهوة والرياضة استعداد للتقرب ثم الحج وهو
أيضا رياضة بحرية وقربان للأماكن الشريفة في مدة العمر وهو دون قهر
النفس الأمارة بالجوع والعطش في كل سنة ثم الجهاد لدفع أعداء الله
وأمان المسلمين وهو دون ما مر لأن تخريب البلاد وإهلاك النفوس
على خلاف الأصل وهو فرض على الكفاية وأما ما سواها من النوافل العبادات
وسننها وآدابها فمن الزوائد لأنها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
النوع الثاني من حقوق الله تعالى عقوبات كاملة أي تامة في كونها عقوبة
كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لأنها وضعت لجنايات لا
تشوبها معنى الإباحة وشرعيتها عقوبات زاجرة عن ارتكابها حقا لله
تعالى على الخلوص لأن حرمتها حقه على الخلوص فإنه عم الكل بأن حمى حمى
الله سبحانه النوع الثالث عقوبات قاصرة سميت أجزية فرقا بين الكامل
والقاصر وإطلاق اسم العقوبة على الكامل أولى وذلك مثل حرمان الإرث
بالقتل لأنه وصف جزاء زاجرا عن ارتكاب ما حرم كالحدود والمقصود منه
أنه عقوبة الحرمان لا يتصل به ألم بظاهر بدنه بخلاف الحدود ثبت بالقتل
الخطاء وهو جناية قاصرة فيكون جزاؤه أيضا قاصرا وكذا حرمان الميراث
للنائم إذا انقلب على مورثه فقتله ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي
لو قتل مورثه عمدا أو خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي
لأن ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان أو كاملا يكون في مقابلة ما يكون

بدل
والروح

نسخ صح
بدل
النائم

١٧١

مانه نوع عقوبة النوع الرابع حقوق دايرة بين العبادة والعقوبة صح

محظور له صورته والحظر يثبت بالخطاب والصبي غير مخاطب فلا يوصف فعله بالحظر
ولا بالتقصير بخلاف الخاطي اذا كان بالغا عاقلا فانه مخاطب ومقصر وقال
الشافعي رح ان الصبي لا يواخذ في حقوق الله تع كالعقوبة واما في حقوق
العباد يواخذ ومثل حرمان الوصية بالقتل ومثل وجوب الكفارة في
الكفارات لان فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة اما العبادة فلانها تجب
بطريق الفتوى ويومر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه بطريق
الاجبار كالعبادات ولان العقوبات المحضة لا يفوض الشرع الى المكلف اقامتها
على نفسه بل انما يفوضها الى الايمة وتستوفى بطريق الجبر ولان في ادائها
معنى العبادات فانها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة
واما العقوبة فلانها تجب اجزية على افعال محظورة صدرت من العباد ولهذا
سميت كفارة اي ستارة للذنب والعقوبة ما تجب جزاء على ارتكاب المحظور
وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل
الخاطي والناسي والمكره والمعذور لا يستحق العقوبة وايضا انها تجب
على من ليس بجان في اليمين والى الحنث بان حلف لا اكلم هذا الكافر فهو ليس
بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم
هذا الكافر فكلمه حنث وليس في الحنث جناية ايضا لان تحول الى الموجب
عن مشروع ثم وهذا يدل على ان العقوبة فيها مرجوحة ويمكن ان بعض
اليمين مثل حرمة اسم الله تع وهو جناية واما كفارة الفطر فجهة العقوبة
فيها غالبة لتعمد الافطار لنفسه وهو جناية محضة لكن لما لم يكن الصوم
حقا تاما مسلما لله تع كان فيه ضرب من القصور فلقصور الجناية ووجوبها
بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب
فلهذا قال مشايخنا انها عقوبة وجوبا عبادة ادا وايضا انها تسقط
في كل موضع يمكن فيه شبهة اباحة كالحدود فنعلم انها ملحقة بالعقوبات
وذلك كمن جامع على ظن عدم طلوع الفجر او على ظن غروب الشمس
وتبين خلافه فانه لا يجب عليه الكفارة بالاجماع وكذا لا افطار بعلته

بدل الفطر

الى م

المرض والسفر لا يوجب الكفارة ولئن كان بالجماع فالك
وعبادة فيها معنى المؤنة النوع الخامس عبادة فيها معنى المؤنة وهي
صدقة الفطر والمؤنة الثقل والحرج اما العبادة فلان اسمها وهو صدقة
الفطر دال على انها عبادة وكذا اشتراط النية في ادائها وتعلق
وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات وكذا
اشتراط ملك النصاب دال على انها بمنزلة الزكوة واما المؤنة فمن حيث
انها تجب بسبب الراس وتجب على شخص بسبب شخص آخر كمن يمونه
النفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون ولما كان
فيها معنى المؤنة لا اشترط لوجوبها الاهلية الكاملة فتجب على الصبي
والمجنون في مالهما لا لغنيهما وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما
عند محمد وزفر فلا تجب عليهما لان معنى العبادة راجح فيها فلا تجب على
الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وهذا الطهرة ههنا بحث
وهو ان ابن عباس رضه روى عن النبي عليه السلام انه قال زكوة الفطر طهرة للصائم
من اللغو والرفث وطعمة للمساكين وهذا يدل على ان فيها معنى العقوبة
والعبادة فنقص من النوع الرابع الا ان يفرق بينهما بتحقق المؤنة ههنا
مع العبادة والعقوبة دون الرابع النوع السادس مؤنة فيها معنى
القربة وهو العشر لان سبب العشر الارض النامية حقيقة اي مع
النمو الحاصل كما مر في بيان اسباب الشرائع فباعتبار تعلقه بالارض
مؤنة لان مؤنة الشيء ما يصرف لبقائه كنفقة الاولاد والزوجات والعبد
والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء
وهم يذبون الكفار لاستيلاء على بلاد المسلمين فبقيت الاراضي
في ايدي المسلمين اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فلان الله ٢
بدعائهم وسكنهم يذب الاعداء عن المسلمين كقوله عم
انكم تنصرون بضعفائكم لا يمكن صرفه الى سوى الفقراء فلما
صرف الى الارض لبقائها وباعتبار تعلق العشر الى النماء

خ مو

بدعائهم

الحاصل

مح

لكا اصل عبادة وقربة كالزكوة فانها متعلقة بالنماء ولهذا صار مصرفه
الفقراء كمصرف الزكوة لكن لما كان الارض اصلا والنماء وصفا
تابعا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى القربة تبعا ولهذا الى ولان
فيه معنى القربة لا توضع على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع
المالك لان معنى القربة ولو كان تابعا يمنع وضعه على الكافر لانه
ليس باهل للقربة بوجه لكن جاز البقاء على العشر عند محمد رحه
يعني لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان الكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تبع لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاو لاد
واذا كان معنى القربة تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين
القربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر
عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان
وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع
العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر
فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك
وعند ابي يوسف رحه يجب تضعيفه لان ما كان ماخذه من المسلم
يضعف تضعيفه اذا وجب الاخذ من الكافر كصدقات بني تغلب وقال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما لان معنى القربة لازم للعشر ولهذا
صرف مصرف الزكوة ومال الكافر لا يصرف مصرف الزكوة
فيصير العشر في حقه خراجا بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه
من اهل ان يوضع عليه مؤنة مالية بلا قربة كنفقة دابته وما يجب
صرفه الى المقاتلة عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما هو عقوبة كالرجم
والقصاص وسبا الولد اطهر ويلزم من هذا ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة للمالك لقوله عم حصنوا اموالكم بالزكوة وفيها
معنى العبادة ايضا وهم جعلوها من النوع الاول النوع السابع
مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج اما انه مؤنة فكما مر في العشر

لانهم جعلوا مصرف الزكوة
انفعه عن الجزية له

بالارض

واما العقوبة فلانه متعلق بالارض بجعله التمكن من الزراعة
سواء زرع اولا ويصرف الى المقاتلة مع الكفار وهو العقوبة
ولما كان الارض هي الاصل والتمكن من الزراعة تبع والمؤنة باعتبار
الارض والعقوبة باعتبار التمكن صار الاصل فيه مؤنة والعقوبة
تبع فلهذا قلنا انه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكون الخراج متعينا
للعقوبة والذل لا ابتداء الخراج على اذا اخذتهم وجاز بقاء الخراج
على المسلم يعني لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر
والارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الاسلام لا
ينافي العقوبة كالحد والعشر لمنع الابتداء نوع تخصيص للمسلم
بالمذلة بخلاف البقاء فانه لما كان لاجله لكونه تبعا على انه ليس فيه
مذلة بذل ماله الى اعدائه بل الى اعوانه واما الكفر فينافي القربة
من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء
وعرض نظار البقاء تعسر بعدم الوجوب النوع الثالث حق
قائم بنفسه اي حق ثبت لله تعالى لا يجب على العبد اداءه او طاعة
كما في الصلوة والزكوة كي يعامل اداءه وهو خمس الغنايم والمعادن ل
والركايز الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهيته لا حق لاحد فيه
بناء على ان الجهاد حقه لاعزاز دينه واعلاء كلمته فصار
المصاب بالجهاد له كله كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول
يعني الغنيمة لله تعالى لا حق لاحد فيه وللرسول يتصرف فيما بين
المسلمين لكن الله تعالى اوجب اربعة اخماس الغنيمة للغانمين منة
منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد
بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيا فالخمس ليس حقا لزمنا
اداوه بطريق الطاعة بل هو حق لله تعالى اعني بالصرف الى من
سماهم في كتابه فيتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب
للشرع في اقامة حقوقه ولان المصاب بالجهاد حق نائب بنفسه

تبعا

المسلم حتى لو اسلم اهل
دار الكفر طوعا ان قسمت
الاراضي بين المسلمين
لم يوضع الخراج عليهم صح
طبل

ثم

١٧٢

لم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من
استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابائهم واولادهم وكذا
صرف خمس المعدن الى من وجده عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب
على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا
يجوز الى من اداها ولا الى الفقير حتى لو اسلم الزكوة الى الساعي
بعد حولان الحول وافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها معا
من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا الولي له كفارة و هو
نفقه ملك من الطعام ما يعتد له بما يوصي به الكفار لا يجوز له ان
يصرفه الى نفسه والى ابويه واولاده وذلك لما وجب على لانها م
سبيل الطاعة كان محل الابتلاء هو المقصود ولا يحصل الابتلاء
بالصرف الى نفسه والى ابويه واولاده واما ههنا فالفعل
ليس بمقصود لانه لا يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تع
امر بصرفه الى جهة غنى وصار ملك الجهة في الغانم كان هو
وغيره سواء لاجل هذا حل خمس الخمس منه لبني هاشم لان المال
انما تصير وسخا حيث يتصل به واجب على سبيل الطاعة فانه
يزال به الاثام التي بمنزلة الدرن كالماء المستعمل مثل مال الزكوة واما
هذا المال فلم يتصل به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم مثلا
هو تعرض لانواع الامانة التي هي حقوق الله تع خالصة وكما ان العبا دارت
حقوقه تع ذكر اوصافها حقه وكما ان الحدود صفه تع ذكر احكامه ما لزم به
الكفار ايضا حقه فكما عد الاقسام الاربعة في حقوق العباد كمال
المالك حق العبد ذكر احكامه ما لا يقبل العفو حتى جاز له دفعها واما حقوق للغريم
العباد فاكثر من ان تحصى كالبيع والشراء وملك المبيع والثمن
وملك النكاح والطلاق والعتاق وماله وحرمة ماله وكضمان الدية
وضمان المتلف والمغصوب ونحو ذلك قال **ولما**
القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة السبب
والعلة والشرط والعلامة

والقول الثاني في بيان اسباب الشرائع بينهما ثم الحصر ان ما يظهر
به الحكم اما ان يكون مؤثرا في ايجاب الحكم او وصفا طاريا اولا والاول
هو العلة كالبيع المطلق للملك والثاني اما ان يكون وسيلة الى
الحكم اولا والاول هو السبب كدلالة السارق على مال انسان ليسرق
والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده لا به اولا والاول الشرط مثل
المعلق عليه والثاني العلامة كالحيض لبراءة الرحم اما السبب
فهو في اللغة اسم لما يتوصل به الى شيء ويكون الوصول بشيء آخر كالطريق
فان الوصول اليها بالمشي في ذلك الطريق لا بالطريق وكالحبل
فانه وسيلة للوصول الى قعر البئر لكن حصول الماء بالنزع لا بالحبل وفي
الشرع عبارة عما يكون وسيلة وطريقا للوصول الى الحكم وهو اربعة
اقسام سبب حقيقي وهو السبب الحقيقي وسبب له حكم العلة
وسبب فيه شبهة العلة وسبب يسمى سببا مجازا اما السبب الحقيقي فعبارة
عما يكون طريقا للوصول الى الحكم من ان يضاف اليه وجوب ولا وجود غير صح
الى الاخر فقوله طريقا للوصول لخروج العلامة لانها ليست طريق الى
الحكم بل هي دالة على الطريق وقوله من غير ان يضاف اليه وجوب لخروج
العلة ولا وجود لخروج الشرط وقال ولا يعقل فيه معاني العلل لكن
لا يتصل به الى الحكم بواسطة او غير واسطة لخروج السبب الذي له
حكم العلة والسبب الذي فيه شبهة العلة وقال ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب لان الحكم لا بد له من علة تضاف اليها فيه
يكون بين السبب والحكم لكونها اقرب الى الحكم وهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وقوم من المتاخرين فعلى هذا يكون تسمية الوقت
والشهر السبب والنصاب وسائر ما ذكر في باب بيان اسباب الشرائع
اسبابا بطريق المجاز اذ ليست بها يضاف اليها ويعقل فيها معاني
العلل ولا يتخلل بينها الحكم وقال قوم من الاصوليين السبب هو وصف ظاهر العلل صح
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وحكمته سهولة
وقوف المكلفين على خطاب الشرع

ني

في الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية فعلى هذا التفسير يكون تلك الاسباب اسبابا بطريق
الحقيقة فمثال السبب على التفسير الاول دلالة الانسان السارق
على مال انسان ليسرقه او على نفس ليقتله ففعل ذلك لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض ليس فيه معنى العلة لانه تخلل بينها وبين
المقصود ما هو علة وهو الفاعل غير مضاف الى الدلالة اذ هو
فعل باختيار لا باكراه الدال حتى يكون فيه معنى العلة كما في سوق
الدابة او قودها اذا اتلفت شيئا بوطئها فان فيها الاكراه على
الدواب معنى فجعل فعلها مضافا الى الاكراه ويحقق له حكم العلة
ولهذا صح ان يقال اتلفه بقود الدابة ولا يقال في صورة الدلالة
اتلفه بالدلالة ومثل دلالة رجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على
حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوا من الغنيمة لم يكن للدال
شريكا لهم لانه صاحب سبب محض مثل ما ذكرنا وفيه بحث لان فاعلية
الفاعل علتها تصور نيل المقصود الباعث لاختيار وتصور النيل
الباعث هنا علته الدلالة فالدلالة علة لفاعلية الفاعل بالاتلاف
وفعله ولو كان باختيار لكن ذلك الاختيار لما كان باشارة الدلالة
والسارق راغب بالطبع الى السرقة يمنع هذا الوجه كالمبعوث
المستعمل في السرقة والدال باعث مستعمل له فيها كما في امر عبد الغير
بالاباق اذا ابق فانه ضامن لا الاجارة بناء على انه استعمله
في الاباق كما يجيء في باب الشرط فهذا اولى بالضمان لان الدلالة
ادعى الى السرقة من الامر بالاباق لانها توضح طريقه وترشد
الى ما هو بصدده من باب السرقة فيصح ان يقال السرقة والاتلاف
بالدلالة فيكون للدلالة حكم علة الاتلاف كما في قود الدابة فان قلت
قود الدابة اكراه لها على فعلها والجناية انما تكون بالمباشرة او
بالاكراه والدلالة ليست كذلك قلت ـــــ وبالاستعمال ايضا كما في الامر
ولفظ الاكراه انما يكون بجناية

بدل فيهما

بدل السرقة

اي الامر بالاباق
بدل
جناية

إلا لو كان إكراها على الإتلاف وههنا ليس كذلك فإن القائد إنما يكون مكرها
على السير لا على الإتلاف وهذا الإكراه جائز شرعا وعقلا لأن الله تعالى
إنما خلقها ليستوفيها الناس ويتوسلوا بها إلى مصالحهم والإتلاف إنما لزم ضمنا
لا قصدا بخلاف الدال فإنه قصد الإتلاف وبعث الفاعل على الفعل
لحرام ولا شك أن الفعل العدوان في إتلاف حق الغير يجب لو لم يكن
ذلك العمد لما بلغ لا يبعد أن جنايته موجبة للعقوبة ثم لا شك أن
جناية القائد أهون من جناية الدال بوجوه ما ذكرنا أنه قادها للسير
المشروع لا للإتلاف وأنه غير قاصد لأن يصاحبها لكن نوع تقصير
لا يمنعه على المسير وأنها خلقت مطيعة للسوق والوقف بالاجتهاد
فالإكراه بالخشبة والدال إنما لم يعتبر شريكا لهم لأنهم إنما يتحققون
الغنيمة بالشوكة والغلبة وليس له مدخل في ذلك حتى لو كان لا يستحق
كالإمام وأيضا لو لم يكن الشرع موجبا للأجر لا يلزم أن لا تكون الجناية موجبة
للزجر وأيضا ينتقض بدلالة المحرم إنسانا على صيد فقتله المدلول
حيث يجب الضمان على الدال مع أن الدلالة سبب محض على حكم القتل
لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم كدلالة السارق ومنقوض أيضا بما
إذا سعى إنسان إلى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه فإن كان الساعي
ضامنا وسعيه سبب محض أيضا لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم
وأجابوا عن الأول بأنا لا نسلم أن دلالة المحرم سبب محض بل هي مباشرة
جناية إذ الصيد آمن ببعده عن الناس وتواريه عن أعينهم وبعد
الدلالة يفتقد كأنه أزال أمن الصيد عنه وصار جانيا بإزالة أمنه
عنه بالدلالة فيضمن كالمودع إذا دل السارق على الوديعة
يضمن لأنه جان بترك ما التزم من الحفظ وفيه بحث لأن الدلالة
الملتزم أيضا يفتقد الأمان أمن مال الغير عنه وصار جانيا بإزالة أمنه
بالدلالة وأجابوا عن الثاني بأن ذلك اختيار بعض مشايخنا
المتأخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم فعلم
من هذه الأجوبة أن تعدي السبب

حكم العلة وهو ليس بسبب محض بل السبب المحض لما لا يكون فيه استعمال
للعلة في الفعل ولا اصل لهما على الفعل بالقصد كما اذا شى
انسان عن لحق شيا فاطلع بها السارق على ماله وموضعه خفي واسال فسرقه هو
ونحو ذلك ـــــ فان اضيفت الى اضيف العلة الى السبب
صار لذلك السبب حكم العلة فيضاف اليه الحكم وهذا هو القسم
الثاني من السبب وذلك مثل قود الدابة وسوقها فان كل واحد
منهما سبب للتلف بوطئ الدابة من المال والنفس حتى القود والسوق بل
لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف حتى يوضع له ويتخلل بينه وبين علة
الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان القود والسوق يحمل الدابة
على الذهاب كرها ولهذا كان شبيها على حوانجم طرح العابد والسايق فكان بدر
السير في حكم الاختيار له فصار فعلها مضافا الى المكلف بما لا يملك تعلق فيها
الدابة او سوقها ويكون اضافة التلف فيما يرجع الى بدله لا المحل اما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يصح كالحرمان عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص
والطاعن هنا حيث لم يظهر تعديه في ذلك وفيه بحث لما ذكرنا ان القود
والسوق شاح منه في الطريق ظاهر شرعا وعقلا وشرعيته قاصر الى
ذلك وصاحبه مقتص ينبغي ان لا يكون ضامنا ولقوص ام الرجل جبار
والنار جبار يعني ان ما اتلف شيء بالرجل او النار بدون القصد فلا شيء عليه
وكذا اذا وضع حجرا في الطريق او ترك هدم حائط مايل او شق زقا فيه
مايع فان ما تلف به يكون الضمان عليه ولمال القسم الثالث وهو سبب
يشبه العلة حاذكرني لكتاب وهو كحفر البير في الطريق فانه سبب للهلاك
وليس بعلة اذ العلة ثقل الماشي والسبب المحض شبه في ذلك الموضع ولكن في
ايجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة لكنه شبه العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجوبا عندنا لاصحابه ولسالمكن موجبا للكفارة ولا حرمان
الميراث بان ذلك جزاء مباشر الفعل وحكم هذا القسم وجوب الضمان لذا
كان ذلك تعديا منه لوجوب اضافة الحكم اليه في الجملة ولكن لو اعترض على

فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه كدفع الدافع اياه في البئر يكون الضمان
على الدافع دون الحافر ـــــ فاما اليمين بالله فهذا هو
القسم الرابع من السبب وهو الذي سمي سببا مجازا اليمين بالله
قبل الحنث سمي سببا للكفارة مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط قبل وجود الشرط سمي سببا للجزاء مجازا وذلك لان اليمين بالله
او بغيره كما في التعليق بالشرط مانع عن الحكم في اصل وضعها لان
اليمين في القسمين انما تعقد للبر فيكون موجبها الاصلي البر والبر مانع
عن وجوب الكفارة ووجود الجزاء فيكون موجبها الاصلي عدم وجوب
الكفارة وعدم وجود الجزاء وما يكون موجبها الاصلي عدم شيء لا يكون سببا له
وطن تعالى الله لكنه لما احتمل ان يصير سببا عند زوال البر سمي سببا مجازا
باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا
وهذا عندنا وعند الشافعي رح كل منهما قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة
وفيه بحث لان موجبهما الحامل على البر كيلا الكفارة والجزاء عند عدم البر كذا
لا نفس البر وهذا هو موجب السببية ولهذا صرح الشافعي رح بان اليمين هي التي
توجب الكفارة عند الحنث والتعليق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط فكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم لكنه في معنى
العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند الحنث والشرط دون غيره
ولما كان اليمين بالله او بغيره تصرفا من الحالف في الحال والتصرف في
غير ما هو حقه باطل فلا بد من المحل في الحال وهو محل البر والجزاء حتى
يصح والجواب انا سلمنا ان التعليق تصرف في الحال لكنه ليس بتطليق وتحرير
في الحال بل بالنسبة الى زمان حنثه وهذا التصرف صادف محله لان محل
اليمين وما في معناه الحالف والحالف اهل لليمين فصح هذا
التصرف منه ومن هنا توهم بعض الشارحين ان المراد بالتعليق ههنا المعلق
وهذا واضح لان دليل الحاشين انما هو بالنسبة الى التعليق لا
للمعلق اما دليل الاصحاب فلان التعليق موجبه الاصلي البر لا المعلق

بدل موجبها

بدل البر

موجبهما

١٧٦

مدار الحالف

فان موجبه لا يعلق بوجود الحل، فكيف يصح ان يقال موجبه الاصلي عدم
الجزاء واما دليل الشافعي رحمه فلان التصرف من الحالف في الحال لتمامه
التعليق لا المعلق اي التطليق والتحرير واذا لم يكن اليمين بالله او بغيره
مترصع
شيئا في الحال عنده صح انما جوز التكفير قبل الحنث والا لكان التكفير واقعا
قبل سببه وقالوا لا تفاوت بين التكفير بالمال والتكفير بالصوم كما في
فصل العمل بالنصوص وصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك او سببه
بناء على انه ليس بتطليق ولا تحرير في الحال بل بالنسبة الى زمان الشرط
والحل عند ذلك موجود وقال الشافعي رحمه اذا كان شيئا في الحال في معنى
ت
العلة يجوز التكفير بالمال قبل الحنث دون الصوم ولا يجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب الذي في معنى العلة لا ينعقد في غير محل حكمه والمراة
الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحل الطلاق والعتاق
والجواب منع كونه علة لما ذكرنا بالنسبة الى زمان وجود الشرط والمحل متحقق
عنده والحق ان اليمين قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة لان اليمين
بالله مفض الى الكفارة عند الحنث فهي مؤثرة فيها قطعا حتى يحتمل
مفض
حرمة اسم الله تعالى وكذا التعليق الذي هو ايقاع الطلاق على تقدير الشرط
الى الجزاء ومؤثر فيه عند الشرط قطعا لكن لما كان ايقاع الطلاق
والعتاق بالنسبة الى زمان وجود الشرط جاز التعليق بالملك او سببه
سببا م
والحاصل وعندنا ان هذا المجاز الذي سميناه مجازا اي هو
اليمين بالله والتعليق قبل الحنث والشرط شبهة الحقيقة اي شبهة كونه
سببا حقيقة وقال زفر رحمه انه قبل الحنث والشرط خال عن شبهة الحقيقة
بل هو مجاز محض وظهر اثر هذا الاختلاف في ان التنجيز هل يبطل التعليق
ام لا كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال قبل الدخول
انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل حتى اذا تزوجت المحلل بغيره ووجد دخول الدار
ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع الطلاق لبطلان التعليق وعنده
يقع لان التنجيز لا يبطل التعليق عنده واما اذا لم يكن التنجيز بالثلاث
لا يبطل التعليق بالاتفاق ولو كان الطلاق بائنا لان زوال الملك

بعد التعليق لا يبطل التعليق لبقاء المحل لحل الوصف وانما
يبطلها انتفاء المحل لزواله لكن تنجيز الثلاث يقضي على بطلان
التعليق بالتنجيز بان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية
اليمين سواء كان بالله او بغيره تحقق المحلوف عليه من الفعل كما في قوله
ان لم تدخل الدار فانت طالق مثلا او الترك كما لو قال ان دخلت فانت
المحلوف عليه قبل اليمين كان جائز الاقدام والترك عقلا فاذا وجد
الحالف يحمل نفسه ليكون اكد باليمين يعني فلا بد ولن يصير البر مضمونا
بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء في اليمين بغير الله كما
يلزمه الكفارة في اليمين بالله لتعين وسيلة الى وجوب البر باعتبار الية
واذا صار البر مضمونا بالجزاء بسبب التعليق ثم بعد ما لم صار الجزاء قبل
تحقق الشرط شبهة الوجوب بسبب التعليق فيحصل للتعليق شبهة
السببية قبل الشرط كما ان المغصوب حالة قيامه مضمون بالقيمة
على معنى انه يلزمه القيمة عند فواته فتكون للقيمة حال قيام عين المغصوب
شبهة الثبوت بسبب الغصب ولهذا لو ابرأ المالك الغاصب عن
القيمة لا يلزمه القيمة لو هلك المغصوب بعد ذلك واذا ادى الغاصب
القيمة يملك المغصوب من حين الغصب ولو لم يكن ثمة شبهة الوجوب
لما كان كذلك واذا تحقق للتعليق شبهة سببية الجزاء قبل الشرط
فلا بد له من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان
شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقته فيه فاذا فات المحل
بالتنجيز بطلت شبهة السببية وورد اشكال ههنا وهو ان يقال المعلق
الطلاق انما يكون بحسب الطلقات التي يملكها في ذلك
الملك على معنى ان الجزاء يكون منها فاذا انتفت بالتنجيز انتفى الجزاء
وبطل التعليق فان قلت لو كان للتعليق شبهة السببية لما
صح التعليق بالملك وسببه لانتفاء المحل قلت يطلق صولب مثل
ان التعليق بما يشبه العلة غني عن المحل فتامل قوم من الشارحين
ان المراد بالتعليق

هنا المعلق وقد بينا ذلك في البحث السابق ولكن المراد بشبهه
الحقيقة شبهه كونه علة حقيقة وقبيل ذلك أوضح لأن كلام المصنف وكلام
رحمه الله كلامهما شاهد أنه ليس كذلك قال بخلاف تعليق
الطلاق بالملك هذا جواب لما اعترض به زفر رحمه الله على عدم بطلان التعليق
بالتنجيز وقوله حتى لو قال للمطلقة ثلاثا إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا
ولما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان أولى لأن
البقاء أسهل من الابتداء فأجاب بأن تعليق الطلقات الثلاث بالملك
يصح بدون المحل لأن الشرط الذي هو النكاح في حكم العلل لأن النكاح علة
للملك الطلاق فهي شبيهة علة علة الطلاق فكان له شبهة علة الطلاق
وتعليق الحكم على علته حقيقة يبطل حقيقة إنشاء الإيجاب فشبهة وجوب
الجزاء لأنه حينئذ يصير الكلام إخبارا لا إنشاء كما لو قال لعبده إن أعتقتك فأنت
حر أو لامرأته إن طلقتك ثلاثا فأنت طالق فالتعليق على شبه العلة يبطل
الإيجاب كما في العلة حقيقة ولا يبطل أصل التعليق لأن الشبهة لا تقاوم
الحقيقة من كل وجه فصار هذا معارضا للشبهة السابقة عليه لأن
بانعقاد السبب بقي شبهة وجوب الحكم وهي شبهة التعليق
قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع إلى الشرط
وذلك لأن أصل التعليق يوجب شبهة وجوب الجزاء كما مر وكون الشرط في
حكم العلة يقتضي عدمها فامتنع ثبوتها معارضة ووجه لا اشتراط قيام المحل
الجزاء لا زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن شبهة وجوب
الجزاء وحاصله منع أن العلة لأنه يمين حقيقة يبقى بقاؤها وثبت بحث أولا بلم
لا التعليق على ما شبه العلة يبطل الإيجاب كما في العلة فإن العلة إنما تبطله
لحصول وصف الحكم بالعلة وههنا ليس كذلك وأيضا لو بطل الإيجاب لكيف
يبقى التعليق إذ التعليق إنشاء الإيجاب على التقدير ولا حاجة إلى منع
التكلفات بل جوابه أن التعليق هو إيقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط
فتعليق الطلاق إيقاع الطلاق على تقدير تحقق الشرط والمحل إنما يجب
اعتبار للإيقاع وصحته

بدل
إخبارا لا إنشاء

مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط والمحل في التعليق بالملك وشبهه قائم بل
وقت تحقق الشرط بخلاف ما بعد الثلاث فإن المحل غير ثابت أصلا لكونه
لا إيقاع على تقدير الشرط باطلا وسواء كما يبطل أصحاب زفر ره فيه وجه
ساقطة في أن التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة إلى التكلفات السابقة
والله أعلم فصل ـــــــ وأما العلة فالعلة في اللغة استعملت فيما
يؤثر في شيء ويضاف الشيء إليه سواء كان فعله أو تركه بكرا إذا جعله
مؤثرا فيه وإضافة إليه وفي الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم أي
ثبوته على معنى أنه يثبت به ابتداء أي بلا واسطة لغيره يخرج يضاف إليه
وجوبه عن الشرط فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم على معنى أنه
يوجد عنده لا أنه وجب به وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة
وعن الشرط لفظا فإنه يثبت الحكم عنده بواسطة علته وذلك لأن إضافة
الحكم إليه ابتداء مثل البيع المطلق في الشراء للملك والنكاح للحل
والقتل العمد العدوان للقصاص فإن هذه الأحكام تثبت بهذه العلل
ابتداء من غير واسطة ثم العلة إما حقيقية أو غير حقيقية وغير الحقيقية
جعلها بعضهم علة مجازا والعلة الحقيقية تتم بثلاثة أوصاف أحدها أن
تكون علة اسما بأن تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب
إليها بلا واسطة وثانيها أن تكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في إثبات
ذلك الحكم وثالثها أن تكون علة حكما بأن يثبت الحكم بوجودها متصلا بها
من غير تراخ فإذا اجتمع الثلاثة كانت علة حقيقية وإذا لم يوجد فيها بعض هذه
الأوصاف كانت علة غير حقيقية ثم تنقسم العلة بحسب التقسيم العقلي إلى سبعة
أقسام علة اسما ومعنى وحكما وهي في الحقيقة وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر للرخصة فإن المؤثر
فيها المشقة وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الأخير من علة ذات وصفين
كالقرابة والحرمة للنكاح والملك للعتق وعلة معنى لا اسما وحكما كالوصف
الأول منهما مثل القرابة وهو الذي سماه في الكتاب وصفا له شبهة العلة

وعلة اسما لا معنى وحكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ومعنى كالشرط
الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر كما يجيء توضيحه وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا خلاف في أن العلة عقلية كانت أو شرعية
يجب تقدمها على حكمها رتبة ولا خلاف أيضا بين العقلاء أن العلة الحقيقية
العقلية لا تتقدم على حكمها زمانا كحركة الإصبع مع حركة الخاتم والكسر مع الانكسار
وكالاستطاعة مع الفعل عند أهل السنة ولا يلزم بقاء العرض أو وجود
المعلول بلا علة وكلاهما باطل لأن الخلاف في جواز تقدم العلة الشرعية
الحقيقية على حكمها زمانا فذهب المحققون إلى أنها مثل العلل العقلية في اشتراط
المقارنة توضيحه عندنا متعلق بقوله الواجب يعني الواجب مع العلة الشرعية
الحقيقية لا تقدمها عليه بالحكم لكن الواجب اقترانه كالاستطاعة مع الفعل عند
جميع أهل السنة وذهب بعض العلماء إلى الفرق بين العلل العقلية
والشرعية فلم يجوزوا التراخي في العقلية وجوزوه في الشرعية وقالوا العلة ما
لم يوجد بتمامها لا يكون موجبا لحكمها لأن المعدوم لا يؤثر في شيء وإذا كان لها
بعد تمامها والحكم بعد الإيجاب يترتب على الحكم بزمان وإذا جاز بزمان جاز بأكثر
والعلل الشرعية جاز بقاؤها لأنها في حكم الجواهر والأعيان ولهذا يجوز فسخ البيع
والإجارة والنذر وأمثالها بعد مدة فلو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور الفسخ بعد
زمان فجاز تأخر حكمها عنها بزمان بخلاف الاستطاعة مع الفعل فإنها عرض
لا تبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل إياها لئلا يلزم وجود المعلول
بدون العلة أو بقاء العرض وفيه بحث لأن تقدمها على الإيجاب وعلى وجود الحكم
لا يلزم أن يكون بزمان وإذا لم يجز أن يكون بالرتبة وأيضا هذا منقوض
بالعلل العقلية فالحق مذهب من أوجب المقارنة زمانا فإن المقارنة ضرورية
في العلل العقلية كالكسر مع الانكسار وحصول الحركة مع صيرورة الشخص
متحركا والسواد مع صيرورة الجسم أسود فكذا في العلل الشرعية لأن الأصل
اتفاق الشرع والعقل على أن العلل الشرعية أعراض في الحقيقة كما أن
كالاستطاعة مع الفعل ولا نسلم أن المخصوص جاز البقاء لأنها لا تكون إلا
لحظة وإنما يبقى حكمها والفسخ يرد

على الحكم لا على العقد ولئن سلم انها سبق لكن تعارضا انما يكون حكما لا حقيقة لحاجة الناس الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد وهذا هو المجاز اعلم ان سوق الكلام في العلة الحقيقية بالنسبة الى الحكم عندنا لان اثبات التراخي مناقض واثبات المعارض مستلزم له قال ____ واذا تراخى الحكم يعني اذا تراخى الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف فان باع مال الغير بغير اذنه فانه موقوف على اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما يكون علة اسما ومعنى لا حكما لتراخي الحكم عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة والدليل على كونه كذلك ولعدم الشبهة علة لا سببا ان المانع وهو عدم اذن المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في الاول واسقاط من له الخيار او مضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل حتى يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا من وقت العقد فيكون الحكم ثابتا به فهو علة لا سبب والحكم قد يتراخى عن العلة الغائية كما في البيت فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وكذا اصل البيع صحيح من المالك والحكم متراخ عند الشافعي الى انقطاع الخيار وهو خيار المجلس وكما ان البيع في زمن البيوع ينعقد موقوفا فكذا اثبات الملك للمشتري موقوف حتى لو اعتق المشتري المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل فلو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد بما ذكرنا وفيه بحث لان البيع انما يصير مؤثرا من الاصل بالاجازة اذ الاجازة تكون مستندة الى زمان العقد فانه لجاز ذلك العقد كما كان بحسب زمانه ولذا كان مستندا الى زمان البيع يكون في المعنى والحكم معه ولم يتأخر عنه والحكم وهو ثبوت الملك ايضا معه لما علم من تحقق احكام العقد من حكم الزوائد وتحقق العتق مع لا تأخر للحكم عن العلة وان لم يتحقق الاجازة فلا علة ولا حكم وكذا سقوط الخيار يكون مستندا الى زمان البيع فلا تأخر للحكم والحكم الذي هو وجوب الصوم في حق المسافر يكون مع رمضان لكن بالنسبة الى اداء الوجوب والبيع على شرط التفرق عند الشافعي

١٧٩

والنضا هذا تخصيص العلة وتخصيص العلة عند اصحاب هذا الراي غير جائز
فان قلت لما لم يجوزوا تخصيص العلة تخصيصه لا مطلقا قلت
لا خلاف ان العلة المخصصة لا يتخلف عنها الحكم وحد لابتنى الخلاف وجاز التخصيص
بالمانع وليس كذلك فاتك وكذلك تعقد الاجارة لي ومثل ما ذكرنا
من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عند الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة
اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك
والاجرة دون غيره لا حكما لانه ولا يرد على المعدوم وهو المانع التي في محل
الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الثبوت كالثمر والثمر يثبت
انه ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل
للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين التي هي محل المنفعة الموجودة في
ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه كما في النكاح
كما اقيم عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وفي
حق صحة التسليم بقيام الذمة التي هي محل وجوب المسلم فيه مقام ملك
المعقود عليه ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح
اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الثمن لوجود
العلة اسما ومعنى لكن عقد الاجارة تشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة
في هذا العقد ولئن صح في الحال بالنسبة الى العين التي هي محل المنفعة
لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة يتعين الانعقاد بالاستيفاء وعند [illegible]
مشايخنا الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من
المنفعة ولذلك يتعين ثبوت الملك في الاجرة على حال الاستيفاء المنفعة
حقيقة او بتقدير تسليم العين او تسليم العقد لتسليم المنفعة تقديرا
ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
حتى جنبه الايجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة العقد فيه في حق تملك المنفعة
بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما [illegible]
هذا العام والطلاق المضاف الى شهر كذا واذا تحقق معنى الاضافة
فيه الى المستقبل لعدم المعقود

الكل فالمانع في الكل لم يثبت ايضا في بدلها وهو لا من
لا يسوانها م

الصوم من م

عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب لان اضافته لا انعقادا الى زمان سيوجد
موضع علم عليه العقد في الحال وهو مفض الى ملك المنفعة بواسطة
الانعقاد عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثابت في الحال لقيام
المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم
تثبت فيهما شبهة الاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب ولا يقتصر فيما نحن
فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا بعد لملة المعروف وفيه بحث لان
احكام الشرع ليست حسية حتى يحتاج الى محال حسية في الحال بل
يكفيها المحال حقيقة او تقديرا او التقدير يكون في حكم التحقيق حتى يكفي
مجرد امكان الحصول بدون الحصول كالخراج فانه يكفي في وجوبه امكان
النمو وكتمليك الطلاق للزوج فانه يكفي فيه امكان وقوعه منه فالمنافع
التي يتحقق لا محالة بتحقق العين اولى بان يحصل لها حكم التحقق في انعقاد
الملك التام الذي يكون بحيث يتمكن المالك من التصرف فيه بالتمليك والاستبدال
والهبة والوصية والاقرار فلو كان ملك المنفعة مقتصرا على زمان
حصولها لما صح الاستبدال بها لما تمكن من التمليك والهبة والوصية والاقرار
ولا شك ان المالك مالك للمنافع بعين الحقيقة بدون المحل فيتحقق تملك المنافع
صيرورة للمستأجر لعقد الاجارة لا سيما ان منافع الملك مما لا يمكن
وجودها الا على التعاقب وتنعدم عند التمام فتملكها وتمليكها انما
يتصور باعتبار التمكن من استيفائها ودفع بكونه لا اجارة عليه حقيقة لملك المنفعة
والمصالح لا يجوز ان يكون عقد الاجارة بشرط تحقق المنفعة عليه دفع لا يلزم
التناقض ايضا هذا تحصيل العلة كما هي حاله ــــ وكذا كل اي وكعقد
الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت آخر كالطلاق المضاف الى وقت
في المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا
للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لا حكما لتأخر الحكم الى الزمان المضاف
اليه العتق كما حصل في الحال لكنه يشبه الاسباب لانا بينا ان الاضافة تبعد

