آدم بهشت کرد عصیان از زن
سیمرغ بکوه قاف پنهان از زن
یوسف ببین چاه بزندان از زن
ویران شد ملک سلیمان از زن

القسم الاول ١٤ الركن الاول في الكتاب الباب الاول في اقسام اللفظ
القسم الاول باعتبار الوضع ١٧ فصل الخاص ١٩ فصل حكم العام ٢٢ فصل قصر العام ببعض
فصل الفاظ العموم ٢٧ فصل حكم المطلق ٣٥ فصل حكم المشترك ٣٩ القسم الثاني في الاستعمال ٤١
فصل انواع علامات المجاز ٤٤ فصل الاستعارة التبعية ٦١ فصل الصريح والكناية ٧٦
القسم الثالث في ظهور اللفظ وخفائه ٧٧ القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ ٨١
فصل مفهوم المخالفة ٨٩ الباب الثاني في الاضافة الحكمية الشرعية ٩٦ وفيه مباحث العلة والسبب والشرط ١٠١ فصل الامر المطلق عند البعض يوجب الفور والتكرار
فصل الالتباس بالمأمور به ١٠٢ فصل لابد للمأمور به من وقت ١٠٩ فصل التكليف بالايمان ١٢٤
فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت ١٢٧ فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ١٣٦
فصل النهي اما في العبادات ١٣٧ فصل في الامر والنهي حكم في الضد ١٤٥ الركن الثاني السنة
فصل في الاتصال ١٤٦ فصل الراوي اما معروف ١٤٧ فصل في شرائط الراوي ١٤٨
فصل في الانقطاع ١٥٠ فصل في خبر الجبر ١٥٢ فصل في كيفية السماع ١٥٥ فصل في الطعن ١٥٦
فصل في افعال النبي ﷺ ١٥٧ فصل في الوحي ١٦٠ فصل في الشرائع من قبلنا ١٦١
فصل في تقليد الصحابي ١٦٠ باب الحوالة بالبيان بالكتاب والسنة ١٦٢ فصل في الاستثناء ١٦٣
فصل في بيان التبديل النسخ ١٧١ فصل في بيان الفحوى ١٧٩ الركن الثالث في الاجماع ١٨٠
الركن الرابع في القياس ١٩٢ فصل شرط العلة ١٩٧ فصل العلة ٢٠١ فصل لا يجوز التعليل باثبات العلة ٢١٤
فصل في اقسام الحد وحقه ٢١٥ فصل في علل الطاعية ٢٢٦ فصل في الاستحسان
فصل في علل المعرفة ٢٤٩




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

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

يتوصلا



توصلا قريبا وانما قلنا يتوصلا قريبا احترازا عن العلوم
كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق احترازا عن
علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد
الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة
في الارشاد والمقاصد والمقدمة ونحوها ليبتنى عليها الكتب
الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا
استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى
الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل
على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود اللزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسايل اصول
الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في

مسايل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
مندرجة تحت هذه الملازمة المطلقة وهي كلما دل
القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكلما دل
القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس
على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي
الدليل يكون من مسايل اصول الفقه بطريق التضمن
ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت
به الحكم اذا كان مشتملا على شرايط يذكر في موضعها و
لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو
او راجح وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية
المذكورة سواء جعلناها كلية او ملازمة انما يصدق
كلية اذا اشتمل على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة
بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فيكون تلك المباحث
من مسايل اصول الفقه وقولنا بتوصل بها الى النظام
ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم الفقه

المبحوث

هو العلم

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

العين ع

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





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

على ان ح

سبق وهو الطلاق فقد تبين تنوعه بغير مال وبمال
لا كما قال الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد الاثنين
سواء كانتا بمال او لغير مال ففي اتصال الفاء باول
الكلام وانفصاله عن الاقرب فاد التركيب
اعلم ان الشافعي وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا وام يجعل
الخلع طلاقا بل فسخا والا بعد الاولان مع الخلع
ثلثة فبعيد قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا
يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها فان طلقها متصل
باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم المراد لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد
الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد
فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا والخلاع
هنا في مسئلة المفوضة التي تخلع بلا مهر او تخلع
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عندنا خلافا عند الموت
والتزم علي وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كل المثل

اذا دخل

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

6

يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وان يؤكد
بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه
يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي اخر والباقي
اثنتان او ثلاثة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة
في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لغلمانه
على الناس يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص
الخصوص وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب في الكل الحكم صحيح
وهو سببه الجمع الى كل نوع جاز ان العموم يوجب الحكم وهو
نسبة الجمع الى كل فرد ثبتنا ولها العموم لان العموم معنى مقصود فلا بد
ان يكون لفظ يدل عليه بان المعاني التي هي مقصودة
في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد تقال على رضي
الله عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احداهما
آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على
حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها
في الوطئ اولا وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين
فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع
بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين فالحرم راجح على المبيح





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

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

كالمجاز



فخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فان تخلف ناسخا لا مخصصا على ما سبق
فان العام الذي يسبق بعض ما تناوله لا يسبق
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو
لا تعارضه لانه دونه لكن تخصيصه وكما يلزم المعارضة
لانه يبقى انه لم يدخل وهو ما يأتي من الفروع بناء
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فقيل
الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين
الا هذا الحبة من الالف يبطل البيع لان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع في الحصة ابتداء ولان
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد الشرط
العاقد في المسئلة الاولى ليس بصفقة الاستثناء
لكنها تشابه الاستثناء في ان الاستثناء يمنع
دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم
يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله
فصار كانه مستثنى والمسئلة الثانية وهي ما اذا
باع عبدين الا هذا الحبة الاستثناء موجودة فاذا لم
يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما
انه يصير البيع في الآخر بحصة من الثمن المقابل لهما وبالبيع

بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة انتهاء بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي
هي نظير النسخ وقلنا ان البيع في الآخر بيع بشرط
شرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول البيع
بمبيع وهو الحر اذا العبد المستثنى يصير شرطا لقبول
البيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين مالف فمات
احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الثاني بحصته فهذه
المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن
لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه
فصار كالنسخ لان النسخ هو رفع شيء ثابت كالموت
فلا يفسد البيع في العبد الباقي مع انه يصير بيعا بالحصة
لكن في حالة البقاء وانه غير مغير لان الجهالة الطارئة
لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين مالف على
انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لان للبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا لحكم فصار
في البيع كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل
واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر فيه شبه الاستثناء

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

اذا كان كل واحد منهما قبل الخيار وثمنه معلوما فلان
قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما
اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وجهالة
المبيع والثمن او كليهما فاذا علم احدهما فسد البيع يوجب
الفسخة في الجميع وجهة الاستثناء يوجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار اوثمنه مجهولا
لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما
معلوما يصح البيع رعاية لشبه البيع ولم يعتبر ههنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو
ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف
ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن
كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة
رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا يصير كالاستثناء
بلا مشابهة فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول

## فصل

المبيع في العاطف وهي اما عام بصيغة
ومعناه كالرجال واما بمعناه وهي اما ان يتناول
بالجمع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد
على سبيل الشمول كمن يأتني فله درهم او على سبيل
البدل كمن يأتني اولا فله





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

النبي عم ان يسافر واحد او اثنان يقول الواحد
يقول الشيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب
فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا
على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل النوبة والاسكد
لهم يجوز حملنا لانه مشترك بين التثنية والجمع فانهم
يقولون حملنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين
فعلم ان الاثنين جمع فنقول حملنا غير مختص بالجمع بل يشترك
جمع بل التثنية والجمع لان المثنى جمع ضم خصص الجمع
تعقيب بقولنا ان اقل الجمع ثلاثة وانفراد التخصيص
بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلاثة
والمعرف بالجر عطف على الجمع اي للفرد الحقيقي كالرجل
وما في معناه كالرهط والقوم كالجمع الذي يراد به الواحد
نحو لا تزوج النساء الى الواحدة اي يصح تخصيص
المعرف الى الواحد والطائفة كالمعرف بهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف حينئذ هو الماهية في الجمع والبعض
الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل الخ اي لام
التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق

الجنس



الجنس واما تعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل
ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي
يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة
والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على
ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
فنقول الجملة المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا
للماهية من حيث هي فلا يمكن حملها عليها بطريق المجاز
على ما بانى في هذه الصحيفة ولا يمكن حمله على العهد
اذا لم يكن عهد فنقول ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق وتمسكهم بقوله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة فقال
الانصار منا امير ومنكم امير فتمسك ابو بكر رضي
الله عنه بقول الائمة من قريش ولم ينكروا فهو صحيح

المحلى

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

يبطل

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

الجنس ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي
كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
الذي جاء به موسى صح
انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما
انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو
قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلية
التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مشتملا عاما
في طرف النفي فان قال ضربت رجلا فكذا معناه لا
اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين
اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي
حر اليمين فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان
لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون
عاما في طرف النفي وانما قيدنا بقولنا اذا كان الشرط
مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله
ان لم اضرب رجلا فعبدي حر معناه اضرب رجلا فشرط
البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا
اجالس الا رجلا عالما فلان يجالس كل عالم كقوله
تعالى ويعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما قدمنا

على العموم



وان تعلقات قوله ولعبد مؤمن
عام لانه نكرة في موضع
التعليل بجواز
السلم على عدم جواز
النكاح بين المؤمنة والكافر

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

المذكورة دلالة على العموم

والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا
اعيدت المعرفة نكرة كان شيئا غير الاول وان
اعيدت معرفة كان شيئا عين الاول فالمعين منكر
شيئا وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى ان مع العسر يسرا الا يغلب عسر يسرين والاصح
ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصفة مرتين
يجب الالف وان اقر بمنكر يجب الفان عندنا
خلافا لحنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالالف العقلية
اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي
قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بالصفة
ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لما روينا لهذا ولكن
ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي
وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربوه فعتقوا وان قال اي عبيدي ضربته
لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب
فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق





مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني وصفه بالمضروبية وهنا فرق آخر
وهو ان اتيا لا يثنى ولا يجمع الا الواحد احدا منكرا
ففي الاول اذا قال في قوله اي عبيدي ضربك
فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر
معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل
واحد باعتبار انه منفرد فحكم لا يبطل الواحدة ولو
لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض لبطل الكلام بالكلية وفي الثاني
وهو قوله اي عبيدي ضربته بنيت بالواحد ويخير
فيه العقل اذ هناك يمكن التخيير من العقل الى العقل
المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد
طهر هذا نظير الاول فان طهارة متعلقة بدباغة
منه غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدخل
على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هناك فلا
يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يخير
فيه للمخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في الوقوف
ومنها ما هو وضع خاصا كقوله تعالى ومنهم من

اليك ومنهم ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
منه المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط
من دخل داري فهو آمن فان قال
ان من عبيدي عتقه فهو حر فاذا عتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتق ان الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند
ابي حنيفة يعتق الواحد لان من للتبعيض
اذا دخل في البعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه
متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض
مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة
فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى
وهذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع
النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض
اي كل واحد من قطع النظر عن غيره بعض من
المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف
مشيئة فان المخاطب ان شاء الكل فحققه
فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير
في اي مما تفردت به وهما في غير العقلاء وقد يشار





لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد
الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت
تطلق ما دونها وعندهما رحمهما الله ثنتان وقدم وهما
وهما كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف
سائر الادوات العموم فان دخل الكل على النكرة
فللعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع فالمراد
عمومه على سبيل الافراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال
واحد كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن
غيره فكل اول بالنسبة الى المتحف بخلاف من
دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عامل
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى
عموما اخر لئلا يلغوا فيتعدد الاول وهذا فرق
قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن
الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد مع هو غيره
ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل
الاول على هذا المعنى وهو معنى الحقيقة اما في قول

فتح العدد في الاول

كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل
اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل
اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان
الاول الحقيقي لا يكون متعددا فبرا دمعناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على
سبيل الاجتماع الاصولي فاذا قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد
وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مقدار الكل
كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله وبرد عليه انه يلزم
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق
فرادى يحمل على المجاز لانه في حالة الكلام لا يدان
يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا
بناء الاخير فحي يلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه
مستغرق الكل ان الكل الافرادي يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول
واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا
يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهذا يراد الاول
حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر
ولا يراد المعنى الحقيقي والا لامر اتى حتى لو دخل جماعة



يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام
للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول
فتخلف عن السابق لا يوجب حرمان الاول
عن استحقاق النفل والقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد معنى الحقيقي وايضا الدليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما
دل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار
الكلام مجازا عن قولنا ان السابق يستحق النفل
سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لان المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا بحث في غاية التحقيق مسئلة حكاية الفعل
لا يتم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو
صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى الخبر
فتأمل فان فتح بعض النسخ فكذا اي فيها وتمت
وان ثبت التاء وبنى فالحكم في البعض يثبت
بقوله عليه وفي بعض الاخبار بالعكس فال الشافعي

في غاية التدقيق في نسخة

لايجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم نسخ بالفرض الكعبة
ويجعل فعله عزم على النفل ونحو يقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام والتاويل بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى
بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال
وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عزم
قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار
الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من
باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو
حكاية عن قول النبي عزم الشفعة ثابتة للجار الذي
سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار علم لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار مسلم اللفظ الذي ورد بعد
سؤال وحادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون
وح اما ان يرجح رجح الجواب قطعا او الظاهر انه
جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء والكلام مع احتمال الجواب نحو ليس لي عليك

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

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

يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور يوجب نقيض الآخر كالمثالين
المذكورين فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والآخر
نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب
الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تعيين الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان الحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند
ان مع يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم
زادوا ان اقتضى القياس وبعض اصحاب الشافعي
زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمل عليه
وان لم تحدث اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا
فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اي فان دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ورد نصان بدل احدهما على ان الرأس
المطلق سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد

وتزل

فصار ع

في ثمنية عما هو ١٢٦٦١



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

سببا والمقيد سببا خلافا لابي حنيفة
شافعي يقول لم يحمل عندنا وان دخلا
ابي المطلق والمقيد ح

بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب
نفي الحكم عما عداه عندنا وذلك النفي لما كان مدلول
النص المعتبر كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس وقوله تعالى انا لو
عرضنا الامانة الى قوله ضعيفا فهذه الاية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه والحمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليط والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال
ابن عباس انهوا عما انهاهم الله تعالى وابتعوا ما
امر بن الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة
ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب
ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد
في مورده الا اذا لم يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلايل لنفي المذهب الاول وهو الحمل
مطلقا فالاول شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل
ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس
عليه بناء على العدم الاصلي فليف بعدي فانهم قالوا ان
النفي حكم شرعي ونحن نقول ما هو عدم اصلي فان قول الله تعالى
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة دل على ايجاب المؤمنة





وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم
اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء
المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم عدم
الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولابد في القياس من
كون المعدى حكما شرعيا ونوضحه ان الاعلام
على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة
كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم
اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
اعلام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه
عندنا فقضى حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على
ان التخصيص بالوصف دال عندنا على نفي الحكم عن الموصوف
بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم
يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه
نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما
شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير رقبة المؤمنة ابتداء
وهو سكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير
فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر
بعد الكلام المغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد الجواب
الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المفيد بل النص للايجاب

بل الكتاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية
على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعلام
وشرط القياس منه ان يكون المعدي حكما شرعيا
لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدي المقيد فيثبت العدم
ضمنا جواب لكمال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي
القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت
عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا تعدي هذا العدم قصدا
ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا لان القيد
وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاتيان في المقيد
اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة
يوجد فيه قيد الايمان والتقي في غيره اي نفي الحكم
وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد
يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعدية فهي اي التعدية
في الاثبات فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي كون
تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها
اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام

ان تعدية



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

بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما
يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا
يثبت التقييد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص
ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحال
ان العام الذي لم يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص
اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلتنا حمل المطلق على
المقيد لم يقيد المطلق بنص او لا حتى يقيد تابنا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون
كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات
فان القتل من اعظم الكبائر كما ذكر الحكم الكل وهو
ان يقيد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة
الجزئية وذكر فيها ما نقل الى منع القياس وهو
ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في
الكفارة الايمان والا يشترط فيما دونه فان تغليظ
الكفارة بقدر تغليظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة هذا اشكال اورد علينا في المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب
بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه
رقبة وهو غاية جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا

المطلق



المطلق بصرف اي الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه
فهذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الا ماء الورد
فلا يكون حمل على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة
بقولكم في خمس من الابل السائمة زكوة مع
انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان الحادثة اذا دخلا على
السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قولكم
واشهدوا اذا تبايعتم بقولكم واشهدوا ذوي
عدل منكم مع انهما حادثتان قال الله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب
عن الاشكال المذكور بقوله لان قيدا
الاسامة انما ثبت بقولكم ليس في العوامل
والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقولكم
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا
حكم المشترك الشامل فيه حتى يرجح فيه احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاحقيقة لانه
لم يوضع للجميع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع

المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر او لكل
واحد منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل واحد من ما صدق
وهنا عبر واقع لان الواضع لم يضع للمجموع والالم
يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة
لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع
يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد
الاول او الثالث يثبت المدعى لان الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان
يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل
من الوضعين بناء على اعتبار الاخر ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ
في المعنيين فقول الماتن لم يوضع للمجموع اشارة الى
ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا
كان موضوعا للمجموع وموضوعا للمجموع منتف اما
على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما
كما ذكرنا ولا فحاز الاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز
فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في

المعنى



المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل
يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق
الكلام للاجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
منه الجميع لكن يختلف باختلاف الموصوف بهذه
الصفات لاجب الوضع اعلم ان المجوزين
تمسكوا بقول تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
الصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية
من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس
من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر
وكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد
بحسب المعنى لا يجب اللفظ لعدم الاحتياج اليه
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز
في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح
لنا ان في هذه الآية لم يوجد استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب
اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي

علیہ السلام فلا بد منہ اما (معنی من الجمیع لانہ لو قیل
ان اللہ تعالیٰ یرحم النبی والملائکۃ ویستغفرون لہ
یا ایہا الذین امنوا ادعوا لکان ہذا الکلام فی غایۃ
الرکاکۃ فعلم انہ لا بد من اتحاد معنی الصلوۃ سواء کان
معنی حقیقیا او معنی مجازیا اما الحقیقی فہو الدعاء فالمراد
واللہ اعلم انہ تعالیٰ یرحمہ ذاتہ بایصال الخیر الی النبی ثم
ثم من لوازم ہذا الدعاء الرحمۃ فالرحمی قال ان الصلوۃ
من اللہ تعالیٰ رحمۃ فمقدار اراد ہذا المعنی لان الصلوۃ
وضعت للرحمۃ کما ذکر فی قولہ تعالیٰ بجہنم وبجنوبہ ان الجبہۃ
من اللہ تعالیٰ ایصال الثواب ومن العبد الطاعۃ لیس المراد
ان الجبہۃ مشترکۃ من حیث الوضع بل المراد انہ اراد بالجبہۃ
لازمہا واللازم من اللہ تعالیٰ ذاک ومن العبد ہذا
واما المجازی فکارادۃ الخیر ونحوہا مما یلیق ہذا المقام
ثم ان اختلف ذلک المعنی لاجل اختلاف الموصوف
فلا بأس بہ ولا یکون ہذا من باب الاشتراک بحسب
الوضع وما بینوا اختلاف المعنی باعتبار اختلاف
المسند الیہ یفہم منہ ان معناہ واحد لکنہ یختلف بحسب
الموصوف لا ان معناہ مختلف وصفا وہذا جواب
حسن تفردت بہ وتمسکوا ایضا بقولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ

یسجد لہ



یسجد لہ من فی السموات الآیۃ حیث نسب السجود
الی العقلاء وغیرہم کالشجر والدواب فانسب
الی غیر العقلاء یراد بہ الانقیاد لا وضع الجبہۃ علی الارض
وما نسب الی العقلاء یراد بہ وضع الجبہۃ علی الارض
فان قولہ تعالیٰ وکثیر من الناس یدل علی ان
المراد بالسجود المنسوب الی الانسان ہو وضع
الجبہۃ علی الارض اذ لو کان المراد الانقیاد کما قال
وکثیر من الناس لان الانقیاد شامل علی
جمیع الناس اقول تمسکہم بہذہ الآیۃ لا یتم
اذ یمکن ان یراد بالسجود الانقیاد فی الجمیع
وما ذکروا ان الانقیاد شامل لجمیع الناس
باطل لان الکفار لا سیما المتکبرین منہم لم یسلموا
الانقیاد اصلا وایضا لا بعد ان یراد بالسجود
وضع الرأس علی الارض فی الجمیع ولا یلزم بانخالفۃ
من الجمادات الامر بکلم باستحالۃ التسبیح من
الجمادات والشہادۃ من الجوارح والانعضاء
یوم القیامۃ مع ان بکلم الکتاب ناطق بہذا
وقد صح ان النبی علیہ السلام سمع تسبیح الحصی و
قولہ تعالیٰ ولکن لا تفقہون تسبیحہم تحقق ان المراد

منه هو حقيقة التنبيه لا الدلالة على وحدانية الله
تعالى فان قوله تعالى لا يفقهون لا يليق هنا فعلم
ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل هو كالبين لا ينكره الا منكر خوارق
العادات التقسيم الثالث في استعمال اللفظ في المعنى
فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة
بالجهة التي يكون الوضع بتلك الجهة فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرعي وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال
فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من حيث
خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز
ايضا وان استعمل في عموم غير ما وضع له بجهة ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالجهة التي يكون بها غير
ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث
الشرعي وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى
الواحد لكن من جهتين والا لعلاقة لم تحل وهو حقيقة

ايضا

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

على الارض

الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
يصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
ولا يصح اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو
ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في
المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي
يصح اطلاق اللفظ على كلها ما يوجد فيه لازم ذلك
المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل ليس صحيح هذا الاسم
على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول
انما هو ان صح هذا الاسم على غيره من الاسماء
في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة
والاولوية لا لصحة الاطلاق ولا يلزم ان تسمى
الدواة قارورة لهذا السر لا يجري الغلبة في اللغة
فلا يقال ان سائر الكثرة تحرم لمعنى مخامرة العقل فان
معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على
كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليصح
الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا

من الحاشية

البحث



البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقدام
سوء الفلاسفة في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلوة اي انما علم ان اعتبار المعنى الاول
في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول
ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل
ما يوجد فيه شجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف
على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا
قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة التي لا يهجر صح والتي
هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب
الاستعمال صحيح وغير الغالب كناية اعلم ان الصحيح
والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صحيح وكناية في المعنى
الحقيقي واللذان هما قسما المجاز صحيح وكناية في المعنى
المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد
بمعناه معنى ثان ملزوم له اي للمعنى الموضوع له
لا بناء على ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه كثيرا