لحكم

مد

كما في الاجارة او صفة شبيهة بالسبب لحقيقة الاضافة اولى لكن يثبت
الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا لانه علة لا مستندا الى اول الايجاب لما كان
علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء ثم اذا قال لله علي
ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الوقت خرج عن
النذر خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل الحول
وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة
الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي يوسف وابي حنيفة رحمهما الله
خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى وفيه بحث لان الايجاب المضاف
الى وقت المستقبل يكون ايجابا بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا كذلك
والعتاق المعلق بشرط فيكون الايجاب عند ذلك الوقت علة لا قبله فلا يكون
حكمه متراخيا عنه والتعجيل للاداء قبله لان ما يتعلق بمصالح العقول يحسن
فيه التعجيل لانهم محتاجون اليه واما ما يتعلق بحق الله تعالى فالحق فيه
التعبد فيلزم تخصيص العلة بحكم في ذلك ـــــــ وكذا كل لي في مثل
ما ذكرنا من بعض الاجارة والايجاب المضاف نصاب الزكوة في اول الحول لانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ولهذا يضاف الزكوة اليه وحكما لكونه
مؤثرا في حكمه الوجوب لان الغنى يوجب المواساة على الاحسان الى
الغير لتوصيه به واحسنوا ولو يعتق والغنى في النصاب من وصفه وهو
النماء لكن النصاب حمل على صفة النماء لعصمه لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول واذا كان الموجب النصاب تراخى حكمه وهو وجوب
الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه قبل وجود الوصف الاسباب ثم
اجاب عن سوالين مقدرين احدهما ان يوصف بانه العلة على وصفها
لا يخرجها عن العلية كالرمي ويكون بانه علة للجرح ولم يوقع الجرح
على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونحو ذلك
به والثاني ان الدليل اخص لو كان الى ما يعلم بجمله مما لا مطلقا فاجاب
عن الاول بان الوسائط في المرمي لما حدث بالرمي لم يتسم بالاسباب

وانما لا يحدث بالنصاب فان النما اما حقيقي وهو زيادة المال والولد
والنسل والسمن في الاسامة او حكمي وهو حولان الحول ولا يحدث شي منهما
بالنصاب فان زيادة المال في اموال التجارة تكون برغبات الناس وتغلب
الاسعار والدر والنسل والسمن بسوم الحيوان في المرعى والعلف
وكل ذلك بخلق الله تعالى فلهذا اشبه الاسباب وعرف المعاني بان الحكم
يتراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل عن
الغناء يوجب المواساة كاصل الغنا ويحصل به اليسر في اداء الواجب
وهو مخصوص فيه بالحول الذي كان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه
ثم حكم النصاب لما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل صار شبيها
بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة عن مضاف الحكم المتعاقب
لكان شبيها حقيقيا كما بينا في دلالة السارق ثم من جهة العلية في النصاب
ووجه اصالتها فانه الى ما كان الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل
بالعلية اشبه النصاب العلل فكانت شبهة العلل اغلب من شبهة
الاسباب لانه اصل في الغنا والسابق والنما وصف تابع له فترجح الشبهة
التي تثبت من جهة نفسه لاصالته على الشبهة التي تثبت من جهة صفته
ثم حكم النصاب الذي هو علة تشبه الاسباب انه لا يمكن التعجيل بوجوده
في اول الحول بطريق القطع ولم يوجد اصل العلة لفوات النما اذ العلة
الموصوفة بوصف مؤثر لا تعمل بدونه كالارض علة لوجوب العشر
والخراج صفة النما حقيقة او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا
فات هذا الوصف من الارض لم تبق علة للوجوب بخلاف ما ذكرنا من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد بركنيها ووصفها
موجود قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط
منعا ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا
شبهة فلذلك ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولما
اشبه النصاب العلل وكان شبهه العلل اصلا كان وجوب الزكاة

ثابتا من أول الحول في التقدير لأن الوصف متى ثبت والموصوف لا يقوم
بنفسه بل بالموصوف استند إلى أصل النصاب فصار من أول الحول
متصفا بأنه حولي كرجل يعيش بأنه يكون الموصوف بعد البقاء من
أول الولادة إلى الآن وإذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب
إلى أول الحول أيضا فصح تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لكن المعجل حينئذ
زكاة بعد الحول لعدم وصف العلة قبل ذلك فإذا تم الحول ونصابه
كاملا كان المؤدى زكاة وإن لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو
كان أداه إلى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد لأن القربة قد منه
تمت بالوصول إلى يده ولئن لم يتم زكاة وإن أداه إلى الإمام كان له أن الدفع
كان يسترد منه إذا أدى تماما بيده لأن اليد لا تزيل ملكه عن المدفوع وهذا يقتضي
أيضا تخصيص العلة وقال الشافعي رحمه الله النصاب سبب والحول علة تامة
لوجوب الزكاة ليس فيه شبهة الأسباب فالحول أقر لعلل المطالبة عن صاحب
المال تيسيرا كالشهر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان كونه حوليا
من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب وإذا كان كذلك كان
المؤدى زكاة غير موقوف على حولان الحول كالمديون إذا عجل أداء الدين
وكالمسافر إذا صام رمضان صح فرضا وكالمقيم إذا صلى في أول
الوقت وإذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له أن يسترد من الفقير ولا الإمام عند من
هلاك النصاب قبل الحول وقال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل
تمام الحول علة العلة لأن كونه ناميا بالحول متمم لعلته فلا يجوز تعجيل الزكاة
تعجيل قبل كما لا يجوز الصلاة قبل الوقت وهذا ما ذكرنا وذلك لأن النصاب موصوف
كونه حوليا علة لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا يدل
على أنه ليس بعلة لا اسما ولا معنى ولا حكما إلا عند الحول وصح التعجيل
لأن الزكاة لدفع حاجة الفقير وقد حصل ولما أجاز النبي عليه السلام للعباس
عه بالتعجيل وليس له أن يسترد من الفقير إذا أداها إليه فإذا بقي
النصاب إلى آخر الحول يكون المؤدى زكاة وإلا تطوعا ولو أداها إلى

للامام ولو لم يستفد منه قبل الحول لم يكن تاما في نفسه ومطلقا لم يملكه
النصاب قبل الحول والله اعلم وا ــــــــ وكذلك البيع ومثل
النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال
وحجر المريض عن التبرع بالهبة والصدقة والمحاباة والوصية ولا قوا ب
عن عين المرض اسما لانه وضع في الشرع للتغير كالطلاق الحجر
الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر لان النبي عليه السلام منع سعد بن مالك رحمه الله عن
التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة لكن حكم المرض وهو الحجر يثبت بالمرض
بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فصار مرض الموت اشبه
بالاسباب من هذا الوجه ويثبت الحكم بوصف على مثال شبه العلل
كوجوب الزكاة على النماء ولما كان هذا الوصف منتظرا في
الحال لم يثبت الحجر على يقين القطع حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه
الى الموهوب له صح ويكون حكمه موقوفا فان برئ المريض يكون ذلك ملكا للموهوب
له من غير ان يثبت له ولو مات بطل لانه علم حينئذ ان المرض كان مرض الموت
من اول وجوده لان الموت يحدث بآلام متعاقبة واعراض مزيلة للقوى وجملة
العوارض ثابتة من اول المرض فيضاف الهلاك الى كلها بمنزلة الجراحات متفرقة
سرت الى الموت فان الموت يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند
الوصف الى اول المرض استند الحكم وهو الحجر ايضا اليه فيصير كمن تبرع في
بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق وهذا المرض اشبه بالعلل من
النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به
فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض الى الموت فكانه بمنزلة علة
العلة كالرمي بخلاف النصاب فان وصف النماء ليس بحادث به كما بينا
قبل وشبه بحث لان الحكم لم يتراخ عن فصل الموت بل علمنا به
باخره وهذا كالبيع بشرط الخيار للمالك فحصه وكذلك البيع ومثل ما ذكرنا
من النصاب وعلى هذا شرى القريب علة للعتق شبيه بالاسباب
وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا

ال

الى الاول بواسطة الثانية ولما كانت الثانية مع حكمها مضافة الى
الاول حاصلة بها كانت الاولى علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء
موجب للملك والملك في القريب موجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا
رحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى الشراء فكان
شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى
لكنه اشبه بها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي فانه علة تامة للقتل ولكن اشبه السبب من حيث انه يوجب
حركة السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المرمى اليه وهذا هو الموجب
في زهوق الروح والحكم متراخ عن الرمي الى وجود هذه الوسائط
لكن لما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي لم تصلح شبهة في حق
القصاص فاك واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين جعل
هو القسم الثالث والرابع من العلل الغير الحقيقية اذا تعلق الحكم بوصفين
لاحدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والاخر شرطا واما اذا كانا مؤثرين كان
اخرهما علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وجودا
لا اسما لان العلة اسم لوصفين جميعا فلا يكون لاحدهما علة حقيقية اسما
يضاف الحكم اليه دون الاول ولكن مشاركة الاول في ايجاب الحكم للثاني الوصف
السابق انما يصير موجبا بالثاني بهم الحكم بحسب المجموع فيصير الاول سف
لاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة ولان الاخير علة معنى وحكما
لوجود الحكم عنده دون الاول فانه علة معنى فقط ومثل ذلك مثل
السفينة اذا اثقلت بالامن وهي لا تحتمل اكثر منها فوضع انسان
اخر فيها منا فغرقت كان ضمانها على الجميع لان المائة السابقة انما
صارت موجبة للغرق بعد المن والغرق حصل من المجموع وعلى
هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في المثلث ان السكر منه
حرام هو المسكر الذي هو حرام القدح الاخير كرا الاع لعدل لروحين
كان ينبغي ان يكون للاكل ولهما لم يضف اليه لان الاسلم عاصم لا معنى

وكذا القرابة المحرمة للنكاح والملك العلة في العتق فإن كل واحد منهما
مؤثر فيه أما القرابة فلأنها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة ولهذا الملك
ملحوظ عليه من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلكل منهما تأثير في
العتق وثبوت العتق يثبت بكل منهما كان المجموع علة ولهذا أضيف
العتق إلى آخرهما وجودا أيا كان فإن كانت القرابة سابقة ثم وجد
الملك كان العتق مضافا إليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء
إعتاقا حتى لو نوى عن الكفارة عند الشراء ويخرج المكلف عن
العهدة لأنه يحرر رقبته ولو لم يكن مضافا إلى الوصف الأخير بل إلى
المجموع بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء إعتاقا ولما خرج
عن الكفارة لأنه إعتاق أم الولد عنها وهي ملحوظ القرابة أضيف
العتق إليها حتى لو ورث إنسان عبد المجهول النسب أو اشترى ثم
ادعى أحدهما أنه ابنه عتق الشريكه قيمة نصيبه لأن القرابة التي
آخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق إليه ويجعل المدعي
معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك فوصف
وفي الأول أي للوصف الأول شبهة العلل لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه ركني
العلة كالثاني ومحل هو القسم الرابع وهو العلة معنى لا اسما وحكما قال
القاضي أبو زيد وشمس الأئمة هو من الأسباب المحضة لأن الحكم لا يثبت
بدون شطر العلة فكان كالطريق إلى المقصود عند تحقق جميع وذلك لأن
الغير ليس بمضاف إليه فيكون سببا محضا كأحد وصفي علة الربوا الجنس
أنه ليس بسبب أحد هو ليس بطريق يثبت الحكم بعلية كسائر الأسباب
بل هو مؤثر في إثبات الحكم ومن أركان العلة كما بينا وليس بعلة بنفسه
أيضا لقول للنظر الثاني من العلة وله شبهة العلل ولأن له شبهة
العلل قلنا إن حرمة النسا تثبت بأحد وصفي العلة الربوا وهما الكيل والقدر
حتى لو أسلم هرويا في هروي لا يجوز لوجود الجنس وكذا لو أسلم شعيرا
في حنطة لوجود القدر يكون لأحد الوصفين علة والأجل شبهة الفضل

كما

لان م

فان

فان للتقدير به على الشبهة عرفا وعادة حتى كان البيع البيع بجنسه
اكثر منه في البيع بالعقد فجرى به حكم الشبهة تثبت شبهة العلة لان جمع
النسيئة اليهم من جمع الفضل لخوف الضياع فيها وتحقق اعم حرمتها
في الجنس وعدم الجنس وبقي الذي عليهم حرمة المنفصل واثبت حرمة
النسا باستيفاء القبض وصفي علة الربوا في بيع احد المختلفين النوعان
سلموا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولا يرد عليه بيع بفضل
الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والردا سقط باعتبار سما
بالاجماع في باب الربوا حصول الوصفين لا اجتماع وصف واحد
قال ـــــــ والسفر علة الرخصة بعد شمول القسم الثاني من
العلل التي لحقيقته السفر علة للرخصة الثابتة به اسما لا ان الرخصة سبب
التي الشرع بها ارخصة السفر كالافطار والقصر كما لان الرخصة سبب
متصلة به حتى اذا نواه تثبت المقيم في الصلوة ولو طلع الفجر من
يوم من رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما وانما تثبت حكمه
الفطر في يوم شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه في حالة اوجبت
الاتمام والسفر عارض اختياري فلا يؤثر في اتمام الا الافطار بخلاف المرض
فانه ليس باختياري وليس بعلة معنى لان الرخصة تتعلق بالمشقة
في الحقيقة دون نفس السفر الا انها اضيفت الى السفر لان المشقة امر
غير ظاهر غير منضبط فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه
سبب المشقة وسبيل اليها وعند تعذر اضافة الحكم الى العلة
يضاف الى علة العلة او سببها فلا كان دار الحكم مع السفر وجودا
وعدما واقامة الشيء مقام الغير نوعان احدهما اقامة السبب الظاهر المفضي
الى الشيء مقامه كما في السفر والمرض فان السفر اقيم مقام المشقة
كما قلنا وكذا المرض اقيم مقام التلف او لازدياد المرض لانه المؤثر في
الرخصة لعينه لا نفس المرض لكن لما كان باطنا اقيم المرض الذي هو
سببها مقامها في اضافة الحكم وهذا دون السفر لان السفر يوجب

المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب خوف الهلاك او ازدياد
وقد لا يوجب كما في المرض الذي ينفعه الصوم فلهذا تعلق الترخص
بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل بما هو سبب الحرج منه والثاني
الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب للشيء يفضي اليه
في الثبوت او افضاه اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم
او غالب الظن بالمدلول لا غير كما في الخبر عن المحبة فانه قام مقام
المحبة حتى اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان
الاخبار دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر
الوقوف عليه ولكنه يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج
المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر
الى اخبارها كمشيتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في
الاخبار يقع الطلاق ويكون بينهما وبين الله لان حقيقة المحبة لا يوقف
عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء
وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كما يتعلق بسببه كالسفر مع المشقة
والنوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال في حق وجوب الاغتسال
والنكاح مقام الماء في حرمة المصاهرة فصار الشرط في هذا التعليق
الاخبار عن المحبة وقد يقام كمال الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع
فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق لان الطلاق في
الاصل محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون لكن المحظور قد يحل
مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يشرع الطلاق لحاجة الى الطلاق
عند العجز عن اقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فشرع الطلاق
للحاجة لكن الحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام
على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام نفس الحاجة تيسيرا [illegible] واما الشرط فالشرط في
اللغة العلامة وما علق به الجزاء في الشرع عبارة عما يضاف الحكم اليه

وجود العلة لا وجوبا به لكن يضاف إليه لأنه يتوقف عليه ويوجد عنده لا
لأنه وجب به لأنه إنما يجب بالعلة كدخول الدار في قوله لامرأته إن دخلت
الدار فأنت طالق فإن الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويوجد
عنده ويضاف إليه بمعنى الحين فيقال وقع الطلاق حين دخولها
الدار لا لأنه وجب به لأنه إنما يجب بقوله أنت طالق والصواب أن يقال
إنه يوجد الحكم عنده لا به لأن الوجود والوجوب يكونان عنده لكن لا يكون
شيء منهما به والمسألة تتوهم أنه يوجد عنده أنه متى يتحقق الحكم يكون معه لا
أنه متى يتحقق يتحقق الحكم معه كما في السقوط في البئر بحفر سابق الغير بيد ابهم ح ٢
وههنا أصل لا بد من تمهيده ليعلم جميعه فهو أن الأحكام ما وضعوه أصلا
وقولنا الشرط على قسمين ما يضاف الحكم إليه وما لا يضاف والأول هو
كل شرط اعتبر بعد تحقق ذات العلة وحصول ما يضاف إليه من الحكم
ويطرأ على ذات العلة كدخول الدار في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق
لأنه بعد قوله أنت طالق يتحقق وقوع الطلاق وكحفر البئر في الطريق الرق
فإنه بعد تحقق ذات الفعل الذي هو علة السقوط في البئر وهو السقوط وكسب
الثقل فيه المانع فإنه بعد تحقق مانعه التي هي ممسكة الثقيل وذلك لأن
العلة إذا كانت متحققة صورة ولا يثبت الحكم وعند الشرط يظهر أثرها ويتحقق
الحكم كان الشرط شبيها بالعلة لما نسب الشرط لأجل الحكم لأنه يظهر أثرها مطلقا لمانعها
ومفضيا المانع إلى الحكم فيكون كان المانع منه كما في الدخول والحفر
والثقل يضاف الحكم إليه وإلى ... الشارح الكتاب نحوه والشرط ما يمانع
عن العلة ونحوه وأما أن يوجد الرئيس ويتوقف العتاق عليه على وجه
لا يضاف فلا والقسم الثاني من الشرط ما لا يكون معتبرا بعد خلو العلة عن ضونع
العلة فلا يضاف الحكم إليه لأنه إذا لم يكن تعلقه لذات العلة بدون الحكم بل تكون
مع العلة عند الحكم وحينها يكون ظهر المانع من العلة ويتعطل ينبني الحكم
عنه فلا يضاف فلا يصح أن يقال وقع طلاق الزوجة بقوله أنت طالق لكونها
زوجة له ولا أن صلاته صحت لستر العورة ولا أنه قطع السارق لبلوغه

السرقة وإذا علمت أن الشرط على قسمين ما يضاف الحكم إليه وما لا يضاف
فنحن نفهم الشرط بأنه الذي يضاف الحكم إليه عن جانب والنحو يغفل الجانب
أن الشرط ما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عن الشيء غير
مؤثر فيه كدخول الدار في التعليق والطهارة لصحة الصلاة والنصاب
لقطع السارق وعرف كل منها بحسب الملخص ثم الشرط من حيث أنه لا
أثر له في الحكم لا من حيث الثبوت ولا من حيث الوصول إليه كما في الأسباب لم
يكن سببا ولا علة بل كان علامة للحكم لكن من حيث إنه يضاف الحكم إليه وجودا
كان شبيها بالعلل وكان بين العلة والعلامة فسمي شرطا ثم ما يطلق عليه اسم
الشرط بحسب الاستقراء خمسة شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم
الأسباب وشرط له الاسم لا الحكم فكان مجازا في هذا الباب وشرط بمعنى العلامة
الخالصة أما الأول فكما مر من قبل وأما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة
صالحة لإضافة الحكم إليها فإنه إذا كان كذلك صلح أن يقام مقام العلة حكما
عنها ويضاف الحكم إليه ولكن لم يكن له تأثير في نفسه لأن العلة لما صابت
مؤثرة وحصول من المجموع الحكم كما في الجزء الأخير من العلة كما مر وذلك مثل
حفر البئر في الطريق فإنه شرط للسقوط في البئر إذ علة السقوط هي
الثقل والمشي سبب محض لأنه مفض إليه وليس بعلة لأن المشي قد يوجد
بدون السقوط والسقوط بدون المشي كما لو نام في موضع ثم تحرك حتى سقط
لكن الثقل كان ممنوعا عن العمل لكون الأرض ممسكة عن الوقوع فلما
حفر البئر أزال المانع فيحصل الشرط للسقوط كدخول الدار في وجه
أنت طالق إن دخلت الدار فيضاف الحكم إليه وفي بعض النسخ كان
مسكة وهي ما يمسك به والمشي مباح ليس فيه تعد فلا يصلح أن يجعل علة
بواسطة علة الثقل إلى البئر لأن كونه تعديا مؤثر في جعله علة كما العمد
الماشي المرء على البئر يوقع فيها وهلك فإن السقوط ينسب إليه دون
الحافر وكذا إذا رش الماء على الطريق فمشى فيه إنسان فزلق فيها فوقع
فيها وهلك فإن السقوط يضاف إلى مشيه في الأرض الزلقة ولا يكون الضمان على

الدلدم

الحافر وعنه بحث لان الاضافة اليه للتسبب للتعدي بل لزوال صفة التعدي عن الحافر
حتى لو لم يكن التعدي بان يكون مأذونا بالحفر في ذلك الموضع كان السقوط
ايضا مضافا الى مشيه سدا لباب الضمان ولهذا في حرمان الميراث ووجوب الكفارة
فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد ومثل حفر البئر شق الزق الذي فيه مائع
شرط للسيلان لا لان الزق كان مانعا فكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل
القنديل المعلق ازالة المانع وتعلق علة السقوط ثقله فيضاف الحكم اليهما والاضافة
الى العلة في هذه الصور لانها لا تصلح للاضافة لان الثقل طبيعي ثابت بخلق
الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه قال فاما
اذا كانت العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة
لان الاضافة الى العلة لكونها مؤثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة الى ما له شبهة العلة
كما اذا اوقع نفسه في البئر فان اضافة التلف الى ذلك اولى من اضافته الى الحافر
فلا يجب الضمان على الحافر ولان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة
قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا كما شهد فريق لامرأة لم يدخل بها
الزوج بانه علق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا العبد بتعليق المولى عتقه
بشرط ثم شهد آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزومه نصف المهر او بالحرية ان ضمان نصف المهر او ضمان العبد على شهود
اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت
طالق او قول المولى انت حر وكل منهما صالح لاضافة الطلاق والعتق
اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وفيه بحث لان
شهود التعليق شهدوا بتعليق انت طالق او انت حر على تقدير وجود الشرط الذي
معلقا عليهما وما شهدوا به موقوف على الشرط فشهود الشرط شهود بمعنى
العلة والسابق ثم اولى بالضمان فتامل وكذا ان العلة والسبب يعني كما سقط
اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا
اعترض السبب مع العلة الصالحة للاضافة ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا
لم يضمنوا في الطلاق كما شهدوا بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها اختاري
المجلس اللاتي نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس

بعد قول الزوج وكذا اذا اختلفا في العتاق بان شهد فريق بان المولى
قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر العتق
وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك المجلس شئت او قال اخترت العتق
وكذا لو قال لعبده او لامته اختر نفسك ونوى العتق وقال العبد اخترت تكون
تخييرا واختيارا في العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
لم يضمنوا نصف المهر في الطلاق وضمان القيمة في العتاق على شهود
الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد
يحصل به لا بالتفويض والتخيير سبب لانه طريق يفضي الى الحكم مضافا الى
العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع
شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم
وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب
كما يضاف الى الشرط في مسئلة حفر البئر كما مر وعلى هذا الاصل اي على ان
الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف
ولي الهالك في البئر والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه فيها كان القول
قول الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم ومنكر
لخلافة الشرط العلة التي هي خلاف الاصل فكان القول قوله ولان
الولي مدع لاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فيحتاج الى البينة على انه
وقع فيها بغير تعمد منه والحافر منكر فيكفيه الظاهر فان قيل الظاهر ان
الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر عادة ويحتمل انه مشى عليه بعلمه
ولا يلتفت الى ذلك الحكم الى التزكية قلت هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان
المريد للبئر قلما يمشي عليها فلا يقع فيها الا بالقصد والظاهر ليس حجة
في الاستحقاق في وجوب الضمان فلا يجب بالشك بخلاف ما اذا ادعى الموت
بسبب آخر حيث لا يصدق لان الحافر صاحب علة اذ الحفر علة موجبة للضمان
معنى وهو العلة لا صاحب شرط في العارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي لتمسكه بالاصل وهو النص وهي لا يثبت فيها الا بالاعتبار ضعيف
بعد الحوالة الى الزلة والخطاء قالوا وهذا طريق الاستحسان والقياس ان

لئن يكون القول قول الولي وهو قول أبي يوسف الأول لأن الضمان وقد وجب
على عاقلة الحافر لتعديه بالحفر فهو يدعي إلقاء النفس يريد إسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولأن الظاهر شاهد للولي إذ الإنسان لا يلقي نفسه عمدا
في البئر عقلا وعادة مع أنه منهي عنه من الشرع فعند المنازعة كان القول قول
من يشهد له الظاهر ولكن لئن الحافر جان بالحفر والإلقاء لا يصح إبطال من
العادل فلا يثبت إلا بحجة فالقول قول الولي فالكل ———— وعلى هذا
قلنا إذا حل قيد عبد حتى أبق لم يضمن يعني الأصل الذي قلنا أن العلة إذا
صلحت لإضافة الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط والسبب قلنا إذا حل إنسان
قيد عبد حتى أبق لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه باتفاق أصحابنا لأن حل
شرط للإباق فإنه إزالة المانع من الإباق الذي هو علة التلف كما أن الحفر
إزالة المانع من السقوط وقد اعترض عليه الإباق الذي هو علة التلف وهو
فعل فاعل مختار صالح لإضافة الحكم إليه فيمتنع إضافة الحكم إلى الشرط ويعطى
الشرط حكم السبب لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف لأن السبب
الحقيقي ما يتقدم على العلة لأن ما هو متصل بالشيء وسيلة إليه يكون سابقا
عليه والشرط متأخر عن العلة وهذا هو القسم الثالث من الأقسام المذكورة فإن
قلت الشرط جاز أن يكون مقدما على الفعل كما في تعليق الطلاق والعتاق
فإن قوله أنت طالق أو أنت حر في قوله أنت طالق أو أنت حر إن دخلت الدار
إنما ينعقد عند وجود الشرط قلت المسألة أنه متأخر وجودا وصورة
العلة كما حققناه ثم هو سبب محض ليس فيه معنى العلة لأنه اعترض عليه ما هو علة
قائمة بنفسها وهو الإباق عن قصد إلى حل القيد ولا حاجة له والسبب
الذي يكون في معنى العلة ما يكون كذلك كسوق الدابة وقودها وذلك لأنه حدث
باختيار صحيح من الآبق فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فيكون
التلف مضافا إلى العلة حتى لو كان العبد مجنونا يضمن الحال لأن فعله هدر
كالدواب غير معتبر شرعا ولا يرجع عليه بالدلالة عند العقد بالإباق فإنه
صريح الأمر ولئن اعترض عليه فعل فاعل مختار لأن الأمر بالإباق لم يستعمل

ذكر ح

علة

للعبد فاذا انتقل به كالآفات بعد عمل العبد على وفق استعماله يقتضي

كان عاصيا له باستعماله كما اذا استخدمه بحكم فاذا عمل على وفق استعماله

فصار بمنزلة آلة الغير لا الاختيار فيها فيضاف التلف الى المستعمل واما

حال التعدي فازالة المانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه

على ما ذكرت وفيه بحث من وجوه الاول ان الشرط فاما خارج عن صورة العلة

لان العلة بكاملها عليها بعد فاخرج عن صورتها كما في حفر البئر فانه سابق

على انعقاد العلة على السقوط الذي هو علة التلف لكنه متاخر عن متاخر

عن صورة العلة التي هي الثقل كشق الزق فانه سابق على علة المانعية

للسيلان الذي هو علة التلف ومتاخر عن ماهية المانع التي هي صورة العلة

وكذا في المطلق وههنا الفعل متاخر عن صورة العلة التي هي كونه مختارا

موثرا في الآفات فلا فرق في هذا المعنى بين الاقسام الثلاثة لبطل التقسيم

الثاني ان المالك انما امنه لحفظ حقه عن التلف فحقه محفوظ لو كان وكله فيه بامانه

حقوق العبد حفظ حقه وسلامة حقه عن التلف ولكل عاقل عادة حالغ

اسقاط هذه الثلاثة بعلقه ضمان عدوانه شرعا وعقلا ثم لو لم يكن ذلك حقا

للمالك عادة فاعل حقه للمالك الموثق في سلامته ملكه عن التلف وحق العبد

دين التلف عليه وفعل العبد لا اختيار في الآكال بمنزلة العلم لانه

التعدي غير معتد لصلاح لكل عن محض لانه لو كان مقام احتسابه الطبع

لحصل التلف لضمانه بالاولى كما في شق الزق فعلم ان حكم للسلامة والتلف

منوط بالتعدي لكل لا بفعله لا اختياري والعمى بالمناط شرعا وعقلا

بالضمان على الكل فان قلت الفعل لا اختياري مشتمل على التفصيل

بالتعدي والعمد بهما في الشرع وهل تحمل كلاهم قلت بما ثم

بعتبر لمن قيام هو اصل التلف وهو حصل بكون باثر العلة منه بحث لو لم

يكن لما اثرت الاسباب تخلف لانه ح يكون نافي العلة بيانه ووصف العلة

وبعدها بدونه بمنزلة كالحفر ولذا ضاع النفس في البئر او المركب عليها

ودفع الرابع فاذح يكون اختيار العلة وطبعها بمنزلة الطبع اولى

باضافة التلف اليه كما لو ونقول سرقته منه المسلم الرواح العبد مثل له
الحق للعبد حق الاباق كالرق للمانع ووقوع المسلم عن تمكن من الاباق
فاذا اخله تعد بعض حرب ومكنه من الاباق ووصل التلف بالاباق
فالتلف حصل بحكمه بعد الاشد استعمالا في الاباق من حيث المعنى واويد
جنايته في اتلاف حق الغير من الحر بالاباق اما شك استعماله فلانه
تمكنه من الاباق بعد ما لم يكن متمكنا والعبد طالب للاباق لمن يسده الى المنع
الاباق او لان يلمه بخلاف الامر بالاباق فان الامر عرض موصل للفعل لحول الى
الفعل ولو وصل يكون قوته طريق الاتفاق وبالاحسان لا بالالزام ولما قوم
الجناية فلانه بعض الحر التي سوصل الغير لحفظ حقه وشر الجناية موجه
في لزوم الغرامة حتى ذلك قطع السارق معصوما او عدم الكامل
اشد الجنايات الموجبة للغرامة سوا العمد العدوان لرعاية حق الغير لقوله تع
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وليس العمد العدوان
الا التعدي وهو الفعل الظاهر لا خفاء الى التلف بحيث لو لم يكن ذلك لما
تلف لا بسبب آخر وفي الزوائد لا بد في ان العمد العدوان يعلم من تتبع
الاحكام الى الحفر والعتق والحل وذبح شاة الغصب والاصطبل ومسح الدابة
في ملك المرتهن والقصاص على الدابة حتى ثبت جنايات موجبة للضمان
والله اعلم وعند التي من العبد كارسال الدابة في الطريق بحال عنه او
يسرة من سنن الطريق ثم سار في ذلك الطريق واصاب شيئا
الزرع او شيء لم يضمنه المرسل لان التحول والوقوف قد انقطع حكم
الرسالة ثم اسباب سير الحر باختيارها لان لا يكون بها طريق غير
الذي اخرجت فيه واللعب بحسد يكون ضامنا لانه سيرها في الطريق
الذي يمكن سيرها فيه وعند سابق فيه كان سوقا لها لا اذا حالت
يمنة او يسرة اما اذا لم يكن كذلك بل اصابت شيئا في ذلك البيت صحته
لانه سابق بها ما كانت تسرع البيت الرسالة لان المرسل صاحب سبب
فاصل البتة الرسالة ليس بالة للمانع وقد اعترض عليه بفعل الحيوان غير

منسوب الى السبب حيث لم يثبت علة له بالة والحال صاحب شرط لان الحل
ازالة المانع فجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب اليه وهذا اي اسقاط الحكم عنهما واضافته
الى ما اعترض من الفعل سواء وفيه بحث لان حله كارسال الدابة فيما ليس
لها لا طريق ولحدوث الحل لن يكون ضامنا قال ابو حنيفة رح تعالى
على هذا الاصل الذي ذكرنا قال الامام فيمن فتح باب قفص فطار الطائر بغير
في فور الفتح او الاطلاق فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا
خلاف وذلك لان فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران مجرى
مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف
الطير لم يحصل باختيارها للطيران والخروج بعد فتح الباب فيما تحققنا
الى شرط في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح
كما في حل القيد بخلاف السقوط في حفر البئر فان اضاف التلف فيه الى الشرط دون العلة البير
لان ما اعترض على الشرط من السقوط ساكن فضل عن اختيار حتى لو اسقط
نفسه فيها يضاف التلف اليه لا الى الشرط وفيه بحث لما علم في فصل الاتي
ان الماهر انما يحترز عن موت العلة والسبق على العلة لا ساير مثلا وان
لا اختيار في الطبع سوا انه الطبع اولى وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا
كان الطيران في فور الفتح يضمن لان فعل الطير هدر شرعا فلا يضاف
الحكم اليه فيضاف الى الشرط ولان طيران الطير عادة له حتى صارت
كالطبع فيكون مرجحة على الفور كسيلان المائع بعد الزق فيكون الفتح
كالشق ولا يبطل الاضافة الى الفاتح باعتبار الطيران لا اختيار لانه اختيار
فاسد كحالة اضطرار بالولادة عن تثبت صار ضامنا وليس فيه مختار لانه
اعتبار فاسد لان الاضطرار سابق واسد للعقود وكالولي حجة على
انسان فلم يعد بحث الضمان ولو كان في الفتح مختارا لان الفتح
فيها عادة ساكن في العقب بالطبع فسقط اختيارها لما اذا

لم يكن

لغو

لم يخرج على الفور لا يضمن الفاتح لانه حينئذ يكون تاركا للعادة المتناهية للطبيعة
بل خرج باختيار فاشبه حل قيد العبد واجمعوا ان فعل البهيمة
لا تصلح لايجاب الحكم ولما انقطعت نسبة كالدابة التي تجول بعد الارسال وتلف
شيئا فانها انقطع الحكم من المرسل والعرف ولو ضرب من الوجه والعورة
فانه حمل على الاتلاف كرها كما مر يستقل الحكم الى المكره والقائد الجنبة
مما يشير لان الالقاء اذ الالقاء علة حتى يضمن فيه بخلاف الجرح فانه ليس بتصرف
في البطن ولا بطن شق صحيح لكنه حتى خرجت ولهذا ولا ضمان على الفاتح
واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو شرط اسما لا حكما فالشرط الاول من
الشرطين اللذين علق الحكم بهما لان حكم الشرط لا يثبت الحكم عند
ثبوته والشرط الاول ليس كذلك بل الثاني كما يقول الرجل لامرأته ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق وهذه يحتمل اولا ليسميه
لان الاول شرط اسما من حيث انه شرط بل الشرط اسما هو المجموع واما القسم
الخامس وهو الشرط الذي هو في معنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا
كما يجي في العلامة فاكتفى ———— واما العلامة فالعلامة في اللغة ما يعرف
به وجود شيء كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فيكون العلامة دليلا على
الحكم عند وجوده فانه يجب مثل التكبير لنوع الصلوة اعلاما على الانتقال
من ركن الى ركن وكالاذان علامة دخول الوقت ومثل رمضان في قول
الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد يسمى العلامة شرطا بطريق المجاز مثل الاحصان في
باب الزنا فان الاحصان للزنا عبارة عن مجموع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والاسلام والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد
من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان وانما قلنا ان الاحصان علامة في
وليس بشرط لان الشرط متاخر عن صورة العلة وسيعقد به العلة علة
كما مر ولو تاخر الاحصان عن صورة الزنا بعد انعقاد الزنا علة للرجم

ولیس بسبب للرجم ایضا لانه لیس بطریق مفض الیه ومعلوم انه لیس بعلة له
ایضا لان العلة هی الزنا فعلم ان الرجم غیر مضاف الی الاحصان لا
وجوبا ولا وجودا ولكنه عبارة عن حال فی الزانی یصیر الزنا فی تلك الحال
موجبا للرجم فكان معرفا لان الزنا حین وجد كان موجبا للرجم فكان
علامة هكذا ذكر القاضی ابو زید ومتابعوه من المتاخرین وفیه بحث لما
علم ان الشرط قد یكون شرطا للعلة فیضاف الحكم الیه وجودا وقد لا یكون
كذلك كالطهارة وستر العورة للصلوة والشهود للنكاح والنصاب فی
قطع السرقة وعرض ذلك فلم لا یجوز ان یكون الاحصان من هذا القبیل فلا
یلزم جعله علامة ولو صح ذلك یلزم ان یكون امثال هذه الشرائط علامات
وهذا مما لم ینقل عن احد ایضا لم نسلم ان الرجم لا یتعلق بالاحصان بل
تعلقه ظاهر لان الزنا لا یوجب الرجم بدون الاحصان البتة كما ان السرقة
لا توجب القطع بدون النصاب فكیف یصدق نفی تعلق العلامة علیه وجوده
وثمرة الاختلاف یعنی ولان الاحصان علامة ولیس بشرط ما یبتنی علیه شهود
الاحصان اذا رجعوا بحال یعنی سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا قبل
القضاء او بعده بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط وشهود الیمین ثم رجع شهود
شهود الشرط وحدهم فانهم یضمنون كما مر لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم الیها لتعلق الوجود به بخلاف العلامة فانها لیست
بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا انه لا یتعلق بها وجود ولا وجوب وقد
عرف ان الشرط الذی هو الشرط المحض ایضا كذلك وفیما ذكر بحث
لان اثبات الاحصان شرط لعلة الزنا للرجم اذ الرجم عقوبة یدرؤه ویجب
اسقاطه بالشبهة فی الضمان وهذا مذهب زفر رحمه الله ثم العلامة مثل
الحیض لبراءة الرحم وبعض الحبل لكونه عن طهر ونبات العانة ونهود الثدی للبلوغ
وامثال ذلك والله اعلم فصل اختلف الناس فی
اهل القبلة فی ان العقل الموجب ام لا الی لدرك احكام الشرع ومن
فی الشرع بدون خطاب الشرع ام لا فعند المعتزلة هو ما یستحسنه

من

مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
وانقياد للعزة والجبروت والعدل والاحسان وما استحق تحريمه مثل الجهل
الصانع وكفران النعمة والعبث والسفه والظلم ولا سيما على الفرط والسا ث
فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات
في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم للاحكام
من غير ان يجري فيه النسخ والتبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق
العلل الشرعية ولهذا لم يجوزوا التخصيص بدليل الشرع بالادلة العقول
او نسخه وانكروا رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها بناء
على ان العقل بنفسه لان رؤيته موجب للجهة وكيف يصح انه لا بد للرؤية من
جهة مخصوصة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب بكون العقل
فلا يجوز ثبوتها بالنص وانكروا ان لا يكون للراسخين حظ في المتشابهات لانه لو
كان كذلك لكان انزال المتشابه خطابا بما لا يدركه العقول والعقل حاكم
ببطلانه وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة
الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى مشية الله تعالى مما ينفيه العقول فلا
يجوز ان يرد الشرع به وانكروا عذاب القبر لان تعذيب من لا حيوة له فعل
المجانين والعقل يحكم ببطلانه وجعلوا الخطاب المتعلق منوطا بنفس
العقل سواء جاء السمع او لا لانه مدرك بنفسه موجب فوق العلل الشرعية
فاذا صار الانسان بحيث يمكن عقله من الاستدلال بالشاهد على الغائب
صار مكلفا مخاطبا من الشرع سواء كان بالغا او غير بالغ ولا يكون معذورا
في الوقوف عن الطلب وترك الايمان بالله تعالى فكان الصبي العاقل
مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل
ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار وتمسكوا ايضا
بمثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب وفي نقضها ما لا يدركه العقول من اعداد الركعات
ومقادير الحدود والكفارات واقدار النصب في الزكوات وتالد الاشياء