25

قصد بها معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل
في الموضوع له لكن المقصود والغرض منه طويل النجاد
طويل القامة وطويل القامة ملزوم لطويل النجاد وكذلك
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فبناء في ارادة الموضوع
له لم يكن من الحقيقة والمجاز ما في المفرد وقد مر توجيهها
واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقة وان نسب الى غير ملابسة بين
الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت
الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح الى
ما هو فاعل عنده حتى لو قال الملحد انبت الربيع البقل
يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله
تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان
الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا
الكلام كما اذا قال رجل جاني زيد بغتة مريدا معناه
الحقيقي والحال انه لم يجئ بغتة حقيقة مع انه كاذب
فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

قال ع

## فصل

هذا الفصل في انواع علامات المجاز وهي المذكورة
في الكتب غير مضبوطة لكنا اوردناها على سبيل
الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على معنى
بهذا النمط اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان
ذلك المعنى حقيقيا او غير حقيقي واطلاق اللفظ
على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقال
فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكنه لم يذكر
هذا القسم وذكر ما هو بعده وهو انواع المجاز
فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان
حصل اي ذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان
فمجاز زمانا كان او باعتبار ما يئول المراد ببعض
الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه وانما قيد في المتن ببعض الازمان
بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في
غير الموضوع له مع ان للمعنى الحقيقي حاصل لذلك
المسمى وان كان زمان الحصول غير زمان وضع
اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع
له والمقدر خلافه فهذا القيد معروف عندا وبالقوة
فمجاز بالقوة كالمشتق لمجاز نبت وان لم يحصل له



هذا الفصل

اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد الاول
بقضاء الوضعي ذهنا اي بانتقال الذهن من الوضع
اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم
من تصور كالبصر اذا طلق على الاعمى وكالغايط و
هو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما
تلزوم في الخارج كتسمية الشيء البصر مقابلا لما يطلق
البصر على الاعمى او منظم الى العرفي ان بينهما تلزوم في
الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغايط
فانه لما وضع في العرف لقضاء الحاجة في المكان المطمئن
يحصل بهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل
الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي
او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان
كان بينهما تلزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الحقيقة فصار التلزوم الخارجي قسمين عرفيا
وحقيقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا فالوجه
اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي
او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الاخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد
وهو نظر اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد

تصور ه

كان ٤

وهو نظم



وهو نظر اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه
عطف على قوله جزءا الخ وما ان لا يكون
اللازم صفة للملزوم وهي اي الملزوم اما حصول
احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس
واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب
كقولنا انفيت اي البلد وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل
العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان
المزن سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وهذا نظر اطلاق اسم الشرط على المشروط كالعكس
على المعلوم هذا نظر اطلاق اسم المشروط على الشرط
او يكون صفة وهي الاستعارة فشرطها ان
يكون الوصف بينا كالاسد بزيد لازما وهو
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم
على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا
كانت الاصلية والفرعية من جانب الطرفين يجري المجاز

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





بالمال فاذا حصل الاشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح
في هذا المعنى يصح الاستعارة احدهما للاخر كالوصية والارث
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الوارث
من حر اليت كالنجر والدين فالحاصل انه كما يشترط
للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين
فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج من مفهوميها الصادق
عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية
عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع
كالنكاح عم العقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت
لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة
سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي
وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا النكاح فرغيد
اي النكاح غير النبي عم بعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند
الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
كقول النكاح خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح الابضع
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتجمل الاصهار والايتلاف بينهما واستمداد

والى اصل

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

ان

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

اطلاق

مثلا فان الملك يصير

بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باقه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف
لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال
عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على
الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما
هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكنه في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشترى من هذا القبيل فانه بعد القوانا من الشراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا واما لفظ المالك فلا
يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت
يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد
الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
الموضع بل المقصود المسئلة التي ياتي وهي قوله وان
قال عنيت بكل منهما الاخر صدق ديانة لا قضاء لما فيه
تخفيف يعني ان في صورة ان ملكت عبدا فهو حر قال
عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لما يعتق في قوله ان
ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو الغالب عليه

وفي قوله



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

لا يجري المجاز من الطرفين ع

الطلاق سهم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق
الاستعارة جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لنا
انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق
الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك
فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على الضرار والغرم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالمساواة بثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته
في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت
بطريق الاستعارة بما قلنا لانها لا تصح بكل وصف
بل بمعنى المشروع كيف شرع والاتصال بينهما فيه اي
بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف
شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات
القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني
اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطير
اذا قوي فطار وكورة ومنه عتاق الطير يقال
عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقل الشرع الى



القوة المخصوصة فان قبل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة على ما عرف في مسئلة بجزي الاعتاق
والطلاق ازالة القيد فوجد الملكية المجوزة للاستعارة
منها فقلنا نعم بمعنى ان الاعتاق ازالة الملك عنده
في مسئلة بجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر
من المالك هي ايجاد ازالة الملك لا بمعنى ان الشرع
وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق
اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعوا غير دعلى هذا الاسم
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة
المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما يثبت
قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر
منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد
كما في انبت الربيع البقل او يطلق اسم الاعتاق على
ايجاد على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق
عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا اهذا
اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس

37

اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل
هو اسم منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية
فلنا منقول في اثبات اللغوة المخصوصة لا في ازالة
الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك
يرد عليه ايضا على ما سبق ان الطلاق رفع القيد لا
اثبات اللغوة الشرعية انا نسلم ان الطلاق وهو ازالة القيد
لازالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق
ما هو والاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا نسلم بعد ان الاعتاق ما هو فلا يجوز
اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الاثر بل هو فان الايراد
حتى لا يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة
لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة
القيد للملك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا
اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق
وانما قيد بالحرة لو كان عبدا يثبت البيع بلفظ
البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة
وهذا المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء

اي منقول



اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون
العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جوابا
اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة
ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك
ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك
اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا يصح فكذا المجاز عنها اذا الاجارة انما يصح اذا
اضيف العقد الى العين فان العين اقيم مقام المنفعة
في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة د
هي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق
والاجارة بلفظ البيع لحوق جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا لملك المنفعة الذي يثبت بالنكاح بل
اطلاق اللفظ على مباين معناه لكن اشتراكهما في
اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما
ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم ان الخاتمة التسامح

في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
الدقيقة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره
قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة
المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم عند ابي حنيفة رح وعندهما
في حق الحكم فعندهما بهذا ابني الاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن الكلام في اثبات البنوة والكلام بالاصل
صحيح حيث انه مبتدأ وخبر وحكمهما ثبوت الحرية بهذا
اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط
الخلف امكان الاصل وعدم امتناعه لعارض فتحقق عندهما
لا عند ابي حنيفة رح على ان المجاز خلف عن الحقيقة ايا
ما في الاحكام اختلفوا في ان الخلفية في حق الكلام او في حق الحكم
فعندهما في الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم
الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة
مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق الكلام فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وبعضهم



وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه
الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا
ابني خلف عن هذا حر اي قام مقامه والاصل وهو
هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه هنا اليق
بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف
بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا
ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان
حقيقة في حق الحكم اي في حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي
وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين ضلع كلا المذهبين الاصل هذا
ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده
من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف
عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في
جهة الخلفية فقط والامر كذلك ان صاحب الاسلام قال
انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع
للايجاب بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل

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

للبنى



للبنى عار وان حلف لا شرب الماء الذى فى الكوز ولا
هذا الماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر
غير ممكن فالمشتبه هذا ان المسئلتان والفرق
الذى بينهما وانما لم يذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المعتاد
فى كتبنا ذكرهما معا فلا يحصل منها بنى عن الاخر قلنا
موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما
اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى
فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول
لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول
وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يبقى
صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع
ارادته علم ان المراد لازمه وهو توقف من حيث ملكه
فان هذا المعنى لازم للسنوه فيجعل اقرارا فيعتق
قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقول بانى لا
لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
بوضع اولا فى المعنى ثم بواسطته فى اللفظ فيستعار
اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة
يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة

يقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ لا يجري الاستعارة
في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم وكوكب وفيق
بقول بالجرلانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان
ان زيدا الاسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير اداة
لانه دعوى امر يحيل قصدا الى التصديق والتكذيب
يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه
كرأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا
بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الدعوى
ههنا فعلم هذا لا يكون هذا البتي استعارة اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري
في خبر المبتدا عندهم فقوله زيد اسد ليس باستعارة بل
تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا
لا يكون هذا البتي استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه
لا تعلق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت
مستلزمة لدعوى امر تحيل قصدا فهذا عين مذهبهم الشرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة
في الاسماء الاجناس وسيجيء الاستعارة اصلية لانه يلزم في قلب
الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات وسيجيء الاستعارة تبعية

جنسية ٤



تحرتطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة
بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابتي
من هذا القبيل هذا الذي ذكران زيدا اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا
انما هو مخصوص بالاستعارة في الاسماء الاجناس اما
الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا
عند علماء البيان كحال الحال ناطقة اي ذا ابي استمر
الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا
لكن ليست في الاسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
ويجوزون هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان الاستعارة
في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا
اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم
قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس
ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدا وهو ابتي
اسم مشتق لان معناه مولود منه فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة اعلم انهم يسمون الاستعارة
في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة ٤ الافعال
في الاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة
انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما
هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وتركب المناقشة
على دلايلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس
باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة
ليس بشيء والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا
دعوى امر مستحيل فصدا لجاز راجت اسدا يرمي وذلك
انه فرق واه ضعيف وما ذكر بعد ذلك ان في الاسماء الاجناس
لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء
المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يقتضي
انقلب الحقايق دون الثاني او هن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم
زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر
ليس باستعارة واما لم اذكر هذه الاعراض اصلا واما لم
اذكر هذه الاعراض اصلا في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق وعلم ان
امكان المعنى الحقيقي لا يشترط في صحة المجاز وعلى تقدير
تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم
هذا ابيض من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا
اشتراط امكان المعنى الحقيقي مستند فان بعض الناقدين



للعموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه بوسعه فيقدر
بقدر الضرورة فلنا الضرورة في استعمال يعني لو كانت
الضرورة في استعمال اللفظ لجاز ان يكون هذه الضرورة
مانعة من كونه عاما لكن لا ضرورة في استعماله لانه انما
يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي منه بعد واذا لم يكن
الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا
استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا
لم يكن ضد المجازي فهذه الضرورة لا ينافي العموم بل
العموم انما ثبت ان استعمل المتكلم واراده المعنى
العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو
احد نوعي الكلام على قاعدة البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في
كلام الله تعالى اكثر كقوله يريد ان ينقض وقول لا طغى
الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات وانظر
قوله لا يشبعون الدراهم بالدراهم والا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غير
الحنطة وذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال مثلا لا يراد من اللفظ الواحد معناه
الحقيقي والمجازي معا لان الجمع بين المنوع على التابع
فلا يستحق معتق الناصق مع وجود المعتق اذا واما اوصى