لا عبرة بالعقل اصلا بحيث لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فقط
فلا نعرف حسن الايمان بالله والصدق والعدل ولا قبح اضدادها بالعقل
قبل السمع وابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعلمه
اعتبارا بعمله فكان ايمانه مثل ايمان الصبي الغير العاقل فلا يعتبر و
قالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون
من اهل الجنة وتمسكوا في ابطال قول المعتزلة بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم
انتفى عنهم التكليف بالايمان وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان
العقل قبل السمع حجة لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة في حقهم
وبان الله تعالى اخبر في مواضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل
وما يقولون لهم الم تكن لكم عقول تعقلون لحجة الرسل لا العقول والقول
الصحيح في باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق
الاول ولا يهدر ايضا كما قال الفريق الثاني بل هو معتبر لاثبات اهلية العبد
للخطاب والوجوب عليه وله بهذا ما ذكروه وفي النقل عن مشايخنا ان العقل
غير معتبر اصلا نظر لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات
الصفات كالوحدانية واثبات المعجز والنبوة وايضا ان الاداء والوجوب انه
معتبر للاهلية فقط بهذا اطلاق الاجماع كما ذكرنا على انهم قالوا ا
ان شاهق الجبل اذا وجد مهلة التأمل والتجربة فلم يعرف الله تعالى
كما ينبغي ذلك ان الاداء اهلية وعبرتها بهذا المستحق من الحجج فلا يكون معذورا
بالنار والحق ان حكم العقل معتبر في الاهلية المذكورة وفي معرفة الصفات
كالوحدانية واثبات المعجز والنبوة وفي وقوع الشرع حسب الادراك من تعاقب
الاحكام وفروعها وهذا المتفق بين الصحابة والتابعين ومن تبعهم من
العلماء الراسخين كما عرفنا في اول الكتاب فافهم

حكم

على

وسر

منه

نور العقل حركة في بدن الادمي تفضي به بطريق صحيح في الطلب الى منتهى
اليه درك الحواس مستدلا بما يظهر من المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله
قوله بمبتدأ مستند اليه والجملة صفة للطريق وحاصله انه حركة البدن في
طريق بدايته صحيح حيث ينتهي اليه درك الحواس فيظهر فيه المطلوب
للقلب فيدركه بتأمله وتستدل بدايته المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ادرك شيئا باحدى حواسه يفتح لعقله طريق
الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع واهتدى اليه ادراك البصر
يدرك القلب بنور العقل ان له بانيا ذا صنع وعلم وقدرة وغير ذلك
من اوصافه التي لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء ونظر الى رفعتها
واحكامها والشمس والكواكب وعظم نفعها وغير ذلك من العجائب التي
فيها استدل قلبه بنور العقل انه لا بد لها من صانع حي عليم قادر
حكيم جل جلاله والعقل في ملكوت الباطن كالشمس في ملكوت الظاهر
فانها اذا اطلعت صارت العين مدركة للاشياء بانتهائها الى شعاعها
من غير ان يوصل النفس رؤية تلك الاشياء اذ تكون هي مدركة اياها
فكذا القلب يدرك ما غاب عنه لكن بنور العقل من غير ان يكون العقل
موجبا لذلك الادراك او يكون مدركا بنفسه مثل ما ذكروه وفيه بحث لان
الملك والجن ايضا من ذوي العقول لكونهم مخاطبين مدركين للمعاني
فقوله بدون الادمي غير صحيح والصواب ان يقال في الباطن نعم
وايضا قد يكون الطلب بعد بلوغ المعقولات بمرتبة او بمراتب كما يطلب
احكامه بالبيان مطلوب تحصيل مثل العلم فانه اذا استدل من وجود
العالم على ان له صانعا عليما مقتدرا يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته ام
غيره او لا هو ولا ذاك وانه وجودي او سلبي وغير ذلك وكذا الارادة في
الحكم والقدرة والوحدة والقدم واحتمال مثله مقيد التعريف بانه بمبتدأ
من حيث انه ينتهي اليه درك الحواس غير صحيح واعلم ان شرط التعريف
ان يكون بالفاظ ظاهرة ومقدماته جلية لان الغرض من التعريف

لانفهام لا لابهام واختصاص بعلم بعينها انا متى شاهدنا شبحا نحن
نشاهده ونحن نستخرج منه المعاني ونحن ندركها ونحن نسائل فيها
وليس لنا سمه المعاني لا بهذا الوجه فان كان حصل لهم بالطلب العينا
وهي المشار اليها نصا حين كما ذهب اليه بعض العلماء فلفظ
القلب فيها غير ظاهر بلا تجوز في التعريف ولو كان حصل لهم على العينا
فذلك غير صحيح وتحقيق هذا الموضع انا نعلم ان العينا التي لها عمل باطنا
اقوى من حس الظاهر به نلحظ المعاني وندركها ونستنبطها من
المحسوسات ونحس بها ونطلع على ظواهرها وبواطنها والنسب بينها ونتامل
فيها فان نعمل من جهته الى الفرطها الادراك مجهول ولا معنى للعقل سوى
هذا ومن جملة الاشياء لعدد العقل حس باطن للنفس به نلحظ المعاني منها ٢
وندركها ونستنبطها ونطلع على لواحقها ونعمل لادراك مجهول وهو
بالنسبة الى المعلومات يسمى حسا والادراك هو العلم ان كان جازما
مطابقا وعن لكان اما الظن او الوهم او الشك كما هي غير المطابق
الجهل والاستعمال هو الفكر والتامل وتلك المعاني هي المعقولات والتحصيل
بها الى اثبات المدلول هو الاستدلال والله اعلم وذكر في اللاصفى ان
العقل جوهر يدرك به الغايبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
ذلك وما بالعقل كفاية بحال حتى ليس العقل كافيا في ادراك ما هو
الكونخ جميع المصوبالم ينضم اليه دليل السمع لما عرف بالاستقراء تحير
العقول عن درك الى الاشياء واقربها كالروح والنفس وامثال ذلك
ولاختلاف العلماء في الاحكام والاراء وجهت نصوصه سواء كان
مع دليل السمع او لا تكون بهداية الله تعالى وتوفيقه ادركم من مسلم عاقل
منع السمعيات ثم ضل وزل ولان العقل غير كاف لوجوب الاستدلال ل
قلنا ان الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان ولكن صح منه الايمان
على خلاف قول المعتزلة لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط
عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فاذا اعقلت الصبيه

المراسنة

المراهقة وهي التي قاربت البلوغ ولم تصف الاسلام يعني بعدما عقلت
لم تصف ولم تقدر على الوصف وهي تحت مسلم لم تجعل مرتدة
ولم تبن من زوجها ولو بلغت ولم تصف ولم تقدر على الوصف بانت
من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان وكذلك يقول الشافعي مثل قولنا
في الصبي قلنا البالغ الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان
بمجرد العقل لما قلنا ان العقل غير موجب بنفسه بدون الدعوة
حتى اذا لم يصف الايمان ولا الكفر ولم يعتقد شيئا منهما كان معذورا
لكن بشرط ان لم يمهل مدة يتمكن فيها التجربة لامتحان ودرك
عواقب الاحوال المتعاقبة فان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته
فاما اذا اعانه الله بالمهلة والتجربة لم يكن معذورا لان الامهال وادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة
لوضوح الدلالات الظاهرة والايات الباهرة على وجود الصانع الحكيم لق
الرؤوف كما قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق فلا يكون معذورا بمثل ما ذكرنا وهو تحقيق
قول المعتزلة مع انهم انكروه فان قلت لم جعلوا نفسه موجبا
حتى يكون قول المعتزلة بل هو مهلة يتمكن فيها التجربة والتنبيه
قلت المعتزلة قالوا انهم يرون مدة لاستدلال موجب بل
ذلك قوله على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة الامهال وادراك زمان
التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثال ما قال ابو حنيفة رحمه
في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه لانه لما استوفى
مدة التجربة فلا بد ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في العواقب
لانها مدة يتوهم فيها صيرورته جدا لان ادنى البلوغ في الصبي ونحن
بعد حتى عشرة سنة وفي الصبية بعد تسع سنين فيمكن الولادة
لستة اشهر فيصير جدا في خمس وعشرين سنة وهي صارت جدة صلا

فهو قد بالغ في الاصالة فلا بد من استعمال رشد نفسه حالة مقام
مدة الملك مقام الارشاد اذ الشرط رشد منكر في الجملة تحقيقا او
تقدير الوجه ثم وان لم يتم منه رشد الى رشد كان في حق دفع ماله
اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد ان يستعمل العاقل فيها
بصيرته ومعرفته بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة فاذا لم
يحصل له المعرفة بعد مدة المهلة كان ذلك للاستخفاف بالحجج كما
يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا ولكن على حد من الامهال
وتقدير زمان الامتحان والتجربة والرشد دليل قاطع بعقله فان
العقول متفاوتة بحسب الخلقة واتفاق التجارب واختلاف
الاحوال فوض من جعل العقل حجة بنفسه اذا علم مدة الامتحان فمن
جعل العقل حجة موجبة بنفسه ممتنع وورود الشرع بخلافه كما
ذهب اليه المعتزلة فلا دليل له يعتمد عليه في شان الغائب بل
فيه فلا دليل له ايضا لان دلائل المعترض ساقطة بالتعارض وذهب
الشافعي رحمه الله الى الغاء العقل حيث قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دياتهم فجعل كفرهم
عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا لا يضمنون
لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة لكن ليس بسبب الضمان لانهم غير
معذورين في ذلك الاستدلال قبل الدعوة مثل قتل نساء الحرب
بعد الدعوة وذلك لان الملغى لاحد في نصوص الشرع لم العقل
عن معنى لا علم لا استدلال بعد استيفاء مدة الامتحان بل انما
نلحقه بالاجتهاد والعقل يحتمل قرينا ناقص من وجه لانه لا يثبت
بالعقل لان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة العقل
ليس بحجة موجبة ولان العقل لا ينفك اشارة الى رد قول المعتزلة
لان العقل لا ينفك عن الهوى لغلبة النفس وهوا اسا على

العقل المقدم سابقا على الحصول العمل ورسوخ الدواعي الحاملة من
الشهوة والحرص وحب الجاه والمال لا من جهة صحة الأداء من جهة
رعايته والكدورات النفسانية بكدر العمل فلا اختلاف فحسنه في
الشرع وحسنه لا من دعوة الرسل أو ما يقوم مقامها من إدراك
زمان التأمل والتجربة لتتم الحجة وإذا ثبت أن العقل عرض ثبت
به الأهلية أي أهلية الخطاب وأهلية الوجوب له وعليه جعلنا
الكلام على تفسير الأهلية والأمور المعترضة على الأهلية فقال

فصل

في بيان الأهلية أهلية الإنسان للشيء أي صلاحيته
له كصلاحيته لصدور شيء عنه أو طلبه منه أو قبوله إياه وهي في
الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
والأهلية نوعان أهلية الوجوب وأهلية الأداء أما أهلية الوجوب
فمبنية على تحقق الذمة والذمة في اللغة العهد لأن نقضه [illegible]
يوجب الذم ويقال للمعاهد أهل الذمة وفي الشرع مختلف فيها
فبعضهم جعلها عبارة عن الذات وبعضهم عن الصفة وبعضهم أنكرها
مطلقا فعلى الأول موضوع لصدقها ما قال الإمام البزدوي إنها نفس ورقبة
لها ذمة وعهد فإن قيل فيه بحث لأنه إن أراد بالرقبة النفس كما
في الاستعمال فهذا تكرار موهم لمعنى لغو عن صلة إذ الأصل في الكلام
التأسيس دون التأكيد وسواء عبر جانب التوجيهات أو التعريف
للإفهام لا للإبهام ولو أراد به العتق فلا معنى لإخراج النفس مشتمل
عليه وأيضا ليس للعتق دخل في الذمة ولو أراد بالرقبة ما هو المعروف
عند العرف من الشيء بعينه ولو أراد به العهد فهو تكرار موهم كما
في الأول والثاني أنها نفس لها عهد وهذا أحسن من الأول والثالث
أنها نفس من شأنها المعاهدة والمعاملة وهو أحسن من الأولين
وعرفها من جعلها وصفا بأنها وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب
له وعليه وفيه بحث لأن العقل سبب الحسن إذ مناط التكاليف هو

وهو معنى الذمة بالاتفاق واما المنكرون فقالوا انه لا مفهوم للذمة ولا معنى
لتقدير الملك في الذمة ولا حاجة اليها في الشرع والعقل بل لو ثبت عند
لزوم المال عليه مكنه الشرع من المطالبة بسبب التقدير فهذا
هو المعقول شرعا وعقلا ولغة ولو كان الذمة ما ذكروا من الالات في الحقيقة
لكان معنى توهم ان مثل المال في ذمته ان مثل المال في نفسه او صفته
ومثل لا معنى له بعد ما وجدت كلامهم وكشفه انهم ان ارادوا بالذمة النفس
من ، الصالحة للعقل والتمييز وقبول التكاليف فذلك صحيح لكن المعقول
انما يجب عليها لكن لا حاجة الى تسميتها ذمة حتى يقع اهل الشرع في
الغلط فبعضهم ظنها ذاتا وبعضهم وصفا وبعضهم لم يعرفها ويحتاج
الى تاويل تسميتها ذمة الى تكلف العهد السابق او يكون احكام
الحقوق في صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس ولصاحب الحق
ان يطالب بما له دين عليه او في عليه او في ذمته واجب عليه وفيما
من كلامهم الذي عليه بعد اي موضع سلك فرضا عن الخصيصة لذاتها لو كان
على اصل دين وحضر خصما ان يطالبه عن مثل عليه دين بمثل لا فصل
عليه ولهما بعد كثير ولم ان ارادوا بها عين النفس الصالحة فلا معنى له ولا
حاجة اليه بل يكفي ما قلنا ولغة اشتهرت في عرف اللغات ولو الرقبة
يقال خرجت رقبته وما في النار سبب عن ذكر الدين او رهنت والحاكم اشهر
منه له الكثير بل لو استعمل من الحار انها اسم للانسان ذاتا او لكان له
ذمة لكان صالحة للحقوق له وعليه بالاجماع دون سائر الحيوانات
في سلب ملك الرقبة ودخول النكاح بغير الولي وترويجه اماء وكتب عليه
الثمن والمهر بعقد الولي ولو اتلف على مال انسان فانه يكون ضامنا
له ويعني الذمة الصالحة مبنية على العهد السابق الذي جرى بين العبد
والرب يوم الميثاق كما قال الله تعالى وإذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا ولما تكلف العلماء في تاويله وحاصل تاويلهم لكان راجع الى ما

١٩٢

فجعلنا في حق الصلاة والاسلام كانه منفصل عن الام صح

نقل عن النبي عم ان الله تع لما خلق آدم اخرج من ظهره ذريته بعضهم من
البعض كما يكون الى يوم القيامة مثل الذر واشهدهم على انفسهم وقال
الست بربكم قالوا بلى انت ربنا اقررنا بذلك واشهدنا على انفسنا
وقال قوم من المحققين وذكر في الكشاف ان معنى اخراجه ذريتهم من ظهورهم
اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا
بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل يعني انه وصف لهم الادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم
وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا وشهدنا على انفسنا هذا
التاويل لانا نسينا في الكتاب عن العهد السابق الذي من المحققين
بان العقل والبلوغ قال ـــــ وقيل لانفصال الولد وقيل لانفصاله
عن الام جزء للام من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار
الام وانتقالها كيديها ورجلها وسائر اعضائها وقد يقرض بالمقاريض
عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل
في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحياة معدا للانفصال وصيرورته
نفسا برأسه لم يكن للام مطلقا ولو كان جزءا من وجه لم يكن له ذمة مطلقة بل
وصلح لان ينفرد له بالحقوق وتثبت له الوصية بحمله لكونه من الحقوق كالارث
والوصية والنسب ومن حيث انه جزء من وجه لا يصلح لان يجب عليه حق حتى لو
اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل ظهرت له ذمة مطلقة لكامله بغير دمه بتمامه من كل وجه فصار اهلا
للوجوب له وعليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان
عليه فان يجزي وليه وكذا يلزمه مهر امراته بعقد الولي عليه الا ان ما لا
يحصل منه حكمه وغرضه يسقط عنه كالعبادات والعقوبات وذلك لان
الوجوب ليس بمقصود بنفسه بل لحكمه وغرضه فجاز ان ينعدم بانعدام
ذلك لان الحكم كما ينعدم بانعدام سببه كانعدام الملك بانعدام
سببه وبانعدام محله كعدم الحق اعتاق البهيمة فكذا ينعدم الوجوب

واداء

لا لكن وبانعدام حكمه وغرضه بعد تمام السبب وقيام المحل وسقط من سقوط
لا اصل تنصيص الحقوق في حقه الا حقوق العباد مما يكون غرما
كالابدال مال الغير او عوضا كالثمن في باب البيع والمهر في باب
النكاح فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وتحقق
حكمه وهو وجوب الاداء بان يؤديه وليه الذي هو نائب عنه لان المقصود
مهنا المال واداء الولي في حصول هذا دفع الخسران وذلك انما يعني
بالمال العرض كادائه وما كان صلة لشبهه لكونه كنفقة الزوجات
والاقارب وجوبه ثابت عليه ايضا لانها كانت عوضا عن حبس الزوجة وفي
نفقة الاقارب معنى مؤنة اليسار والمقصود اداء الحاجة منهم وهي بالمال
واداء الولي كادائه ولا يجب عليه ما يتعلق بالعقوبات لانها الجزاء
والزجر والصبي ليس اهلا لهما واما حقوق الله تعالى فلا يجب عليه الايمان
بالله ما لم يعقل لعدم اهليته لحكمه وهو الاداء وجوبا وحصا وكذا لا
العبادات البدنية والمالية لان حكمها الاداء عن اختيار عبادة وامتثالا
والغرض الابتلاء بين الرضا والجزاء في الآخرة وكلاهما موقوف على الاختيار الد
ثم اختلف العلماء في سبب الوجوب فالوجوب في حق الصبي الغير العاقل
فقال بعضهم كالقاضي ابي زيد ومن تبعه يجب حقوق الله تعالى تجب
على الصبي من حين تولده كوجوبها على البالغ ثم يسقط منه بعذر
الصبا دفعا للحرج لان الوجوب مبني على تحقق الاسباب وقيام الذمة
لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ
وقال بعضهم الموجب هو الله تعالى بخطابه لا الاسباب والخطاب لمن لا
عقل له ولا تمييز ساقط فلا يجب عليه شيء الى البلوغ واعتدال الحال
وقال الامام السرخسي والامام البزدوي ان كلا الطريقين لا
يخلو من فساد لان القول بالوجوب ثم السقوط الزام نوع
من العبث وكون العقول باسرها للاسباب التي جعلها الشرع
اسبابا بعيد والصواب ما قلنا ان بعد وجوب السبب والمحل

لا يثبت الوجوب الا لحكمه وهو عرضيته ولهذا اثبت ذلك لا يثبت الوجوب ههنا لما
ذكرنا وفيه بحث لان هذا تخصيص العلة وهم لا يقولون به والجواب التام
ان ما دل على وجه معقول وهو ان الاسباب انما تكون اسبابا بوضع الشارع
وخطابه لا بالطبع وخطابه لا يتعلق بغير المكلف بالاجماع فلا يكون الاسباب
اسبابا في حقه الى ان يصير مكلفا وقد مر تحقيق هذا فيما تقدم فافهم
ولهذا لم يجب على الكافر لان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه وغرضه
لا يجب على الكافر شيء من فروع الايمان التي هي الطاعات لان حكم الاداء
وثوابه نيل ثوابه في الاخرة والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للاداء عندنا
لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا للثواب لعدم صحة الفروع ويجب عليه
الايمان لانه اهل لحكمه وهو الاداء وغرضه وهو الثواب بلا خلاف لكن
الكافر اهل لاحكام الدنيا من المعاملات والعقوبات من الحد و
والقصاص لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا
والمؤمن والكافر في ذلك سواء حتى لو اشترى شيئا يجب التسليم عليه ويسلم
المبيع على البائع والخلاف ايضا ان الكافر هل هو مخاطب بالاعتقاد بالفروع
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والايمان فيعاقب عليه في الاخرة واما وجوب
الاداء فاختلفوا فيه فقال العراقيون من اصحاب ابي حنيفة رح والشافعي
رح وعامة اصحاب الحديث يخاطبون وقال عامة مشايخ من الديار انه غير مخاطب
واليه ذهب القاضي ابو زيد ومن تبعه واختاره المصنف فان الخلاف لا يظهر
في احكام الدنيا فانهم لو ادوا حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو
اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الاخرة فعند
العراقيين الاول يعاقب الكفار بترك العبادات كما يعاقبون بترك الايمان
وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بتركها والصحيح الاول ثم بين سبب
الوجوب وقيام الذمة معتبران في حقهم لتمكنهم من الاداء بتقديم الايمان
كالجنب والمحدث فانهما مخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من الاداء بتقديم
الطهارة ولنا قوله في صفة الكافر فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى

للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واحتج بعضهم بما ذكر في الكتاب
ان حكم الوجوب الاداء وفائدته نيل الثواب في الآخرة والكافر مع صفة
الكفر ليس اهلا للاداء ولا للثواب بخلاف الايمان فانه اهل لادائه
كما مر ولا يجب عليه بشرط تقديم الايمان لان الايمان راس الطاعات
واصلها فلا يصح ان يجعل في ضمن فروعه بطريق الاقتضاء لان المقتضي
تبع لان يكون احط رتبة من المقتضي اذ ثبوته بطريق الضرورة حتى
لو قال السيد لعبده تزوج اربعا لا يثبت العتق به بطريق الاقتضاء لان
الحرية اصل بعض كل التصرفات فلا يثبت تبعا للتصرف ولهذا وصف
تعالى ولا صلى لما كان من المؤمنين المصلين ووصف بقوله لا يؤتون
الزكوة لما لا يؤمنون بها وهذا بحث للمسائل توام العلماء بالطاعات
وهو مباشر يلزم جعل الايمان تبعا لان امرهم بالايمان والطاعات جميعا
فيكون الايمان مامورا به صريحا وضمنا اقتضاء وهذا الا يكونه اقوى من هذا
كمن يقول لعبده اشتر وتزوج اربعا لا يتزوج اربعا فقط وتاويلهم
للاية خلاف الظاهر يكون تعطيلا لا يجب على الصبي الايمان قبل ان
يعقل لعدم اهلية الاداء عن اختيار فاستثنا الا لعدم تمييز واذا
عقل واحتمل اداء الايمان قلنا بنفس وجوب الايمان دون وجوب
ادائه لان نفس الوجوب ثابت بالاسباب وهي مخلوقات الله تعالى
الدالة على الوحدانية وصلاحية الذمة وبهذا صار صالحا في حق الصبي العاقل
لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه غير مكلف بالاداء وفائدة نفس الوجوب
انه لو ادى صح منه من غير ان يكون مخاطبا مكلفا به كالمسافر اذا ادى
الجمعة فانها تقع منه فرضا مع انه غير مكلف به واذا صح كان فرضا لان
الايمان متى صح يكون فرضا اذ لا تعقل فيه النفلية وهذا لا يلزمه تجديد
الاسلام بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها جاز ان يكون فرضا وجاز ان يكون
نفلا فيقع منه نفلا واستفاد نفس وجوب الايمان بانه تقع صحته بدليل
ان امراته لو بلغت وهو الى الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي

يفترق بينهما فلو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفترق بينهما اذا اسلم
منه بعد اسلامه هو المختار القاضي ابي زيد وغيره من المشايخ لا الامام السر خسي
فانه قال لا يصح عندي لان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان
عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ ولنا صحة الاداء منه باعتبار عقله
وصحة الاداء لا يتوقف على الوجوب عليه بل يكفي فيه كونه مشروعا كالجمعة
للمسافر وقد مر ان حكم الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل دون حكم
الوجوب وهو وجوب الاداء وقد ثبت سببه في حقه ولا يجب عليه واتى هذا
لما ذكرنا ولما جعلنا الاسباب انما يكون معتبرة في حق من يكون مكلفا
انفا بالاداء وقد مر انه لا معنى لنفس الوجوب الا وجوب الاداء المحض وهذا
منقوض في حق الصبي العاقل ولا نسلم انه لو ادى يحسب التطوع ولهذا نجد
ان لو كان اداء لقضي عليه وليس كذلك بالاجماع بل يترك الى ان يبلغ
ثم يعرض عليه لا نسلم فالحق يتبع فافهم واما الاهلية
للاداء فنوعان كامل وقاصر لان اهلية الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال
وهي بعد البلوغ السالم العقل والبدن لان بلوغ كل شيء علامة كماله وا ن
درجات الكمال يسمى اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون القصور بهما فيما بعد البلوغ كما
في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن والحق
بالصبي وقد يكون كامل العقل مختل البدن كالمفلوج فيسقط عنه
اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته وصحة الاداء مبني على الاهلية القاصرة
من عدم لزوم عهدة لانه يصح منه الاداء بطريق التطوع ولا يلزمه المضي
فيه اذا شرع فيه ولا قضاء بتركه وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب عليه ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة نوعان حقوق الله تعالى
وحقوق العباد وكل منهما منقسم الى ثلاثة اقسام اما حقوق الله تعالى فاما حسن
لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله تعالى واما قبيح لا

يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة واما محتمل لان يكون مشروعا في بعض
الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج واما حقوق الله تعالى
فاما نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاصطياد والاحتطاب واما ضرر
محض كالطلاق والعتاق واما مردد بين الامرين كالبيع والاجارة ونحوه
وعلى هذا الاصل صحة الاداء مبنية على الاهلية القاصرة فقلنا يصح
الاسلام من الصبي العاقل في حق احكام الدنيا والآخرة جميعا وقال
الشافعي رحمه الله لا يصح اسلامه في حق احكام الدنيا حتى لا تبين امراته الكافرة بعد
الاسلام ولا يسقط ارثه من المشركة لانه في ولاية الغير في حق الاسلام
حتى يصير مسلما باسلام احد ابويه فلا يصلح ان يكون وليا فيه بنفسه لان
ولاية الغير عليه انما تكون عند عجزه عن التصرف بنفسه لنفسه كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون واما في احكام الآخرة فهو نفع محض فيصح القول
بصحته لصدوره عن اعتقاد ومعرفة وصار كالكافر العاجز عن الاقرار
كمن اسلم في مرض موته بقلبه قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في
احكام الآخرة دون احكام الدنيا حتى يجري فيها احكام الكفار فلا يصلى
عليه ولا يدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في
احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على
المنافقين في زمان النبي عليه السلام وفيه بحث لانا لا نسلم ان ولاية ابويه
لان معنى الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف للعاجز ولا يكون
ذلك لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده وولاية صيرورته مسلما باسلام ابيه مع
وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب ولئن سلم انه في ولاية
ابويه في صيرورته الاسلام لعدم عقله لكن ذلك لا ينافي ولايته على نفسه
في صيرورته كابويه ولان الولاية انما شرعت على الصبي نظرا له فلا يوجب
حجرا عما هو نظر له ليثبت الامران جميعا للصبي نظرتين فيكون وليا
بنفسه له اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة ولان الايمان نفع محض
فيكون فيه وليا بنفسه ولا دليل على صحة ايمانه لان الايمان نفع محض

حتى

حسن وإنما لا يحتمل غير حسن في وقت يحسن من الصبي العاقل
الا انه لما انه صح كقول ابويه دل على تقوم عقله واعتباره في حق ان يكون
مشروعا فان قيل ينبغي ان يتعقب بالايمان حرمان الارث وفرقة زوجته
الكافر قلنا يعارض ذلك ما ينفعه من الارث عن المسلمين وصحة نكاح
المسلمين فان قيل لما انه دائر بين الضرر والنفع ينبغي ان لا يصح
كالبيع والشراء قلنا صحة الشيء ومشروعيته انما تعرف عن حكمه الاصلي
ولا يصلح فيه تعليل ضرر يلزم ضمنا فالايمان حكمه الاصلي سعادة الآخرة فلا
يصلح فيه تعليل ضرر دنياوي كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له
فقبله يعتق عليه مع ان للعتق ضررا ولا يمنع ذلك شرعية الارث والهبة
لان حكمهما الاصلي ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في
حقه ولما ثبت العتق في ضمنه بناء على ثبوت الملك لا مقصودا لم يبال به
والهبة بخلاف البيع والشراء فان حكمهما الاصلي ربح الربا يتعدى
فيه ضرر البتة وكون النوع منه ما يكون نفعا خالصا كقبول الهبة والصدقة
والاصطياد والاحتطاب لخلوه عن تهمته وضرره وهذا بيان
حكم القسم الاول من كل نوع ———— وصح منه اداء العبادات
البدنية من غير عهدة عليه هذا بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله
تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير
لزوم لتمام اداء شرعه منها ولزوم القضاء اذا تركها لان ذلك نفع محض لانه
نفع اداء وقضاء ولا شيء عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا منها
كالزكاة حيث لا يصح اداؤه منها لان فيه ضررا في العاجل بنقصان
ملكه فيقتصر هذا على الاهلية الكاملة دون القاصرة قوله ويملك بولاية
الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك ما كان الولي
واديه مما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان
رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا او مثله الاجارة والنكاح
والشركة ونقض الشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والدين
وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بما ثبت للولي

حسنه م

باعتبار أن ثبوت حكم التصرف له من ملك المبيع والثمن ونحوهما والمهر
لا للولي وقد صار أهلا للمباشرة بما هو من أصل العقل وعدم الصحة
كان للضرر وإذا انزاح توهم الضرر برأي الولي التحق بمثل القسم الذي هو
نفع محض يصح من الصبي مباشرته مع أن ههنا نفعا آخر وهو أنه يصير
عالما بالمعاملات متبصرا فيها ولذلك حكمنا بصحة التصرفات لغيره
بأن يصير وكيلا عن الغير بالطلاق والعتاق وذلك لأن جواز هذه
التصرفات حقه عند انضمام رأي الولي التحق الصبي بالبالغ وذلك لأن
صيرورته بمنزلة البالغ بحسب رأي أبي حنيفة رحمه الله حتى قال ينفذ بيعه من الأجانب
بغبن فاحش كما ينفذ من البالغين وكما ينفذ بعد البلوغ ولو
كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لما كان نفاذ
تصرفه باعتبار رأي الولي يعني انضمام رأي الولي مع رأيه في التصرف
بالغبن الفاحش ولا يجوز للولي التصرف بالغبن الفاحش ولا يصح رأيه
فيه فلا يكون رأي الولي مع رأيه في التصرف بالغبن الفاحش فلا ينفذ منه
ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله هو لا يصح التصرف من الولي ويصح منه
كالإقرار بالدين أو العين بإذن الولي ولا يصح إقرار الولي عليه وقولهما
لا نظر لأن مشروعية الولاية لدفع الغبن والضرر عنه يصح في نفسه فلو
صح الغبن منهما لكانت الولاية ضررا له فلذلك لا يجوز إقراره عليه لأنه ليس حجة على غيره
وصرح عن أبي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع وليه بغبن
فاحش روايتان أصحهما الإجازة لما قلنا لأنه كالبالغ بانضمام رأي الولي
إلى رأيه فلا يفترق بين أن يكون معاملته مع الأجنبي أو مع الولي
والثانية المنع لشبهة النيابة لأن الصبي لما كان تصرفه بإذنه يكون
بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله
من غيره بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش لدفع التهمة أن
الولي إنما أذن له ليتجر به ولم يقصد بالإذن النظر للصبي والإجازة
إلى تقرير النيابة لأن الإذن موضع سد التهمة قال
وعلى هذا الذي على أن ما هو نفع محض يصح من الصبي وما فيه احتمال

ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه برأي الولي فلهذا في المحجور عليه اذا
توكل لبيع وكيلا صح لان فيه نفعا له وهو تصحيح عبارته لان الانسان
انما بان سائر الحيوان بالبيان وامتن الله تعالى به بقوله تعالى
خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداء الى التجربات والبصان
بالمعاملات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته
في اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كان نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة
مبنية على الولاية لما فيه من الالزام على الغير وهو ليس من اهل الولاية ولا
الالزام في الوكالة فلا يشترط فيه اهلية الولاية فيصح توكيل الصبي ولم
يلزمه العهدة من لزوم تسليم المبيع والثمن والخصومة لان فيها الضرر
فلا يثبت بالاهلية القاصرة ويلزمه باذن وليه لان قصور رأيه اندفع باذن
الولي فصار اهلا للزوم العهدة واذا اوصى الصبي لشيء كانت وصيته
باطلة سواء كانت لشيء من اعمال الخير اولا وقال الشافعي رحمه الله يصح
ان كان من اعمال الخير لان هذه الوصية نفع محض اذ يحصل له ثواب الآخرة ولا
ضرر لان ماله يزول عنه بالموت واولى ان يتحقق الوصية بعد الموت واذا نفاذ صح
كان نفعا محضا كان وليا فيها بنفسه ولان الوصية كالميراث والصبي
في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ وكذا في الوصية بخلاف تبرعه
بالهبة والصدقة حال حياته لانه يتضرر بزوال ملكه عنه حال حياته
وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه في ولاية غيره فلا
يكون فيه وليا بنفسه كما مر في الصلواة وعندنا وصيته باطلة في الحي
وفي حق سواء مات قبل البلوغ او بعده لانه وان كان فيه نفع ظاهر
لكن الارث افضل منه فان نقل ملكه بعد استغنائه الى اقاربه
اولى من النقل الى الاجانب لانه صلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام
لسعد رحمه الله لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم يتكففون الناس عالة صح
وترك الافضل ضرر فلا يكون مشروعا في حقه فوقه كالطلاق والعتاق
شرع في حق البالغ جواب سؤال وهو ان يقال لو كان الايصاء ضررا
ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ

تعالى انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار
كما شرع في حق الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
ولم يشرع ذلك في حق الصبي لقصور اهليته وقد صح ان النبي
عليه السلام لما قال لسعد رحمه الله حين اراد ان يوصي بجميع ماله
والثلث كثير فلو اوصى الصبي ايضا بالثلث او اقل فقد
حرمه عن الفضلين الوصية بالحق والارث قوله ولم
يشرع ذلك في حق الصبي وتبدل الشان الى ان صار حكم القسم الثالث
من النوع الثاني يعني لم يشرع المضار في حق الصبي لانه مظنة الرحم
والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع
في حقه المضار المحضة ولم يملك المضار لغيره ايضا من الولي والوصي
والقاضي لان الولاية عليه للنظر له وليس من النظر اثبات الولاية فيما
هو ضرر محض في حقه وقيل انما شرع عليه عدم الطلاق والعتاق
في حقه عند عدم الضرورة واما عند الضرورة فذلك مشروع في حقه
حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما كان
ذلك طلاقا عند ابي حنيفة ره ومحمد ره ولو ارتد وقعت الفرقة بينهما
وكان طلاقا عند محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته
في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ ولو كاتب الاب
او الوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره ولو استوفى بدل
الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان
كان موسرا فعلم ان حكم الطلاق والعتاق ثابت في حقه
عند الضرورة واما بدون الضرورة فلا يجوز قوله ما خلا القرض اي لا امر
يملكه القاضي على الصبي لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى
القضاة اطلق القرض رعاية القاضي بقصد محضا للبر المال عند
الصبي يعرض للتلف باسباب كثيرة فاذا اقرضه القاضي من يكون
مليا قادرا على الاداء صار امينا له لاحتياج القاضي الى ذلك وكان
فكان ذلك القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي ويكون خيرا

من الصبي

من الصبي لانه قد يحتاج الى نفعه ويحاكم له كما تقرر بذلك ولا يملك
الاب والوصي لحاجتهما الى النسبة والتحاكم كما مر وفي رواية يملكه
الاب لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض
فمحتمل جاز للاب ان ياخذ مال الصبي قرضا كما مر ولا يجوز للوصي في
قول ابي حنيفة رحمة الله عليه وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا كان مليا
قادرا على الوفاء وقيل ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب
لنفسه لانه قد يعسر الطلب منه فصل ـــــــ واما الردة فلا تحتمل
العفو في احكام الاخرة وهذا بيان حكم القسم الثاني من اقسام حقوق
الله تعالى اي الردة من الصبي العاقل معتبرة عندنا في احكام
الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فاذا ارتد
وابواه مسلمان لا تبقى بعد الفسخ فتبين منه امراته المسلمة ويحرم
عن ميراث المسلمين وفي الاخرة يعذب كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس وفي احكام الاخرة
فهي صحيحة لان حصول البلوغ والكلام من العقلاء عفوا عن
الكفر عن قوة خلاف النفس والعقل ووجه القياس ان الارتداد ضرر
محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته لان ما يتردد بين
الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه فما يتمحض ضررا احق بالبطلان فهذا الاول
والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل فلو كانت ردته
صحيحة لوجب قتله بعد البلوغ ووجه الاستحسان انه من نوع العلم على معنى
انه لا يجانس خطابا فكيف يرد به في احكام الاخرة ولكن ضرر مثل ضررها
الاخرة فلما عفى الله تعالى عنه ضرر الكفر بحجة وحكم فكيف يكون الونساط
ضرر الاخرة عليه بهم ما يسبب لان الاصل ان يعتبر الاعتقاد في الكفر
حتى جاء الاعتبار في المسلمين ووجه الاستحسان ان الصبي في حق
الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لعقيدته وهي محظورة
مطلقا لا يحتمل ان يكون غير محظور في وقت من الاوقات والا في حق شخص
من الاشخاص فيكون ايضا محظورا في حقه كما في حق البالغ كما في الاسلام

وما يلزمه من ضرر احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة لانها تلزمه تبعا
لحكمنا بصحة الارتداد لا اساسا من توابع الحرمة لا قصدا والتزامه المضرة ضمنا	قصدا
قصد الصبي جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم اللائق بحد
يحتمل العفو بوصف بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد
تبعا للابوين بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولانه من الاحكام
لا يصح نفيه بواسطة لزومها واما عدم حل القتل بعد الارتداد
فلان القتل ليس من حكم نفس الردة بل لانه يجب بالمحاربة والصبي ليس
من اهلها فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة وكان ينبغي ان يقتل اذا
بلغ مرتدا لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال عذر الصبا وتحقق معنى
المحاربة بعد البلوغ الا ان في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان
اختلاف العلماء في صحة الارتداد حالة الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا للزوم صحة ردته
صحة ردته اهدر دمه وليس من ضرورته استحقاق قتله كالمرتدة اذا
لا يجب القتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء والحديث المذكور من قوله
مرفوع القلم انث ويبعثه لا يدل على الا يشتغل الى حالة الحكم لتقصيره
حسيا بخلاف ضرورة عدم الاشتغال ولان التزام ما يتبعه المضرة حكم
التزام المضرة شرعا وعقلا كالحج يصح لانها في الرقبة والسوق
الاتلاف **فصل** في الامور المعترضة على الاهلية لما فرغ من
بيان الاهلية وما يبتنى عليها من احكام الشرع شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية
الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها
يوجب تغيير بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء
كالسفر كما يجيء تفصيلها والعوارض نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون باختيار العبد على انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون
لاختيار العبد فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان

والنوم

والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومنها
الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة من الفناء لضعفها وما دونها
واما المكتسب فنوعان ما يكون منه وما يكون من غيره اما الذي منه فالجهل
والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
ثم انه الحق الخطاء بالتعمد بالقتل واتلاف المحض مما ليس فيه الخطاء
كالتعمد بالضرب والقتل اما الجنون وهو آفة تزيل كمال العقل
بحيث تضعف تمييزه وتدبيره فهو سبب الحجر عما يتوقف صحته على
العقل الكامل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانهما ايضا سببا
الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال بان لا تعتبر في احكام الشرع
لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فقد ونها الاعتبار لها وفي
المجنون يكون اهدارها من الاعتبار من الاصل حتى لم ينفذ باجازة الولي
وغيره بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي فانهما صادرة عن عقل مميز
الى التعين لكنها لم تعتبر لحق المولى والصبي بين اطلاق الحجر على الاول
بطريق التوضيح وعلى الثاني بطريق الحقيقة واما الافعال فلكونها موجودة
حسا لا يتصور الحجر منها شرعا فلذلك يؤاخذ بضمان الافعال والاموال على
الكمال في سقط منه ما يكون ضررا يحتمل السقوط احترز عما لا يحتمل السقوط
لاما لا دارا فيما هو ليس له الحق كضمان المستهلك ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب فليس الاسقاط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذي
يسقط يحتمل السقوط كالصلوة والصوم وسائر العبادات فلا يجب
عليه لان الالزام عليه نوع ضرر في حقه فانه يسقط عن العاقل البالغ باعذار
فيسقط عن المجنون ايضا اذا صار شرطا وهو الامتداد كما في الصبا لانه
ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات والاعذار فيسقط بالجنون
المزيل للعقل بالاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها
من المضار غير مشروع في حقه لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي
لانها من المضار المحضة [illegible] وله الصدلتين الطا امتداده
الجنون يسقط العبادات مذهب العلماء الثلاثة استحسانا والقياس

ان لا يجب عليه شيء من العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا او
كثيرا وهو مذهب الشافعي وزفر رحمهما الله وعندنا الاستحسان اذا
زال قبل الامتداد الذي يحرج ذلك يجب كل عبادة يكون كالاغماء والنوم لان
الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وهما كالعدم في حق ايجاب القضاء فالجامع
كون كل منهما عارضا زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب موديا
الى الحرج في القضاء فيسقط وعند الشافعي لنا ان اهلية الاداء تفوت
بزوال العقل وبدون اهلية الاداء لا يثبت الوجوب لما مر ان الوجوب
يسقط لعدم حكمه بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا يزيلان العقل فيكون التكليف
باقيا لتحقق العقل الذي هو مناط التكليف ثم هذا الاستحسان في
والقياس انما كان في الجنون العارضي وهو ان بلغ عاقلا ثم جن بلا
خلاف بين اصحابنا واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عند
ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر في الاول ولا قضاء في
ما فاته من الصلوات في الثاني وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية انه مثل
الجنون العارضي وقيل الاختلاف على العكس ثم حد الامتداد ثم الامتداد
في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج بالقضاء ثم لما لم يكن
الكثرة بنفسها يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت وهو في الصوم الشهر وفي الصلوة يوم وليلة لان انواع الصلوات
الخمس فيه وفي الزكوة الحول وقوله يستوعب الشهر اشارة الى انه لو افاق
في جزء من الشهر ليلا او نهارا ثم يجب عليه القضاء وقيل الصحيح انه
لو كان مفيقا اول ليلة من رمضان واصبح مجنونا واستوعب
الجنون الشهر لا يجب عليه القضاء لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة
فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا الى اخر الشهر لا
يجب عليه القضاء ولو افاق في يوم من رمضان بعد وقت النية لزمه القضاء
ولو افاق بعد الحلول فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يصح فيه وفي الصلوة لابد ان يزيد الجنون على يوم وليلة وقال محمد رحمه الله

دخول الصلوات في حد التكرار بأن يصير الصلوات ستا لأن
التكرار يتحقق به واعتبر أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله دخول وقت الصلوة
في حد التكرار واعتبر الزمان على يوم وليلة باعتبار الساعات وإليه
يشير لفظ الكتاب فمن جن بعد طلوع الشمس ثم أفاق في اليوم
الثاني قبل الزوال أو قبل دخول وقت العصر و محمد يجب عليه القضاء لأن
الصلوات لم يصر ستا وعندهما لا قضاء عليه لأن وقت الصلوة الخمس
من اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وهذا أقرب لتمام الصلوات
الخمس ولا معنى لتكرار نوع واحد ولا معتبر في الزكوة لاستغراق
الجنون الحول عند محمد رحمه الله وعند أبي يوسف رحمه الله أكثر السنة
ونصف السنة ملحق بالأقل لأن وقتها واسع كأن كل الحول لأنه مديد جدا
فقدرنا بأكثر الحول تيسيرا على المكلف في السقوط وما
كان حسنا لا يحتمل السقوط عنه مثل الإيمان بالله تعالى مشروع في
حقه بطريق التبعية حتى يثبت في حق الصبي حتى يكون مؤمنا تبعا للأبوين
أو للدار وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه بطريق
التبعية لما مضى أنه يصير مرتدا تبعا لأبويه لأن التصرف الضار ولئن
كان غير ثابت في حقه لكن الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو لأبويه فكذا في حقه
لأنه تبع لهما في الدين وأما الصغر في أول أحواله مثل الجنون فيسقط عن
الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح إيمانه ولا تكليفه به لأنه
عديم العقل والتمييز كالمجنون وأما إذا عقل وترقى من أدنى
درجات الصغر إلى أوسطها ظهر فيه شيء من آثار العقل فقد يحصل
له ضرب من أهلية الأداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط به ما يحتمل
السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط
بالعذر من الشبهات ولكن ما لا يحتمل السقوط لكنه قد يتعذر العبد
في أداء الفرض بعذر حقيقي أو تقديري مع بقاء الوجوب فلا
جرم إذا أداه الصبي كان فرضا

عنده

ن

كالعبد يكون أهلا لأداء الصلوة بالنعم
وعدم الطهارة مع قيام الحدث

لانفكاكها عن بيانه توجيه وحمل لا مر الى لام الكلي باب الصغر بحاصل
احكامه انه وضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه بسببه ما يحتمل
عفو صاحب الشرع والمراد بالعهدة ههنا اللزوم والمؤاخذة ويصح
منه ما فيه نفعه وان كان ما يشبه عهدة لانه بدون اللزوم والمؤاخذة عليه
كقبول الهبة ويكون كما هو نفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا
سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ وهو احتراز عن
الوجوب فانه لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يتعلق
بها حق صاحبها فيما يحتمل اهليته غير انها فلا يمنع الصبا وجوبها كما في البالغ
بقدر وسعه اي ولان الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا
يستحق ميراثه لان وجوب القتل يحتمل السقوط بعذر الخطا فيسقط بعذر
الصبا فيجعل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف
الردة فانها تجب لعصمة المحل وهو لا يجب عليه اداء الصبا لا ينزع عصمة اصل
المحل ولا المنع عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه
عنه بالرق وهي لو ارتد الصبي العاقل او استرق لا يستحق الارث
عن مورثه لان الرق ينافي اهليته لان اهليته بمالكية الملك اذ
الموارث الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك كما مر وكذا الكفر اي
وكالرق الكفر فانه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على
نفسه تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولان الارث مبني على
الولاية لقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يقتضي ان الارث مبني على الولاية وانعدم له الحق وهو الاهلية
ههنا العدم سبب وهو الولاية كما في الكفر او عدم المحلية اي اهلية
الشخص كما في الرق لا لعلة جزاء اذ

عقوبة ما فلا يشترط بسبب الصبا فمن لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح
او العتاق لعدم الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا واما
واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا العته آفة ناشئة من الذات توجب خللا في
العقل من الجنون ولا يصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام
العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا افعاله مختلطة فخرج بناشئة عن الذات
نحو ما يكون بالمخدرات وقوله من الجنون ولا فرح الجنون فكان الحكم
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل ويشبه المعتوه آخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه كما الحق الجنون باول احوال الصبي في
الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحوال اي الاحكام ايضا يعني
ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير
ولا يصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي ويمنع العهدة اي لزوم شيء عليه
ولا يلحقه كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن
وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امرأته بنفسه ولا اعتاق عبده بنفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يصح
ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار
ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه اي لزوم شيء عليه وهو ضمان ما استهلك من الاموال
فانه من العهدة وقد ثبت في حقه ولهذا قال وان ضمان ما يستهلك من الاموال
فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عن الصبي والمعتوه لان
المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو
شرعا لانه شرع جبرا لما يستهلك من المحل المعصوم لا جزاء للفعل حتى
يسقط ويتقدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
او بالغا لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه ليتعلق بقاؤه وقوام
مصالحه به والصبا والعته لا يزول حاجته اليه فيجب الضمان على المستهلك
ويوضع عن المعتوه الخطاب كما وضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات

خللا في ٢

ولا يسقط صفة العقوبات كما في حق الصبي لان سقوط الخطاب عن الصبي
لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار عامة
المتأخرين وقال القاضي ابو زيد لا يسقط عنه وجوب العبادات
احتياطا لانه وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه وقت
سقوط الخطاب عنه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره
كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن
التصرف فكذا ولما تناول الجنون والصغر لما جعل المصنف اول
احوال الصبي كالجنون في اول احواله كالعته في الحكم ذكر ما يتفرع
الفرق بينهما فقال لا فرق بين الجنون والصغر في اول احواله الا في
ان الجنون غير محدود اي ليس لزواله وقت معين ينتظر اليه فلذلك قيل اذا
اسلمت امرأة المجنون عرض الاسلام على ابيه وامه في الحال ولا يؤخر العرض
الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغر محدود فوجب تأخير
العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل
امرأة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض عليهما الاسلام
في الحال حتى يعقل الصبي لان حق الصغير امساك للنكاح فالاسلام متوقع
منه وفي التعجيل تفويته وليس في تأخير الفرقة الا تأخير حقها من غير ضرر ولا ابطال
في الحال لان حق الصغير له اوان معهود فكان للتأخير اجل هو العقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان لم يسلم فرق بينهما ولما صح العرض
ولو كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو
حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض هاهنا لحق المرأة
سقوط الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح
عندنا صح الاباء عنه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ واما الصبي
العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو
اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب على المسلم

امر ابه الصبي العاقل العرض عليه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح
لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون الذي اسلامه
لما لم يصح لعدم العقل لم يعد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا
للظلم عن المرأة بقدر الامكان ولهذا قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
لان اسم المعتوه يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون ولا يستويان في وجوب العرض
في الحال بل افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي
المجنون بالعكس فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل
في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال على الولي ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي ويساوي
الصبي العاقل في الوجوب على النفس في الحال فافهم

واما النسيان وهو الغفلة عن معلوم في حال التنبه ليخرج النوم والاغماء
ولا ينافي نفس الوجوب ولا الاداء لانه لا يخل بالاهلية ولكن الحقوق على
الناسي لا تتوصل الى القاعدة في الحرج ليمنع الوجوب اذ الانسان لا
ينسى عادة ذلك متواليا ليدخل في حد الكثرة غالبا فصار كالنوم لكن
النسيان اذا كان غالبا في عبادة بحيث يلازمها اي لا يخلو كل الطاعة عنه
غالبا مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان رسوخ عادة الاكل
والشرب ودواعيه للطبع اليهما يوجب الغفلة عن الصوم والتسمية في
الذبيحة لان فعل الذكوة يوجب النفرة والرعشة ولاشتغال القلب
وبذلك يتمكن النسيان من التسمية في كل الحال فجعل هذا النسيان
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق فجعل كان
الفطر لم يوجد وبقي الصوم وكان التسمية قد وجدت فحل الذبيحة بخلاف
حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى
لو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه ضمانه مراعاة لحق العبد كما مر بيانه

فيه وهذا اولى لان النسيان الغالب جعل عذرا وقلنا ان سلام
الناسي في القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة
لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي فيها هيئة
تذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل
عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان
النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي تذكر له مانعة عن النسيان وكان
وقوعه فيه لتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص
عليه واما النوم فعجز عن استعمال القدرة ينافي الاختيار وهذا ليس بتعريف
للنوم او للاغماء وبحث واحل فيه بل بيان اثره والعجز عن استعمال القدرة اوجب
تاخير الخطاب الذي للاداء لا سقوط الوجوب لتحقق الاهلية ولاحتمال الاداء
بالانتباه او القضاء عند عدمه لا انتباه لانه لا يمتد يوما وليلة غالبا فبقي
سبب الوجوب ويسقط له لو ساد فيها الحرج كما في الحول وبطلت عبارته
لبطلان التمييز والاختيار وصارت بمنزلة اصوات الطيور ولا يعتبر منه
الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته
وكلامه في الصلوة حكم له اقرا المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته
في المختار لفوات الاختيار والاستيقاظ وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من
الفرض وقيل القعدة الاخيرة يعتد عن الفرض عنه لان مبناها على
الاستراحة فيلائمها النوم وقيل قراءة النائم وقيامه وركوعه وسجوده
ينوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة ولان صدورهن الاركان على الشرع صحيحة دال على نوع من التمييز
فيكون معتدا به واذا تكلم النائم في صلوته لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام
لصدوره من المميز والاكثرون على انها لا تفسد وقهقهته في الصلوة
يختلف فيها فقيل انها حدث وتفسد صلوته لانه قد ثبت بالنص
ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث ولا فرق في الحدث
بين النوم واليقظة اذ لا فرق في الاحتلام حالة النوم والانزال حالة

المستيقظ في وجوب الغسل ويفسد الصلوة لان النايم في الصلوة كالمستيقظ
وهو اختيار عامة المتأخرين احتياطا وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انها تكون
حادثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه
لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات
الاختيار ولما انه حدث فلان الحدث لا يفتقر الى الاختيار فلا ينتفي بالنوم
فكانت القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد صلوته
وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام
في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا
فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم وفسد القهقهة للصبي في الصلوة لا
تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله واختار المصنف والامام البزدوي
انها في صلوته لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنه بالنوم ولا تفسد صلوته
ايضا لان العمل يبطل الكلام فعلم بما ذكرنا ان الاختلاف في المسائل الثلاث
من القراءة والكلام والقهقهة ليس قول المصنف هو الصحيح يتعلق بجميعها
لا بالاخير وحدها فافهم ___ والاغماء وهو فتور غير اصلي لا بمخدر
يزيل عمل القوى قوله غير اصلي ليخرج النوم لانه اصلي وقوله لا بمخدر
ليخرج الفتور بالمخدرات مثل النوم في زوال الاختيار وعدم استعمال القدرة
وبقاء الاهلية فلا ينافي الوجوب لكن ينافي الاختيار والعجز عن الفعل اوجب
تاخير الخطاب بالاداء ويبطل العبارات كالنوم والفرق بينه وبين النوم انه
اشد من النوم في تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية
لا يخلو الانسان عنه اصلا ولا يزيل اصل القوة ايضا لكونه طبيعيا
والاغماء عارض ينافي القوة اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا ينبه
صاحبه بالانتباه بخلاف النايم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى يكون
حدثا في كل الاحوال قاعدا او قائما او مضطجعا او راكعا او ساجدا
بخلاف النوم فانه حدث حال عدم استرخاء المفاصل مع الاغماء
البناء لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص

وهو الحدث الذي يغلب وجوده في حوال البنا بخلاف ما هو كثير الوقوع لكونه
طبيعيا فلا يمنع البنا كالرعاف واعتبر امتداد الاغماء استحسانا
في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة اذا امتد اكثر من يوم
وليلة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا
يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر المريسي لانه لا يزيل العقل
ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فهو نوع مؤخر للاداء دون سقوط
القضاء كالنوم لان النوم العذر ان الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر لحق بما قصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا
طال لحق بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط به القضاء
ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وبتكرير صلوة عند محمد كما مر في الجنون وقال
الشافعي رضي الله عنه امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو
استغرق وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء بان النوم باختيار دون
الاغماء ولنا استحسانا الحديث علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع
صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة يعني الصلوة وعن عبد
الله بن عمر اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان الحد امتداده
في الصلوة بما ذكرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو تحقق الاغماء
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وقال الحسن البصري
رحمه الله لا يلزمه لان سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله
بالاغماء ووجوب القضاء مبني عليه ولنا ان سقوطه اما بزوال الاهلية
وقد بينا ان ما يعتبر اصل العقل او بالحرج ولا حرج فيما يكون
وجوده مستوعبا في حق الصوم نادرا اذ لا يمكن بقاء الانسان شهرا بدون
الاكل والشرب الا نادرا والنادر لا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة
امتداده غير نادر فيوجب حرجا بعد الغشيان وفيه بحث لانه

با

على نبو

بكر

على تقدير توجهه بوصفها فوق حق الصلوة فا

وأما الرق فالرق في اللغة الضعف والشيء الرقيق ولا رقيق اللبنة
وفي عرف الفقهاء عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملكه ما يملكه الحر
من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها واما
انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا فالعبد
بالحكمي لتمييزه عن الحسي شرع في جزاء الاصل فهو الرق في اصل
وضعه واستحقه جزاء الكفر لان الكفار استنكفوا عن عبادة الله
توحيد طوبوا الامات للدلالة على الالوهية وهو بعينه فالله تع جازاهم على ذلك
بصيرهم عبيد عبيده وفي حالة بقاؤه صار من الامور الحكمية يعني حكما
من الله تع من غير ان يكون بطريق الجزاء فان المولود في الاسلام رقيق
برق امه ولئن لم يوجد منه ما يستحق الجزاء وهو الرق وان اسلم
وصار من الاتقياء كالخراج فانه شرع في الابتداء مجازاة لكفرهم وبقي حكما
في الزمان الثاني حتى يجب الخراج على المسلم اذا اشترى ارضا
خراجية ويصير الانسان به محلا للتملك والتصرف من البيع والشرا
والهبة والاستخدام والظاهر ان العجز الحكمي لازم للرق لا عينه ثم
الرق لما كان بالنسبة الى المالك فالظاهر انه مملوكية الانسان للاخر
وهو وصف لا يحتمل التجزي يعني لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض
لانه سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون
النصف والحكم يبنى على سببه وهذا هو مذهب اصحابنا الا ان محمدا رحمه
ذكر في الزيادات في النكاح من غير ذكر خلاف انه يجعل النسب اذا
اقر بنصفه عبد لفلان يجعل عبدا في شهادته ولئن لم يثبت الملك للمقر
له الا في النصف حتى لو اعتقه المقر له مثله لم يجعل بمنزلة حر ولعله في الشهادات
كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكوة
والجمعة والحج والحدود والنكاح وكذا العتق الذي هو ضد الرق وهو
القوة ولا استقلال لمعنى لا يقبل التجزي بالاتفاق اصحابنا الثلاثة لان

لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للاحكام الكلية
كالشهادات والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي ولا تتجزى وثبت مثل
هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض ولقوله عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ثم انهم كما اتفقوا
على عدم تجزي العتق اتفقوا على تجزي الملك وهو اختصاص المطلق

الرق و

للتصرف المانع للغير عنه وانه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع
عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في نصفه ولو باع
نصف عبده بقي له الملك في النصف الآخر ويزول عن النصف المبيع لا غير
وعلم من هذا ان الرق ايضا قابل للتجزي الى المحل لان الرق في مقابلة
الملك وقد يطلق الملك على المملوك اتساعا قال ـــــ وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى لما مر والاعتاق له مطاوع
ولانه اثبات العتق وهو زوال الرق فيطاوعه العتق كما يقال
كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون
الانكسار واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل ايضا متجزيا ضرورة
ولقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق نصفه عتق
لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير
ولا ان يبقيه في ملكه بل يسعى كالمكاتب حتى كان العبد احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالعجز بخلاف المكاتب
لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا
ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ وقوله عليه السلام عتق كله
يقتضي عتقا بهذا الوجه وذلك لان الاعتاق ازالة الملك لا الى
احد بالقبول وازالة الملك قابلة للتجزي فانه لو ازال ملكه عن النصف
دون النصف الآخر بالبيع صح فيكون الاعتاق ايضا قابلا للتجزي
ولما قلنا ان الاعتاق ازالة الملك لا ازالة الرق لان نفاذ تصرف المالك

بقدر

انما يكون باعتبار ما هو مالك له وهو مالك لمالكية العبد دون رقبته لان الرق
مجازاة شرعا لا يملك الرق احد على تقريره كما هو وجه الكلام حقه فيكون
جزاء للكفر ثبت حقا لله كحد الزنا فلا يكون حقا للغير فاذا اسقط ملك المالكية
عن البعض بالاعتاق سقط عن ذلك البعض ويعتق بعض محله العتق
لان سقوطه عن الكل حالة لثبوت العتق وح يتوقف العتق على
تحصيل العلق بطريق السعاية فكان بعضه لا عتقا فاعتبروا اسقاط
مالكية البعض ولزوم السعاية لا ابتداء كشراء القريب فانه يكون اعتاقا في اسقاط
التملك لا ابتداء فالملك يتعلق بسقوط كله عن المحل حكم بالتجزي وهو العتق
كغسل اعضاء الوضوء للاباحة اداء الصلوة فانه متجز ولا يثبت اباحة
الصلوة التي هي غير متجزية بغسل البعض بل يتوقف على غسل الباقي وكما عدله
الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بحصول تحقق الحرمة الغليظة التي
هي غير متجزية بعد الثانية ودفعه بحث لان الرق وان كان حقا لله تعالى
لكنه جعله حقا للعباد لانهم جعلهم عبيدا عبيده ولا املاك ولا اموال كلها
حقوق لله تعالى لانه مالك الملك جعلها حقوقا للعباد كرما ورحمة وايضا الملك
كما لا اختصاص المطلق للتصرف المانع للغير عنه فان لم يرد به تخصيص
العبد بالمالك فهو عين الرق وان اريد تخصيص المالك اياه فهو مغاير له
لكن لا شك ان ازالة الملك موجب لازالة الرق وما يوجب الموجب حكم ما يوجب
الموجب كما ان الجرح موجب لزهاق الروح والموت موجب للاتلاف فينبغي
ان لا يجوز الاعتاق اصلا لكونه موجبا للازالة حق الله تعالى والظاهر الاولى
لاول لعدم شرعا فان الاعتاق اثبات العتق نصا لغة وظاهر كلام
الرسول دال عليه فيجب القول به فافهم ______ وهذا الرق اي الرق
الذي يجتمع شأن الكتابة ولعله احتراز بالاسناد عن النكاح فانه قد يسمى
رقا ولا ينبغي مالكية المالك بناء مالكية المال فلا يملك العبد شيئا من المال وان
ملكه المولى لقيام المملوكية مالا ينبغي مملوكية العبد من حيث المالكية
فلا يتصور ان يكون مالكا هذا الوجه اي المالكية لان المملوكية من حيث
العجز والمالكية القدرة وبينهما تنافي فلا يجتمعان من جهة ولعله

في شخص واحد بخلاف مالكية لغير المال مثل النكاح والدم والحيوة
كما يجيء لان المملوكية ليست من نوع الوصف فلا يكون لجهة ولهذا فيه
بحث لان الجهة انما تتعدد لو كان مالكية العبد من حيث بالنسبة
لمملوكيته وبالنسبة الى المالك ايضا وليس كذلك وايضا الفرق هذا
يلزم ان لا يكون الشيء محتاجا الى شيء ومحتاجا اليه لا من حيث
الوجود لان جهة الوجود فيهما واحدة ولئن استدل بوجه اخر وهو
لما يستلزم مملوكية العبد تنافي مالكية العبد له والجواب ما مر من
تغاير الجهة والبعض والاصول لان تمسك في هذه الجملة بالاجماع
واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال فلا يثبت الاحكام المبنية على
الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري اي اتخاذ
السرية وهي امة تعد للوطء لان الوطء حكم الحل لانه من احكام
الملك كما لا يملكان الاعتاق لكونه من احكام الملك وفيه بحث لان
الاعتاق ازالة الملك فلا يصح الا بعد تحقق الملك بخلاف التسري اذ
فيه لا ازالة فلا يلزم كونه من احكام الملك وايضا يصح ان يتسرى المولى
امته ويصح ان ينفي زمان تعذر النكاح والتسري باذن المولى فندم
اسهل من ذلك وقال مالك رحمه الله يحل له التسري لان حل المتعة
ثبت له بعقد النكاح وهو لا يتوقف على ملك المتعة الشرط ولحاجته اليه
بان التسري من احكام الملك والملك غير ثابت له كما مر بخلاف النكاح
ولا معنى لاذن المولى في اثبات اهلية التسري لما ياتي في اسقاط
حقه عند قيام اهلية العبد وقد عرف انه ما ثبت له من احكام الملك
ثم حكم المكاتب كذلك ولما خص المكاتب بالاداء لان المكاتب صار
احق بمكاسبه لحريته يدا لئن يتوهم ذلك حل التسري له وازال الوهم بذكره
وكذا ـــــ ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان
كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بالمنافع البدنية والمالية والعبد

لا يملك

لا يمكن شيء منهما الا بالمال فيتأتى واما المنافع البدنية فلانها للمولى
لان ملك العين يوجب ملك المنفعة المتعلقة به سوى ما استثني من
القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها
الصلوة للفرض والصوم الفرض لم تثبت للمولى بالاجماع لعله يصير المولى
بملك وحج يكون حجهما نفلا فلا ينوب عن الفرض ووجب عليهما الحج بعد
العتق بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى فانه يقع حجه عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط للوجوب لذاته وانما الشرط التمكن من الوصول
الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير يقع عن الفرض كالمسافر
اذا صام او ادى بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا واما منافع العبد
فللمولى، فباذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فيكون له اذن واقعا
بملك غيره فلا يتأدى به الفرض بخلاف الجمعة لان اداءها باذن المولى حتى
يقع العرض خلف الظهر ومنافعه مستثناة عن حق المولى ثم الرق لا عن
ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لا اصلا ولا حكما لان
مملوكيته ليست من جنس النكاح والدم والحيوة ولا تنافي بين مملوكيته
ومالكيته من الاشياء وكان في حق هذه الاشياء كالحر ولانها من خواص
الانسانية والعبد وحق راجعة الى انسان من المالكية لبقا الا ان العبد عجز
مع صفة الرق لاصل الحاجة الى النكاح والى البقاء كالاحرار وانما توقف
نفاذ النكاح على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح يستلزم المهر
رضاء وفي الجارية بدون اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد او لم
يوجد له مال آخر يتعلق به وما شابه حق المولى فلا بد من اجازته ويدل على
لجاز ٢ انه مالك للنكاح انه لو اراد النكاح بلا اذن المولى فلو لم يسقط المولى بعد ذلك
حقه عن المالكية بالاعتاق بعد ذلك النكاح ولو اجاز بعد الاعتاق كان
المالك للفسخ العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا
عند الاجازة فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح فلو كان مالكا
للنكاح لا يملك اجباره عليه قلنا انما يملك اجباره تحصينا لملكه

عن الوفا الذي هو سبب الاحلال والنقصان الا انه مالك وهذا كان
العبد هو المالك للفسخ بعد الاحصار دون المولى وهو المالك للطلاق
الذي هو رفع النكاح بسبب ان المالك للنكاح هو العبد وكذا الدم والحيوة
لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما وهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وحيوته وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان وفي
القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر ا وكان هذا اقرارا
على نفسه لا على حق المولى ويقتل الحر به لانه مبقي على اصل الحرية في حق
الدم والحيوة قال ـــــ وينافي الرق ينافي كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترازا عن الكرامات الموضوعة في
الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان سببها الاسلام والتقوى والحر
والعبد سواء في ذلك لان كمال الحال في الكرامات بسبب العتق والكمال في
والرق يشتمل على الذل والنقصان فبينهما منافاة مثل الذمة فان الانسان
بها يصلح مثلا لخطاب الله تعالى بالايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن
سائر الحيوان فيكون كرامة وحل النكاح فان به يستقر اصل النسب وهو سبب
قضاء الشهوة على وجه جائز شرعا فيكون سالما عن الاثم والملامة كرامة حتى زاد
فيها في حق النبي عليه السلام والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وهو كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب
الرق فقال ضعف الذمة ضعفت برقه لانه انسان مكلف فلا بد له من
الذمة لكن الاستغناء بالكسب والملك ضعفت ذمته حتى ضمنت اليها كسبه
ومالية رقبته لتحمل الدين فاذا تصرف المأذون ولزمه الدين في ذمته
تصرف كسبه الى الدين فان لم يكن له الكسب تصرف مالية الرقبة
بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين ما في الكسب بالاجماع الا الذي لا يمكن بيعه
فيستسعى للدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند
ابي حنيفة رحمه الله حاجر وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا
لا يجوز له ان يتزوج الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله

له ان

لا ليتمتع لمعنى لأن الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد
من أهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كما في ملك الطلاق
وملك الدم حتى لا يؤثر في إبطالها لكن يؤثر في تنصيفها لأنه يؤثر في تنقيص
أهلية النعمة فينتصف ما كان متعددا في نفسه كالحل الثابت في الحرة وعدد
الطلاق وأقراء العدة والقسم ينتقص كما ينتقص النعم وقد روي عن عمر أنه
قال لا يتزوج العبد أكثر من ثنتين ويطلق الأمة ثنتين يعني سواء كان
زوجها حرا أو عبدا لأن الرق كما أثر في تنصيف حل الرجل أثر في تنصيف
طلاق المرأة وهو طلقة ونصف لكن الطلاق الواحد لا يتجزى فيكمل
طلقتين وقال عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك العدة تنتصف
في حق الأمة فيكون حيضة ونصفا والحيضة الواحدة لا تحتمل التنصيف فكملت
حيضتين وكذلك القسم ينتصف للحرة يومان وللأمة يوم وقد روي أنه عليه السلام
قال للحرة يومان من القسم وللأمة يوم وينتقص الحد بالرق لأن تغلظ
العقوبة بتغلظ الجناية وإذا كملت النعمة في حق شخص كانت جنايته على حق
المنعم أعظم من جناية من لم تكمل النعمة في حقه ولما أثر الرق في تنصيف
النعم في حق العبد كان أثره في تنصيف العقوبة لقوله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وتعدى إلى الذكر بحكم تبعيته وأما
ما لم يكن متكاملا كالقطع في السرقة فإن الحر والعبد فيه سواء وقال
وانتقصت قيمته بعينه لأنه لما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت
قيمة نفس العبد في قيمة نفس الحر حتى إذا قتل العبد خطأ وجبت على
عاقلة القاتل قيمته ولا تزاد على عشرة آلاف درهم التي هي دية الحر بل ينقص
منها عشرة دراهم وفي الأمة إذا زادت قيمتها على دية الحرة التي هي خمسة آلاف
يجب خمسة آلاف إلا عشرة دراهم لقول ابن مسعود لا يبلغ قيمة العبد دية الحر
وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الكلام في حكم المسموع عن النبي عليه السلام
ولأن تخصيصها لكونها مقدرا في الشرع لكونها أقل المهر وأقل ما يقطع به
يد السارق وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف والشافعي
رحمهما الله

تجب قيمته على القاتل لا على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد
راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية
تجب القيمة وتجب للمولى وهكذا في العبد بكله ملك مال واذا كان الواجب
بدل المالية تجب القيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب فانه اذا غصب العبد وقيمته
كذا الف او اكثر وهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغت بالاجماع ونحن نقول اعتبار
معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها الاصل والمالية قائمة بها ولهذا
كان المعتبر في ايجاب القصاص حتى يقتل القاتل وفي ايجاب الكفارة حتى يجب
تحرير رقبة معنى النفسية دون المالية فكذا في ايجاب المال واما الغصب
فلا يرد الا على المال رجح جانب المالية بالاجماع وتحقيق هذا الموضع ان في العبد
جهتين جهة المالية وجهة النفسية بحيث لم يتصور الا تلاف النفسية تعتبر
المالية صيانة لحق المولى كما في الخطا والغصب وحيث حصل تعتبر النفسية
زجرا عن الفساد كما في العمد قصاصا حتى يقتل الطاهر بنفسه قد انتقصت تصير قيمتها
في مقابلة المال ومقدار له ولهذا سلبت عنها الكرامات البشرية ونقصت
قيمتها فلا تقاص فيه الا ان القصاص مبني على المساواة ولهذا لا تقطع طرف
الحر بطرفه ولعوضهم ولنقصانه الحر بالحر والعبد بالعبد قد توجه وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس حكاية عما كان في التورية وما روي عن قوله
عليه السلام تتكافأ دماؤهم اما مخصوص او المؤول التساوي في الحرمة لما علم
من انتقاص حرمة العبد ومقابلتها بالمال فوطأنه اهل للتصرف في المال على
نقصان قيمة نفسه وتقرير ان كمال حال الانسان في الاصالة يتبين بكمال
المالكية والمالكية مالكية المال ومالكية النكاح والعبد على انه لم يكن اهلا
لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف فيه واستحقاق مالكية اليد عليه
كما مر لان المأذون اهل للتصرف ومالكية اليد على كسبه بنفسه فلزمه
النقصان في العبد في المالكية التي هي مالكية المال فينتقص بدله
من بدل الحر بالاقل من النصف واما الانوثة فقد علم فيها النقص للمالكية
مالكية وهو مالكية النكاح فانها مملوكة مال رقبة ويدا ونصفا لكن لا

فملك النكاح التي هي مملوكة له استنصف بدلها من بدل الحر بالنصف وفيه
بحث لانه كما استنصف في حق العبد مالكية المال وكذا استنصف مالكية النكاح
من الاربع الى اثنين ومالكية الطلاق من الثلث الى اثنين لا ان ينبغي ان يستنصف
بدله بالتنصيف فافهم وهذا عندنا لان كون العبد اهلا للتصرف
في المال واستحقاق مالكية اليد عليه بنفسه وقال الشافعي رح انه ليس
باهل للتصرف ولا لاستحقاق اليد بنفسه لان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك فانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج عن اهلية مالكية
المال واذا لم يكن اهلا لمالكية المال لم يكن اهلا لما يكون المقصود
منه الملك واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان الاستحقاق لا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم
كلاهما في حقه ولكن يستفيد اهلية التصرف واليد باذن المولى فيتصرف
للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل وكذا في
الكتابة بنيابة وعندنا المأذون اهل للتصرف بنفسه لا بالاذن
لان اهلية التصرف باللسان الناطق والعقل المميز وذلك لا يختل بالرق
واذا كان اهلا للتصرف بنفسه يكون اهلا لملك اليد بنفسه لان المقصود
من ملك اليد حكمه التصرف واذا كان اهلا لما هو المقصود يكون اهلا
لما هو كالوسيلة اليه ولما كان محجورا عن التصرف لحق المولى لئلا يلزمه
الضرر لو وقع بدين التزمه لا لعدم اهلية العبد بنفسه فاذا اذنه
فقد فك الحجر واسقط حقه فيحصل له ملك اليد كالمكاتب الا ان الكتابة
لازمة لانها بعوض وهذا غير لازم لخلوها عن العوض كالاعارة ومع العارية
ولهذا لا يرجع في عهدته الى المولى بخلاف الوكيل فانه يرجع بما يلحق
لحق للموكل فيحصل للعبد ما هو حكم اصلي للملك وهو ملك اليد اذ به
يمكنه التصرف بنفسه الذي هو المقصود من الملك دون ملك الرقبة
فانه مشروع للتوصل الى ملك اليد فيكون كالوسيلة والوسائل زوائد
فيكون كالاصل للعبد والزائد للمولى بخلاف العبد ثم ما ذكره من

الحكم الاصلي للعبد والزوائد للمولى قوله سؤال ومنع تقريره
ان ينقص حقه العبد من ذمة العبد الحر بمقابل النوع لاختصاص مالكيته
من مالكيته الحر بالنوع ما حاصله ان مالكيته التصرف والبدل اقوى من مالكيته
الرقبة هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه بحث لان اهلية التصرف بالنسبة
والعمل فيه لا اثر له وهذا لا يتوقف شيء منهما على الاذن ويبطل
بالحجر وحكمه نفسه ملك اليد شيئا فوقه وانما كان محجورا لحق المولى يعني
تسليم انها غير مشروعة بلا اذن ولئن سلمت شرعيتها ولكن يمنع كونه منه
ملك اليد فوقه لان المنصوص من ملك اليد بعكسه التصرف قلنا لم لا ولئن م
يكفي فيه الى النيابة كما في الوكيل ولهذا لا يرجع في ديونه الى المولى الا رقبته
وكسبه وما فيه ملك للمولى فيتعلق الدين بهما يعني الرجوع الى
المولى بخلاف الوكيل ولئن سلم ملك اليد واهلية التصرف لكن ملك اليد
والتصرف للدين فانهما يكون للمولى وبعينه قضائه عليه سيحقق كون
كلما اصلا للملك ويكون ملك الرقبة هنا فيما لا يشوب المقصود الكلي
والمطلوب الاصلي من الملك من النوع الذي يتفرع على هذا الخلاف ظاهرة في شم م
عموم الاذن للانواع والاوقات وخصوصها بعد ما يعم حتى لو اذنه في
نوع من التجارة يكون ذلك اذنا في الانواع كلها ولو اذنه يوما او شهرا
كان ماذونا ابدا الا ان يحجر لانه لما كان اهلا للتصرف واليد بنفسه
كان الاذن فكا للحجر كفك الحجر عن العبد لكسبه تكون اهلا لجميع التصرفات في
جميع الاوقات فان قيل ان اذنه في بعضه بان يأتي بشيء انهى
للكسب او حظه ما ورفنا الا ملة يكون فكالحجر والاسحى ماذونا مطلقا
بالاجماع قلنا لان الاستحقاق له فلو عم الاستحقاق لا يستحق له وقال
الشافعي رحمه الله انه ليس باهل للتصرف واليد بنفسه بل بالاذن مقدار
كان يتصرف بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيختص
على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص
ملك ولهذا قلنا ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى كالوكيل

٢٠٩

فان الملك لا يثبت الا للموكل ولم يبق الاذن و الوكيل متعلق بالمولى
حكم ١ فجعلنا العبد تبع المالك في مسائل مرض المولى وفي حكم بقاء الاذن وعامة
مسائل المأذون لم يكن بها كالوكيل من امثلة القسم الاول اما اذا
اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده
من تجارته واشترى به وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات
المولى تعتبر تلك المحاباة جميعها من ثلث مال المولى لان الملك ما كان
واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل وما بقي للمولى ملك كالا
في الثلث يعتبر تصرف المأذون والوكيل من الكل الى الثلث كما اذا باشر
المولى بنفسه فان عتقه يعتبر من الثلث وكذلك الحكم عند بقاء المحاباة
بغبن يسير اما المحاباة بغبن فاحش باطلة ولو كان يخرج من الثلث الكل
لان المأذون شبيه بما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت بغبن ن
باطلة ولو كان الذي حاباه العبد بعض من المحجي كانت محاباة باطلة بالا
لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء
ولا به كما يجيء واقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة
قائمة او مستهلكة او غير ذلك من دين التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته
بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شيء فيبدأ بالذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقراره فيه
كاقرار المولى ولو اقر المولى في مرضه كان دين الصحة مقدما فهذه مسائل
من المسائل وانما جعل المأذون فيها يرجع الى المالك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى تعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن
امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون له اذا اذن لعبده في التجارة يحجر المولى
الاول لا ينحجر كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل
الاول لان ذلك من تصرفاتهما قبل الحجر والعزل وتصرفاتهما قبل ذلك لا
يبطل بالحجر والعزل ولو مات المولى صار محجورا كما لو مات الموكل صار
معزولا لتعلق حق الورثة ويشترط لصحة الحجر علم المأذون بالحجر كما