لمولاه شيئ ولا يراد غير الحر بقوله عمر من شر لحر
فاجلدوه لانه اريد بها وصفه له ولا المس بالبد
بقوله لقحا او لامستم النساء لان الوطئ هو المجاز
مرادا اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاعلى
فاذا اوصى لمولاه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه او لبنيه
وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه واما دخول
بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان
الامان لحقن الدم فبقي على التباسه وفي همزة المسئلة زاي
ولا جمع بينهما بالجنت حافيا او متنعلا فلا يضع قدمه في
دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيجنت كيف دخل
فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر لهم هنا مسائل ثلاث
انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او لبسها اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز قوله لا يضع قدمه متعلق بقوله لا جمع بينهما واما
حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي متعذر اذ ليس
المراد ان ينام ويضع القدم في الدار وبالجملة
لا بد ان يكون خارجا بالدار وفي العرف صار عبارة عن





لا بد دخل وكذا اي بعموم المجاز قوله لا بد دخل دار
فلان يراد به بيت السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله
دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان فلما
يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لان للملك حقيقة وغيرها
مجازا اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة
والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا بالجنت عطف على قوله بالجنت في قوله ولا جمع بينهما
بالجنت اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا اليوم يقدم
زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق
يوم يقدم زيد بجنت ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله
لانه يذكر دليل على قوله ولا بالجنت والهاء في لانه راجع
الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت مجازا فاليوم
حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى
ضابط نقوف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار
او مطلق الوقت والضابط هو قول فاذا تعلق بفعل

محمد فالنهار بغير الليل فلو وقت لان الفعل اذا نسب الى
ظرف الزمان يغير في يقتضي كونه اي يكون ظرف الزمان مجيبا
اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يتفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلية في في فصل حروف
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار كان
النهار اولى وان لم يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
اراد النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يجوز كون ذلك
الآن جزءا من النهار بقوله لكما ومن يوليهم يومئذ دبره
ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن
سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل ولا
بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي يسبق باكل الخبز
وما يخرج منها عند هما في لا باكل من هذه الحنطة لانه يراد بها
عادة فيحنث بقوم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد
اي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله
علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا معقول
المعقول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه
يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
مجاز في اليمين لانه نذر بصيغة يمين بموجبه هذا دليل على

قوله



قوله ولا يرد نقض انه يمين بموجبه بقوله لان اجابة
المباح يوجب بخرم ضده وبخرم الحلال يكون بقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كان شراء القريب اي
بصيغة تحرير يوجبه فالحاصل ان هذا ليس بجمع بين الحقيقة
بل الصيغة موضوعة للنذر جميعا وموجب هذا الكلام اليمين
والمراد بالموجب اللازم المتأخر فذلك اللفظ على لازمه
لا يكون مجازا كما ان لفظ الكفر اذا اريد به اليمين كان المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للكفر بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يشمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهم سنا فع
في خاطري اشكال وهو قول يرد عليه انه ان كان
هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما
اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم
يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن
ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في
الارادة لانه لو نوى اليمين ولم ينو النذر لكان
يثبت النذر بصيغة واليمين بارادته لان الكلام
موضوع للنذر وهو انشاء فتثبت الموضوع له
وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نعم ان اليمين

هو المعنى المجازي لكنا نفي الاثنين لانه يمكن ان يثبت
للكلام المعنى المجازي والحقيقي فالحقيقي المجرد الصيغة
سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فحذفه للمشيئة
ينفي اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى
اليمين فقط فنذر وبين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة
فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع
نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا و
هو قول فان قيل ينبغي ان يثبت النذر ايضا اذا
نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب
عنه بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى
النذر فصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
فيه حتى يوجب الحنث ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق و
والاعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي وثبت
الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين
العباد فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لانه للمجاز مع قرينة
تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا





وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين
الغور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا
الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق
الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين يخبر به من
ان يكون للتخيير ونحو طلقي امراتي ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الامر
اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الا ما اكرهت
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الخواص
لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والثاني
الجواز او الفساد ونحو الاول بناء على صفة
غير متصلة او بناء على ركنه وشرطه فان من توضا
بماء نجس جاهلا وصلى ولم يجز في الحكم لفقد شرطه
وثاب عليه لصدق عزمه وما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا لسلامه اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو
الثواب لغة لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو

الجواز وكقولنا لا تأكل من هذه النخلة للمنطقة ولا تأكل من هذا
الدقيق ولا تشرب من هذا البئر حتى اذا استفاد وكقولنا
لا تحنث وكقولنا بع قلمه وفي دار فلان وكالسماء
المنعوتة وكالوكيل بالخصومة تصرف الى الجواب لان
معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فبنينا
الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم
والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون
من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون
من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام
اما لفظ خارج في هذا الكلام بحيث يكون المجاز فيه بل يكون
في كلام اخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم
ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة
ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصوص قد يكون
كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر الا بعض
على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون
هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصود على بعض الافراد

وهو غير المكاتب



وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فالخارجة
القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص
كون بعض الافراد اولى من قسم المخصوص غير الكلام وههنا جعل
من قسم القرينة اللفظة فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص
الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون
كلاما فيكون بعض الافراد اولى بكون مخصصا غير كلامي
بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ
باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر فهم
من اللفظ عدم تناول المكاتب فيكون القرينة لفظية حسنا
الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام منتظر
مذكور عقيب ذلك القسم لكن للمالم يذكر في كل مثال ان القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عرفا او عقلا او حسا او عادة
او شرعا فبنينا ههنا هذا المعنى فنقول بين التعذر كما اذا اراد
المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على التعذر
فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا وفي قوله الا ان يستعبره القرينة مانعة الحقيقة عقلا وكذا
في قوله الا ان يشاء فليموت من الان التخيير وهو الاباحة مع
العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا

وفي قول طلق امراته ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع فا
وفي حول عم الايمان بالكتابة الحقيقة غير مراده عقلا وفي لا ياكل
من هذه النخل والدقيق حتا ولا شرب من هذا البير حتا
ورفا وفي لا يضع قدمه رفا وفي الاسماء المنقول اما رفا عاما
او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالصوم شرعا فان قبل
لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة
حتا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حتا بان
اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
موجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حتا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو
لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل
للاثبات الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظر لا ياكل
من هذه الحنطة نصرف الى الغصب عنده وعندهما الى اكل ما فيها مثلا
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقول الامراة وهي
اكبر منا او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي
المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا
منه فظاهر وفي المعنى الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب



منه اي يكون دعوة معتبرة في حقهما ان يثبت النسب منه وتنتفي
عمن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب في المدعى
واستغراقه عمن اشتهر منه لانه يثبت عمن اشتهر منه او في حق
نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق
نفسه فقط بان يثبت منه فقط دون غيره غير ان تنتفي عمن
اشتهر منه وامتعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
النسب يتكذب باشتهاره من الغير فلا يكون اي يتكذب النسب
المدعى اقل من تكذيب نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب
والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع
واما المجاز فعطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى
المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
اي بلفظ هذه بنتي منافي الملك النكاح فلا يكون حقا
لمقوله بيانه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم
الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه قال لاجنبية معروفة
النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ انما يصلح على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق

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

المجاز



المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ورد هذا
الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق
المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن
مسلك الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة بين
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو
الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة
المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو برمي في
رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز
فانك اذا قلت رايت انسانا تخبر عن رؤية شجاع
فالاصل ان يقول رايت شجاعا فاذا قلت
رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعوك الى ترك
استعمال ما هو الاصل في المعنى المراد واستعمال ما هو
خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما
لفظي واما معنوي فالاول لفظي اختصاص لفظ ابي
لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا كلفظ الحقيقي مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب
منه او صاحبته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون

الكلام موزونا وان استعمال لفظ المجاز يكون موزونا
او السجع فاذا كان السجع واليا مثل الاحد والعدد
فلفظ الاحد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصاب
البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس
بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة تشرك البدعة ههنا
مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما مشابهة في الاثم
او معناه اي اختصاص معناه. فمن ههنا شرع في الترجيح
المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة مع الرجل
على فقيه متقن او التحقير كاستعارة البهيم وهو الذباب
الضعيف للجاهل او الترغيب او الترهيب اختصاص
المعنى للمجاز بالترهيب او الترغيب كاستعارة ماء الحياة
لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان
اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك
رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاع من قولك
رايت شجاعا فان ذلك الملزوم بينة على وجود
اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
او عطف الكلام بالرفع عطف على قول اختصاص لفظ

اي

اي الدعوى الى استعمال المجاز فد يكون نعطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موج الذهب يغرق فيه حر
موقر فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
بالرفع عطف على قوله او نعطف الكلام اي الدعوى
الى استعمال المجاز فد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن
ان يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة اللفظ
الموضوعة على معناها يكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه
فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان للمجازات متكثرة فبعضها
اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون
دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز
مخل بالفهم قلنا ما كانت القرينة مذكورة ارتفع
الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار من امر محسوس
ويكون اشتهر الحسي المتصفة بالمعنى المطلوب للمستعار
له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا
ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز
يوجب سرعة التفهم يوجب هذا المعنى ويمكن ان يكون

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



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

فانه يكفي جار رجلا ولا يكفي هذا في رجل وامرأة فادخلوا
واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في
السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله
ابدوا بما بدأ الله لا بالواو فان كونها من الشعائر
لا يحتمل اي الترتيب وقولهم ابدوا بما بدأ الله تعالى
لا يدل على بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن
لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما والحاصل
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بالامر وهي غير منطوق بالنسبة الى علمائنا نعم
ابدوا او زعم البعض انه للترتيب عندابي حنيفة ومحمد
عندهما لعدم لا لابو قوع الواحدة عنده والثلث عندهما
وفي ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
بغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل
الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثنتان والثالث
بالشرط كذلك الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل
لثنتا والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في النكاح
لا في صريح الطلاق اي الترتيب في صريحه هذا اللفظ تطليقا

عند الشرط



عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط
يقع الثلث كذا هنا وان قدم الجزاء اي قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
تعلق الاجزية المتوقفة دفعة فان قبل اذا تزوج
امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى جاز نكاحهما
وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال
للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي
اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلوه
للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول فخر الائمة
واما في الاسلام فهذا وضع المسئلة هكذا رجل تزوج
امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله
بغير اذن الزوج لحاجة الى التقييد به وعلى تقدير
ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر قبل
الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح
وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد
اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد
اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين

وفي الجامع الكبير فيما اذا جمع بعقد واحد بين تسع نسوة في المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد والعقدين كما اذا كان نكاح الاختين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد والعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد فان اردت موقوفا تفاصيل فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجاز هما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا او قال اجزت نكاحهما او حرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل اي بطلا نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتقت ابي في مرض موته هذا وهذا او هذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر منصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفوض ان فيه العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن بما اعتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه

فاجازهما بيان





عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه ان لم يكن للقران بل للترتيب كان بمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف نكاحها على قولهما فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام متوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اي آخر الكلام مغيرا اولا واما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاحرار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام بخلاف الاختين اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير ان قد قيل الفرق