يشترط علم الوكيل بالعزل ولو حجر المأذون من ملكه لم يبق للخارج ولاية
أن ينقض شيئا مما كان على غرمه وقف للإذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية نقض
الثمن بعد العزل ولو أذن للصبي التاجر ثم جن المولى جنونا مطبقا أو ارتد
وقتل فيه أو لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا فعلى هذه
المسائل وغيرها ما جعل العبد كالوكيل في بقاء الإذن ومما أورد من فروعه
عامة المسائل التي يعتبر هو فيها كالوكيل مثل ما إذا باع المأذون
متاعا فإن بطل ونقاء شغله ثم حجر عليه المولى ثم وجد المشتري بالمتاع عيبا
فالخصم فيه العبد لأن ملك المولى في منافعه باق بعد الحجر وقد لزمه العهدة
بما باشر بسببه بإذن المولى بخلاف الوكيل فإنه لا حق للموكل فيه بعد العزل
قال ______ والرق لا يؤثر في عصمة الدم عصمة الشيء حرمته شرعا
لصاحبه ولصاحب الشرع وهي الدم نوعان عندنا مؤثمة وهي التي
توجب الإثم على تقدير الإتلاف ولا توجب الضمان أصلا وسواء القصاص أو
الدية كمن أسلم في دار الحرب قتله آخر لا يجب القصاص في العمد ولا الدية
في الخطأ ولكن يجب الكفارة والدية مقومة وهي التي توجب الإثم والضمان جميعا
فإن كان عمدا فالضمان هو القصاص وإن كان خطأ فالدية وذلك فيمن
كان متوطنا في دار الإسلام على وجه القرار دائما والإثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة إن كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار إن كان عمدا والرق لا
يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت أو مقومة بالإسقاط والتنقيص وإنما
يؤثر في قيمة الدم وبهذا حصل جواب ما يقال كيف لا يؤثر وقد انتقصت قيمته
عن قيمة الحر كما مر وحاصله أن الرق يقتضي النقيصة في القيمة لا في العصمة لأن العصمة المؤثمة
تثبت بالإيمان والمقومة بدار الإسلام أي بالإقامة بها والعبد في كل الأمرين
ولذلك كالحر وكون العبد مالا لا يخل في العصمة بل يحمل الحق بالعبد خصوصا
عندنا وقال الشافعي لا يقتل الحر بالعبد لاعتبار المماثلة بينهما فيما بني عليه
القصاص وهو الشرف لأن نفس الحر موصوفة بأنواع الكرامات كما هي
وقد يمكن في العبد بعض المالية التي تحل بكل الكرامات وأصلها

للتنفيس بما يدل عليه انتقاص البدل كما مر لا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع اتحاد بدل الذكر في استحقاق الكرامات وهذا النقص يدل دليها
عن بدل حر الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولما لم
يقبل العبد عصمة على الكمال مساويه لنفس الحر يدل عليه وجوب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا فلو احتملنا العصمة اورث ذلك شبهة الاباحة
فلا يجب القصاص بقتله اصلا ولا عبرة بتفاوت البدل لان الذكر يقتل
بالانثى مع تفاوت البدل وفيه بحث لان القصاص مبني على المساواة
والعبد حيا وللعبد وان لم يكن مساويا للحر فلا يصير شبهة وقتل الذكر
بالانثى ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه قال وان وجب
الرق نقصانا في الجهاد لانه لا يحل لهما الخروج للجهاد بدون اذن المولى وثبت ذلك
بالاجماع لان الرق كما نافى مالكية المال ينافي مالكية منافع بدنه لان بدنه
ملك للمولى ومنافعه قائمة به تابعة له وملك الاصل علة لملك التبع فكانت
منافعه ملكا له لكن تبعا للبدن عن له الشرع استثنى منافع بدنه عن
ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا يوجب ابطال حق المولى نظرا للعبد
كالصوم والصلاة ولذا ما فيه ابطال حق المولى فلم يصر مستثنى كالحج
والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى وهذا اي ولان الرق
اوجب نقصانا في الجهاد لم يستوجب البعض العبد السهم الكامل من الغنيمة
سواء كان محجورا او ماذونا لان العبد ليس اهل للجهاد بنفسه بل باذن المولى
فلا يستوي هو وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه فيعطى قليلا او لما روي
فضالة بن عبيد عن النبي عم كان يرضخ المماليك ولا يكمل السهم قوله
وانقطعت الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة والحل مثل ولاية
القضاء بين الناس والحل لهم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات
المتعلقة مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر والوا ده
للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او
ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال لانه ابطل ولاية

على نفسه فكيف يكون على غيره قوله ولهذا يصح امان العبد المأذون له في
القتال للكافر الحربي قوله عما يقال لان الامان من باب الولاية لانه يمنع
تعرض العسكر للمؤمن فكان فيه تنفيذ القول على العسكر وقد يصح من
المأذون فقال صحة امانه ليست من اقسام الولاية لانه انما صح من اهل الجهاد
لان المولى يصير شريكا للغزاة في نفوس اهل الحرب واموالهم وشيء يستحق
نصيبا منها واذا امن فقد اسقط حق نفسه من الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم
تعدى الى الغير لضرورة صحته في حقه وعلى هذا يخرج مسئلة شهادة برؤية هلال
رمضان فانها ليست بولاية لانه التزام للصوم بنفسه ثم تعدى الى الغير ومثل
رواية الحديث وفيه بحث لانه يمكن ان يقال هذا ليس من الولاية لانه يتطرق
التعدي ولا مدخل للاذن فيه فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل
المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب
اليه محمد وان لم يكن له شركة في الغنيمة لفظا قلنا انما لا يصح امانه
لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف المأذون فافهم وعلى
هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكيته ما عدا المالكية من النكاح والدم
والحيوة ولذلك ما يملكه العبد من التصرف لا يمتنع ان يتعدى الى غيره بطريق
التبع صح اقرار العبد المحجور بالكل او ما دونها بالحدود والقصاص عليه لانه
لما كان كالحر في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه والاتلاف صح منه
ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص من يكون اقرارا بالحدود والقصاص
فلما صح تبعا صح مقصودا كما يصح من الحر ولا يلزم صحته لزوم الاتلاف
بالنسبة التي في حق المولى لانه بطريق التبع كما مر في الامان بخلاف اقرار
العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي حق الغير وهو المالكية
قصدا لا تبعا فصحته من حيث وفيه بحث لان الالتزام ما يستتبع الضرر في كل
التزام الضرر شرعا وعقلا كالخروج مع ايمان الزوج والسوق فلا اذا
مع ضعف المشقة فيهما بخلاف الامان فانه ضرر كلهم في حقوقهم بلا دليل
في الطريق انه لما تعارض الحقان رجح الغير حتى اقرار العبد بالسرقة

المستهلكة مأذونا كان او محجورا لعبد بانه وجب القطع ولم يجب ضمان
المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويضمنها للمالك في الحال ان كان
مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حق غيره ان كان
مأذونا فهو منفك الحجر في ذلك وفي حق القطع يلاقي نفسه وفك الحجر بالاذن لم
يتناولهما بدليل انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذلك اقراره بما
يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا الا ان وجوب الحد عليه باعتبار انه
آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك حتى يرد عليه الحجر والقتل وسوى في هذا
المعنى كالحر مأذونا كان او محجورا ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بالقتل وما لا
يملك المولى عليه فالعبد فيه بمنزلة الحر كالطلاق واقراره فيما يرجع الى
استحقاق الحر وكذا في المحجور بالقياس يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقة
مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيصح
وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر وفي المحجور اختلاف
معروف فيما بين اصحابنا رحمهم الله خلافا لزفر لما مر في جميع اقراره بسرقة مال
قائم بعينه في يده يقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله
لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق
الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وهذا كله خلاف اذا
كذبه المولى وقال المال مالي واما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا
خلاف وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما
بينا انه في ذلك مثل الحر ومن ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا
لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وسوى الشيء
تبعا ما كان مقصودا كما لو باع العبد المولود فاعتقه المشتري ثم ادعى
البائع نسبه لا يثبت عنده ثبت النسب لاحقه ويبطل عتق المشتري فيه بالقصد
تبعا له كذا وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مملوك
لمولاه وما في يده كأنه في يد مولاه وهذا لو اقر به بالغصب لا يصح فكذا اذا
بسرقة

يضمنه

واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال في ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع
في هذا المال لانه ملك لمولاه ولابي يوسف ان الحكم لانه لم يقر بالسرقة فيه وفيه يحنث
لان الاقرار حجة في حق المقر لا في حق الغير كما اذا اقر وحده بالزنا مع الاخر
وانكر الاخر فانه يحد دون الاخر ولا يقال لا يمكن ان يحد الزاني الا بالتي انكر الاخر
لانه لم يثبت لانكاره ولا في زنا الغير لانه لم يقر به وبعد النقض ولنا على قول
ابي حنيفة رحمه الله ايضا ما ظهر لا قوال قول ابي يوسف ووجه قول ابي يوسف رح
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال المسروق منه واقراره صحيح في حق القطع لما
مر انه كالحر في ذلك دون المال لانه حق لمولاه فيثبت ما كان اقراره فيه صحيحا
دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر اذ قد يثبت المال دون القطع
كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان وقد يجب القطع دون المال
كما لو اقر بسرقة مال مستهلك قال ـــــــ ووجه الاخر ان الرق
ينافي مالكية المال ولنا ان جناية العبد خطا الى العبد بحضرة حق الجناية يعني
يصير العبد للمجني عليه او لوليه جزاء الجناية حتى لا يجب شيء على المولى
بعد موت العبد لا اختيار المولى الفداء بالارش لان الواجب في الجناية
الخطأ ضمان موصله اداء العقل اداء مال يجب مقابلة بالشرع لكي يتعين
الزوجات والمحارم والعبد ليس باهلها لانها صلة الحسبة ولذلك لا تجب
عليه نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس من اهل ضمان مال الغير
ولا عاقلة له بالاجماع لتجب عليهم ولا يمكن ابطال الدم والعبد محل
الشرع رقبته مقام الارش لان يختار المولى فداءه فيجب نصيب الواجب يدا
الى الاصل وهو الارش في الخطأ عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل في
موجب الجناية خطأ الفداء كما اذا كان الجاني حرا او لعتق ثم في العقل
الخطأ دفعه مسلم الى اهلها ولما يصار الى رقبة العبد لعدم المال
فاذا اختار الفداء رجع الى الاصل واذا رجع الى الاصل فلا يسقط
بالافلاس لان الاعتداد بافلاس المولى الى الرقبة وعندهما نصير الواجب
بمنزلة الحوالة كان العبد احال ولي الجناية على المولى فيعود بالافلاس الى

رقبته

بالافلاس

لح

رقبته كما في الحوالة المقيدة والحاصل ان المولى اولى الى الرقبة وعندهما
اذا اختار الفداء وليس عنده ما يرضى به الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله ولا سبيل للجني
عليه وعندهما ان اختار الفداء ولا يدفع العبد الى الاولياء الا ان
يتعوض من المولى بالفداء فانه ح لم يمكن لهم ان يحصلوا العبد لكن على
العبد مرة توجيهما ان الاصل ان يكون الخطاب مصروفا الى جنايته كما
في العمد لنا ان الاصل الى الارش في الخطا ان كان الجاني حرا العمد و
اللازم فكان اختيار المولى الفدا انتقالا من الاصل الى العارض فكان بمعنى
الحوالة فكان صاحب الحق احيل على المولى فيعاد بالافلاس الى الاصل
كما في سائر الحوالات ❊ قال ——— ولما المرض المرض ضعيف
حتى البدن عن طبعه مخرج الحس ولا ينافي لانهما ليسا مضعفين
للذهن يحس بهما البدن والمضعف بالنوم والكلي لانهما طبيعيان ومتى لا
ينافي ثبوت الحكم عليه سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوجات والاولاد والعبيد او
لم يكن كالملك اثابت ذا الملك بالبيع والهبة ولا اهلية العبارة لانه لا
يخل بالعقل فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه ولما ثبت
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهلية كان ينبغي
ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسبب حق الغير لكنه لما كان
سببا للموت بواسطة ترادف الالام والضعف والموت علة لخلافة الورثة
والغرماء في المال لان الموت يبطل اهلية الملك لعلقته اقرب الناس اليه
ويجب انه ينصرف المال الى الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيتعلق
الغرماء في المال كان المرض من اسباب العرماء والوارث بماله فيكون تعلق ح
به نوع انضمام الى التعلق فيكون من اسباب الحجر لكان صيانة لحق
الورثة والغرماء فيثبت الحجر بالمرض لكن التعلق بالموت مستندا الى
اول المرض لانه سبب على اول انعقاده ما يتعلق به صيانة حق الورثة والغرماء

وهو يقدر بالثلث في حق الوارث لتعلق حقهم بهذا القدر وبجميع المال
في حق الغرماء إن كان الدين مستغرقا ولا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق
الغرماء والوارث وهو ما زاد على الثلث إن لم يكن له وارث أو على ما
بقي من الدين إن كان أو على ثلث الكل إن لم يكن عليه دين وما يتعلق به
حاجة المريض ولم يتعلق به حق الغير كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل ونحوها ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنه يتصل به أو لا
لا يثبت الحجر بالشك إذ الأصل الإطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل
الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يجب القول بصحته في الحال للشك في ثبوت
الحجر وإمكان التدارك بالنقض فيفسخ وينقض لو اتصل بالموت ويحتاج الحاكم
إلى الفسخ وكل تصرف لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق
إذا وقع على حق غريم أو وارث بأن أعتق المريض عبدا لا مال له
المستغرق بدين أو بوارث كالعتق بعد الموت حتى يرد على ثلث ماله فيحكم
على المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر
بلغ ٤ أحكامه وإذا لم يكن إعتاقه على حق غريم أو وارث بأن كان في المال وفاء
بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق الغير به بخلاف
إعتاق الراهن فإنه مع تعلق حق الغير به وهو المرتهن ينفذ في الحال
لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك
الرقبة وصحة الإعتاق مبنية على ملك الرقبة دون ملك اليد فلهذا صح
إعتاقه لا بيعه مع انتفاء اليد لبقاء ملك الرقبة وكان القياس أن
لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة
ونحوهما وأداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات
ونحوها والوصية لأنه لا يليق بالصلة وبأداء الحقوق المالية لما قلنا
أن المريض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب الحجر وهذه
الأشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح
من العبد والصبي لكن الشرع صححه من الثلث نظرا له حال الإنباه

عند

مقصر ربما يقصر على نفسه فيحتاج عند ظهور امارات المنية الى تلافي ما فرط
فيه فنظر الشارع له بالثلث كيلا يحتاج ليتدارك به بعض ما قصر فيه لقوله عم ان الله
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث
شئتم والله ـــــ ولما تولى الشرع الايصاء للورثة ابطل المورث
كان الايصاء للورثة في ابتداء الاسلام مفوضا الى المريض بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف وكان يجري في ذلك ميل الى البعض وحرمان للبعض فنسخ
ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وبين حق كل ذي حق وقال النبي
عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فتولى الشرع
ايصاء للورثة وابطل ايصاء المريض لهم لعجز العبد عما هو الحكمة والمصلحة كما
قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا ولما نسخ الشرع ايصاء
المريض وتولاه بنفسه ليتحقق نسخ الفعل الى الكلية بطل ايصاؤه من
كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة سواء كان الايصاء من ثلث المال الذي هو حقه او
من جميع المال لان الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى ورثته من ماله صار
صورة ايصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة
ملحقان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فبيع الصحيح
من المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند
ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة
اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الورثة وهو المالية كما اذا باع من اجنبي
ولابي حنيفة رحمه الله انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله وهو محجور عن ذلك
لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احدهم من تلك الدار نصيبه من
الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين حتى ان منهم
من له الولاية بعضهم ان يجعل نصيبا لنفسه بعينه من الميراث لا يمكن وذكر في
رضا الورثة بيعه ايصاله صحيح من حيث انه اسناد له بالعين ولنا لم يكن
فيه لا استرداد العوض منه فلا الايصاء فيه لا جائز بان المريض اذا

امر بعض او بدين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي فعلى الحول لكنه لم يعرض
ايصال النفع الى الوارث فكنت وصية من حيث المعنى فلما كان اقراره
صورة فكنت حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقراره له بقبض عوض
ومثال صححته طامعي فلهذا لم يدكل المصنف ومثال الشبهة ما اذا باع
المريض الحنطة الجيدة بالرديئة او النقرة الجيدة بالرديئة من وارثه وبدا
عما او لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ جعله له عن طائف الكيل الى الخلف
يدل على ان فيه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة
بالجنس فتصير جنسا فاكرحها سواء ويتقوم عند المقابلة بغير الجنس وتتقوم
الجودة في حق الورثة ولذا كانت المقابلة بالجنس جرت فيها النقرة عنهم كما
تتقوم في حق الصغار والمصالح دفعا للضرر عنهم فان كان او الوصي لو
باع ملك اليتيم من نفسه او من غيره يتقوم الجودة فيه حتى لم يجز بيع الجيد
من ماله بالرديء من جنسه اصلا كذا هنا ولو باع الجيد بالرديء من ثلاثة يعتبر وجهها
خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من جميع المال
بمقدار فيه بحث لان تقوم الشرع في الملك الى الثلث فلم لا يجوز وصيته للوارث
من الثلث فان قيل العموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث قلت بعد المجوز
بالثلث لسياق الحديث وهو قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا
وصية لوارث ولسقطا الى انما يعين الثلث ولمصالح الانصاف لعمومها على الاب
المنصر للعهد ويشهد لها لشيا النبي كلا كلا فكيف يندرج في المنسوخ فاك
ولما الحيض والنفاس الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل تعالى
حاضت الارنب اذا خرج منها دم وفي الشرع عبارة عن الدم الذي
ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر ولعبر بقوله رحم المرأة عن الرعاف
والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا دم رحم
وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فانه في حكم المرض واحد الشفاء اي في حكم
المريض حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت سبع سنين
فانه ليس حيضا في الشرع والنفاس الدم الخارج عقيب الولادة

وسما الاعفا

باستفادة الثلثين على الوارث لان هذا
ايصال المال من حيث المعنى فيلم صح

وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية للاداء لانهما لا يخلان
بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن لكن لا يجوز اداء الصوم
والصلوة معهما وهذا في الصلوة قياس وفي الصوم على خلاف
القياس لانه صح من الحدث الاصغر والاكبر لانه روي عن النبي عم
انه قال للحائض تدع الصوم والصلوة ويسقط الصلوة بالكلية دون
الصوم فانه يجب قضاؤه لان اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثرها
عشرة ايام والنفاس اكثر من مدة الحيض عادة فيكثر الصلوة
فيهما فيلزم الحرج في قضائها والحرج مدفوع شرعا لقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج في قضاء الصوم لانه مثل الادا في
عدم الاضاع مع مثله فافهم ــــــــ واما الموت المنافي فهو عجز خالص
لانه ليس فيه جهة القدرة اصلا بخلاف المرض والجنون والرق والصغر
ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما احكام الدنيا فاربعة
احدها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم الثاني ما شرع عليه لحاجة
غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته كما يجي
الكل اما الاول وهو من باب التكليف فيسقط عنه لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار فيسقط عنه الزكوة الواجبة عليه حتى لا يجب اداؤها من التركة
لان المقصود في حقوق الله تعالى انما هو الفعل عندنا وقال الشافعي رح
يجب من تركته لان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة ويسقط به الزكوة عنه
كما في دين العبد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة عنه وكذا
حكم سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما بقي عليه الاثم
لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فيه كما يجي بعده وما شرع عليه
لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون حقا متعلقا بالعين
او بالذمة فان كان كتعلق الراهن بالمرهون وتعلق الاجير بالمستاجر
وتعلق المالك بالمغصوب وتعلق البائع بالمبيع وتعلق المودع با
لوديعة

تاويل

يبقى بقاية العين على العين اذ المذكور لان فعل العمل في العين غير مقصود
اذ المقصود في حقوق العباد هو المال يبقى حق العبد فيها وان
فات الفعل وان كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وصفه طريق الصلة
او لم يكن كوجوب الولجة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد
ذمة المعدوم بعد الموت شرعا ما لم ينضم اليها مال او ما يؤكد الذمة
وهو ذمة الكفيل وح يصير ذمة المقتدى كالمجتمع فيبقى الدين وان
لم يكن المال ولا الكفيل لا يبقى الدين بنفسه وهذا لو لا انه ذمة الميت لا
يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح لا يصح الكفالة عن الميت الا اذا بقي
منه مال او كفيل اذ خراب الذمة وعدم المال والكفيل يعني الدين
كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله ولا يلزم على ما ذكرنا صحة الكفالة
عن العبد المحجور اذا اقر بالدين وكفل عنه رجل صح ضمنه حتى لا
يطالب بالدين لان ذمته كاملة في نفسه لانه حي عاقل بالغ مكلف
يمكن مطالبته بان يصدقه المولى في ذلك الدين فيطالب في الحال او يعتقه
فيطالب بعد العتق وح يصح كفالته بخلاف الميت فيه وانما ضمت الذمة
المالية في حق المولى صونا عما يناله وبيانه لما كان حجر منه في صحته يعني
ان لا يحتمل مالية الرقبة اليها لا ضم اليها الدين كما في الحر وقد مر انه يجب
ما اجاب بانه انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاضعاف الدين في حق المولى
ليمكن استيفاء الدين من المال الذي هو حق المولى اذا ظهر الدين في
حقه لا لان ذمته ليست بكاملة في حق نفسه وقال ابو يوسف رح ومحمد رح
والشافعي رح يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا او كفيلا لان الدين
واجب عليه بعد موته ولهذا يطالب به في الآخرة ولو ظهر له مال يطالب به في الحال
ولو تبرع انسان عن الميت بالاداء يحل له كالحي قلنا لا نسلم انه يطالب
به في الدنيا لانه خربت ذمته ولا مال ولا كفيل فكيف يصح المطالبة وهذا
اذا لم يكن المتعلق بالذمة طريق الصلة اما اذا كان طريق الصلة
كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لخراب الذمة

فوت

بوقت ظلمها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت اولى به ولا
ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع حين صحح في الثلث نظرا له وفتح
الوصية ليصلح الله فيه صححها نظرا له فاك ـــــــــ واما الذي
شرع له لان القسم الذي شرع للعبد هو القسم الثالث بناء على
حاجته لانه مخلوق عاجز محتاج والموت ناسخ عن الحي فلا ينافي الحاجة
فيرعى عنه ما تندفع به حاجته فيبقى له ما كان مشروعا له لحاجته ما
تنقضي به حاجته ولهذا قدم جهازه على دينه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها كما ان لباسه حال حياته مقدم على الدين حتى لم يكن للغرماء
ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها وانما تقدم التجهيز على الدين
اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون والمستاجر
والمشتري قبل القبض والعبد الجاني وغيرها فصاحب الحق احق
بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز ثم بعد الجهاز دينه ثم الوصية
وانما قدم الدين على الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم من التبرع ثم بعد الدين وصاياه من ثلث ماله وانما قدم وصاياه
على الميراث اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الورثة
عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط فيه حال حياته وفي ايجابه اقوى
من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال فيقدم على الميراث كيف وقد
نص عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجب ان
يثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لاقرب الناس اليه ليكون
انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فوضح نظرا له متعلق بالجميع
لان ثبوت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه
في الكل كما بيناه وهذا الذي وبقاء ما تنقضي به الحاجة تبقى الكتابة
بعد موت المولى بالاتفاق لان المولى يحتاج الى الولاء لانها اعتاق وفيه
يحصل له الخلاص من العقاب لقوله عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل
عضو منها عضوا منه من النار ويحصل ولاء الكتابة لانتصار ديونه ويخ

الورثة وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب إن ترك منه مالاً يفي ببدل
كتابته عن ماله الذي مات بقي ببدل كتابته فيؤدي بدل كتابته منه ويحكم
بحريته في الجزء من أجزاء حياته حتى يكون الباقي من ماله ميراثاً لورثته
ويعتق أولاده المولودون في حال كتابته والمشترون في حال كتابته وهذا
عندنا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله
عنه تنفسخ الكتابة بموت المكاتب والمال كله للمولى وبه أخذ الشافعي و منه
وحاجة المكاتب إلى الحرية ظاهرة لأنه يحصل بها شرف الأحرار ويتعدى الشرف
في أولاده ويبقى ماله لورثته ولئن لم يبق له مال يفي بكتابته لكن بقي له أولاد
مولودون أو مشترون في حالة الكتابة يؤدون الباقي بمعاني الأب فيهم ويكتسبون
ويعتق الكل ولئن لم يترك مالاً ولا ولداً يموت عبداً بالإجماع قوله وقولنا
عطف على قوله يعتبر لأن ولبقاء ما تقتضي به حاجته بسبب الكتابة.
وقولنا إن النكاح يبقى في حق المرأة فتغسل زوجها بعد الموت في عدتها لأن الزوج
مالك للزوجة بملك النكاح وملك النكاح يرتفع بالموت ويبقى العدة وهي
حق النكاح وإنما يتقوم مقامه في حل المس والنظر فظهر حاجته
حالة الموت وهي الغسل بخلاف المرأة إذا ماتت حيث لا يجوز لزوجها أن يغسلها
لأن النكاح ارتفع ولم يبق للزوج تعلق كتعلق المرأة في العدة فلا يبقى
له حل المس والنظر وهي مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت إذ
الميت لم يبق محلاً للتصرفات المختصة بالمملوكية ولا يمكن إبقاؤها
حكماً لحاجة المرأة كما في حق الزوج لأن المملوكية شرعت صفة المملوك
لا مالكه وقال الشافعي يجوز للرجل أن يغسل امرأته قال
وبهذا الوقت أي بما ذكرنا أن ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما تنقضي
به حاجته تعلق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً إما بالصلح
أو بعفو بعض الورثة أو بشبهة حتى يقضى ديونه ووصاياه ويجري منه م
فيه سهام الورثة كما في التركة ولئن كان الأصل وهو القصاص يثبت
للورثة ابتداء إلا أنه يثبت للمقتول ثم ينتقل إليهم كما في سائر الحقوق وذلك

لأن القصاص شرع لدرك الثأر وتشفي الصدور والميت لم يبق أهلا لهذه
الأشياء ولا حاجة له إليها وهذا إشارة إلى القسم الرابع بل يحتاج
إلى ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه وسول الماك وسبب القصاص انعقد للمقتول أي لحق المقتول
لأن المتلف نفسه وحقه لكن ثبوت القصاص عند انقضاء الحيوة
فلم يثبت إلا على أهلية أن يكون له فوجب ابتداء للولي القائم مقامه على
سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى في كسب العبد المأذون ابتداء
لا على سبيل الخلافة عن العبد ولأجل أنه انعقد للمقتول صح عفوه عنه
قبل انقضاء الحيوة ولأجل أنه يخلف الوارث عنه ابتداء صح عفو الوارث
قبل موت المجروح وإذا ثبت أنه للورثة ابتداء كان ينبغي أن يكون المال
المبدل للقصاص أيضا للورثة ابتداء من غير أن يثبت للميت فيه حق
ومن غير أن يجري فيه سهام الإرث لأن الخلف لا يفارق الأصل في الحكم
لأن الخلف يصلح لحوائج الميت فيجعل كسائر التركة فيقدم حق الميت
فيه على حق الورثة والخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال
كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية عندنا لاختلاف حاليهما وهو أن لاختلاف،
الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث فكذا ههنا فأما
الأحكام الأخروية أحكام الآخرة لتبعة ما يجب له على الغير بظلم الغير عليه
من الحقوق المالية والبدنية والعرضية وما يجب عليه من الحقوق بظلمه للغير،
على الغير وهذا لأن من أحكام الدنيا وأسباب أحكام الآخرة وما يلقاه
من الثواب والكرامة بواسطة الإيمان والطاعات والحسنات في الدنيا
وما يلقاه من العذاب والملامة بواسطة المعاصي والتقصير في الأعمال
وهذا لأن من أحكام الآخرة وللميت في جميع هذه الأحكام حكم الأحياء
لأن القبر للميت بالنسبة إلى حيوة الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة إلى حيوة الدنيا من حيث إن الميت وضع فيه للخروج واللحوق
بعد الفناء والأحكام الأخروية كان للميت فيه حكم الأحياء فما يرجع إلى أحكام

الآخر كما ان للميت حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا من صحة
الوصية ووقوف الميراث لان القبر للميت اما روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النيران **فصل في العوارض المكتسبة**
العوارض المكتسبة نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول
فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الثاني فالاكراه اه
وعرفوا الجهل بانه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه
بان الجهل قد يكون بالمعدوم والمعدوم ليس بشيء ولنا ان المعدوم ليس
بشيء في الخارج واما في الذهن فلادراكه شيء ضرورة يدل عليه قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله او سمي الشيء بالمعنى وقيل الجهل عدم
العلم عما من شأنه العلم احترز به عن المعدومات والجمادات فانها لا
توصف بالجهل مع تحقق عدم العلم منها ثم الجهل اربعة انواع جهل
باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا في الآخرة وجهل دونه لكنه ايضا
باطل لا يصلح عذرا في الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما
الاول وهو الجهل الباطل الذي لا يصلح عذرا في الآخرة فهو جهل الكافر بالله والرسول
لانه مكابرة وجحود وهما الانكار مع حصول العلم ووضوح الدليل قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولو قال المدعى
عليه عند القاضي بعد دعوى المدعي انا اجحد بل انكر لا يكون ذلك اقرارا
منه وفيه بحث لانه لا دلالة على خلو الجحود عن العلم ولا كان
ذكر بعد نكر او نعم هو كذلك لغة لكن وصف الجهل به لا يناسب تعريف
الجهل والمكابرة مناسبة لانها تطلق على الانكار مع وضوح الدليل
فالكفر مكابرة بعد وضوح الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال
عظمته والوهيته وربوبيته بحيث لا يخفى على العقلاء كدلائل معجز
الرسول من القرآن وغيره من الاخبار الدالة على نبوته لاشتمالها
على النوادر والحكم التي لم يبلغ كلام احد من الحكماء والعلماء فلذلك

لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة إنما قيد بقوله في الآخرة لأنهم
اختلفوا في اعتقاد الكافر على خلاف حكم الإسلام فقال أبو حنيفة
رحمه الله إنها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في
الأحكام التي تحتمل التغير حتى يصير الخطاب قاصرا عنهم في أحكام الدنيا
بتركنا إياهم على الجهل وتمهيد العقاب في الآخرة لقوله تع إنما نملي لهم ليزدادوا
إثما وأما ما هو حكم لا يحتمل التبدل فلا يصلح لا لعطى للكفر حكم الدفع أصلا
فجعل الخطاب بتحريم الخمر كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من
التقوم ولحوق الضمان وجواز البيع وما أشبه ذلك وكذا الخطاب وجعل
نكاح المحارم فيهم حكم الصحة حتى إذا وطئها بذلك ثم أسلما كانا
محصنين لو قذفا حد قاذفهما وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح
قضي بها عنده وأما الشافعي فلم يجعل اعتقادهم دافعا للتعرض إلا في
حق الحد الذي لشرب الخمر وأما سائر الأحكام فلا فإن قلت الجهل
أصلي لقوله تع والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا فكيف
يكون مكتسبا والمكتسب الذي إنما هو العلم الذي هو ضده قلت ما
يكون العبد متمكنا من إزالته ولم يزله يكون مكتسبا له لكونه ترك الإزالة وعن نشأ
الجهل أيضا من مخالفة الدلائل الشرعية والعقلية اتباعا للهوى كما
لأصحاب الهوى يكون مكتسبا فلذلك وجهل هو دونه أي دون
جهل الكافر وهذا سواء القسم الثاني من الجهل وهو دون الأول لكنه
لا يصلح عذرا في الآخرة أيضا كالأول وهو جهل صاحب الهوى في صفات
الله تع مثل جهل المعتزلة بالصفات فإنهم أنكروا حقيقتها إذ قالوا
إن الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في
سائر الصفات وهذا الجهل وإن كان دون جهل الكافر لأنه إنما نشأ
لغلوهم في التوحيد حيث قالوا إن الله تع فرد لذاته عن الشركة في
الذات كيف وإن كانت له صفات لكانت قديمة لاستحالة قيام الحوادث
ولأنه ثم اعتبار الذات وإثبات الأغيار في الأزل منافي التوحيد

وكذا

لكنه جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تع اولم يعلموا ان الله
هو الرزاق ذو القوة المتين والسماء بنيناها بايد لدو وحصل
في الناس الى غير ذلك من الآيات فانها دالة على الصفات وبيان الدلالة
واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدون العلم فمن
لم يكن له العلم يكون اطلاق العالم عليه بطريق اللقب او الهزء كما يسمى
الولد عالما والعقيم غنيا وكذا في باقي الصفات ومنافي التوحيد
ان يكون حادثا لجزء لا ازل مستقل بنفسه لا ان يكون صفات قائمة بذاته و
كذا جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تع وزواله عنه
مشبهين الله تع بخلقه وصفاته وهذا ذلك لانهم استدلالا الى موص تع
وجاه دليل بل بنظر كالآن بانهم في اطلاق العالم وما شاكله تحقق المتعلق
بدون التعلق كالارادة بلا مراد والعلم بلا معلوم كالعلم بكون
التفصيل المعين موجودا الآن والخطاب بلا مخاطب لكنه جهل باطل لوضوح
الدليل على خلافه فادعوا الان حذف المضاف لغة شائع يتعذر امر بك
او وجه دليل لان صريح العقل دال على تنزهه عن الجسمية والجهة
واستحالة التغير على الله تع وكونه محلا للحوادث وخلوه عما هو كمال
موصوفا بضده ولا ارادة بحادث لن يكون لذاته والمراد حادثا بان يكون
المراد وجوده في حين معين وجاز العلم في الازل بكون الشخص موجودا
في الوقت الفلاني لان الله تع منزه عن الزمان كما هو منزه عن المكان
فلا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل لان هذه من خواص الزمانيات
فيعلم كل شيء بحسب زمانه وحاله كما هو وكذا حكم الخطاب ولولا التعلق
ليس في كتب القوم ذكرناه في كتاب الصحائف في شرحه وكذا جهلهم
باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر
والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك
وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل

الكافر الجهمية جلوح لكنه واهل واما ليهما جهل باطل لان الدلائل باطنة
بين الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تقبل التاويل فالجهل
بها لا يكون عذرا بلغه الاخر كجهل الكافر بالله ـــــــ وجهل الباغي لانه
مخالف يعني كالجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام ظانا انه
على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح
عذرا لانه مخالف للدليل الواضح لان الامام المسلم اذا كان عادلا
يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع ولئن لم يكن له تاويل بحكمه بحكم
النصوص وذلك مثل الخوارج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه زمن
عسكر معاوية لما عجزوا عن القتال في عسكر علي رضي الله عنه جعلوا
المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم الى
العمل به فاجاب علي ره وامسكوا عن القتال ثم اتفق الفريقان على
ان ياخذوا الحكما من كل جانب من اثنين الحكمين على امامة هو الامام وكان
علي ره لا يرضى بذلك حتى الح اصحابه عليه متعمدين ان ياخذ الاخلاف
لامامة علي ره بعنوان الحكمان فوافقهم علي على ذلك ليسقط المخالفة
من الجانبين فاختير من جانب علي ره ابو موسى الاشعري وكان من
شيوخ الصحابة وكان رجلا سليم القلب ومن جانب معاوية عمرو بن العاص
وكان رجلا داهيا مكارا فقال لابي موسى الطريق ان نعزلهما اولا
ثم نعين عليا ولعله منهما فقبل ابو موسى وقال لابي موسى انت
اكبر مني فاعزل عليا اولا فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله ودعا
للمومنين والمومنات وذكر النبي ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال
اخرجت عليا من الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد
عمرو وحمد الله ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر النبي ثم
لبس خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة
كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي وعرف اصحاب علي ره مكرهم وقام
اكثر منهم فخرج على علي ره قريب من اثني عشر الف رجل منه

عسكره زاعمين ان عليا ليس على الحق ولولا لما كان راضيا بالحكم
ولانه ترك حكم الله وقلد الحكم الحكمين وهو معصية توصل الى الكفر فحبط العمل
الكبائر وزعموا ان الذنب كفر وهذا منهم جهل باطل لمخالفته للدليل
الواضح لان امامة علي ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار
كما ثبتت امامة من قبله ولقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد استشهد علي
رضه على راس ثلاثين سنة من وفاة النبي عم واما رضاه بالحكم اعتمادا على نخ
انه لا يخالفه لقد تيقن حقية امامته وليسكن الفتنة والرضا بحكم الحاكم
فيما لا نص فيه اجمع عليه المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب
فلم يكن معصية وهذا الجهل وهو جهل صاحب الهوى وجهل الباغي
لما كان متاولا بالقرآن كان دون جهل الكافر وهو لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لن يخرج الاسلام محله لان دلائل الدعوى انه مسلم وان
خرج عن الاسلام كعلماء الروافض في دعوى غلط من قال ان في تسمية علي
في آيتنا اصغر وعلماء المجسمة لو منا مناظرته والزامه فقول الحجة لانه
يعتقد الاسلام فعالو يسلم انه حق وامكن مناظرته والزامه الحجة عليه
فلم يعمل بتاويله الفاسد بخلاف الكافر فانه لم يسلم الاسلام ولا دليله
فلا يعتقد مناظرته فان قلت جهل الباغي الاموال والدماء بتاويل ليس
مناقض للذنب كفر الحكم باجتهاد منهم في حقهم كما حكمنا بامامة الحسن في
الكافر باعتقاد انه لا يلزمه الحجة الاسلامية قلنا هذا دليلنا لان الباغي
منعة اذا اتلف مال العادل او نفسه او منعه له سقط كما لو اتلفه عند لبقاء
ولاية الالزام وكذلك سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم
وولاية الالزام باقية عليه فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام م
بالحجة لحلول الالزام عن العادل والحكم ينتفي بانتفاء العلة فوجب العمل
بتاويله الفاسد فيح لا يوجد ضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لو
لو جد به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي يأثم ولو
كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع هذا اذا هلك المال في يد فان

بابها في بيت وجب الحد على صاحبه قال ـــــ وكذلك اي ومثل
جهل صاحب الهوى وجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
او السنة المشهورة او عمل بالسنة الغريبة على خلافهما مردود باطل
ليس بعذر اصلا مثل الشافعي يبيح امهات الاولاد كان المريسي وداود بشر
الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله وبان المالكية والمحلية بالبيع قبل الولادة
معلومة فيها فتبقى كما هو بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا
يجوز بيعها بدلالة قوله عم اعتق ولدها وقوله عم ايما امة ولدت من سيدها
فهي معتقة من دبر منه وكان عمر رضه ينادي على المنبر الا ان بيع امهات
الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها العلماء
بالقبول والعمل والاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول
بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل
الشافعي يحل متروك التسمية عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل
مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثل نفي القصاص بالقسامة اذا
وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة
والدية على عواقلهم عندنا لا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد
والشافعي رضه في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم باعتبار اللوث ومعنى
اللوث ان يكون عليه علامة القتل او يكون مشهورا بعداوته ثم
يحلف الولي خمسين يمينا بالله انه قتله عمدا فيستحق القاتل وهذا
مخالف للاخبار المشهورة كقوله عم البينة على المدعي واليمين على
من انكر والقضاء بشاهد ويمين اي الشافعي جوز القضاء
بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عم قضى بذلك