الاخ

بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق
لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال
لهذه حرة ولهذه حرة في مسئلة الاختين قال اجرت نكاح
هذه ولهذه فاذا افرد لكل واحدة منهما لم يجز في مسئلة
الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين
لم يجز وتوقف حتى لو افرد لهما صح نكاح الاول ولو لم يجز
في الامتين بان قال اعتقت هذه ولهذه عتقتا جميعا
وصح نكاحهما وقد دخل بالمجلسين فلا يوجب المشاركة في
قول هذه طالق ثلاثا ولهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما يجب اي بالمشاركة اذا افتقر الآخر الى
الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام اولا فيما يتم
به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بقدر مثله اي مثل ما تم اذ لم
يمنع الانكاح اي ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول
متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث
وعند ابي حنيفة ههنا كخلاف التكرار فانه يمكن ان يعلق
الاجزية المتكررة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق
بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بقدر مثله



الا بقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد او بقدر
اي بقدر مثله وهو عطف على قوله لا بقدر مثله ان امتنع
اي الانكاح نحو جاء زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء
عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا حتى قالوا
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي
كما لا يجب الصلوة عليه لشبه ان يكون هذا الحكم عندهم
بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر
ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقول اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة
على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لالتفاته
في النظم والقائل يوجب الزكوة على الصبي يقول الخطاب
بالصلوة والزكوة متناول الصبيان لكن العقل خصهم
عن وجوب اقامة الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن
وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه
وهذا فاسد عندنا والاشارة راجعة الى ايجاب الشركة
في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية في

ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق
بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد لان الاصل
في الواو الشركة وهذه انما يثبت اذا عطف على الجزاء
لهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار
عطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطفت
الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار
الخبر هناك دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت
الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر يرد الاشكال لانها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما
مستأنفا عطفا على الجمع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لان متكلمها الجزاء في كونهما
جملتين اسميتين نزج كونها معطوفا على الجزاء لا على مجموع
الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون
في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو
للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة
ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله
حقيقة كما في المفرد وحكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة



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

فاء يفيد او لك عطفت الاول على الجزاء دون الاخر وثمرة
الخلاف يأتي في اخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب
فلهذا يدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ
وقد يدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون
المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غير نحو سقاه
فارواه وكحولين يجزيان ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو
حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ابكفني هذا
الثوب قميصا فقال نعم فقال قطعته فقطعه فاذا هو لا
يكفيه يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قال اقطعه
وقد يدخل على العلل نحو بشر البنه فقد اتاك البشوت وانظره
اداة الفاء فانت حر يعتق في الحال وكذا ابشر فانت
اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما يدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية
للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار
انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير
الزاد التقوى وقوله تعالى اذا ملكت لم يكن ذا هبة





فرد فرد ولنه ذا هبة وظاهر كثيرة وانما قلنا بعتق
في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن
ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع
الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بقوله
ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقال ان
تاتني اكرمتك ولا يقول اتيتني اكرمتك بل يجب ان يقال
اتيتني اكرمتك فكذا في الجملة الاسمية يقول ان تاتني فانت
مكرم ولا يقول اتيتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لانا
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي
قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق
الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب
مع التراخي راجع الى المتكلم عند ابي حنيفة رح والى
الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا ويترتبن ترتيبا
فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم يكن يقع واحدة

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





التدارك لخوجابا ربل بل ٥ و فلهذا قال زفر يقع ٥ و
على الف بل الفان يجب بلزم الالف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل
ثنتين يطلق ثلاثا فلنا الاضراب يحتمل التدارك وذا
في الوقوع نفي انفراده وذا اشارة الى التدارك والتدارك
في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو ستي
سبعين بل سبعون بخلاف الاثناء فانه لا يحتمل
الكذب فلنا بتعقيب لفظ بخلاف الاثناء
اي لما لم يكن الاثناء محتملا للصدق والكذب
فلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله
بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه
يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام
الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثنتين
بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثنتين بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يمكن الاول اي

لا بطال المذكورة وملك اثنتا اي للافراد المذكورة
فتعلق بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط يقع الثلث فصار كما لو قال
لها انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بالواو فانه
للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما
قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف
مع تقدير الاول فيتعلق الثاني بما تعلق به الاول بواسطة
الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق
المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو
ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل
في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم
لكن هي
ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي
نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه بتدارك عدم رؤية زيد برؤية
عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل
لكن منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وان كانت
التي قبلها مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وهي بخلاف





بل في ان بل للاعراض ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان له قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل للقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون ابطالا الى المقر
ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد مغصوبا فيكون
لزيد ثم رفع في يد المقر واقر انه لزيد فقال زيد العبد وان
كان مغصوبا فانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن
لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اما على قوله
لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا
موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه
يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فتثبت حكمها
معا لانه تثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا
قالوا في المقتضى له هذا البينة اذا قال ما كان له قط لكنها
لزيد وقال زيد بل هي لي وهي لي بعد القضاء ان الدار لزيد
وعلى المقتضى له القيمة للمقتضى عليه لانه اذا وصل كان كلاما بالنفي
والاستدراك معا فثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت
ملك زيد معا فتكذبت الشهود واثبات ملك المقتضى عليه
لازم لذلك النفي فثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما

النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون تحيّ اي على
المقتضى له لا على زيد فيتضمن الفضيحة ثم ان السّوق الكلام
تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن
للاستدراك فينبغي ان الكلام مرتبط ام لا اي يصح ان
يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدا
رك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بان يكون ما بعدها كلاما
مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقرّ له لكن لا تجب
الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفى السبب الواجب
فان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي
الواجب لا يستقيم قوله لكن غصبت ولا يكون الكلام
منتظما مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا
تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا لاقراره
بل يكون نفيا السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بينة فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيز ببينتين بينتي
النكاح وجعل لكن رجوعا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
ببينتين فيه هذه المسئلة الكلام غير متسق لان الثابت
ان لا يصح النكاح الاول ببينة لكن يصح ببينتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح الفسخ الاول فلا يمكن اثبات

ذلك النكاح ببينتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته
بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيز ببينتين
على انه كلام مستأنف فيكون اجازة النكاح آخر مرة
ما بتبان اولا حد الشيئين لا للشك فان الكلام
للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه خرج للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر
او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء
انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبارا لغة عطف على قوله انشاء
فيكون بيانا اظهار الواقع فيجب عليه اي على البيان اعلم
ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه
وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدهما حر
او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار يوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو يتبين

احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار فلنا بالتخيير
فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى
اذا مات احدهما قال اردت الميت لا يصدق ومن حيث
انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان
وهذا ما يقال ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله وكلمة هذا او هذا اية ما تصرف صح فلهذا اي
لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق لقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من
قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه
القتل والقتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي
الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على انواع المثال
وان اخذ وقتل فعندنا بالخيار ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية
تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في الانشاء
للتخيير ويثبت اعم منه فالاخ في هذا اخ او هذا العبد او دابته





انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي لا يعلم منه كل وهو غير
صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد
المعين مجازا اذا العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا
اخ او هذا او هذا العتق الثالث وتخير في الاولين
كانه قال احدهما اخ وهذا يمكن ان يكون معناه هذا
اخ او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على
قولنا احدهما اخ وهذا اولى لوجهين الاول انه يكون
تقديره احدهما اخ وهذا اخ وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا اخ وهذان اخوان ولفظ هذا مذكور في المعطوف
عليه فالفظ اخوان فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
مغير لمعنى قوله هذا اخ لم قوله وهذا غير مغير لما قبله
لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه
احدهما اخ لم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا
الوجهان تقدرهما خاطري واذا استعمل في النفي نحو
لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان
تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان

قال لا افعل هذا او هذا لحنث بفعل احدهما واذا قال
هذا او هذا لحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع
اي لا لحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا
المجموع فلا لحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان
يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يركب
الترنا والكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد
احدهما في النفي اي لا يفعل احدهما لا هذا ولا ذاك
بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما لا يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير
في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع
الامرين تاثير في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد
نفي المجموع كما اذا حلف لا يشتاول السمك واللبن فانها
للاجتماع تاثير في المنع فان تهنا واحدهما لا يحنث
اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف
لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد
منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها
ايضا تاتي بمعنى العاطف فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع
فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فتتعدد اليمين فيحنث بفعل

كل واحد



كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير
من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او محمد
والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك
الجمع بينهما بخلاف الاباحة فلان يجالس كلا الفريقين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وبوقف
بدلالة الحال ان المراد اتيانهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم
احدا الا فلانا ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر
اباحة وقد يستعار لحتى كقولك سلم الناس حتى
شتمني او يتوب عليهم لان احدهما ترتفع بوجود الآخر كما مر
يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل
ملك فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى ركبها وقد
يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس
ويدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد
غضبان جواب الشرط هذا محذوف اي فبها او فالجزاء
ذلك والا آي وان لم يذكر الخبر بعد حتى جيء بما تقدم
نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان
دخل الافعال وان احتمل الصدر الابتداء والآخر الانتهاء

حتى للغاية

قوله فان ذكر الخبر جواب محذوف اي
فبها ونعمت والمخبر فرجعا بالقضية
ونعمت وهذا معنى قولهم
يجيء في موارد هذه الكلمة فاعرفه

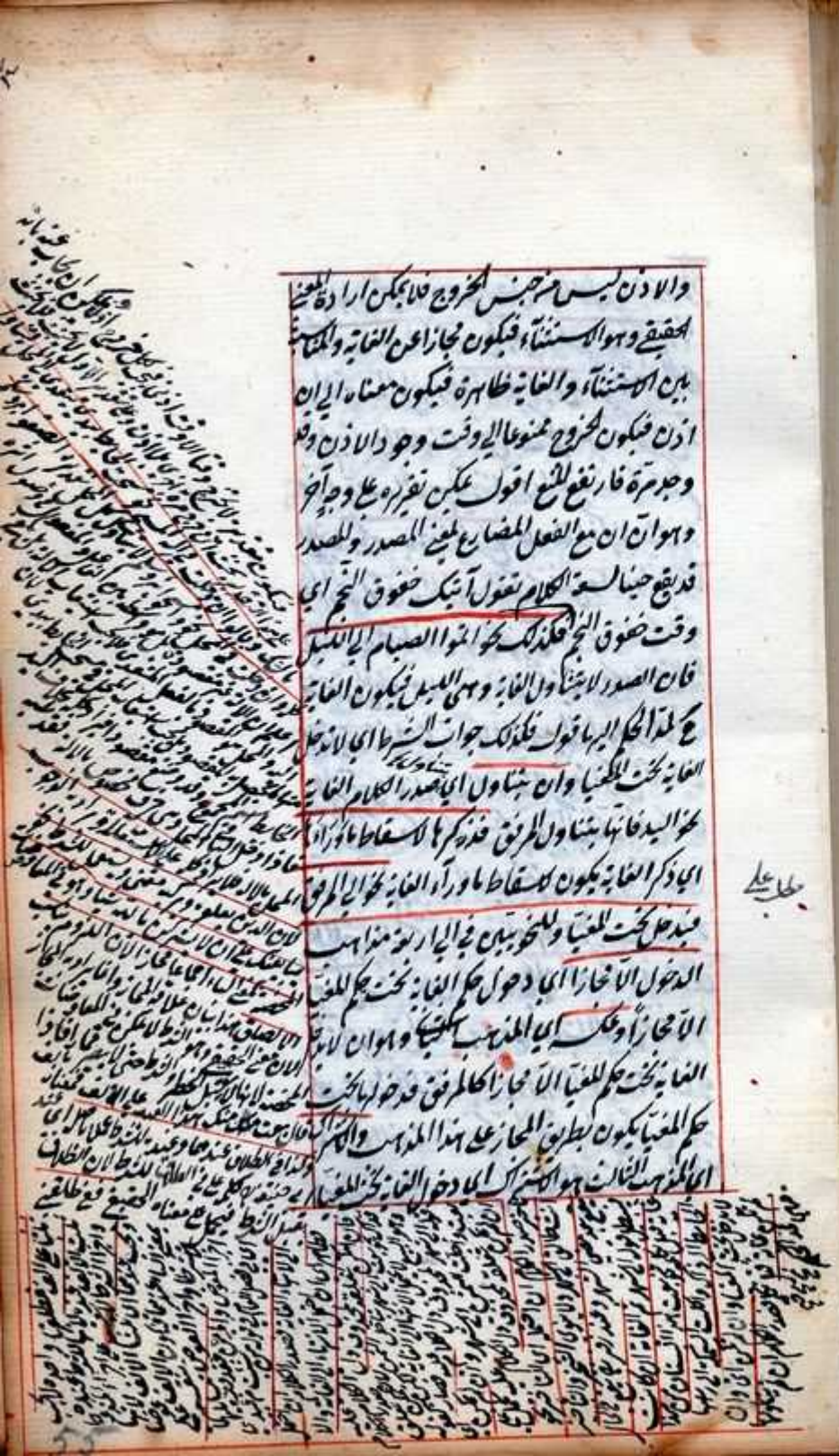
54

الى فلان غاية لخروجي يعطو الجزية وحتى تشاء سوا والا فان
صح لان يكون سببا كذلك يكون معنى كي نحو اسلم حتى
ادخل الجنة والا للعطف المحض فان قال عبده حر ان لم
اضربك حتى تصيح حتى ان افلح قبل الصياح لان حتى
للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبده حر ان لم
آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قولي حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والفاء
جزاء تحمل عليه والو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان
فعلا لا يصلح جزاء الفعل فعلى يقول ان لم آتك لاتغد عندك
حتى اذا تغديا في غير ذلك اليوم برّ وليس لهذا اي العطف المحض
نظير في كلام العرب بل خرجوه اي الفقهاء استعارة عن حروف
الجر الباء للالصاق والاستعانة فدخل على الوسايل كالآلات
فان قال بعت العبد بكم تبيعا وفي بعت كرّا بالعبد يكون
سلما فجرى شرايطه والجر بالباء كالسببية في الكر بخلاف
الاول فان قال للخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا متصفا باذني وفي الثاني اذن لا
اي ان قال للخرج الا آذن لا يجب لكل خروج اذن بل
ان اذن مرة واحدة ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث
قالوا الا مستثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل على تاويل المصدر

فصار ج

مطلب حروف الجر

والاذن



والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى
الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان
اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر
وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل
فان المصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
ح لمدة الحكم الا ترى قولك فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل
الغاية تحت المغيا وان يتناول اي يتصور الكلام الغاية
نحو اليد فانها يتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها
اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرفق
فيدخل تحت المغيا والمحويين في الى اربعة مذاهب
الدخول الا خارا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا او كلا اي المذهب الثالث وهو ان لا يدخل
الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرفق فدخولها تحت
حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والكسر
اي المذهب الثالث هو الشيء كذا اي دخول الغاية تحت المغيا

مطلب على

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

فيدخل



فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كان
اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لفعل المجموع لان
فعل المجموع الى المرفق محال فنقوله الى المرافق غاية
يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي
سقط غسله هو البعض الذي يلي الاباط فقوله الى المرافق
غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط
فان قال لفلان علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة
لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الثاني عند ابي
حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة
وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار عندنا اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد
في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة
لان قوله على انه بالخيار وبتناول الى فوقه فتقول الى الغد
لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن
عنه اي عن ابي حنيفة لما ذكرنا في المرافق اما الاجل
فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان
واما اليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله
لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فتقول الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين اظهاره

واضمار لو خصمت هذه السنة تقتضي الكل بخلاف خصمت
في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا تقع في اول النهار
لتكون واقعا في جميع الغد وفي الغدان نوى آخر النهار بخ
ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي
في دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم
يصلح ظرفا كقوله انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا تقع ما لم تدخل الدار ومشيئة الله تعالى تقع علم الله تعالى
لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله ودلك
لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والمستحيلات فعوله
في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في علوم
الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنتان اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل لتقدم
فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان التعليق صفة للطلاق المذكور اولا فلم
يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
طلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف به قبل هذا



ان نوى بيانا

مطلب اسماء الظروف

قبل



بعد

عند

اذا

مطلب كلمات الشرط

في

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

فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقي
نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا
يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في
قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول
على متى بالاتفاق في قول طلقي نفسك اذا شئت وعند
ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند
ابي حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج
ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وهو
الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
ومنه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء
اذا لمعنى متى ومعنى ان في قوله اذا لم اطلقك انت
طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع
عند الموت فوقع انك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك فصار مثل ان ومنه اي في طلقي نفسك اذا
شئت لانك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها
فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى
لا ينقطع ولهذا انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك
وكيف سؤال عن الحال ان استقام اي السؤال عن الحال

وجواب



وجواب ان محذوف اي فيرها او يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال
عن الحال يبطل كلمة كيف ويغتفر في انت حر كيف شئت
لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيغتفر بقول انت
حر وبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف في مثل قوله
انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت
ليست بسؤال عن الحال بل صارت مجازا وتمثيلا
انت حر او انت طالق بائنة كيفية شئت فعل هذا
المراد ما لاشتقاقه هو ان يقع تعلق الكيفية بصدر الكلام
كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية واما
ان تكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا
يستقيم له تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت
طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او
بائنا حقيقة او غلبة معوضة اليها ان لم ينو الزوج
وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا
لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبرتها
وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نوياه وان
اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما تيرتا فلانه فوض
اليها واما تينة فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق

فاذا تعارضا تساقطا فبقي الاصل الطلاق وهو
رجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق
كبقية شئت يتعلق الاصل الطلاق ايضا بمشيتها
فعندهما الا بقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل
المحسات فحار واصل سواء اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام العرض فان العرض الاول ليس محلا
للعرض هنا بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فعندنا نحن
فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به
وان الاصل هو جود بدون الوقوع بل هما سواء في الاصالة
والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق
لا بد وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الآخر **فصل** في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولكنها
لا تثبت بها ما لم يرض بالتبرعات فلا يجد بالتعريض نحو
انا لست بذات بعل فالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا
لان معانيها غير مشتركة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن
مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شئ عن النكاح او عن
غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين



وبتين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر
ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا
لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن ونحوه
بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم فالكناية هي ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب
مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب
الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم و
لو فسروها بتفسير علماء البيان بانها ما استتر المراد منها
والاحتاج في الجواب الى هذا التكليف وهو ان هذه
الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء
البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويقصد معناه معنى ان ملزوم ليس
بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فتطلق
على صفة البينونة لانه اراد به الطلاق يتصل هذا بقوله
فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي

وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه
يحتمل ما يعقب من الاقرار فاذا نوى افتضى الطلاق ان
كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق الطلاق
اسم المسبب على السبب بر وعد ان المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس
كذلك وكذا الشيخ رحمه بعين هذا الدليل اى الدليل
الذى ذكره فى اعتدى فيحتمل انه اطلق باشتراك الرجم لتزوج
زوجا آخر فاذا نوى افتضى الطلاق كما مر وكذا انت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى والا بين
لعدم دلالته على البينونة القسم الثالث فى ظهور المعنى
وخفاء اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة
اليه ثم ان زاد ابو خوجه بان يسبق الكلام له يسمى نصا ثم
ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى
محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى
الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا
لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله
مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد لاصرح بتقييد

مطلب تقسيم الثانية

فسجد الملائكة وقوله

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

ى الظاهر والنص والمفسر والمحكم

يوجب الحكم الاتانة بظهر التفاوت عند التعارض واذا
خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك
عقلا فمشكل والا بان نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه فالخفي
كاية السرقة خصت في النباش والطرار لاختصاصهما
باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبتت في الحكم و
بنقصان لا والمشكل اما يعوض في المعنى نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
في الجنابة والباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لان قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة
بديعة نحو قوارير من قضة قوله لاستعارة عطف
على قوله والمشكل اما يعوض في المعنى وانما اشكل
هذا السبب الاستعارة لان الغازورة تكون
من الزجاج لانه الغضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج

وبياضها



وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله
تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي
فضل فيكون مجملا فجاء بين صلى الله عليه وسلم الربوا
في الاشياء الستة الحنيث بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه
كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه ونحوها
وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل
الاستغفار ثم الطلب ثم التامل ان اجتمع اليهما كما في
الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف
وهذا في باب العطف على عاملين والجر متقدم نحو في
الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة
الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم بعض العلماء قرأوا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف
فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا السبق بنظم القرآن
حيث جعل اتباع المتشابهات خطا الزائغين والاقرار
بحقيقته مع العجز عن درك خطا الراسخين وهذا افهم من قوله

آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم يعلم الا بعد
بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا
للعصمة من الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلال وايضا على ذلك
المذهب يقولون آمنا جزم مبتدا محذوف والحذف
خلاف الاصل فكما ابتلى من لم يعلم بالايمان في
السير ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عن طلبه وهذا جواب
اشكال وهو ان الكلام لا يفهم فلم لم يكن للراسخين في العلم
حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات
فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء كما ابتلى الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم بمنعه الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل
والطلب فان رياضة البليد تكون بالعود ورياضة
الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى
والمهاجد وبي اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل
والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا ابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي اليه مقاليد
العجز والهوان وبما شيء علية في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر التمنا



اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وفي قبل
العجز عن درك الادراك ادراك مستفز قبل الدليل
اللفظي لا تغبد البقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو
والتعريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
اما يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص
والتقديم او زوائد مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا
تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من
قبيل الكلوني البرغيث والناخر والناسخ والمعارض
العقلي وهي ظنية اما الوجود بات وهي نقل اللغة
والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر
واما العدميات وهي من قول وهي من قوله
وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء
وهذا لا طراي ما قبل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غانه الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب وما وزنه فعل ماض وامثال ذلك
وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم وكقولنا لا ندعي قطعية جميع التقليات
ومن ادعى ان لكل شيء من التركيبات يفيد القطع فهو

فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد ونحوها وان خص الغلط
والعناد والغفلة لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند
عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد
ولا يبطل فايدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا والم
ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما
يقطع الاحتمال اصلا كالحكم المتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال
الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
القسم الرابع كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضع
له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له
او اشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتاخر البين اقتضاء
وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا
الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحكم
لبطلانه بعد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن
الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص
دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع
له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة
على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له واغا قلنا ذلك

لان الحكم

لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت
بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام
له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قول الله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في
دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى هنا هو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزؤ الموضوع له لان
الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث
لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزؤ لكونهم بحيث
شيئا فيكون جزؤ الموضوع له فلما سموا دلالته على
زوال ملكهم عما خلفوا اشارة ثابتة بالنظم فيكون
جزؤ الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان النظم اللازم
المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له لاجل
ولده والمعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد

في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمه وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارج للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى
هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتأخر ثابتا بالنظم
فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه
والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو انفراد منفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو
ان النسب الى الآباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت
المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال انا ايضا
لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وتنسيق الكلام لجزئه
الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة
فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع
له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق
هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم
الطلاق كوجوب المهر والعدة وحكمهما وقول بعضهم
الله البيع وحرم الربوا سيق لملازم المتأخر
وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى
الموضوع له والى جزئه والى اللوازم المتأخرة فافهم

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

بالملازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم
المتقدم اقتضاء واما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على
اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون
معلولا ساريا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول
بتبعها واما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي
اصل بالنسبة الى المعلول فحسن ان يقال ان المعلول ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذا الايجاز
حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة
النص فهو قولنا وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم
في شيء يوجد بيني بفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما
أف بدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه
الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة
ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجل وجود
هذا المعنى الاربعة ان كان عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة النص

له وبإشارة ان لم يسبق وكان لازمه المتقدم فاقتضاه وان
لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص
وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف
اللغة لانه ان لم يفهم احدا يفهم البعض دون البعض
فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج
القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف
اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام المحققين
والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالة ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب
المتقدمين والمتأخرين كقول تعالى للفقراء الذين
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب وكقول تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا يجاب نفقتها
على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى
ان الملك والاباحة مملك ماله لان النسب اليه لام الملك
فيقتضي بحمال اختصاص المولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وملك المولد غير ممكن لكن ملك ماله ممكن فثبت

لان اللام في قوله
وعلى المولود له
للاختصاص



هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذا لا شارك
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان الاكل مرضع
يستغنى عن التقدير لان التعلق اوجب على الاب
رزق امهات الاولاد من غير تقدير فان اراد استيجار
الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان
اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وحول على الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان
العلة هي الارث لان النسبة الى المشترك توجب
عليه المأخذ وكقول تعالى اطعام عشرة مساكين فيه
اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك يحق
به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق
به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي
كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة ودخل التمليك
العين لا الاعادة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة
في الطعام ثم المقصود اي كما انا ان الكسوة بالكسر مصدر

لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تم
المقصود دون اعادة الثوب وهي ان يلبسوا
على ملك المبيح فانه لا تتم بها المقصود فان للمبيح ولاية
الاسترداد في اعادة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل اما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب
فلقوله فلا تقل لهما اف دل على حرمة الضرب
لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه
ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب
بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل
نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي
يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة
بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم
في الوقاع موجبا للكفارة وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم
فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فيما اجري
نحوى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما
في اللوطية بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الصحيح الذي يفهم فيه
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم شرعي وهذا



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

هتك الشرك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال
من النهك بقال سيف ناهك اي قاطع الحرمة عما لا يحل
وفي تاج المصادر حرمت كس شكستن الضرب جزان
عما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة هو القتل الذي
البنية ظاهرا او باطنا فارغ لقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي بها الحيوة فيكون العمل وكوجوب الكفارة فيه
الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة النص
ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي به الكفارة
في القتل العمد بدلالة النص ورد في الخطاء وهو قول ثلثة
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة اوجب الكفارة في
الغموس بدلالة النص ورد في المعقودة وهو قول ثلثة ولكن
بواخذكم بما عقدتم الايمان فالكفارة الآية لانها اوجب القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت
الكفارة في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس
وهي كاذبة في الحال لما تقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبرا لما ارتكبت فلهذا تؤدي بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء بزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها
دايرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان
اليمين مشروعة والكذب حرام فاما الغموس فكبيرة محضة

وهي لاتلائم العبادة وهي الصغائر لا الكبائر وقال الله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا تجب في القتل بالمتقل لانه حرام محض هذا اشكال على
قول فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان
القتل بالمتقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا
فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمتقل شبهة الخطاء فانه
ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته
فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل
ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مسلما متعمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قول ابي حنيفة رح الخطاء فان قتل المسلم
فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المسلم كافر حربي
فطنه محلا لسباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا
واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في
القتل بالمتقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة
في محل الفعل فاعتبرت في العود فانه مقابل بالمحل من وجه
كقولك ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص
والكفارة جزاء الفعل وفي المتقل الشبهة في الفعل فاوجبت
الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل البصا
من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المسلم انما هي في

حاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمتقل وقتل
المسلم بالسيف حيث وجبت
الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم
القصاص فيهما لكان الشبهة

فعل العقل لا في الفعل فان قتل المسلم من حيث الفعل
محض فاعتبرت الشبهة فيهما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المسلم ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل
المسلم اما القتل بالمسلم فان شبهة الخطاء
فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من
كل الوجوه وهو الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه
وينبغي ان يعلم ان الشبهة حيث ثبتت الكفارة وتسقط
القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل و
من وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس
بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني
فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزوال
كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب
القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس
مدرك عقلا لانه بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ

بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في الملتقى
كلاما في انها تثبت بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل
فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي
البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني
بالف وكن كفيلا في الاعتاق فثبت اي البيع بقدر
الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه
اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان
والشرط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه فيثبت
لا يثبت قال ابو يوسف مع هذا فرق بينما اقررنا انه لا يثبت
بشروطه ولو قال اعتق عبدك عني بغير شيء ان يصح
عن الامر ويسقط الهبة عن القبض وهو شرطها كما يسقط
البيع عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما
يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اللازم في الهبة
والاعموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته
افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قول

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

وهي هذه

وهي اي المساكنة كاملة هي التي يكونان
في بيت واحد فنية البيت الواحد فما يكون من
باب عموم المقتضى بل من باب بنية احد محتملي اللفظ
المشترك او بنية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه
في هذا الفصل وقد عبرت هنا عبارة الملتقى
بالتقديم والتاخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا
في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته
باطلة لان المصدر الذي هبت من المتكلم انما يراعى
شرعا لا لغويا فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقتك
ثلثا فانه يصح نية الثلث لان مثناه اعني فعل الطلاق
ثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر الافعال الا حيث سلم على ما بأتي فان قبل ثبوت البينونة
في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية
الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح بناء احدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد
ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اتيانه المنطوق
بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فانه
لا اهل بغير الكلام بخلاف البنية من القرية اليه
فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون اتيانه فيكون

فاتيانه فيكون

وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اتيانه المنطوق
بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فانه
لا اهل بغير الكلام بخلاف البنية من القرية اليه
فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون اتيانه فيكون

قوله وقد عبرت كان في نسخة الاصل قوله
وما يتصل بذلك الخ قوله فيصح بنية
مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء
بغير الاسطر الاخيرة فاخره ليقع جميع
الباحث المتعلقة بعموم المقتضى
وخصوصه مجتمعة فتلوح

كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك
اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث
في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق
وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق
اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق
الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي
لاثبات لغة فان قبل الطلاق الذي يثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان
المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا
ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبادة فيصح فيه
نية الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء
ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الماضي اوضاع اللغوية
حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في
الحال كالفاظ البيع والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب ان تكون المرأة

موصوفة

موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من
جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق
ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا
كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث
لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا
تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص فتبين بهما
ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي
هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل
اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث
لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة
فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح
فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور
في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
وانت مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق
طلاقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث وجه
هذا على الجواب المشكل لان الجواب المشكل هو ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث في قوله طالق طلاقا فالاشكال

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



وتقرير انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح
فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله
انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلاث
وقولنا ثم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال
ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء
لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة
وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها
وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين
صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان
يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما
لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على
الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة
في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل
المتيقن وكذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل
المتيقن لان الانواع لا يكون الامتيافية فلا بد ان
يقع نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى
كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على
انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقول ولا كذلك الطلاق

71

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

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على
خلاف ما ثبت في المنطوق وشرط اي شرط مفهوم المخالفة
عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي اولوية المسكوت



عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق والا مساواته
اياه اي مساوات المسكوت عنه المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه دلالة النص
ورود في المنطوق او بقياس جلي ولا يخرج اي المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم خرج الربائب
على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو
لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما
وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام
مخرج العادة فان العادة جرت الربائب في حجورهم
فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق
سؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او قلم المتكلم بالجر عطف على قول السؤال بان السامع
يحمل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السائل مولا
يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا

صورة الاولوية بلوح
وبالقياس في صورة المساوات بلوح
عن ابائكم او ابنائكم من غير حصر

على عدم الحكم عند عدم السوم فما ذا بين شرائط مفهوم
المخالفة بشرع في اثباته فقال منه اي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسم
سواء كان الاسم جنسا او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه
اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصاف
فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
بالمني لعدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان
يقتصر الذكر قبل الانزال وخشونا لا يبل والا يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود وحرفا
اي ان دل على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر في قول
محمد رسول الله اذا يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا
ولا جماع العلماء على جواز التعليل قال الاجماع على
جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء
باسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات
حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم
في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي
عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق
غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب
بالاكسال وهو ان يقال ما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه

ان جميع



ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب
الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا
بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل
الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع
دليل المشقة وهو السفر منه اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه عند من قال او بقول تخصيص الشيء
وقول عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي
الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقول تعالى من
فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير
المؤمنات للوصف قال في قول الانسان الطويل
لا يطير ينبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبح العقلاء
والاستقباح ليس الا بسبب عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل
لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل
انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفايدة ولانه لم
يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه

لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم بما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير
مرجح لان التقدير عدم مرجحات الآخر كالخروج فيخرج
العادة ولان مثل هذا الكلام مدل على علية هذا الوصف
في الابل السائمة زكوة فيقتضي العموم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص انما يدل على نفي الحكم
عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولو لم يكن لسوال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا
موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم
عما عداه فما لم يوجد هذه الاربعة علمان التخصيص
ينفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر
في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
فان شيئا من هذه الاشياء لا توجد ومع ذلك لا يراد
من نفي الحكم عما عداه لانه لو كان نفي الحكم عما عداه يلزم ان
الجسم لا يكون موجودا فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا او
هذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة واما
وصفه تبعا للجسم فاشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف
وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشئ بالمدح ولا يراد
بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة

غير



غير محققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو
الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر
نحو الجسم الخ وكالمدح او الذم فان موجبات التخصيص
في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو
امس الدابر لا يعود ابدا وغيره اي غير التاكيد نحو ما
من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية الا نفي الحكم عما عداه كقوله وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون
ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم
يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في
المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض
فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده الكثيرة غير محصورة
فلما تحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا
نفي الحكم عما عداه وما ذكر وامن استقراء العقلاء
فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان
بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم
الكلي علما انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسول
الله عليه السلام كلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها

الاشياء ع

افهام العقلاء وقول لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لاخير
فيما ذكر ولان اقصى درجاته ان الوصف ان يكون علة
وهي لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب
عن قول ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعد الحكم
اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم
عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدمه اي لانتفاء
على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن
ثمرات الاختلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا
لا يثبت الحكم الشبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله
عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم الا بل
اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم
الشبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الشبوتي وايضا من ثمرات
الخلاف صحة النذر به وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة اهل يصح نذره عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى
كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق والمقيد ونظير قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا الا يوجب تحريم كل امة
الكتابية عندنا خلافا لهم ان يحمل الخروج فخرج العادة
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد سؤالين