مخالف للكتاب وهو قوله تعـ واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى الا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر في نقل المسائل ونظائرها مثال ان اعتمد الحكم
على القياس فذلك عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان
اعتمد على الحكم بذلك عملا بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف
احدهما فيكون فاسدا آه —— النوع الثالث جهل يصلح
شبهة اي شبهة دارئة للحد وما يرجع فيه معنى العقوبة عن الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او
السنة المعقولة او في موضع الشبهة او في موضع الاشتباه ولذلك لم
يوجبه الاجتهاد كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد
لكن يشترط ان يكون ظنه معتمدا على فتوى فقيه بالفساد كفتوى
الاوزاعي ان الحجامة تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة وكذا
اذا بلغه حديث الحجامة وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
تاويله فلا تجب الكفارة عليه عند محمد خلافا لابي يوسف واما اذا لم
يكن شيء منهما بل احتجم وظن ان ذلك يفطر ثم اكل متعمدا على ذلك
الظن فعليه القضاء والكفارة باتفاق علمائنا قوله لانه جهل في موضع
الاجتهاد لان موضع الاختلاف قوله ومن زنى من مسائل الجهل في موضع
الاشتباه الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل تسمى شبهة
الاشتباه لانها نشأت من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية
فالاولى لان شرط الاشتباه ان ما ليس بدليل يظن دليلا فيه ولابد
فيها من الظن لتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي
النافي للحرمة في ذاته مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا
النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط هو
الدليل الشرعي وذلك لا يتفاوت بالظن وعدمه مسائل القسم ظن م

الاول

بحط

كالولد وطئ جارية ابيه او جارية امه او وطئ الرجل جارية امرأته
وقال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عندنا وقال زفر يجب لكن
وطئ جارية ابنه وقال ظننت انها تحل له ولنا انه قد تمكنت هنا ان
شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بالآباء والابناء والمنافع جارية بينهم بين ح
ولهذا لا تقبل شهادة البعض على البعض فيصير هذا موضع شبهة الحل
بخلاف جارية اخيه او اخته لمباينة المنافع بينهما القسم الثالث وطئ الاب
جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة
نشأت من الدليل الشرعي وهو قوله عم انت ومالك لابيك وهو دليل
ثابت لانه ترك حقيقته بالاجماع فتثبت شبهة في المحل فيكون الظن
وعدمه سواء في سقوط الحد وذلك والنوع الرابع جهل يصلح
عذرا الجهل من اسلم في دار الحرب فلم يهاجر الى دار الاسلام يكون
عذرا في الاحكام حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان
عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما بعد العلم بهما وقال زفر
يجب عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عنه
خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولنا ان الخطاب خفي في حقه لعدم
بلوغه اليه فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه بخلاف من اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاؤها اذا علم لانه في دار شيوع الاحكام
ووجود الجماعات وتمكنه من السؤال عن احكام الاسلام فتركه السؤال
والطلب تقصير منه فلا عذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء
معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر بترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء
نخ فتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا المو
لانه موضع عدم الماء ظاهرا او في ظنه كجهل من اسلم في دار الحرب حصل

الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وجهلهما بالعزل والحجر فانه
لا يصير وكيلا بدون علمه بالوكالة ولا العبد مأذونا بدون علمه بذلك
حتى لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى حتى لو وكله ببيع شيء فباعه
اليه المبيع فهلك ولم يعلم الوكالة حتى فسخ لكن لم يضمن شيئا ولو وكله
بشراء شيء بعينه ولم يعلم واشترى لنفسه يصح وبعد العلم لا يصح
ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف
على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق نوع الحاق والزام
على المطلق وهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم
والتسلم والطلب والمنازعة ويمتنع على الوكيل شراء شيء وكله الموكل
بشرائه بعينه وبيع شيء وكله ببيعه ممن لا يقبل شهادته له كابنه وابيه
ويطالب العبد بديون بعين فانه بعد الاذن ولم يكن يطالب بها قبل الاذن
ولما كان كذلك فلا يثبت حكم الوكالة والاذن قبل علمهما لدفع الضرر عنهما
لانه لا يثبت حكم الشرع في حق المكلف قبل علمه به فيشترط لاول الالزام حكم
العبد على غيره قبل العلم وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر
بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي
دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم تصرف الوكيل على نفسه ويبقى
دين العبد الى ما بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى
فيتوقف ثبوته على العلم وكذلك وجهل الشفيع بالبيع يعني جهله به
حتى يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان تثبت له الشفعة وجهل
المولى بجناية العبد عذر لان العبد اذا جنى جناية خطأ يكون المولى
مخيرا بين الدفع والفداء وهو لا يشعر فلما تصرف المولى في العبد الجاني
بالبيع او الاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وان
لم يعلم بالجناية والتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل
يجب عليه ما هو الاقل من القيمة والارش ويصير جهله بالجناية عذرا

وكذا

وكذا جهل البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى اذا سكتت
قبل العلم بالانكاح يكون لها الخيار بعد العلم اما اذا سكتت بعد العلم
يكون ذلك رضا ولا يبقى لها الخيار وذلك لان دليل العلم خفي في حق هؤلاء
لان هذه الامور [illegible] مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع بالخيانة والولي
بالانكاح فلا يلزم العلم للشفيع والمولى والمراة بهذه الامور في كل واحد منها
الزام ضرر حيث يلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع وعلى المولى
الدفع او الفداء وعلى المراة احكام النكاح بالانكاح فيتوقف ثبوت
هذه الامور على العلم كما في سائر احكام الشرع ولهذا اشترط في الذي
يعلمه اذا كان فضوليا العدد والعدالة لان فيه الزاما كما مر في بيان
اقسام السنن وما لم يكن فيه الزام لا يشترط فيه العدد والعدالة كما في
الاعلام بالوكالة والاذن ونحوه وللامة المنكوحة خيار العتق اذا اعتقت
لان المنكوحة يثبت لها الخيار الشرعي اذا اعتقت تحت الزوج ولو شاءت
فارقته لقوله عم لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري وهذا الخيار
يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت ولكن لم تعلم
ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس
حصل لها فيه العلم بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها
والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها
مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار
الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق
لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار وكذا علمها
بثبوت الخيار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اعلم انه اذا زوج
الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء كالاخ والعم يصح النكاح ويثبت
لهما الخيار عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بعد البلوغ لان التزويج صدر
ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب [illegible] على اصلاح سوء

الولاية في المال يثبت لهما الخيار اذا ادركا او بعضهما بالبلوغ كالامة
اذا اعتقت كما عرف في بحث خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا
فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان جهلها عذرا حتى لا يجعل
سكوتها رضا ويكون لها الخيار بعد السكوت كما لا يجعل في الصغير
لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم
بالخيار لم تعذر ويجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في
حقها مشهور غير مجهول لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها
بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضى كما مر واما السكر
وهو غفلة تعرض لغلبة السرور على العقل تحرج الغفلة لكابها
بما لا يوجب السرور كشرب الافيون وبزر البنج وغير ذلك لان مثل
الغفلة يكون من قبيل الجنون لا السكر وهذا انتهى حال مداومته الى
الجنون غالبا لكن حكمهما في الشرع ولصل ثم السكر نوعان سكر
طريقه مباح كما في شرب الدواء للتداوي ومثل لبن الرماك وفي
قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وسكر به وشراب المكره بالقتل وشرب المضطر بان شربها للعطش
وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فلا يصح طلاقه وعتاقه وسائر
تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو والمحظور حتى يغلظ عليه كما في النوع
الثاني بل هو في حكم المرض فلا يكون مخاطبا بالاداء وسكر طريقه
محظور وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وغيرها وكشرب
النبيذ المثلث او نبيذ التمر المطبوخ المعتق لان سكره وان كان حلالا
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لكن يشترط عدم السكر وكذا
شرب الادوية كالافيون لا للتداوي وهذا النوع من السكر لا ينافي
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب متعلق بحال السكر لانه ممنوع

عن

عن القربان من الصلوة بحالة السكر بهذا الخطاب فلو لم يكن مخاطبا به في تلك
الحالة ولان هذا الخطاب لو كان حالة السكر فلا يكون حالة السكر منافية
للخطاب وان كان في الصحو متعلقا بحالة السكر فكذا لا يكون منافية له ولا
انتصار كانه قيل لهم اذا اسكرتم فخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا لان
الواو للحال كما يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا او فساد ولهذا
يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويصح تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء واقراضه
واستقراضه وتزويجه الولد الصغير والصغيرة وغيرها لانه مخاطب كالصاحي
اذ بالسكر لا ينعدم عقله فان قيل السكر يمنع عن استعمال العقل
وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او منافيا كما في النايم
والمغمى عليه قلنا عدم الفهم ان كان بافة سماوية او بضرورة يصلح عذرا
في سقوط الخطاب او تاخيره الى وقت الفهم لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وحرج
وان كان من العبد بتقصير المعصية عقابا له لم يجعل عذرا ويبقى الخطاب متوجها
عليه وذلك لانه اضاع فهمه بتقصير على وجه غير مشروع فيبقى التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يتوجه في حق الاداء فيبقى التكليف بالعمل
في حقه ولئن كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وفيه بحث لان الخطاب
من لا يفهم قبيحا مخالف للنص والعقل اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واما العقل فلانه
عبث كخطاب الجماد فلا يليق بالحكيم ولكن بالحمل زجرا وخطاب منع القربان ٥
بالنسبة الى ما في السكر عند بقاء فهم مضطرب ينتهي الى ان يسقط
الفهم بقوله حتى تعلموا ما تقولون كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم
ما تقول فح يكون هذا الخطاب متعلقا بالنوع فلا يلزم تخصيص عموم الكتاب
معدول عن معقول ذلك الا استحسانا فانها لا يصح منه حتى لو تكلم كما ان
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امراته استحسانا وفي القياس
وهو قول ابي يوسف انه تبين امراته لانه مخاطب كالصاحي في اعتقاد

اقواله وافعاله كما مر وجه الاستحسان ان الردة انما تعتمد الاعتقاد

كان عن قصد وهو منصوص في حقه فجعل كانه لم يتكلم بها كما لو تكلم

بها الصاحي خطأ بخلاف تكلم الهازل بها لانه كفر صدر عن قصد ومنهم

استحسانا فالذي يعتبر فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا

في الردة حتى لم يمنع صحتها فلم لم يجعل عذرا في غيرها ايضا قلت لمرد

لان عدم صحة الردة لعدم ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر

جعل عذرا فيها بخلاف ما يبنى على اللسان من الاحكام مثل الطلاق ق

والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل

مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها وفيه بحث ولانه اهل

قود ولا اقراره بالحدود لان الاقرار بما هو من اسباب الحدود الخالصة لله مثل

حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من

هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود صحيح وقد

قارنه دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يكاد يثبت على شيء مما يقول

لان السكر انما يكون متحققا اذا وصل الى هذا الحد وهو عدم الثبات

على قول واختلاط الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل

الرجوع من الاقرار ولا يعمل فيما لا يحتمل كالاقرار بحد القذف والقصاص

لانهما من حقوق العباد اذ صريح الرجوع لا يبطله فدليله وهو السكر

اولى ان لا يبطله ولهذا يؤخذ باقراره بالحدود عند سائر الحدود بانه مؤاخذ الف ا

بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة

لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذلك

في سائر ما يثبت بسائر اسباب الحدود ويقوم الحالة عن الاقرار بحد

القذف والقصاص وهما من نوع ما لا يحتمل الرجوع لشأن الى

لان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد

الركنين وهو القول ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره

بالاسلام ان الردة عن صبي في السكر فلا يمكن ابطالها لما مر

سونها

هو تفاوت ما وأما الهزل فتفسيره اللعب لغة وفي الاصطلاح
أن يراد بالشيء ما وضع له وفيه بحث لأنه دخل فيه المجاز إذ يراد به غير غير م
ما وضع له والمجاز ليس بهزل لوروده في كلام الله تعالى وكلام رسوله مع
استحالة الهزل في كلامهما فإن قلت ليس المراد بالوضع ههنا
وضع اللغة بل وضع العقل لأن الكلام موضوع عقلا لإفادة المعنى
حقيقة كان أو مجازا قلت فهذا خلاف للعرف والاصطلاح فلا يجوز
في التعريف والصواب أن الهزل هو أن لا يراد باللفظ معنى وهو
ضد الجد وهو أن يراد به معنى ولما كان الهازل يتكلم بما يريد له عن
اختيار صحيح ورضا تام يكفر بالردة فإن تكلم بكلمة الكفر هازلا لأنه
ذلك استخفاف بالدين وهو كفر محض مرتد بنفس الهزل لا بما
يريد به ما قصد به المعنى بخلاف المكره على الكفر إذا أجرى كلمة
الكفر على لسانه حيث لا يكفر لأنه غير راض بالمباشرة والحكم لأن
التكلم بكلمة الكفر وهو سبب الكفر حينئذ صار كأن المباشر لم يوجد
منه وفيه بحث لأنه لما لم يكن راضيا بالكفر ولا يكون له اختيار الكفر وهو
موضع متعلق للإيمان وإن كان في هذه نوع مساهلة وهو أنه يجب
لا يجوز الحكم بارتداده وإباحة دمه وبينونة زوجته بل ينبغي
لأن ما لا يكون اعتقادا واختيارا لا يكون كفرا وقد نهى النبي عليه السلام عن عن م
تكفير أهل القبلة وقال من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل كل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله
في ذمته قلت لكن الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به
والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فإن قبل الطرفين بعت واشتريت
يكون باختيارهما ورضاهما لكن ينعدم الاختيار والرضا في حق
الحكم وهو ثبوت الملك فكذا في الهزل يوجد الاختيار والرضا
في حق السبب لا في حق الحكم لأن الهزل في البيع يفسده كما في
شرط الخيار لا يفسده فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة والإبراء

فيما لا يحتمل كالطلاق والعتاق والأصل أن الهزل لما كان بدون
الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على
الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم
يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم جملة ما يدخل فيه الهزل
ثلاثة أنواع إنشاء تصرف وإخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد
وكل منها على وجهين لأن الإنشاء إما أن يحتمل النقض أو لا يحتمل
وما يتعلق بالاعتقاد إما حسن كالإيمان أو قبيح كالردة والقسم
الأول وهو الإنشاء الذي يحتمل النقض على ثلاثة أوجه لأنه إما أن دخل
الهزل في أصل العقد أو في قدر العوض فيه أو جنسه وكل منها على
أربعة أوجه لأنهما بعد العقد إما متفقان على أن التهزل كان بناء
على الهزل أو على أنه بعد الإعراض عنه أو على أنه لم يحضرهما شيء
من البناء والإعراض عند العقد ومختلفان في البناء والإعراض
وفي الثالث كل منهما وبعد أن ذكرهما ففي الوجه الأول وهو ما إذا هزلا
بأصل البيع واتفقا على البناء بأن تواضعا في السر على أن يعقدا
البيع عند الملأ ظاهرا لا حقيقة وأشهدا عليه فعقدا ينعقد البيع
بيعا فاسدا غير موجب للملك وإن اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فقبضه المشتري وأعتقه لا ينعقد العتق لأن الملك غير
ثابت بخلاف ما إذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك
عند القبض لأن الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة
ولم يوجد في الهزل وصار العقد بناء على الهزل بمنزلة شرط الخيار
لهما أبدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كما
في الخيار المؤبد لكن باع عبدا على أنهما بالخيار أبدا أو على أنه بالخيار
أبدا ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك يتعلق بخيار المؤبد
على العقد لكونه كما لا يستتبع الملك به بعد القبض فكذلك هنا لا
يثبت فإن نقض أحدهما البيع ينتقض لأن لكل واحد منهما ولاية النقض

كان بنا

كالبيع والإجارة وإما أن لا يحتمله كالطلاق والعتاق
والإخبار أيضا إما أن يحتمل أو لا يحتمل النقض صح

فسد ، ولو أجازاه بعدهما أو سكتا لا لأنه لم يجر عليه كما في شرط الخيار
لأن المخير يسقط خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر ولا بد في إسقاطه
وإن لم يجز حالاً لأن البيع إنما لم يكن مفيداً للحكم لعدم اختيارهما
الحكم وقد اختارا ذلك بالإجازة لكن عند أبي حنيفة رحمه الله يجب
أن يكون وقت الإجازة مقدراً بالثلث حتى لو أجازاه في الثلث صح العقد
وبعده لا يصح كما في خيار المؤبد لو أسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح
لتقرر الفساد بما مضى من الخيار كذا ههنا وعندهما لا يتقدر وقت
الإجازة بالثلث عندهما ولما ذكر الاتفاق على الإعراض أو على أنه لم
يحضرهما شيء أو اختلفا فسد كما يتحول ثم إنما يحتمل العقد وههنا
بحث وهو أن في خيار الشرط يكون أن يرضى بانعقاد البيع في
الحال وثبوت الملك بعد سقوط الخيار بخلاف صورة الهزل فإنهما لم
يرضيا لا بانعقاد البيع ولا بثبوت الملك أصلاً فكيف يكون مثله
فاك ولو تواضعا على البيع بألف درهم أو بمائة دينار مثلاً
بأن الثمن ألف وهو الخلاف اتفقا على الهزل من الوصفين الآخرين
وهما الذهل لا بعد البدل أو بجنسه أما الأول بأن تواضعا
على البيع بألفي درهم على أن يكون أحدهما الهزل فإن اتفقا على
الإعراض كان الثمن الألفين بالاتفاق وإن اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الألفان عند أبي حنيفة رحمه الله في أصل الروايتين
عنه وهي الأصح وعندهما ينعقد بألف درهم وهو رواية أخرى عن
أبي حنيفة رحمه الله لأنهما قصدا التسمية بذكر الثمن ولا حاجة في تصحيح العقد
إلى اعتبار تسميتهما الذي هو هزل لأنهما جعلا الألف وكان
ذكره وسكوته عنه سواء كما في النكاح ولأبي حنيفة رحمه الله أن ذكر
الألف للحاجة في البيع يصير شرطاً ما هو الثمن وهو ليس من مقتضيات لقبول ر
العقد وهو مما لا ينتفع لأحد المتعاقدين أو أحدهما فصار كأنه قال بعتك
بها بألف بشرط أن يقبل الألف الآخر ومثل هذا الشرط مفسد

للبيع ولئن لم يكن له طالب كما اذا جمع بين حر وعبد في بيع وقبل
ولم يتصل الثمن فانه يفسد البيع في العبد ولئن كانا يتفقان على
صحة المضموم اليه واذا وقع التعارض بين المواضعة بالجد
في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في وصف العقد لان اعتبار بالهزل
الجد في الاصل موجب صحة العقد واعتبار الهزل في الوصف
اي الثمن لان الثمن تابع للبيع كالوصف موجب الفساد كان العمل
في الجد بالوضع في اصل العقد اولى لان الوصف لا يعارض الاصل بخلاف
النكاح فانه لا ينعقد بالشرط الفاسد فيجب العمل بالاجماع وكذا الكلام
فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الحكم هو الاصل عنده
فالعمل به اولى وعندهما الاصل هو المواضعة لما فيها من المصالح وكان ن
العمل به احق وبهذا الرضى لحق للشرط المفسد للبيع ما يكون فيه
نفع لاحدهما واما اذا لم يكن فيه لاحد نفع كمن باع دابة بشرط ان يعلفها المشتري
كل يوم او عبدا بشرط ان لا يخرجه من عن ضمانه وامثال ذلك فانه جائز بالاجماع ع
لا سيما اذا كان فيه مع عدم الضرر منفعة والمواضعة كذلك اذ ليس فيه ضرر
لهما مع كونه لا نزاع لانها امر متعارف بين الناس لمصالحهم من قصد الظلمة
عن اموالهم وعن هذا قيل على ان معناه الذي يعرض ذكره ما هو مفاد له اللام بالمال
عن تراض الاثر هو حقيقة البيع الذي مفاد له عن غير تراض صح لو زعم ضرر
ظاهر ومن لو زعم لا الوقف على المشتري من غير تراضيهما لكونهما بما لا يس الحكم
المذكور ذلك على صحة كل فاسد بسبب الشرط نقل الفاضل لا بتقدير البدل
اما اذا اهزلا بالجنس بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن ح ٢
الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على
البناء او الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وعند الاستحسان
والقياس ان البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمياه ويذكر في العقد
ما قصدا ان يكون ثمنا او لان الهزل الذكر قبل العقد يشترط ذكر البدل فيه
يبيع العقد بلا ثمن ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل

٢٢٥

وبما قصدا الكذب في أصل العقد بلا دون صفته وذلك بأن تواضعا أن ينعقد البيع
بما سمياه من البدل والغرض بين الصورتين لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله أن الثمن
الذي سمياه الغرض في الأول هو كونه ضمن الثمن فلا يبقى العقد بدون ذكر الثمن ومع ما
غير مذكور في صورة ما ابتاع دينار وهذا الاخير حيث يكون قيمة مائة دينار ألف درهم
أما إذا لم يكن يكون قدر البدل وجنسه مختلفين ووجه ما ذكرنا من ترك المبالغة
المرضية يعني المرضية فافهم ـــــ ولو ذكرا في النكاح دنانير كانا والنال
يحتمل الفسخ ولا نافذة بعد البيع بلا بيان لو لم يكن ما كان المال فيه تبعا مثل النكا ح
لأن المقصود كل ما المتعاقدين في الأصل حل الاستمتاع بالآخر وهو حصول الأزواج
دون المال وما كان المال فيه مقصودا أصل الخلع والعفو على مال ولا مال فيه
أصلا كالطلاق الخالي من المال ولا أولي على الثانية أوجه لأنه إما أن هزلا بأصله أو
بقدر البدل أو بجنسه وكل واحد على أربعة أوجه كما في البيع فإن هزلا بجنس
البدل بأن ذكرا في النكاح دنانير عن صحيح الدراهم بأن اتفقا على البناء
وجب مهر المثل بالإجماع لأنهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد مع الهزل
بتذكرة لا يحتمل المال ولو اتفقا على أن يكون ما قد لم يكن في العقد والمسمى لا يثبت علي
بدون التسمية وإذا لم يثبت ولغا فصار كأنه زوجها على غير مهر فيكون لها
مهر مثلها وهذا لأن النكاح يصح بدون تسمية المهر بخلاف البيع فإنه لا يصح
لا تسمية الثمن فيه لا اعراض عن المواضعة ولعتبار التسمية ضرورة ولو
تواضعا بقدر البدل بأن تواضعا الرجل مع المرأة ووليها أو مع وليها دونها
في السر أن يزوجها بألف وأظهرا العلانية ألفين فتزوجها على ألفين على أنه يكون
النكاح جائزا ويكون المهر ألفين إن اتفقا على الإعراض والعالة اتفقا على
البناء فالاتفاق لأنهما قصدا الهزل بذكر الصداق ألفين والمال لا يجب مع
الهزل بخلاف مسألة البيع عند أبي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يلزم ألفين
عنده لأن ذكر الصداق ألفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد كما هو والشرط الفاسد
يؤثر في سياق البيع ولا يؤثر في النكاح لأن أصل العقد لا في الصداق ولو اتفقا
على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فروى محمد عن أبي حنيفة أن النكاح جائز بخلاف

البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وان هزلا باصل النكاح بان تواضعا
مع المرأة ووليها على النكاح هزلا وحضر الشهود هذا التواضع وتزوجها
كان الهزل باطلا والنكاح لازما وكذا ما سميا من المهر للحديث المذكور في الكتاب
وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والعفو عن القصاص
من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في الحديث في بعض
الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين التزام البر ولان
الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب اي
العلل لا يحتمل الرد والتراخي لانها لا تحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي
بخيار الشرط والتعليق بالشروط لان خيار الشرط يبطلها والتعليق
يوجب العلية عند وجود الشرط وعنده يثبت الحكم فلا تراخي وكذا الطلاق
المضاف الى وقت وهذه الاسباب حكمها الى وقت الايجاب كما امتنع البيع
بشرط الخيار فيه ـــــ واما ما المال فيه مقصود ايضا وهو النوع
الثاني من الاقسام المذكورة وهو مثل الخلع والعتق على مال والصلح على دم عن،
العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلاثة اي الهزل باصله او بقدر البدل او
جنسه بالطرق الاربعة اي الابتناء او الاعراض او عدم حضور شيء او
الاختلاف والمراد بكون المال مقصودا في هذا النوع كونه مذكورا فيه
البتة مطلوبا بخلاف النكاح فانه قد يوجد بدون تسمية المال والمطلق
على الاستماع كما مر وعندهما لا يوثر الهزل في هذا النوع فيلزم التصرف
ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة في شيء من الاوجه الثلاثة عند
البناء حتى انه يتوقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال
في ذلك بناء على الاصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف
بينهم كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف في العقد
من جانب الزوج فاذا قال خالعتك على كذا فكانه قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق وهذا لا يملك الرجوع وقبولها شرط في ذلك

المتصرف كسائر الشروط وصح لا يحتمل الخيار ولو لم يحتمل خيار الشرط
لا يحتمل الهزل ايضا وفيه بحث لان تصرف الزوج لا يتم بدون قبولها وجانبها
فيه الشرا فجاز فيه خيار الشرط مع صحة التسمية لكن يجب المسمى
عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار المسمى كالذي لا يحتمل
الفسخ تبعا للتسمية في ضمن ما لا يحتمل الفسخ ويقع الطلاق في الخلع
لان الطلاق منزلا لا يؤثر بالاتفاق والمال لم يلزمه لانه يؤثر فيه الهزل
بالاتفاق كما في البيع والاجارة والمال في ضمن الشيء تابع له تساهل حكمه وح
لا يؤثر فيه الهزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن حيث لم يحدث
حكم الرهن فلو صحت بلزومه حتى لا يعزله الراهن او الموت بموتهما
فان قلت نعلم ان المال في هذا النوع مقصود فكيف يكون تبعا ولئن سلم
انه تبع فيه لكن لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل
لا يؤثر فيه وتدل عليه المسالة حتى كان المهر الثابت على هذا يبقى بقدر
البدل دون النفس قلت المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد واما
في حق ثبوت العقد فهو تابع للطلاق او العتاق او الصلح الذي هو مقصود
العقد لانه بمنزلة الشرط والشروط اتباع فاخذ لا اصل فلا يؤثر فيه
الهزل واما في النكاح فله نوع اصالة في حق الثبوت بدليل انه يثبت لا نتوقف
على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر وبتصريح النفي ايضا واذا
كان كذلك يكون له اعتبار واصالة في حق الثبوت فيعتبر فيه حكم الهزل
فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال وفيه بحث لان المال مقصود في هذا
العقد واساس له لان العاقد يبني العقد عليه فله اصالة في نفس العقد
والمال غير مقصود في النكاح وانما المقصود حل الاستمتاع والازدواج
كما مر والمال لتاكيده فهو ههنا اولى بالتبعية وعند ابي حنيفة رح
يحتمل خيار الشرط ويحتمل الهزل ايضا ويتوقف الطلاق على اختيار
المراة بكل حال ان سواء بنيا على الاصل او بالقدر او بالكل بعد ان اتفقا
على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط بالاتفاق كما مر وقد نص عن ابي حنيفة

في جامع الصغير لو شرط لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على
انك بالخيار فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل
الطلاق وان اجازت الطلاق في الثلاثة او لم ترد حتى مضت
الثلاثة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج وكذلك ههنا اي في الهزل
لانه لما قبل خيار الشرط قبل الهزل وذلك لان جانب المرأة في الخلع
يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها رجعت
قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل
كما في البيع فيصح فيه شرط الخيار ولو قيل انه يشبه الشرا لانه تملك النفس
بالعوض لكان اظهر والتحقيق ان الخلع من جانب الزوج اسقاطا ما لا يعاق ومن
جانب المرأة اساما يشبه الشرا ان كانت البداية من الزوج ويشبه البيع لو كانت
من المرأة وعلى التقديرين يحتمل خيار الشرط ووجه لكنه لم يكن جواب خيار الشرط
غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترط الخيار اكثر من ثلاثة
جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفق القياس لانه يمين على الشرط و
الشرط ثابتة بخلاف البيع فانه غير مبني على الشرط لكنه لما ثبت بالنص مقدرا
بالثلاث وجب اعتباره في المدة مثل اذا اتفقا على البناء اي على اوجه الثلاثة
من الهزل في اصل التصرف او في قدر البدل او جنسه واما اذا اتفقا في الاوجه
الثلاثة على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء منهما او اختلفا فالتصرف
لازم والمسمى لازم بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ومجال الحكم عنده على ولعب،
البدل الذي هو طلاق لاصل يحصل الاختلاف في ثلاثة اوجه من اثني عشر
ويحصل الاتفاق في تسعة مع اختلاف التخريج فيه وكذلك هذا في نظائره
من الاعتاق بالمال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والكلام
كما ذكرنا لما بحث العمل بالمواضعة فيما هو يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا فيه اذا اتفقا على بناء التصرف على
المواضعة واذا اتفقا على الاعراض فلا اثر للهزل بالاتفاق واما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند التكلم او اختلفا في البناء والاعراض فمحل

العقد

التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شيء لان الجد هو الاصل وحمل التصرف
قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اصطلحا على قول ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل
في العقود الشرعية اللزوم ومن يدعي الاعراض فهو متمسك بالاصل وكان
القول قوله وعندهما العمل بالمواضعة اولى فكان القول قول من يدعي
البناء لانه متعارف للمصالح كما مر ـــــ واما الاول كما تواضعا
على ان يلجئ اليهما ما تعاقدا العقد امس بالعقد بعينه وما كان بينهما في الحقيقة
فاخر اعتاق البائع للمشتري فلو كسح مثل عشرة من صعد اسهم كرابكلا او قال
لا اخر صرف فليس مد اسبع لان الاقرار صح والمخبر عنه اذا لم يكن واقعا
يصير بالاخبار واقعا ولو تعقا على لحان البيع الذي هو لانه بعد ذلك ثم الاجاب لا
لم يكن بيعا لان الاجارة انما يلحق العقد المنعقد وما لا فلا كاد بالانعقاد فلا
يفسد الاجارة الا يرى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا ولو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا بينه وبين الله تعالى وكان القاضي لا يصدقه
في الطلاق والعتاق على انه كذب وحاصل الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه
التصرفات ح الترك قوله وكذلك تسليم الشفعة اي وكالاول تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة طلب المواثبة وسميت به لو انه يطلع الخبر البيع على
الفور اي طلب الشفعة او طلب الطلب حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته
الثاني طلب التقرير والاشهاد وسمي به عموم عن مجلس المواثبة ويشهد على البائع
او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة يقول ان فلانا اشترى
هذا الموضع وانا شفيعه وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على
ذلك وبهذا الطلب تقرر شفعته حتى لا تبطل بتأخير طلب الخصومة بعد ذلك
في ظاهر الرواية الثالث طلب الخصومة والتملك بعد طلب المواثبة والاشهاد
لو سلم مما لا يكون التسليم باطلا والشفعة باقية لان التسليم من جنس
ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد الطلب على انه بالخيار
فلانه انما يبطل التسليم وبقيت الشفعة لان الخيار يمنع الرضا به فتبطل

التسليم وكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط ويبقى الشفعة واذا سلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت
شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا لان الاشتغال بالتسليم
هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور والشفعة يبطل بحقيقة السكوت
مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بما هو السكوت حكما
قوله وكذلك الى ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل
حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله كابراء الغريم بشرط الخيار
بان قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين وكذا الهزل لا يؤثر
فيه لانه بمنزلة خيار الشرط ثم الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن
دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان
على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان
بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود
احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لان الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون
حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما
يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا
يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بيانه قال

واما السفه السفه في اللغة خفة العقل وضعفه وفي الشرع صدور
التصرف عن العاقل قصدا لا على نهج العقل احترز بقوله من
العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطأ وبقوله لا على نهج العقل
عن تصرف الرشيد وقال في المبسوط السفه هو العمل بخلاف موجب
الشرع باتباع الهوى وترك ما دل عليه العقل والحجى وهذا يتناول
ارتكاب جميع المحظورات وذلك وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه
الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال والحجر كما يجيء

ثم

ل

ثم السفه لا يخل بالأهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والتكلم
لأن السفيه كامل عقله في علمه فلا جرم يكون مخاطبا بأداء العبادات
وترك المنهيات في الدنيا ويعاقب عليه في الآخرة فلا يوجب الحجر أصلا
لأن السفه لا يوجب الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والطلاق والعتاق ولا ما يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والإجارة
عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يوجب الحجر
فيما لا يبطله الهزل ويوجبه فيما يبطله إلا أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا إن
الحجر على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة
عليه ليستدلا بأن الحجر نظر له كما في الصبي وبأن الحجر يوجب لصيانة حقوق
المسلمين من نفسه ومن غيره والأولاد الصغار وهو أحسن ولأن الشرع
منع المال عن السفيه المبذر أول البلوغ بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
أموالكم إلى قوله حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا
إليهم أموالهم فيحجر عن التصرفات أيضا بالقياس عليه بجامع النظر ولهما
لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح لأن المحجور عليه بسبب السفه
في التصرفات كالهازل فإن الهازل يتكلم على غير نهج كلام العقلاء
لقصد اللعب دون ما وضع له الكلام لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه
يتكلم في التصرفات على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى لا لنقصان في
عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه أيضا وكل تصرف
يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه ولأبي حنيفة رحمه الله
أنه حر مخاطب بالشرع فيكون مطلق التصرفات في ماله كالرشيد ولقائل
عن حجتهما الأولى بأن السفه مكابرة العقل في التدبير بعمله بالهوى
مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية
وعن الثاني بأن ما يوجب لكف المسلم عن المعصية ولا لإتلاف حق الغير ثبت
كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن الثالث بأن منع المال
ثبت بالنص المذكور إما بطريق العقوبة حتى يمنع ماله عنه زجرا له عن الإسراف

والسكر ولا مدخل للرأي في إثبات العقوبات ولا لأنه غير معقول المعنى
فلا يمكن تعديته حكمه على أن الفرق واضح لأن فسخ المالك ليس لإبطال
لأهليته بخلاف فسخ المعزيات فإنه إبطال لأهليته لكون العاقل وإلحاقه
بالبهائم وفيه بحث لأنا لا نسلم أنه غير معقول المعنى لأنه ظاهر
في أنه شرع له رعاية لحقوق المسلمين كما في شرع التعدية
قال وأما الخطاء الخطاء هو أن يقصد القاصد إلى مباشرة شيء
غيره بدون قصده اختلفوا في جواز المؤاخذة على الخطاء في حقوق الله
تع فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لأن الخطاء الخالي عن
قصده والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند أهل السنة يجوز في الحكمة
لأنه لا يخلو عن تقصير أو تمكن كالاحتراز بالتثبت ولأن الله تع علم العباد سؤال
عدم المؤاخذة بالخطاء في قوله تع ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فلو لم
يكن الخطاء جائز المؤاخذة في الحكمة لكانت المؤاخذة عليه جورا وصار
تقدير الدعاء ربنا لا تجر علينا فحين جعل الخطاء لكن المؤاخذة عليه سقطت
بإجابة هذا الدعاء كما قال عليه السلام رفع عن أمتي الخطاء والنسيان ثم بين المولف
بما يقول المصنف رحمه الله فجعل عذرا لشأن أي هذا أي ولما كان جائز
المؤاخذة باعتبار أنه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى
إذا حصل عن اجتهاد حتى لو تكلم في الصلاة بعد ما اجتهد جازت صلوته الخطاء
ولا يأثم الخطاء في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق أجرا واحدا ولو
وأصل يقوم لسقوط حق الله تع عن حقوق العباد فإنه لم يجعل عذرا
في سقوطها لو أتلف مال إنسان خطأ بأن رمى إلى شاة وبنى على ظن
أنها صيد أو أكل مال إنسان على ظن أنه ملكه يجب عليه الضمان لأنه ضمان
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل رعاية لحق العباد وكونه خاطئا لا
ينافي عصمة المحل ويصح شبهة في العقوبة على قوله عذرا أي جعل الخطاء عطف
شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها على صح
ظن أنها امرأته لا يأثم إثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى إلى إنسان

على ظن

على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد بل كان يأثم اثم ترك
الاحتياط ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب مع العذر
لكن الخطاء لما لم يخل عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز از
عنه بالتثبت يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا
للعقوبة الكاملة وصح طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول اسقني
فجرى على لسانه انت طالق ووقع الطلاق وقال الشافعي هو لا يقع لانه غير
قاصد كطلاق النائم والمغمى عليه وفيه بحث لان عدم القصد ظاهر في
النائم والمغمى عليه دون الخاطئ ولا اصل في العاقل القصد وقال الشافعي
لاصحابنا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده بل يتعلق
بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا
للحرج كما في السفر مع المشقة فان قيل لو صح بيع الخاطئ اقامة اهلية
الرضا بالعقل والبلوغ مقام الرضا فلا يعتبر بالرضا من النائم ولا حاجة
ونحوهما لانه امر باطن كالقصد حتى لم يقم مقامه دليل المعنى حقيقة
القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد بل شرط الاقامة عسر الوقوف والرضا
يوقف عليه من ظهور البشاشة والنشاط فيما يظهر من السخط ولم يجز اقامة الاهلية
مقامه وفيه بحث لان عدم القصد قد يظهر ايضا بظهور الخطاء والرضا قد
يخفى فلا فرق بينهما والظاهر في هذه المسئلة انه ان ظهر بقرينة انه اخطأ لا يقع
وان لم يظهر يقع لان الاصل عدم الخطاء عن العاقل فوجب ويحتمل ان يتعلق صحته يعني
اذا اجرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا
يمكن اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يحتمل ان ينعقد فاسدا اصح
الحكم لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء
ودون الحكم ينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا
قال اما السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشرع ما قال في الهداية
هو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها بسير الابل ومشي الاقدام وهذا

نحو نوع المشي فشرطه لان القصد هو شرط السفر المرخص لا نفسه كما تعال
الصلوة مبني للطهارة وانما القصد مثلا اذا نام بخروج ما في قبها والعبور
اذا اجرى على قصد حسن ملكه اياه ولياليها مما فوقها من الابل ومشي الاقدام
وهو من اسباب التخفيف لانه نقص الى المشقة لا محالة بالنسبة الى الاقامة
فلما كان فصل نعمة سببا للرخص واتم مقام المشقة وهو بزيادة قصور فوات
الاربع ظهر من الاسقاط عنده باصحابه لم يبق الا كمال مشروعا اصلا وكان
ظهر المسافر وفجره سواء والشافعي هو ظهر من التقصير لشابه فقبل التعجيل
ولشابه ايضا بكماله الصوم والثابت في الصوم تراخي وصورة اذا انه الى ادراك
عدة من ايام اخر دون الاسقاط حتى لو صام صح اداؤه في الوقت لكن
لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض لكنه لما كان امرا اختياريا
لا موجبا بعد الصحة ضرورة الافطار ولا ضرورة للصحة لان المسافر قادر
على الصوم من غير لحوق اذى ويمكن من ترك السفر بخلاف المرض فانه
موجب لاذى بالصوم ولا يمكن رفعه بل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر
لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الا عنه الله ويؤيد الوصف بالشروع وكذا
اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لان الاداء في الصوم
في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى ولما انشاء السفر باختياره فلا يسقط
به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف الصوم فحمل زيادة المرض
ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار وكذا اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض
حل له الافطار لان المرض المبيح موجب للضرورة ولا يمكن رفعه لانه ليس باختياره
ولو افطر المسافر في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة
عنده بالتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر
فان السفر مبيح للفطر في الجملة فيكون شبهة في درء الكفارة ولو افطر المقيم
الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر
مرضا يبيح الافطار حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان المرض ليس باختياره صح ١٢
فلا يؤثر في استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في

في سقوط

في سقوط حكم يعرف الله وجوده وهو سبب الكفارة وأما المرض فأمر سماوي فإذا
وجد في أثر النهار بعد استحقاق الصوم أو بعد الا المطلوب وكان صائما
دون الاستحقاق لا الشخص لأنه نوبة لا يتجزى فإذا زال في البعض زال
في الكل بمعنى أنه كأنه من أول النهار كما أن الحيض لعدم الصوم من الأول
فيجعل المرض شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر حاصلا من
احتمال المرض بأن يكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي أفطر فيه
متعمدا لا يسقط عنه الكفارة أيضا في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله
فإن قيل وجوب الكفارة بسبب هتك حرمة أمر الله تعالى وقد تحقق ذلك فما
بالي بعد ذلك من مرض أو سفر يكون كبعض عذر الله قلنا لو كان مختارا
لكان مستحقا فمتى بأن صار شبهة كما بينا ______ وأما الإكراه فلا كراه
حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وقاصر فالكامل
ما يفسد الاختيار بأن يجعله مضطرا بأن خوفا ولذا كان جائز الطبع وهو
الاضطراري وهو أن يحمل الفاعل مضطرا إلى الفعل كالاكراه بالقتل
أو قطع العضو أو الألم القوي والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب فساد
الاختيار وهو الاضطراري كالاكراه بالحبس والقيد والضرب وحلق اللحية
والرأس ونحو ذلك أو ولده وما يجري هذا المجرى والاختيار يلي القصد
إلى أحد طرفي الممكن وهو ههنا صحيح فيمن الإكراه دون الرضا لأن المكره
باشر المكره عليه بالاختيار وإن كان فاسدا لكن لا يكون راضيا به والاكراه له
والإكراه بجملته لا ينافي الأهلية لأنه لا ينافي أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء لأنها
ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب سقوط
الخطاب لما قلنا إن أصل الاختيار لا ينعدم به سواء كان ملجئا أو لا
ولأن المكره مبتلى حالة الإكراه كما ابتلي حالة الاختيار والابتلاء لا يكون
بدون الخطاب ألا ترى أن المكره يأثم بما أكره عليه متردد بين كونه
يباشر فرض كالاكراه على أكل الميتة أو شرب الخمر بما يوجب الالجاء فإنه
يفترض عليه الإقدام على ما أكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب

حتى قتل يعاقب عليه لسوء الأدب في حق استتار الملكوت فيه لولا ما اضطر ثم
الله ومن أكره على مباح شرعي صبر عليه يعاقبه على تعنتها وخطر إلى محظور له
كالإكراه على الزنا وقتل النفس العمد وإباحة كما أن الصيام على إفساد الإكراه
الصوم فإنه يبيح له لأن الإفطار في رمضان مباح بعذر ورخصة كما في الإكراه
على الكفر فإنه يرخص له إجراء كلمة الكفر على اللسان عند طمأنينة القلب
بالإيمان من غير إباحة وإما إثم المكره في الإكراه بالإقدام على الفعل من كما في
الإكراه على الزنا وقتل النفس بغير الحق ويرخص أيضا كما في الإكراه على أكل
الميتة فإن الإقدام لما صار فرضا صار مباحا كما في سائر الفروض ويأثم
بالامتناع من كما في الإكراه على الفطر للمسافر والإكراه على أكل الميتة وشرب
الخمر لأن الفرض عنهما لما صار قتل كان حراما ويرخص أيضا كما في الإكراه على الكفر الى الترخ
فإن الصبر فيه عزيمة ويحصل منه الأمن عن الإثم بسبب الخطاب في حقه لأن سبب
الأشياء لا يمتنع بدون الخطاب وفيه بحث لأنه لم يرد له إباحة إفساد الصوم
إباحة الإقدام والترك مثل كذلك فإنه يأثم بالترك إلى أن قتل وإن أراد صحة
والحرمة الإقدام والغرض والرخصة كذلك وليس فلا رخصة في القتل والزنا بالفعل
الكن أصلا يعني سواء كان الإكراه ملجئا أو لا لأن رخصة الإقدام على المحرم
لصيانة النفس من التلف ونفس الغير مثل نفسه في الحرمة ولو العبد عن ملك
لأن حق حر لا حق لسيده فلا حرمة له أقلا إنها الصيانة نفسه وكذا الجرح حتى
لو أكره بالقتل على قطع يد إنسان لا يحل له ذلك ولو فعل كان إثما
لأن حرمة طرف المؤمن كحرمة نفسه بالنسبة إلى غيره لأنه لو المضطر لا
يحل له أن يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل أن يقتله لا أن أكره بالقتل على
قطع يد نفسه أو يحل له قطع يده لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
فجاز له اختيار أدنى الضررين لدفع الأعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة
طرف الغير بنفسه لأن القطع أشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق
وكذا الزنا فإنه في معنى القتل لأنه إن لم يكن مع منكوحة الغير يهلك
الولد حقيقة أو حكما لأنه لما انقطع نسبه عن الزاني لا يمكن إيجاب النفقة عليه

فلم يكن

ولم يكن للمرأة قوة لانفاق على الولد لعجزها عن الكسب ولئن كان مع مسكوه
الغنى فقد يفنيه الغير فيلزم ايضا هلاكه وفيه بحث لان حصول الولد منه
معلوم لا وبعد من هلاكه غير معلوم وهلاك المكره معلوم فلا يعارضه
قوله ولا اصطبر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير لان لا يسعه الحرمة مع الاكراه
الكامل وسع الاكراه الملجئ لان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت عند الاختيار لا عند
الاضطرار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
اما صيانة حالة الاضطرار فالممتنع من تناولها يصير آثما ان كان عالما بسقوط
الحرمة كما لو امتنع عن اكل المباح في هذه الحالة ولئن لم يكن عالما يأثم الحالة
لان الاباحة خفية فيعذر بالجهل كما يعذر لعدم وصول الخطاب اليه قبل الشهرة
لمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الصلوة ولما قيد بقوله مع الكامل
منه لان حرمتها لا تسقط بالقاصر لعدم الضرورة لان المكره لو صبر الحرمة كذا
يجب عليه الحد للشبهة قوله ورخص له رخص ان كان الاكراه كاملا اجراء كلمة
الكفر على اللسان ان كان قلبه مطمئنا بالايمان لان الاصل الايمان ذلك ورد ولم
لا قوله باللسان غير لازم ولو قتل نفسه لاعلاء دين الله كان شهيدا وكذا اذا
اكره على افساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام
وتمكين المرأة من الزنا ولو امتنع كان ما جورا هذا في اجراء كلمة الشرك حسن
لانه اعزاز لاصل الدين ولما جاء من قول النبي عليه كما مر في باب الرخصة واما
في غيره فهو لانه لا يعوض بعوض ولا القاء في التهلكة منهي عنه وفيه مساهلة
العام لله كما قلنا في باب الرخصة قوله ولما فارق فعلها فعله في الرخصة
حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان حراما ليس فيه معنى اهلاك
الولد الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع عنها
فثبت الرخصة عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق
معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة
في جانبها احسن الاكراه التام وسوى الاكراه بمثل الكفر والقتل شبهة في

الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب بالمرة الرخصة في حقه لا يفيد
القاصر شبهة في سقوط الحد في الاكراه على الفعل قاصرا او فيه بحث لان
المراة ان لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك وان
كان فقد ينفي الولد لعانا فيفضي الى الهلاك فلا فرق فما ذكر ابو حنيفة رحمه
اولا وهو قول زفر رحمه انه لا يسقط الحد على الرجل بالكامل ايضا لان الزنا
لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا
يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق مع الخوف فلا يكون
التمكين دليل الطواعية ثم رجع ابو حنيفة رحمه الى انه يسقط وهو قول صاحبيه
لان الحد مشروع للزجر عن الفعل الارادي وهنا الفعل لاجل خوف على التلف
لا للحلم لقضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في الاسقاط والانتشار لانه
لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال كما في
النائم والاطفال فحصـــــــل من الجملة التي ذكرنا ان الاكراه لا ينافي
الاهلية متحققة في الاقسام الاربعة ولا يوجب سقوط الاختيار والخطاب ان الاكراه
بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق والبيع
والاجارة ولا الافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة
ونحوها فيثبت حكمه من الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار الا انه
بعد الاكراه كما يتعين فعل غير المكره بدليل تحقق موجبه يعني موجبه فان موجب
قوله انت طالق او انت حرة وهو وقوع الطلاق والعتاق عقيب التكلم
به الا اذا اخرج مخرج التعليق او الاستثناء وكذا موجب فعله كشرب
الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا اعترض مانع بان تحققت مثل الافعال
في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا ثبت موجب الاقوال المكره وافعاله
الا عند وجود المغير فانما يظهر اثر الاكراه يعني هو مثل الطائع الا في تبديل
النسبة في الكامل اذا احتمل ما اكره عليه ذلك وعدم الرضا في القاصر
فانه اذا كان كاملا يصير الفعل منسوبا الى المكره اذا لم يمنع مانع واذا
كان قاصرا اعتبر عدم الرضا الا فيما يقبل الفسخ فيفسد بالاكراه الكامل

والفاسد جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع
والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من
اهله ومحله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كا
لطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز
التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم وفيه بحث
لان الاكراه على التلفظ بانت طالق او انت حر او العفو عن القصاص عدوان
محض غير مشروع والمكره غير راض لا بالتلفظ ولا بالحكم فكيف يثبت به حكم
شرعي غير مرضي للعاقل وفي الهزل وان لم يكن راضيا بالحكم لكنه راض بالتلفظ
والشرع رفع حكم التلفظ بكلمة الشرك مع انه اصل الدين فكيف يحكم على
ذلك وكذا في البيع والاجارة عدم الرضا بالتلفظ والحكم بانشاء يحقق
العدوان فكيف يثبت حكم شرعي انعقادا كان او غيره بخلاف البيع الموقوف
فان عدم الرضا غير معلوم فلتوقع الرضا يجعل موقوفا فيه ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او باتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض
او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او
دين في ذمته لانسان او بالابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا
لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب وانما يثبت الحكم بما يقويه لترجيح جانب الصدق
ودلالته على وجود المخبر به وذلك يتوقف بالاختيار الدالة على انه [illegible]
المخبر به ولذا اذا اقر عليه بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بهذا الاكراه لما لحقه
من الغم والحزن به وبعدم الرضا يمتنع ترجيح جانب الصدق في اقراره ذلك
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكره [illegible] على الالف
او بالعكس على ان يقبل زوجها الخلع على الف درهم ففعلت ذلك منه وقد دخل
بها والطلاق يقع ولا يجب عليها شيء من المال لان التزام المال يعتمد
تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لكن
وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول لانها اكرهت على القبول

من ج

وشرطها على تقدير القبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها وإذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال لكونها صغيرة وبالإكراه
ينعدم القبول فلهذا وقع الطلاق ولو اتصل الإكراه بأداء المال في الخلع
وقع الطلاق بضمن الحكم المال بعد الأداء كان الإكراه للمرأة لما إذا كان المال
كما لو خالع امرأته على كذا وقد دخل بها والمسألة بعينها في الخلع
والمع لأنه من جانب الزوج طلاق وبالإكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لا يلزم
على المرأة للزوج لأنها التزمت المال طائعة بإزاء ما سلم لها من البينونة
ثم لما انساق الكلام إلى الفرق بين الإكراه والهزل في الخلع لأنهم اتفقوا
على أن الهزل لا يفصل الطلاق عن المال وإن أبا حنيفة رحمه الله قال
لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الإكراه
ينفصل فأشار إلى الفرق بقوله بخلاف الهزل وتقريره أنهم اتفقوا على
الهزل لا ينعدم الاختيار والرضا بالسبب وينعدم الاختيار والرضا بالحكم
كشرط الخيار وأما الإكراه فلا ينعدم اختيار السبب والحكم وينعدم الرضا بهما فعند
أبي حنيفة رحمه الله يتحقق الاختيار والرضا بالسبب في الهزل وهو التزام المال
دون حكمه وهو اللزوم لأنه القبول لأن تمامه باعتبار الالتزام واللزوم جميعا
فيتوقف الطلاق على تمام القبول وذلك عند تمام الرضا فلا يقع الطلاق
ولا يجب المال كشرط الخيار لما دام الرضا بالحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا
بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم على وجود الاختيار والرضا به وفي الإكراه
لوجود الاختيار في السبب والحكم ثم قبول المرأة وهو الشرط ووقع الطلاق
ولا يجب المال لانعدام الرضا إذ المال لا يجب بغير الرضا فصار كأن المال
لم يذكر أصلا وعند أبي يوسف ومحمد الهزل لا ينعدم الاختيار والرضا
بالسبب كشرط الخيار والحكم وفي الطلاق لا ينفصل عن السبب
الشرط لما علم أن الشرط في حكم السبب فيكون اختيار السبب اختيار
للحكم فيقع الطلاق ويلزم المال لأنه تابع وفي الإكراه لا ينعدم اختيار السبب
والحكم كما في فيقع الطلاق ولا يجب المال لعدم الرضا بالسبب والحكم وكأنه

من بر

لن،

لم يذكر المال اصلا والمال لا يجب في الخلع لاما لا كما ان اليمين لا يجب في البيع لاما لا لذكر
وفي الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال حتى يذكر المال كما في
طلاق الصغير كما مر فعلم بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة
الى الفرق بين المذهبين قوله وان اتصل بالاكراه الكامل يعني اذا
اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة كاتلاف
النفس والمال فانه جاز له ان ياخذ المكره والمكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
يجعل الفاعل كالآلة للمكره وينسب الاتلاف في النفس والمال الى المكره ولزمه حكم هذا
الفعل وخرج المكره من البين كما لو اكره انسانا على قتل انسان بغير حق بآلة جارحة
بان قال له اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله وجب القود على المكره بالحاء ولو
اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره ضمانا
للمتلف والكفارة عليه جزاء للفعل المحرم لحرمة المحل كما لو باشر بنفسه
لان اختيار الفاعل فاسد صادر عن خوف الهلاك كانه محمول بالطبع على ذلك
الفعل كالآلة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح
بان ينسب الفعل اليه ويجعل المكره آلة له بمنزلة سيف او سهم استعمله المكره ومنزلة
في الاكراه الكامل واما الناقص الذي فقد فيه الالجاء كالاكراه بحبس او
قيد او ضرب فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فيقتصر الغرم والضمان
على الفاعل لانه ما صار ملجأ الى الفعل قوله واما فيما لا يحتمله اي في الفعل
الذي لا يحتمل ان يصير الفاعل فيه آلة للمكره حقيقة فلا يصح نسبة الفعل الى
المكره فلا يقع التعارض لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الفعل عند عدم معارضة الاختيار
الصحيح اياه كالاكل والوطي والاقوال فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره
او يتكلم بلسان غيره هذا ما ذكروا انه لا يمكن كون الفاعل آلة للمكره حقيقة ان،
نسبة الفعل اليه والا فلا كما اذا اكرهه على اكل طعام الغير فلا يكون
الضمان على المكره بل على الآكل هذا اصل بنوا عليه احكام الاكراه وفيه
بحث لانه لو جعله آلة حقيقة فلا شك ان ذلك يكون انسب مناسبة لزم الضمان

لنسبة
عليه حال لم يجعله كذلك واما حيثية يجعله كذلك فاي مدخل لكون صالحا لا
حقيقة او غير صالح مع تساوي الصورتين في الاكراه وفي كون الفعل من الفاعل
بالاضطرار لعدم الرضا وقيل المسئلة من قولنا يصلح آلة للمكره
يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عند التلف صار كانه
فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه ان يفعله بنفسه فاذا حمل عليه
بقي مقصورا عليه وفيه بحث اذ يمكنه الاكل والوطي والتكلم ايضا كما يمكنه القتل
ولا شك انه لما اكره واضطر الى اتلاف حق الغير وعدل استعماله فيه وجعله فيه
كالآلة كانه طبيعي له ذلك يجب الضمان عليه سواء كان صالحا للآلة او لا وسند
خاص مع هذا اما لو اكرهه على اكل طعام الغير يجب الضمان عليه لصيرورته بالاكل
كالآلة له في حق الاتلاف وقيل لئن كان الآكل شبعان يصير المكره
ضامنا ولئن كان جائعا يكون الضمان على الآكل لان منفعة الاكل حصلت له وقد
عرف انه كالآلة في ذلك فيكون الضمان على المكره سواء كان للآكل منفعة
او لا نعم لو اكرهه على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا ضمان على المكره او حصلت
منفعة طعام نفسه لنفسه وان كان شبعان ضمن وكذا اذا اكرهه على الوطي
فلو لزمه ضرر كما في وطي الصغيرة والمريضة التي يضرها الوطي يكون ضمان
الضرر على المكره ويكون العقر على الزاني لانه في مقابلة المنفعة
ويسقط الحد لشبهة الاكراه وكذا لو اكرهه على اعتاق العبد يكون الضمان
على المكره وكذا اذا اكرهه على الطلاق قبل الدخول يكون المكره ضامنا
لنصف المهر وكذا لو اكرهه على البيع بالغبن يكون ضمان الغبن عليه وكذا لو
اكرهه على الهبة وكذا لو اكرهه على الايمان المتضمنة للضرر لكن قلنا بفساد
من التصرفات ثم جعلت الافعال جنايات لغيري عن جهة الضمان ويكون الفاعل
مؤاخذا بها كما لو اكرهه على افساد صوم رمضان بنفسه صوم الآكل ووجب عليه
القضاء وكلزوم العقر كما مر وفي تحقيق هذا المبحث كلام لان
ماهـ وكذلك الى وكما يقتصر الحكم على الفاعل فيما لا يصلح ان
يكون الفاعل آلة للمكره حقيقة كذا اقتصر عليه فيما يصلح ان يكون آلة له لا

ان يكون محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة والفاعل بالنسبة
الى الاتلاف صالح لان يكون آلة للمكره حقيقة بان يأخذه ويضربه على النفس او المال
فيتلفه وبالنسبة الى الجناية لا يصلح ان يكون آلة حقيقة اذ لا يمكن للانسان
ان يكتسب الجناية على الغير حتى لا يجعل الفاعل آلة له في الجناية بسبب
الاكراه الملجئ اذ لو جعل لتبدل محل الجناية مثل اكراه المحرم على قتل
الصيد فان محل الجناية احرام الفاعل ومحل الاتلاف الصيد فلو جعل الفاعل
آلة للمكره في الجناية لصار محل الجناية احرام المكره لو كان محرما ولو كان حلالا الہ ا
يخرج الفعل عن كونه جناية واذا صار محلها احرام المكره يلزم مخالفة الفاعل
المكره لانه لما اكرهه على ايقاع الفعل في محل احرام نفسه كان ايقاع الفعل وس
في محل آخر مخالفة للمكره واذا خالف الفاعل المكره لا يبقى الاكراه واذا
لم يبق الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرامه نفسه
وهذا لزم تبدل الفعل من المحل الاول بعرض الآلة قلنا باقتصار الفعل عليه
لعدم التبدل في الفعل وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو صار آلة له بسبب الاكراه
لتبدل محل الجناية فانه يلزمه الجناية على احرام المحرم ايضا بسبب الاكراه
ولئن سلم بانه يتبدل لكن لا نسلم انه لا يبقى مكرها حينئذ لانه اوقع الفعل
في محل آخر قلنا لا نسلم انه اوقع بل لزم الوقوع بسبب الاكراه لا باختياره
وللزوم الجناية على مكره المحرم ايضا قالوا لو كانا محرمين يلزم على كل منهما
كفارة اما على الفاعل فلمباشرته القتل واما على المكره فلان اكراه المحرم
ليس باقل من الدلالة والاشارة وبهما يلزم الكفارة فكذا باكراه المحرم
وكذا لو اكرهه بوعيد الحبس او القيد لان تأثير ذلك اكثر من تأثير
الدلالة والاشارة ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل او القطع
فكانت الكفارة على المكره لان صيد الحرم في حكم ضمان المال وتهدد الاتلاف بالعضو
ولا يجب بالدلالة لانه مضمون باعتبار المحل فيكون بمنزلة ضمان المال والكفارة
في قتل الآدمي خطأ ولو توعده بمثل الحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة
بمنزلة ضمان المال قوله وهذا الذي ولان محل الجناية اذا تبدل بجعل

الفاعل آلة فيقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان يصلح ان يكون آلة فيه للمكره في القتل لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والقاتل لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يمكن للانسان ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعله آلة لتبدل محل الجناية لان الجناية تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمره بذلك فيبطل الاكراه اي المحل الاول كما في المسئلة الاولى فصار المكره فاعلا اي حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل لان الفاعل آلة له في ذلك لعدم لزوم تبدل محل الجناية الذي هو المقتول وصار الفاعل فاعلا في حق الاثم لعدم النسبة الى المكره للزوم تبدل المحل وفيه بحث اذ لا نسلم انه تبدل بل ليصير المكره فيصير آثما ولا نسلم انه لو تبدل لا يبقى الفاعل مكرها كما هو في المسئلة الاولى فالمكره وكذلك الى كما قلنا الى العمل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا انه اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا عندنا بالقبض حتى ينفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وعند زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع وثبت الملك بالاتفاق لانه يصير ذلك اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكرهه على الهبة وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة ولا يثبت الملك لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم لان الهبة لا يتحقق الا بالتسليم ولا يثبت الملك بدون القبض بخلاف البيع وفيه بحث لان ما اكره عليه اذا صار بالطوع يلزم ان يكون صحيحا اتفقوا على ثبوت الملك بالاكراه في البيع والتسليم لان التسليم تصرف من البائع في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح ان يكون آلة للمكره لانه لا يتصور تمليك مال الغير لتمام تصرف يحصل للبائع لا له ولو جعل آلة لتبدل محل الفعل وهو الملك لانه حينئذ يكون المكره غاصبا فيصير تصرف البائع في المال المغصوب لا في ماله ولتبدل ذاتي الفعل ايضا لان التصرف في ماله يصير تصرفا في المغصوب وحينئذ لا يبقى مكرها كما هي واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك

علا،

للمشتري كما لو تسلم طائعا قوله وقد نسبناه الى المكره من حيث انه
غصب لكونه للبائع ولانه يضمنه لو اتلف المبيع في يد المشتري ويمكن من فسخ
البيع حالة قيام البيع كما في بيع الغاصب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لا يبقى
مكرها لان اكراهه على التسليم عين اكراهه على التصرف في الغصب
ولذا اكره به فيجعله آلة في التسليم فيكون التسليم باطلا فلا ينعقد البيع
ولان البيع لا ينعقد مع عدم الرضا البائع ولا يصح دفعه بان الملك
يتحقق بهذا التسليم للزم المشتري لو باعه او وهبه او تصدق به صح للبائع
ان يفسخ عليه بعض التصرفات فلو تحقق الملك لما جاز فسخه كما في البيع الفاسد
قوله واذا ثبت انه امر حكمي لان الظاهر ان نقل الفعل الى المكره امر
حكمي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال لاقتضاء استقامة ذلك لان الاتلاف فعل
يتصور صدوره عن المكره بان ياخذ الفاعل ويضرب على نفس او مال فيتلفه ولا
يتحقق وقوعه منه بمعنى نسبة هذا الفعل الى تصور ذلك الفعل من المكره ولكن
لا يتصور منه اذ لو لم يتصور صدوره منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور
صدوره منه حسا كانت النسبة اليه حقيقة لا حكمية فجعلنا المكره على
الاعتاق بمنزلة الآلة للمتكلم حتى يقتصر الاعتاق على الله ويكون الولاء
له لان التكلم بقصد عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد
ولا يتصور الاعتاق من غير المالك فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المتكلم آلة له
ويجعل اتلاف مالية العبد بالاعتاق منقولا الى المكره لانه يتصور منه
الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المعتق آلة له لان الاتلاف منفصل
عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيكون ضمنا فيمكن ان
ينسب اليه فكذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان او معسرا
لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار وفيه بحث لما ذكرنا
فيما مر انه لا مدخل لتصور الفعل من المكره وانما المدخل للاكراه الملجئ فقط
وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من اول بحث الاكراه الى ههنا مذهبنا وقال
الشافعي رحمه الله تصرفات المكره قولا تكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره

اما قوليه وفعليه فان كانت قوليه فاما ان تكون مع الاكراه يحتمل الفسخ
وان كانت فعليه فاما ان يتم الاكراه على معنى انه يبيح الاكراه الاقدام عليها
اولا وان كانت ثم فاما ان يحتمل جعل النسبة الى المكره له او لا فان كانت
قوليه كالطلاق والعتاق والبيع والاجاره وكان الاكراه بغير حق كانت
الاقوال باطله لغوا لان صحة القول بالقصد والاختيار فكل قول لم يكن
بالقصد والاختيار يكون لغوا والاكراه يفسد القصد والاختيار فيكون القول
الصادر بالاكراه باطلا ولهذا لا يصح الكلام من النائم لعدم اختياره ولا
من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح والاكراه دليل على ان المكره
يتكلم لدفع الشر لا لبيان ما يعتقده قلبه وان الاكراه بحق صح تصرفاته
القوليه كما لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكره بحق بخلاف
الذمي اذا اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي
المديون على بيع ماله لقضاء الدين صح الاكراه لانه اكراه بحق وفيه بحث لان مثل
القسم يقتضي نقيض الاول لان عدمه في هذا القسم لقضاء نفي اختيار وقصد لا
ان لا اثر من هذا القسم الاول لعدم الاختيار والقصد بل لتمام الاكراه في
الاول باطل فلا يصح ما الزم منه وفي الثاني صحيح فيصح ما الزم منه والاكراه
بالحبس الدائم عنده مثل الاكراه الملجئ في ابطال القول والفعل عن المكره
لعدم الاختيار والقصد ايضا واذا وقع الاكراه على الفعل سقط حكم
الفعل عن الفاعل اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره
او لا وتمامه لتعيين بحيث يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
الدائم على الاتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان
او اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يبيح الفعل عنده ثم ان امكن
ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه والا فيقتصر فاذا اكرهه على الاتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب
الفعل ولو اكره المحرم على قتل الصيد وكذا الحلال على قتل صيد الحرم
او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد والكفارة بل يجب

على المكره

اذ القول بيان ما في الضمير والبيان لا يتحقق بدون
القصد والاختيار صح

كان

على المكره لان الفاعل يحتمل ان يكون آلة له فيضاف الفعل اليه ولا يفسد الصوم في صوم الافطار لان الخطر الذي لا يكون لذلك الفعل يزول بالاكراه فالحق كالافطار بابتلاع التلاق ولا كالاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يجعل في الفعل لان الحرام لعينه لا يحل بوجه ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل في الفعل الاثم للاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة وهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره ايضا بالسببية لان السبب في القتل بمنزلة المباشر عندنا وعنده يجب لقوله ان يكون لا يتم الشيء بالسببية الى الصرف وايضا قتل الاثنين بالواحد لا يكون قصاصا لعدم المساواة ولقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار وانما ينفي به الرضا ويفسد به الاختيار وحده لا يكون له اثر في ابطال التصرف قولا كان او فعلا موجب ترتب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار لا على عدم الاختيار والتصرف كما قررناه والله اعلم

للتصور

بـــــاب حروف المعاني

لفظ الحروف في العرف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي يتركب منها الكلمات وهي اسماء وليس لها معاني الكلمات ويطلق على الحروف التي لها معاني كالباء في مررت بزيد فان معناه الالصاق بخلاف الزاي في زيد اذ لا معنى له وكذا الهمزة في ازيد فيها معنى الاستفهام بخلافها في احمد وقد يطلق اسم الحروف على اسماء تشابه الحروف مثل متى وما وكل والشرط النصف وقد يطلق على البعض وذكرها ويقع حروف العطف والاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على محض الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على زائد الاشتراك فان الفاء يوجب التعقيب معه ولم يتصل التراخي معه وهو لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب ولا للمعية يعني يدل على عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة على الاشتراك في الثبوت من غير ان يدل على المقارنة او الترتيب كذلك وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها للترتيب وبعد ذلك

عن الشافعي رح ايضا وهذا الاصل الترتيب في الوضوء عملا بالعطف بالواو ودليل
عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع كما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد
واما في الجملة فكقوله تع اركعوا واسجدوا لنا ان الاستدلال بالنقل والاستعمال
اما النقل فنقل من ائمة النقل واما الاستعمال فلانه صح تقاتل زيد وعمرو
والترتيب في التقاتل ممتنع وصح جاء زيد وعمرو قبله او بعده فلو كان للترتيب
لكان الاول تناقضا والثاني تكرارا وقال الله تع في البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة مع قوله تع في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
والقصة واحدة ولكن ينقل لمية المفسرين فلو كان للترتيب لكان تناقضا فان قلت لم
لا يحتمل ان يكون للترتيب وصح ما جاء الا الترتيب يكون مجازا قلنا الاصل عدم المجاز
احتج من قال انه للترتيب موضوعا لغة بقوله تع واركعوا واسجدوا بعد افاد
الترتيب قلنا الترتيب مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي الثاني صح ان
الصفا والمروة من شعائر الله قالوا عند السعي بهما نبدا قال عم ابدءوا
بما بدا الله تع فيما فاد الترتيب قلنا لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لانهم
من اهل اللغة فان قلت لو كان للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال قلت كون
الواو للجمع لا ينافي الترتيب الواقع فلهذا سالوا الثالث رد النبي عم قول
من قال اطاع الله ورسوله فلو كان للجمع فلا فرق بين القولين قلنا انما رده لترك
افراد اسمه تعالى بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها الرابع اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا
فلو كان للجمع فلا فرق بينهما فيكون للترتيب فاذا اوقع واحدة حصلت البينونة
فلا يلحق الباقي قلنا انما لا يقع الباقية لحصول البينونة بذكر الاول لا لانه للترتيب
قال وانما ثبت الترتيب ظن بعض الاصحاب ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رح
وللقران عندهما استدلالا بما لو قال لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق فانه
يقع واحدة عند ابي حنيفة رح كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطا
وعندهما يقع ثلاثا كما لو قال ان نكحتها فهي طالق ثلاثا وانما لو قال للامراة التي
ما دخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار لم يقع الا وا

لن

حن

عبد الرحيم غفر الله

عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع ثلاثا فيما ملك ليس الأمر كما زعموا بل هي لمطلق
الجمع عند أصحابنا جميعا لا للقران ولا للترتيب ولكن الاختلاف في المسئلة بناء على
شيء آخر وهو أن الجملة الأولى وهي قوله فهي طالق تعلقت بالشرط بلا واسطة والثانية
وهي قوله طالق جملة ناقصة يتوقف على الأولى ضرورة لأن الناقصة لا تتم
وتفتقر في إفادة المعنى إليها لأنه لولا العطف لما أفادت الناقصة شيئا فيكون
تكون الأولى واسطة بينها وبين الشرط وهما بين الثالثة والشرط والحاصل
أنه سابق والإيقاع المعلق في التعليق بحسب ثبات الشرط فعند الشرط يقع
الأول ولا يقع ما بعده لعدم المحل لأنها بانت بالأول لعدم لزوم العدة عليها
لكونها غير مدخول بها والترتيب ثبت بهذا الطريق لا بدلالة الواو بخلاف ما
إذا أخر الشرط حيث يقع الثلاث كما نقول هي طالق وطالق وطالق إن
نكحتها لأن الجمع موقوف على تحقق الشرط فعند تحقق الشرط يقع به الجمع
دفعة فيقع الثلاث عند الشرط وعندهما لم يثبت للمقارنة دلالة الواو
أيضا ولكنها ثبت بناء على أن موجب العطف الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيعطف
الناقصة على الكاملة في تقدير إعادة ما احتاج إليه من الكاملة لتصير كاملة وفي
تقدير إعادة الشرط يكون الجملة الثانية كالجملة الأولى في المعنى غير متأخرة عنها
إلا بحسب التكلم ولا اعتبار لذلك فيكون تعلق الجملتين بالشرط بلا واسطة كما
لو أنه كرر الشرط فقال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال إن دخلت فأنت
طالق يقع طلقتان معا عند دخول الدار إذ لا ترتيب بينهما تكلما وفيه بحث
إذ لا نسلم أن الجزاء والشرط في تقدير الإعادة إذ يكفي في اشتراك المعطوف ف
والمعطوف عليه تعلقهما بالشرط بدون تقدير الإعادة إذ الأصل عدم الإضمار
وسيجيء بعد الكل وح لا يكون الجملة الثانية كالجملة الأولى في الرتبة اعلم أن
مسئلة تكرير الشرط موضع الشك في قول أبي حنيفة رحمه الله وكان يتمسك بها أصحابنا
وتكلم العلماء في الفرق بينهما حتى حكى القاضي أبو زيد لم يستحسن المسئلة
إشكالا لأن الترتيب في الجملتين ثابت تكلما ثم بعد التعليق لكنه لا يجب تعاقب
الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط فيحمل هذا الموضع لإيقاع المعلق

في التعليق يكون بالنسبة الى زمان وجود الشرط فلو كان في الايقاع يترتب
لكان زمان الشرط لنصا لكل بخلاف صورة تكرير الشرط فان الترتيب فيها في
التعليق لان المعلق لما كان شرطا شيئا ولهذا صار يمينين في الحقيقة
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقتين ثم انهم اتفقوا على انه
لو وجد الشرط وقعت الثنتين مثل ثم بعد كما قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق يحصل الثنتين فلا شك ان الترتيب في الايقاع لتضادا ه
على هذا كما ذكرنا والله اعلم قال وفي قول المولى اعتقت
هذه وهذه جواب سؤال عن بعض الفضلاء يرد على هذا الاصل وهو ان
رجلا لو زوج امتين رضاهما من رجل في عقد او عقدين بغير
اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على الاجازة فان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما وان
اعتقهما بطريق العطف بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
لانه متى قال اعتقت هذه قبل ان يقول وهذه عتق الاولى وصح
نكاحها لانه كان باجازة تمامه فبطل نكاح الثانية الموقوف لان
نكاح الامة لا يصح مع نكاح الحرة فلا تبقى مع نكاح الحرة محلا للنكاح
الموقوف وهذا لو زوج رجل امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل
نكاح الامة اصلا ثم لم يوجد التدارك بعد كل ما عتقنا فيها الثبوت لعدم المحل
في حق التوقف فلو لم يوجد الواو للترتيب لما بطل نكاحها كما لو
اعتقهما معا او لو زوجه الفضولي اختين في عقد واحد بطل النكاح ولا
ينفذ بحصه ولو زوجهما في عقدين فاجازهما المولى معا بان قال
اجزتهما بطلا جميعا لانه حصل الجمع بينهما حالة الاجازة ولو اجازهما
بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان
قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذا يدل على
ان الواو للمقارنة فاجاب ببطلان نكاح الثانية في مسئلة الامتين
ليس لكون الواو للترتيب بل لان الاصل وسولت الكمال لد العطف بعضها

على

بعض ولم يكن في آخر الكلام ما يغير له لا يتوقف اول الكلام على آخره
فيصح الاول قبل الاولى فوجه اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله
لان عتق الثانية لو ثبت فصح نكاحها لا ينفي نكاح الاولى ولا عتقها
موقوفة يتعلق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف بخلاف مسئلة الاصل لان آخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف
اول الكلام عليه كما في المشروط المتأخر والاستثناء ولفظ الكلام هنا يغير
اوله لانه لم يضم نكاح الثانية الى الاول بطل نكاح الاول الجمع بينهما كما اذ ام
فيكون الاخير بمنزلة الشرط او الاستثناء فيصار كالجمع بينهما ولو لا ذلك
بطل وان لم يضم نكاح الثانية الى الاول صح نكاح الاولى والفضولي يضم
الثانية اليه من يشتغل بما لا يعنيه وفي اصطلاح الفقهاء من تصرف في حق
الغير بدون الوكالة والاذن والملك ـــ وقد يدخل الواو على جملة كاملة
بحصول ضمنها فلا يجب بهذا العطف المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا الخبر م
وهذه طالق فالثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر انما تجب اذا كان المعطوف
ناقصا يحتاج الى الخبر كقوله هذه طالق وهذه اما اذا كان تاما بنفسه اي في
دليل الشركة يفوت الاحتياج كما في المثال المذكور وهذا لعلة الاولى يعني ان ثبوت
الشركة للاحتياج والضرورة ولما ولان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به
الاولى بعينه من غير تقدير الاعادة لان الاضمار خلاف الاصل وهو انما يكون عند
الضرورة وقد اندفعت الضرورة هنا بالاشتراك فلا افتقار الى الاضمار حتى اذا قلنا
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق يتعلق الثاني متعلقا بذلك الشرط بعينه ولا
يقتضي العطف الاستبداد لما سبق بالشرط كانه اعاد الشرط للثاني
بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما قلنا ان
المقصود افادة الكلام الثاني وهو يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا افتقار
الى الاضمار بعدما بدا به يظهر فيما اذا قال كلما علقت طلاقك فانت طالق ثم قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لكان
تعليقان فيقع طلقتان وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان

دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بكل التطليقات بدخول الدار الثانية حتى لو دخلت
الدارين لا تطلق الا واحدة ولولا اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين فان قيل يلزم على ما ذكرتم
انه متى قيل هذه طالق ثلاثا وهذه لا يحتمل الخبر مشتركا بل يحمل كالمعاد حتى
تطلق الثانية ثلاثا ولو جعل الخبر مشتركا لاشتركا في الثلاث فيهما وطلقت كل واحدة
طلقة ونصفا فيكمل ثنتين كما لو قال لفلان علي الف ولفلان يحمل الالف منقسما
عليهما بحقيقة الشركة ولا يجعل مشتركا بتمامه حتى يكون لكل واحد منهما الف
قلنا لان اثبات الشركة ههنا متعذر لان في تقسيط الزوج على المطلقات ابطاله
الى ان يصير اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام
لا يحصل ذلك فيحمل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يتغير موجب الكلام
اذ لا دلالة على الثلاث في كل واحدة واما المال فالمثل يكفي يصار اليه عند التعذر
واما يصار اليه الى الاستبداد في نحو جاءني زيد وعمرو وفي نحو فلانة طالق
وفلانة ضرورة امتناع الاشتراك اذ مشاركة الاثنين في مجيء واحد محال وامرأتين
في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد فافهم وقد يستعار الواو للحال
والواو في الاصل للعطف لانه اكثر واظهر والاصل في الحال ان يكون الواو لتدل على
التعليق الحقيقي لكن الواو اذا وقعت جملة مقدرة لا تعلق بين الحال تصلح الى
ما هو حقيقة التعليق والجمع فيستعار الواو لها كقوله تعالى حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها
اي وقد فتحت ابوابها ولهذا حمل واو ههنا على الحال لانه تعالى في بيان الاكرام لدرجة
اهل الاسلام ومن الاكرام ان يكون الباب مفتوحا حال وصول الضيف الى الباب
للضيف فحمل الواو على الحال لاداء هذا المعنى بدون فوته ثم جنات على معنى
فيهم كالمولى في قوله كقول الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم
يؤد وكذا اذا قال للحربي انزل وانت آمن لا يأمن ما لم ينزل فجعلوا الواو
في المثالين للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان حسن العطف للموافقة
بين الجملتين في عطف الجمل بان يكونا فعليتين او اسميتين وطلبيتين او ما
اذا اختلفا يحصل الانقطاع والاول منهما فعلية والثاني فيهما جملة لا اولى
طلبية والثانية خبرية فلا يناسب العطف فيتعين الحال ولما صارت الواو

ومهنا م

للحال

الحال فصار الأداء شرطا للحرية والنزول للأمن ويكون تقدير الكلام إن أديت
فأنت حر وإن نزلت فأنت آمن هكذا ذكره [illegible]
[illegible] وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب أي للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه مع التعقيب أي يكون في عقبه بدون التراخي والمهلة
بدون التراخي على ما سيجيء لأن المهلة بعد ما سيجيء لا يحتمل كونه بلا تراخ كونه
ثم قوله تعالى أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة لأن اخضرار الأرض
يكون بعد نزول الماء بأيام لأنه لما صح ذلك العقد لكن لا تدل على ذلك وكذا لو
قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار لا يقتضي التعقيب فمسألة حتى يصح الأولى
أي دخل الثانية والأولى على كونه للتعقيب التعليل من أئمة اللغة في استعماله
في كلامهم لأن من قولهم إذا إن تعقبت وصف الشرط وتستعمل في أحكام العلل لأن
الحكم مترتب على العلة [illegible]
بعد [illegible] في الآخر قلنا المهلة بعد ما جيء فلا يحتمل كونه للتعقيب
ولأن موضع الفاء التعقيب بدون التراخي على ما سيجيء قلنا نعم لكن لا امرأته إن دخلت
هذه الدار فهذه الدار فإنها طالق لأن الشرط أن يدخل الثانية بعد الأولى من غير
تراخ على ما سيجيء أي من غير أن يشتغل بينهما بعمل آخر أو بوقوف المدخل بعد اشتغاله
بعمل حتى لو دخل الأخرى أولا أو لم يدخل [illegible] فيهما لا يطلق لأن الشرط لم يوجد
وقد يدخل الفاء على العلل وح يكون بمعنى لام التعليل ويسمى فاء التعليل والأصل
دخول الفاء على الأحكام دون العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول كما يقال
أطعمه فأشبعه وسقاه فأرواه وضربه فأوجعه لكنها قد تدخل على العلة بشرط
أن يكون لها دوام لأنها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام بعد الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في حبس أو ضيق أو مشقة أبشر فقد
أتاك الخلاص أو فقد أتاك الغوث لأن الغوث الذي هو علة الاستبشار باق بعد
ابتداء الاستبشار الذي هو بصدد [illegible] والمراد بالغوث المغيث وإن
لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال كسر الشيء فكسر
وانقطع فقطعه [illegible] الكسر بالكسر وقطعه فقطعه ولأن الفاء تدخل
فانقطع

على العلة الراجحة قلنا فيمن قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال
ادى او لم يؤد لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيقتضي معناه ادّ الي الفا
لانك حر وصفه الحكم ثابت وكذا لو قال للحربي انزل فانت آمن كان آمنا نزل
او لم ينزل وفيه بحث لان ظاهر الفاء فيما الاحكون طارد للسابق ظاهر العلة عليه
للسابق للاحق لغة واستعمالا اما اللغة فظاهر لانه لترتب اللاحق على
السابق تعالى كسرته فانكسر وكما قال الراعي سهى لمن علم تحرور
ما عن في حصولها للاستعمال فانه يستعمل في ذلك ونعم نعوا منهم منه لئن ادله
لم يكن حرا انزل آمنا ولما تم ما عطف على مسائل التي للتراخي
فان اهل جاءني زيد ثم عمرو كان المعنى وقع بين مجيئهما مهلة وهذا جاز
ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا واهل لسهو فاقصد وكذلك الفاء عند ابي حنيفة رحمه الله
التراخي على وجه القطع والسكوت كانه قطع الكلام ثم استانف قولا لان كمال
التراخي لان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ
المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في وجود الحكم والتكلم
جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم لكان التراخي ثابتا من
وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم لان الوصل دال
اللفظ عليه متراخيا لحكمه كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف
موجب للاتصال بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال
ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة انه سكت ثم استانف فقد انقطع عما بعده
ولم يتعلق بشرطه ولان وصل الشرط في الفرع يقع الاول في الحال ويحصل البينونة
فيلغو ما بعده لعدم المحل كما لو اوصل السكوت حقيقة وعندهما يتعلق الكل
بالشرط وينزلن على الترتيب ثم المسألة على اربعة اوجه لانه اما ان اخر
الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في غير المدخول بها او في المدخول
بها والاول ما ذكرنا فان قدم الشرط وقال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال

وفيها الثالث لحصول التسوية بالثاني فإن قلت ينبغي أن يلغو الثالث أيضا
لأن الكلام لما انقطع عن الأول حتى لم يتعلق الثاني والثالث بالشرط وصار
ابتداء وهو غير مفيد بنفسه لعدم الخبر ثم لما لو جعل الأمر استئنافا أو الثالث أنه تصحيحه
لا يمنع شيء يكمل الكلام إصابة تعليقهما حكما قلت صحة العطف مبنية على الاتصال
صورة وذلك موجود ههنا وأما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة
ومعنى وقد انقطع بحرف الفاء التي هي موضوعة للوصل وإذا ألغي الشرط في
المدخول بها أو قصد تعليق الشرط بالثلاثة ووقع الثاني في الحال وعند الجابر
وغيره مما يتعلق الكل بالشرط في الوصف للأربع وإذا كانت موصولا بها
تطلق ثلاثا وإن كانت غير المدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات
المحل بالتنجيز وقد يستعار ثم لمعنى الواو للاشتراك بينهما في العطف ويعلم
ذلك بتعذر العمل بحقيقته ثم كما في قوله تعالى فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة
وقال بعد قوله ثم كان من الذين آمنوا الآية وكان لتعذر العمل بحقيقته سندا
ثم إذ الإيمان هو الأصل المصحح للأعمال الصالحة وشرط لصحتها فلا يكون
متعقبا كالصلوة قبل الطهارة وفيه بحث لأنا لا نسلم تعذر الحمل على الحقيقة
لأن التراخي أعم من أن يكون في الوقت أو الرتبة أو الإخبار وههنا جاز
أن يكون لتباعد الإيمان في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت
كما ذهب إليه صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع وجاز أن يكون للترتيب الإخباري
لا الترتيب المعاني ويكون معناه ثم أخبركم أن هذا كقول الشاعر إن
من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده وجاز أن يحمل الكلام الظاهر
أولى من الحقيقة الحقيقة وعند قال قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه أي ثم يصح من الرواية
يحمل على الحقيقة وفي الرواية التي تعلقت لأنه غرم فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير بمعنى الواو مجازا لأن صيغة الأمر للإيجاب ولا يجب التكفير
قبل الحنث أصلا بالإجماع فكذلك وأما بل فكلمة بل موضوعة للإضراب عن
الأول معناه كان موجبا أو منفيا وللإثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط

غلطت
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجي زيد ثم تبين لك انك
في ذلك فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرو فاذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
ذلك وجهين لغة احدهما ان يكون القصد اثبات نفي مجي زيد ثم استدرك للمجي الذي
فات لعمرو والثاني يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو ويكون للاستدراك
في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا وهذا هو المشهور وفيه بحث لانه
مستعمل في ترك الاول وللانتقال الى الاهم والاخير كقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق
من ربك وكقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل والله منزه عن الغلط
وكما يقال زيد يعتقه بل يحبسه ما اعطاه شيئا بل اخذ منه شيئا وامثال ذلك
شائع وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي يلزم من الاضراب وانما يصح
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع
فان لم يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فمن قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق
واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع اولا ولو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق واحدة فقط لانه لا يمكنه الرجوع عن الاول
وبعد وقوع الاول لا يبقى المحل فلغا اخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك امس
واحدة لا بل ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط دون الانشاء وكذا
لو قال للرجل طلق امراتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون
الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا اجمعا الى بعضهم وصاحبنا جباء
فمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع الثلاث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق
هذا الطلاق بالشرط على سبيل المحل ثم اللزوم فان لعدم وقوع الطلاق في الحال
فاذا قال لا بل ثنتين تعلق الطلقتان ايضا بالشرط بلا واسطة الاول لما كان
لابطال الاول فصار كانه تعلقتين فان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت الدار يقع الثلاث وهذا بخلاف
العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة عنده في قوله ان دخلت

للالزام ثابت ظاهر واصل مؤسس لان الواو للعطف المحض لا للاستدراك فيقتضي تقرير
الاول ومشاركة الثاني اما في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة
الاول فينعقد اوله ثم قال ـــــ واما لكن لكن للاستدراك ووضعها للمغايرة لاه
بين ما قبلها وما بعدها للنفي والاثبات فان كان في عطف المفرد يكون ما قبلها
نفيا ان المفرد لا يكون نفيا الا النفي مخصوص بالجمل فيكون ما قبلها نفيا يقال
ما جاءني زيد لكن عمرو اي لكن جاءني عمرو وان كان في عطف الجملة لزم ان يكون ما قبلها
او بعدها نفيا لتحقق المغايرة المذكورة فيقال لم تقم زيد لكن قام عمرو وقام زيد
لكن لم تقم عمرو وقول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي انما هو في عطف
المفرد والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما انه لا استدراك بلكن في
عطف المفرد الا بعد النفي اذ لا يقال ضربت زيدا لكن عمروا وبل عمروا او بعد
النفي كقولك ضربت زيدا بل عمروا او بعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ونفي
اخص من بل الثاني ان موضع الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي
الاول فهو ثابت بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف بل فانه يحتمل النفي
الاول واثبات الثاني على صورة الغلط حيث يقول جاءني زيد بل عمرو اذ معناه ما جاءني
زيد بل عمرو وقد يقطعه السابق عن ويصير ناصبا للاسم قوله غير ان العطف
به اي لكن العطف طريق الاستدراك بعد النفي انما يستقيم عند اتساق الكلام
الاتساق الانتظام الكلام يعني يجب ان ينتظم الكلام عند وصل لكن
ما قبله والا يصير ضد الكلام اوله مثاله رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال
المقر له ما كان لي هذا العبد قط لكنه لفلان لكن هذا الكلام منتظم
ان وصل النفي بالاثبات ويصح اثبات العبد لفلان عوض ما كان لي قط يحتمل ان
يكون نفيه اصلا من حيث تحويل الى غيره فيكون رد الاقرار ويحتمل ان
يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون قابلا للاقرار معتبرا انه الاقرار كانه قبل
الاقرار صريحا واقر به للثاني وفيه بحث لانه نفي الملك عن نفسه من الاصل
بقوله ما كان لي قط معناه لكنه لفلان لا يكون اقرار الفلان لان الاقرار انما يصح
من المالك فيكون اقرار الغلام لازم اخباره ثبوت الملك لفلان وقال زفر جعل
اقرار للثاني باطل لانه متى نفي الملك عن نفسه اصلا فالاقرار بعده كلا اقرار

ما ضربت زيدا لكن عمروا او استدراك بل بعد الايجاب
م

للنفي بمنزلة النفي حلفه باطل ولما قالوا عنه بأن الإقرار متصل بالنفي وكان الكلام
واحدا ينفيه الكل أو لا لا يعمل في إبطال الإقرار لأن الكلام يتوقف على آخره
إذا كان في آخره ما يغيره كما في كلمة التوحيد ويكون قوله ما كان لي قط باعتبار
الإثبات نفيا للملك عن نفسه بإسناده للثاني لأن هذا قوله تعالى لما كفى الأساس
ولأنه لما كان بالحمد لله كان موصولا عن الإقرار معنى فيحمل الإقرار مشروطا صيانة
لإقراره عن الإلغاء ومثلما قالوا في وصيته طالق ثم طالق وكذا هو شيئا في إلى
أن لم يحصل الاتساق فالمنظم مستأنف بكسر العين أو الكلام مستأنف بموجبها
كالمعرض بما له إذا زوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم وقبلوها
أجيز صيانة لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين يكون هذا فسخا للنكاح
ويكون لكن لاستئناف الكلام لأنه نفي فعل وإثباته بعينه فلا يتعلق الإثبات
بالنفي فإذا سبق النفي وصح النكاح لا يمكن تداركه بعده لكن الإثبات ولا يمكن
أن يجعل الإجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل الإقرار مقدما على النفي في المسألة
الأولى لعدم الفائدة فإن النكاح الموقوف للمتعلق بمائة لا يسع نقوضها
لحين بمائة وخمسين تسمية بالمنع المتأخر وسقوطها لا أجيز بمائة فإذا لا
فائدة في التقديم والتأخير وفيه بحث لأن نفي الشيء بقيد صريح في نفي القيد وحمل
الإثبات على الإلزام المعتبر في حكم القيد كقولنا ليس زيد كاتبا ليس فإنه بعد نفي صفة
الكاتب ليس في ... ههنا في كون الإجازة بمائة لا في الإجازة بمائة لا
في الإجازة مطلقا ولو كان وجودها ولكن أجيز بمائة وخمسين قطعت العقد
ما سابق موقوفا على الإجازة فافهم ـــــ وأما أو فيدخل بين اسمين أو فعلين
أو لكن فيتناول أحدهما أو أحدهما في النفي والإثبات كقولك جاءني زيد أو عمرو
ومرض أو تمارض وما جاءني زيد أو عمرو وهذا هو معناها بحسب أصل الوضع لأنها
في مواضع استعمالها ولا يختلف المعنى بحسب الحال لا يخرج عن هذا المعنى
فعلم أنها وضعت لهذا المعنى هذا هو المختار وهو مذهب أهل اللغة وأئمة الفقه
وذهب القاضي أبو زيد وأبو إسحاق الإسفرايني وجماعة من النحويين إلى
أنها وضعت للشك فإنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو كنت مخبرا عن
رؤية أحدهما على سبيل الشك لا أنها إذا استعملت في الإخبارات والأوامر

جعلت

والتواطي لا يوجب الشك اذ لا يتحقق الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجب
التخيير كما في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
اصح الاولون بانها وضعت للواحد من الامرين او الامور لما انها لا تخلو عن
هذا المعنى لا انها في الاخبارات تثبت الشك بواسطة كونها اخبارا الا انه عن مجهول
لاحدهما اي مثل قوله جاء زيد او عمرو ولا شك ان محل المجهول وهو احدهما معينا
للمتكلم فوقع الشك في الذي وقع عنه المجهول فعلم ان الشك انما وقع باعتبار المحل
لا المقصود الحقيقي ولو دخلت في اثبات الحكم ابتداء كقولك اضرب زيدا او عمروا
تفيد التخيير لانها اثبات لاحدهما غير معين ولا يتصور ايقاع الفعل في غير المعين
فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الامتثال وكذا اذا استعملت في الانشاء
كقولك بعتك هذا او هذا لانه لما اثبت لاحدهما غير معين اوجب التخيير لدفع الابهام
وعندهما يخير اذ لا شك ان القائل لا يقصد بايراد كلمة الشك ونحوه منه ايضا
عندهما كون الشك مقصودا او يقصد في الانشاء التخيير وبعضهم جعلها للانشاء والحق
انها لاحد الامرين او الامور يجيء بحسب المحل للشك والتخيير كما هو المعهود
ايضا وما ذكره اصلا وذلك في التعريفات كقولك حد الواحد ما هو به الواحد
او اكثر من عدد التواتر يعني كلاهما حد الواحد وفي التقسيمات كقولك اللفظ اما
مفرد او مركب يعني يكون كلاهما ذكر اي كل تقسيم قوله ولهذا الحق للشك او لا
الشيء او لا اشارة الى الشك والتخيير بحسب محل الكلام فيما في قول من قال
مشيرا الى عبدين هذا حر او هذا او اعتقت هذا او هذا انه انشاء يصلح
ان يكون خبرا اما انه انشاء فلان قوله هذا حر انشاء شرعا ولان كونه
خبرا يوجب حق الحرية ليصح لكن بينها ولذا لم يكن الحرية بانه جعلناه
انشاء احترازا عن الالغاء والكذب واما انه يحتمل الخبر فلانه في الاصل خبر
يستعمل في الخبر ايضا للتوكيل لو طلق احدهما عالما او نفقا بان كان قد
اعتق احدهما ثم نسيه واخبر عن هذا حر او هذا وهل هذا لم يكن انشاء
مع ذلك يكون خبرا ايضا بان جعلت الحرية بانه يدل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء فصحا له لان اثباتها في لانه حصار اقتضاء شيء غامض حقيقه

مجا

وفيه بحث لأن الإنشاء علة العتق فيمتنع تأخيره عنه وإذا كان هذا القول
إنشاء يحتمل أن يكون صفته إنشاء أوجب القضاء حتى جاز له أن يختار العتق في أيهما
شاء على احتمال أن يكون إحداثا ما شاء لا إظهار المخبر عنه لأن الاحتمال لكن يوجب
احتمال كونه إنشاء ومن حيث إنه يحتمل الخبر يصدق القائل في كونه خبرا وحكم يكون إحسانا
إنشاء وإظهار المخبر عنه ولا يكون له أن يختار العتق في أيهما شاء بل يجب عليه أن يبين العتق
في الذي أوقعه فيه إذ الإخبار بيانه يكون إنشاء من وجه لما علم أن هذا القول إنشاء
وإظهار من وجه ويشترط أهليته حال البيان في الأحكام من حيث إنه إنشاء يشترط
أهليته للإنشاء وصلاحية المحل للإنشاء حتى لو مات أحد العبدين وبين العتق في
الميت لا يصح ويعتق الحي لانتفاء محلية الإنشاء ولكونه إظهارا من وجه يجبر على
الإظهار فلو كان إنشاء من كل وجه لما أجبر عليه ولهذا اجتمع فيه جهتان الإنشاء
والإظهار عمل بهما في الأحكام فاعتبرت جهة الإنشاء في موضع التهمة وجهة الإظهار
عند عدم التهمة فإذا قال لعبديه هذا حر أو هذا أو قال أحدكما حر ثم مرض وبين
العتق فيمن يكون قيمته أكثر يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت جهة الإظهار لعدم
التهمة لأنه يتضرر به إذا لم يمت فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو
بين في قليل القيمة يعتبر من الثلث فاعتبرت جهة الإنشاء كأنه أعتقه في الحال ولو
كان تحته حرة وأمة لم يدخل بهما فقال لهما إحداكما طالق ثنتين أو قال هذه أو هذه ثم أعتقت
الأمة ثم بين الزوج الطلاق في المعتقة فإنها تحرم عليه حرمة غليظة ويصير
الزوج جانيا في حق الشرع فاعتبرت جهة الإظهار في حق الحرمة لعدم التهمة وجهة الإنشاء
في حق الإرث للتهمة لأن حقهما تعلق بماله في مرضه وهو بالبيان فيهما يريد إبطال
حقها والحرمة الغليظة تظهر إذا لم يمت ولو طلق إحدى نسائه الأربع ولم يكن
دخل بهن فتزوج خامسة أو أختا لهن ثم بين الطلاق في أخت المتزوجة جاز له
نكاح الخامسة والأخت فاعتبر إظهار لعدم التهمة إذ يمكن له إنشاء الطلاق
في التي عينها وتزوج أختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز له نكاح الخامسة
والأخت فاعتبر إنشاء في حق العدة لمكان التهمة إذ هو لا يتمكن من إنشاء
الطلاق في الحال فلذلك وقد يستعار كلمة أو للعموم في موضع
النفي والإباحة استعارة متعارفة فيوجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم

للعموم في موضع الإباحة أما الأول فلأنها في الإثبات لما أفادت أحد المذكورين أو المذكورات
تفيد في النفي العموم لأن دخول النفي في النكرة يفيد العموم كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
أو كفورا وكقولك ما رأيت زيدا أو عمرا وأما الثاني فكما يقال جالس الفقهاء أو المحدثين
أي أحدهما أو كليهما لأنه لما ارتفع المانع مطلقا ثبت الحل بالنسبة إليهما كما في القيد الحسي
وهو قوله ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن من جانب الاستثناء لما أفاد الإباحة
جاز حل الإبداء لصاحب المستثنين كما جاز لكل واحد منهم وفيه بحث لأن الإباحة بمعونة
في صورة النفي كقولك خذ هذا أو ذاك منع الجمع من حول الجمع تعرف بالعقل بحسب
المحل وهو ما ذهبنا إليه ولأنها توجب عموم الأفراد في النفي وعموم الاجتماع في الإباحة
لو حلف لا أكلم فلانا أو فلانا حنث إذا كلم أحدهما ولو قال لا أكلم أحدا إلا فلانا
أو فلانا كان له أن يكلمهما جميعا لأن الاستثناء من الحظر إباحة فكانت كلمة أو ههنا
في موضع الإباحة فأوجبت عموم الاجتماع وهو قد تحمل بمعنى حتى إذا جاز أن يكون
ما قبل أو مغيا إلى تحقق ما بعدها فلو كان ما بعدها منصوبا كان أو بمعنى حتى
وإلا أن كقولك لألزمنك أو تعطيني حقي أي حتى تعطيني حقي أو إلا أن تعطيني لأن
نصبه لما كان بتقدير أن فيكون بمعنى حتى أو إلا أن وإن لم يكن منصوبا لكان لأحد
الأمرين على أصلها كقولك أو تعطيني بالرفع وقوله والله لا أدخل هذه الدار
أو أدخل هذه الدار الأخرى فإن أو بمعنى حتى فيحنث بدخول الأولى أولا أو دخل
الأخرى أولا بر في يمينه لأن حرمة الدخول جاز أن يكون مغيا إلى دخول الأخرى
ومنسب الدخول فيكون أو بمعنى حتى واستدل المصنف بتعذر العطف لاختلافهما
بالنفي والإثبات وصلاحية الدخول غاية لأن أول الكلام تحريم والتحريم يحتمل
الغاية فوجب العمل بمجازه وفيه بحث لأن تعذر العطف باعتبار النفي والإثبات
غير ظاهر إذ جاز ما رأيت زيدا ولكن رأيت عمرا وجاز أن يقال تعذر العطف لعدم
تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال أو لأدخل بالرفع ينبغي أن
يصح العطف ويثبت الغرض فليتأمــــــل وأما حتى فللغاية حقيقة وضعت
للغاية لأنها لا تعدو عن معنى الغاية في جميع صور استعمالها وغايتها يجب أن يكون
شيئا من المذكور أو بعده كقولك أكلت السمكة حتى رأسها ومنه البارحة حتى

الصباح ولا يقال أكلت السمكة حتى نصفها ونمت البارحة حتى نصف الليل ولا
يشترط هذا في إلى إذ يجوز أن يقال أكلت السمكة إلى نصفها ونمت البارحة إلى
نصف الليل ويستعمل للغاية بمعنى إلى للمبالغة كقولك أكلت السمكة حتى رأسها
يعني إلى غاية أكلت السمكة ورأسها أيضا ونمت البارحة حتى الصباح أي إلى غاية
نمت الصباح أيضا وكقولهم مات الناس حتى الأنبياء وقدم الحاج حتى المشاة
والاستعمال الأصلي منه الغاية بل هي مختصة بالغاية لامتداده وادعى في
أنها للغاية فيحمل عليها ما أمكن والشرط احتمال الصدر الامتداد وصلاحية الآخر للغاية
كما في الأمثلة وكما في قوله عبدي حر إن لم أضربك حتى يصيح فإن الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار والصياح يصلح غاية وكذا لو قال حتى تسلم أو حتى
يشفع فلان فإن لم يضرب أو ضرب وكف عن الضرب قبل تحقق الصياح حنث
فقد أقلع لأنه كف ولئن لم يوجد المعنيان فإن صلح صدر الكلام سببا للجزاء
وصلح الآخر جزاء يحمل مجازا على المجازاة بمعنى لام كي للمناسبة بينهما من حيث الفعل ينتهي
بوجوده لكن المجازاة كما ينتهي الغاية كقوله عبدي حر إن لم آتك حتى تغديني فإذا
زاره غدا أو لم يغد لم يحنث لأن الإتيان ليس له امتداد والتغدي لا يصلح غاية
للإتيان بل هو داعيه فقد فات شرط الغاية وحصل شرط المجازاة فيحمل عليها
لأن الإتيان على وجه الزيارة سبب للمجازاة والتغدية صالحة للجزاء فصار شرط
بر الإتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد حيث أتاه غدا أو لم يغد
وإن لم يصلح صدر الكلام سببا للمجازاة ولا الآخر جزاء يحمل حتى للعطف المحض كما لو
قال عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو لئن لم تأتني حتى تتغدى لأن
التغدي من غداء الغير عند الإتيان إحسان فلا يصلح غاية للإتيان ولا
يتحقق الغاية ولا يصلح أن يكون سببا للفعل نفسه كما أن فعله لا يصلح جزاء لإتيانه
فلا يتحقق المجازاة فيحمل على العطف بمعنى الفاء أو بمعنى ثم لأن التعقيب ثابت بين
معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال إن لم آتك فأتغدى
عندك هذا هو المشهور وهو تعليق الحكم على وجود كل شيء ويكتفى بما ذكر وأما الوجود
البات لهم وما ذكروا التعليق بوجود كل فيكتفى بكل الوجود ولا التعليق على فعل

عنى

ويكتفى

لب

فيكون ههنا ستة اقسام احدى مثال الادراك المكتسب في الاول ان لم اكن جئت
لادعوك فكذا فان علم الانسان جاز لتحقق الدعوة صالحة لانتهائه ومثال
الفعل المكتسب لي مشيي للقطعي فكذا امثالهما في الثاني ان لم اكن جئت
مودتين وان لم اكن جئت لتمنيت علي حج وعلى هذا في القسم الثالث قال
ومن ذلك الباء من باب حروف المعاني حروف الجر سميت حروف الجر لانها
تجر الفعل الى الاسم نحو مررت بزيد او الاسم الى الاسم نحو المال لزيد ومعانيها الكائنة
المخصوصة من الالصاق والتمليك والتضمين والتبعيض فلا تاما للحلف
حصل او حاصل ومنه ذلك بل اضمارها بحل بكل المعاني المخصوصة لتعلقها
معنى اما الباء فللالصاق لانها في قولهم استعمالها الاعم من الالصاق ثم
الالصاق بمعنى ملصقا وملصقا به والملصق بالفعل بواسطة الباء والملصق
به ما دخل عليه الباء مثل قولنا كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق
به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم فالحاصل انها بمعنى ملصقا وملصقا به
قلنا في قول الحالف لامرأته ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا انه يقع على الصدق فلو اخبرتني
كاذبا لا يحنث لان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم والصاقه بالقدوم
لا يتصور الا بالقدوم فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما قال ان اخبرتني ان فلانا ان
قد قدم فانه يحنث بمجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان المعلق عليه نفس
الخبر قلت فيه ان كنت تحبني فكذا فقالت كاذبة احبك حنث عند ابي ان
حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله لان المحبة لما لم يتصور ثبوتها الا من اللسان جعل
خلفا عن العلم لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلا يشترط الى الالصاق
بخلاف القدوم فانه امر محسوس فاعتبر الالصاق به فان قلت لا فرق بين
قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم وقوله ان اعلمتني بقدومه في الحنث الا لنه
ان يكون حقا فلم يفترقا في الاخبار قلت لان الاعلام ما يسمى علما والباطل
لا يسمى علما لان العلم يكون حقا فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما بخلاف الخبر
فانه يطلق على الحق وعلى الباطل يقال خبر باطل ولا يقال مثل ذلك في العلم
قال وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح لعلوه

عليه ويقال فلان علينا امير لان الامارة علو ولانه عاليا على قومه ويقال على
فلان دين لان الدين يستعلي من عليه ولهذا يقال ركبه دين فهي مجاز للالزام
واللزوم بمعنى الالزام كما يقال له علي دين وفي عليه دين واما على للاطلاق
فلا كون على السطح ويستعمل بمعنى الشرط كما في قوله تعالى يبايعنك على ان لا
يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله لان في الشرط معنى الالزام والملازمة
في التعليق على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا ويقول الامام ان دال الشرط
لان المبايعة تحتمل بدون شرط ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة
وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يقال بعتك على
الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا اي بالف درهم وبكذا وكذا
لان الالصاق يناسب اللزوم ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من الخطر وفيه بحث لان الخطر في التعليق
بالمانع عن الدليل والضمان لا يحول ان يكون بمعنى الالزام يعني يحمل بان
يلزم الالزام من شروط المحضة عن المعاوضات التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند
ابي حنيفة رحمه الله كانها قالت طلقني ثلاثا بشرط الف حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها
شيء لعدم الشرط وكان الطلاق رجعيا لانه متى لم يلزم المال لا يكون بائنا وعندهما
يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما
لو قال طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وفي معنى الشرط
انما يكون الكناية الاستدراك من جانب الزوج بان قال انت طالق ثلاثا على الف يكون
بمعنى انت طالق ثلاثا ان اديت الفا كما في الدار فناسب المعاوضة فيحمل
عليه فيكون الالف عوضا عن الثلاث فيقع كل طلاق عوضا عن ثلث الالف وقال ابو حنيفة
رحمه الله الكلمة على للزوم حقيقة والمعاوضة انما تصح بالمقابلة وههنا معاقبة لانه
تقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة
في معنى الشرط والجزاء لا في معنى المعاوضة ومعنى الشرط اقرب من حقيقة
مقصد الكلمة فكان الحمل اولى وههنا بحث وهو ان هذا العقد صريح في مجموع

ان ء

لم ء

ع الشرط م

الثلاث

الثلاث كلها فانت طالق مجموع الثلاث مجموع الا اثنان مجموع الثلاث
فرد ولعدم ارادة الطلاق كاملا وفي الصحيح لا العتق في الولد ولانه تخصيص
بالعدد وهو يدل على من ما عدا بالاجماع ودلايل ابي حنيفة اظهر والله
ومن للتبعيض من عند الفقهاء لا لابتداء الغاية وبحسب المحال يختص مثل
المعنى تقول سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد
يكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم فتدبر الكلام وللتبيين كقوله تع
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد
يكون للبدل كقوله تع ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة اي بدل الاخرة وقد يكون
زايدة كقولك ما جاني من احد والكل راجع الى معنى الابتداء وهذا هو المختار الا ان البعض
الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالات التبعيض جعلوها اصلا فيه واليه مال
المصنف ولانها للتبعيض قال ابو حنيفة في من قال للحر اعتق من عبيدي
من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم ذلك الواحد ولعدد
عتقوا الا الاخر ولو اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا والخيار فيه الى المولى وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من للعموم وحرف من ههنا جاز ان يكون للتبيين
كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه وفي قول ابي حنيفة لان قوله من
عبيدي من شئت عتقه افاد التبعيض ومن العموم ولا مانع من العمل بهما فيجب
العمل بهما فيكون معناه اعتق بعض عبيدي اي بعض شئت بخلاف قوله من شاء
من عبيدي عتقه فاعتقه لان من شاء عام ودخل التبعيض المكمل العموم
ومن كلمة من تحت العام وقد وصف بصفة عامة وهي المشيئة فصار عاما فاسقط
الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض مما امكن العمل بهما في نظيره لو قيل
من دخل من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع لجميع السراق ولو قيل اقطع
السراق من شئت لم يوجب اللفظ استحقاق الجميع بالقطع والظاهر ان من
في الاول للتبعيض وفي الثاني للتبيين لان من شاء عام لعبيدك فيبين
ذلك من كما في قوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان قال والى لانتهاء
الغاية اي لانتهاء معنى الغاية لانها لابتداء الغاية تقول سرت من البصرة غاية

الى الكوفة واما دخول الغاية في الحكم وخروجها فلا يستفاد منها الا بـ
قرينة كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان الليل لو دخل لوجب
الوصال والظاهر من الى خروج الغاية وحكم العلماء بدخول المرافق فيها
والكعبين في الغسل للاحتياط ولغيره وتعرف ذلك في الاصول وهو بالمستقر ولم يرد هنا
وفي للظرف زمانا او مكانا وقد تستعمل في المعاني كما يقال في امان الله تعالى
والطاعة في القصد في السنة المتكلمين فعلى عهد العامة الطلاق بحيث المقارنة
ولا اشكال توسعا ومبالغة ثم اختلفوا في الفرق بين حذفها واثباتها في ظرف
الزمان مثل ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء
حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان
حذفه واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله صمت يوم الجمعة وقوله صمت
في يوم الجمعة كما لا فرق بين ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف اختصارا او قد اجتمعا
انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد وقال
ابو حنيفة بينهما فرق اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء
وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير
واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول به مثل صمت يوم الجمعة
بخلاف في يوم الجمعة لانه يقتضي وقوعه في جزء منه ومثل ذلك لو مسحت في رجلي ومسحت
موجهي في الحدث الا اليم واحدث من الايام واذا عرف هذا فاذا قال غدا ونوى
اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استيعاب الغد بان يكون الطلاق في جميع الغد وهو يكون باتصاله باوله
لعدم الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما فيه تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال
في غد فمقتضى كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم وللنية ولاية التعيين كما لو
طلق احدى نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيين ما ابهمه لا تغيير
للمقتضى فيصدق قضاء وديانة ولذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم
المزاحم والسبق فيتعين به ويتفرع العتق فيما اذا قوله ان صمت الدهر وكذا

وان

٤٤٦

واقع على كل الدهر حتى كان الشرط صومه جميع العمر وقوله ان صمت في الدهر واقع
على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع حنث وقال الله
تولا بالنص في سلبنا والذين استوا في الحكم الابتاد فهم يقوم لا اشهاد لان
النص في الابتاد قد يعني بعض الاوقات في الحرم دليلنا لان الابتاد دليلنا
والاخر ذا ابدا وقد يستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخول
الدار قد مر انه قد يحمل الاسماء ظروفا توسعا للمقارنة فيكون المعنى ههنا معنى م
انت طالق مع الدخول فيقع الطلاق عند الدخول قال

ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته والفاظه وتسميتها
حروفا باعتبار الاصل فيها كلمة ان وهي حرف لان سائر الشرط انما
يكون للشرط اذا كان بمعنى ان فعلم انه الاصل ولا يدخل على معدوم لا كائن
كونه معدوما وطعما فيقال ان زرتني اكرمك ولا يقال ان جاء غد اكرمك
قوله واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين
واذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصار بمعنى ان وهو
مذهب ابي حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في
الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت كمتى وهو مذهب صاحبيه
واذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا من الوقت والشرط
لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان ق
لم اطلقك فانت طالق واذا مشتركة بين الوقت والشرط فيقع الشك في وقوع الطلاق
لانه ان حمل على الوقت يقع وان حمل على الشرط لا يقع فلا يقع الطلاق
بالشك وقالا يقع الطلاق كما فرغ من هذا الكلام كما في قوله متى لم اطلقك
فانت طالق لان الوقت ان كان لازما كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن
الايقاع فكما سكت وجد ذلك الوقت فيقع الطلاق واما اذا نوى الوقت
والشرط فيكون على ما نوى ان نوى الوقت يقع في الحال كما في متى وان نوى
الشرط يقع عند موت احدهما كما في ان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله لان الشرط
انما يكون في الامور المترقبة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت يستعمل للامر الكائن لامر

المنتظر التي لا ريب فيها اي كطلوع الشمس وقيام الصبح وطلوع فيها معنى
الوقت عند كونها للشرط لما جاز استعمالها في الشرط اذ ينبغي ان يكون
في الامور المترددة على خطر متى فانها تستعمل في الامور الكائنة لا محالة واستعمالها
للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ومحمد يوجهما الى اذا اسم للوقت
كما هو ظرف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى وقال يطيب الرطب
اذا اشتد الحر وقد تستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت اذ
الشرطية لا تنافي معنى الوقت كما في متى مع لزوم الشرطية اي متى
اتفق والجزم بها في اذا الا انها لا ترفع عن معنى الاستفهام وفي اذا
جازمة اذا لم يسقط معنى الوقت عن متى مع الشرطية فاولى ان لا يسقط
عن اذا لعدم ذلك ومن وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط لوجود فيها
معنى الشرط قال تعالى من يأتني اكرمه وما تصنع اصنع قال الله تعالى ومن
عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير
تجدوه عند الله واما الكلام في المسائل من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن دخل
منكم الحصن فله نفل وقال في الكفالة ما بايعت فلانا فعلي ومن يستعمل لذوي
العقول وما لغير العقول وقد تستعار ومن يطلب بها التعيين يقال من
جاء زيد وما يطلب بها صفة الشيء يقال ما الرسول اي ما صفته اي شيء
وقد تستعمل في طلب صفة الشيء يقال ما زيد فقلت عالم او جاهل واما كلما
فتوجب عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم واذا قال كلما تزوجت
امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية لانها لا توجب عموم
الاسماء دون عموم الافعال وفي كل معنى الشرط اي وقد تستعمل للشرط وهي من الاسماء اللازمة
للاضافة فلهذا لا يدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسماء فان اضيفت
الى معرفة توجب الاحاطة بالاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة بالافراد
فيصح كل الرمان حامض اي جميع اجزائه ولا يصح كل رمان حامض الا
للبعض واذا استعملت للشرط توقف تعلق او معناه بعد الاسم المضاف اليه

نم

ن

صفة له ليصلح للشرطية إذ الاسم لا يصلح لذلك إذ لا بد للشرط أن يكون مشتقة
وذلك في الأفعال دون الأسماء فيقال كل رجل يأتيني فله كذا أي
موضوع للإحاطة على سبيل الأفراد بكثير النصوص قال الله تعالى كل نفس ذائقة
الموت بمعنى الإحاطة شيئا من كل وجه الأفراد من المضاف إليه إذ هو يعم
والتكرار في موضع الأسامي بعدد الأفراد ومعنى الأفراد أن يجعل كل مسمى بانفراده
في ثبوت الجزاء كأنه ليس معه غيره فمعنى كل رجل يأتيني فله درهم كل واحد ولهذا
على الانفراد فله درهم ولهذا قال الإمام كل من دخل منكم هذا الحصن فله من اولا م
النفل كذا فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم ذلك النفل لأن كل واحد منهم لم
يسبقه غيره بالدخول وهو أول داخل بالنسبة إلى من تخلف عنهم وفيه بحث
لأن الأول مذكور مطلقا والأول مطلقا اسم للفرد السابق على باقي الأفراد
جميعا لا على البعض فلا يكون لكل منهم أول وهو كما لو قال من دخل منكم
أولا فله كذا فإنه لو دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لأن كلمة من توجب مطلق
العموم لا الأفراد ولا الاجتماع ويحتمل الخصوص لعدم القرينة وتحتمل الجارية صلتها
الجمع والأفراد قال الله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك فباعتبار
العموم ليس فيهم أول إذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل ولو
دخلوا على التعاقب في المسألتين لكان النفل للأول خاصة لانعدام المزاحم
في كلمة من لذكر الأول وفيه بحث لأن وقوع الجمع صلتها نادر والشائع المفرد
فيكون دلالته على الأفراد أظهر وأيضا أفراد الصلة علامة أفرادها وههنا
صلتها مفرد لقوله من دخل وأيضا ذكر الأول الذي هو المفرد السابق قرينة
إرادة الأفراد وأيضا الأول لا أفراد الفرد السابق دون المجموع الجمع السابق
فلو قال كل جمع دخلوا أولا فلهم كذا فدخل عشرة يكون ذلك بينهم فلو كان
ههنا معنى العموم للزم أن يكون المجموع ذلك النفل ثم لو قال جمع من دخل منكم
أولا فله كذا يستحق كل جمع دخل أولا ذلك النفل وكذا لو قال لكل جمع دخلوا
أولا فالمشهور عندهم أن لفظة كل يفيد العموم على سبيل الأفراد ولفظة الجمع العموم
على سبيل الاجتماع ومن يفيد مطلق العموم لا الأفراد ولا الاجتماع وقد عرفت أنها تفيد
الأفراد ظاهرا والله أعلم بالصواب