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

75

قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما
قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان
ان الشهود تعلمون له وارثا غير تلك الارض فبناء
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله
ولا يلزم مما ذكرنا الحاجة الى جعل الشرط بمعنى ان
ترد الشهادة ونحن لا ننفى الشرطية فيما نحن فيه
اى فى التخصيص بالوصف اى لا ننفى كونه شرطية فى
نفى الحكم عما عداه والشرطية كافية فى عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رد هذا اى
السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت فى غير
موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا
اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة
فانهم ربما كانوا متخصصين بعض احوال تلك الارض
فاراد ان ينفى علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى
وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به
اما سائر الاراضى فلا موقف لهم باحوالها فخصوا
عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى
احترازا عن المجازفة وهذا التعليق بالشرط يوجب
العدم عند عدمه عند عدم ما جعل شرطا فاذا لم شرط



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

بناء على عدم علة الحكم لا بناء على
ان عدم الشرط علة لعدم
الحكم ملوح

لو قال ان كانت الابل معلوفة
فلا تؤدى زكاتها لا يجب بذلك
الذكاة فى السائمة خلافا له
وايضا الحكم المعدوم عند
عدم الشرط لا يجوز تعريفه
بالعكس لانه ليس بحكم شرعى عندنا
فانه ينتفى صحة الصلوة
يجوز
ملوح

جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا ويجوز عندنا
قال ابن عباس ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة
فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم
جواز النكاح الامة عنده فيخرج هذه الآية مخصصا
عند العقول كلها واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يؤول نفي الجواز لما يصلح مخصصا ولا ناسخا
لملك الآية فثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء
اي هذا الخلاف مبني على ان الشرط اذا دخل على الامر وما
يدون الشرط فانه يوجب الحكم على الفور فيكون نفي
التعليق تاثيرا في العدم اي عدم الحكم وكون غيره معه اي
غير المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط
بدون الشرط مثل انت طالق اي انت طالق اي المشروط
وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان
دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت
طالق لانه ليس بكلام بل جميع الشرط والجزاء
كلام واحد يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى

هذا اي على هذا الاصل وهو ان غير المشروط بدون
الشرط وكون غيرا للمشروط مع الشرط المعلق
بالشرط كان ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود
الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قد الحكم
بتقدير معين او اعدم الحكم على غير من التقادير فصار
انت طالق سببا للحكم ويكون نافيا التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد
سببا عنده فان وجود الملك شرط عنده ووجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا
علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل الحد
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجود
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق
انعقد سببا عنده فجوز التعجيل وكفارة اليمين
اذا كانت بالمال قال فقضى وجوز تعجيل الكفارة للمال

قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عندنا بناء على
هذا الاصل فتثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما تثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لانا
المال يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
كما في الثمن المؤجل بان تثبت المال في الذمة مع انا
يجب اداؤه بخلاف البدني فان الكفارة المالية تفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن
فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة
فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المال لما
ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاذا صح الاداء
وفي البدني لما لم تثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا
ينفك احدهما عن الآخر ففي المفصل الآخر بان في العبادة
البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا
لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس
كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر الشرط
مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الخيار
بمنزلة انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم
بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المال

المذكورة

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

لان الملك

شرط الخبار شرع مع المنافي فان كان دخلا على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخول على الحكم فقط اهل
من دخوله عليهما واما الطلاق والاعتاق فيحتملان الشرط
والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن
السبب والمانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف
البيع الباب الرابع في افادة الحكم الشرعي
اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة و
نحوهما اللفظ للقيد اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض كقولنا خبر مخبر
صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقولنا
والوالدات يرضعن اولادهن اكد آي من الانشاء
لانه دال على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر
مجازا واما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر بان لم
يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد
في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور
عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمفهوم من اقسامه
هو هنا الامر والنهي فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء افعل والنهي
قول كذلك لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيدل على ان اي الامر

للايجاب



للايجاب يدل على ايجاب فعل المرسول عم ان فعله امر
حقيقة وكل امر للايجاب اجمعوا على الاصل واختلفوا في الامر
حقيقة في الفعل نحو اتبعوا امرنا وما امر فرعون برشيد اي
فعله وعلى القول واختلفوا على السلام للايجاب نحو
عم صلوا كما رايتموني اصلي فتناسب حقيقة في الفعل
لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل
يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر
ومن هذا الدليل يظهر ان الامر عند هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت هذا الدليل ان الامر
الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وشبهه امر الخياط اذا فعل
يجب قوله اذا لفعل يجب تبيان لعلاقة المجاز بين الفعل
والامر سلمنا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدليل يدل
على ان القول للايجاب للفعل اي الدلائل التي تدل
على ان الامر للايجاب تدل على الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قولية فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعل وسيأتي وانا قول لكم فليحذر الذين يخالفون
عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى رسول عم فالقول

مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان
الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد
الفعل ونحن في صدد المنع فضح ما قلنا ان الدليل الدال
على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب
واللفظ كاف اي الامر القولي كاف للمقصود وهو
الايجاب بخصوصه والزائد خلاف الاصل والايجاب بفعله
عليه السلام مستفاد من قوله ثم صلوا على انه انكر على
الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه
التوقف عند ابن شيخ حتى يتبين المراد لانه استعمل في
معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج
التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد
كقوله تعالى واشهدوا اذا باحة نحو كلوا واشربوا
نحو اعلموا انما الحيوة الدنيا ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح
الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو فاتوا بسورة
ي التسخير نحو كونوا قردة ياء الاماتة نحو ذوقوا انكم انت
العزيز الكريم يب التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
يج الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل الطويل

الا لنحو



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

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

فالحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان
يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل
مما يعلم ان لا تسجد اذ امرتك فالزم على تركه بوجب
الوجوب مما قلنا لنسبي اذا اردنا ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
وذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب في الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته
في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الاول فظاهر واما على المذهب الثاني فلان
جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم
بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان
الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون
الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر
يوجد للمامور به فكذا في كل امر من الله تعالى الى آخره.
كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر

من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعل لهذا الفعل
فقولك صل اى كن فاعلا للصلوة و زك اى كن فاعلا
للصلوة للذكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون
فيجب ان تكون تلك الفعل الاان هذا اى يكون
الوجود مرادا من كل امر بعدم الاخبار فلم يثبت و يثبت
الوجوب لانه مقتضى الى الوجود و غيرنا من النصوص كقوله
تعالى افعصيت امرى و قوله تعالى و اذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون و للوقف فان كل من يريد طلب الفعل
فجزما يطلب هذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا
و قيل للندب كما في و ابتغوا من فضل الله اى اطلبوا
الرزق و قيل للاباحة كما في اصطادوا و انما ثبت
ذلك بالقرينة اى الندب و الاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة
فان الاتفاق و الاصطياد انما امرهما لحق العباد
و منفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة
مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة
او الندب فاستعارة عند البعض و المجاز جواز العموم
لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة
للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق

المجاز



المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له و قد ذكر فخر الاسلام
في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي و الجصاص مجاز
فيهما و عند البعض حقيقة و قد اختار فخر الاسلام هذا
و تأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج
عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه كالتسمية
مجازا بل بسبيه حقيقة قاصرة و الدليل على هذا الاصطلاح
قولنا في هذا الموضع ان معنى الاباحة و الندب من
الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح
غيره من العلماء، فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء
كان جزؤه او معنى خارجا عنه و هذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام
لكن تحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق
الغير على الجزء فان الجزء عندهم ليس غيرا و لا غير اعلى
ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في
هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
و معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي و المجازي كالشجاعة بين الانسان
و الاسد الشجاع و الاخ الثاني و هو اطلاق
اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب

فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر
للاباحة وهو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة و
هو جواز الفعل فقط لانه يدل على كل جزئيه لان الامر لا
دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك
بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي
جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل انما يثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قولنا ان الامر
دل على جواز الفعل اقتضاء هو جزء وهما كما على جواز الترك التزاما
به للمباينة لكن بثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق يا ايها الخاطر الجي
هذا استعمل وارید به الاباحة والندب اما اذا استعمل
في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ مثلا بقي الندب
او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة
الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد
اي هذا الخلاف بعد ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة
بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء بطريق الاستعارة انما يجوز
اذا استعمل الامر وارید به الندب او الاباحة اما اذا استعمل

الامر



الامر وارید به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب
او الاباحة على مذهب الشافعي هو فالامر هل يكون
مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ
ارید به غير ما وضع له ولم يوجد لانه ارید بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا الا تراك
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق
فان اللفظ دل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز
بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به
الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى
الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب
كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب
فانه لم يبق القطع مستحبا والا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان
امر يحضر من اطلب مثلا الضرب والضرب اسم
جنس يفيد العموم وسوال السائل في الحال اقتضاء
من الحاسن في الحج العام مثلا هذا ام للابد فهم ان الامر
بالحج يوجب التكرار كما انا امرنا بسائر العبادات
وعند الشافعي رحمه الله بخلافه لما قلنا غير ان المصدر نكره

في وضع الاثبات فتخصص على احتمال العموم وعند علمائنا
رح لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او وصفه
بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واو في
الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد السبب لا لمطلق
الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد اما يقع على الواحد الشخص وهو المنتشر او مجموع
الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا يحتمل لا يثبت
الا بالنسبة لا على العدد المخصص اي لا يقع على العدد المخصص
فعلى طلق تفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين
والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويقع به
الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق
فيكون واحدا اعتبارا ولا يقع به الاثنين لان الاثنين
عدد مخصص لانه لان لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه
المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط فاورد هذه المسئلة وهي ان دخلت
الدار فطلق تفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان
ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية
عن هولاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه

يوجب



وهذا ما قال في الملتقى صح

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

اجماعا

## فصل

الاتيان بالمامور به على الفور اذا اطلق عن الزمان
بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاداء
الثابت يستعمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا
والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان الوقت
عرف في وقتها فاذا فات فات الوقت لا بقي
له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء
لانه اوجب بسببه لا بسقوط بخروج الوقت ولا مثل
من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا بشرف
الوقت وقد فات غير مضمون الا بالامر ان كان
عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه
من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على

ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا
في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو مقول
شرعا ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقطا للايجاب ابتداء جواب الاشكال مقدر
وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو مقتضاه من
ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي
اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص للاعلام
الآخر وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات
قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا
الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا
نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان
اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر
قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز
في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب
الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف
في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء
في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء

اي النذر

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

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

84

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

على ذوى

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

على اعتبار رجوعات ما التزمه من
الاداء مع الامام

الا قامة فانه تتم اربعا لان الاقامة اعترضت على
قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
حتى يكون قاضيا بما التزم اداؤه مع الامام اما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في الغوار
الذي يسبقه الحدث ولم يؤد مع الامام فاضيا او تكلم
اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة
تم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف
فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة
اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق
ولا يسجد للسهو اي لا يحمل ان اللاحق كانه خلف الامام
لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا سهى في القدر
الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد حكما
فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فما يمثل معقول
كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالعدة للصوم
وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل فرتبة لا يقضي
الا بنص كالوقوف فوق بعرفة ورمي كل الجمار والاكثر
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في

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

هذا الوقت



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

قضاء الصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون
آتيا بالمندوب ومحمد ع قال في هذا الموضع نرجو
القبول وفي الناجية لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه تعذر الى الاراقة تطييبا للطعام وتخصيصا
لضيافة الله تعالى لكن لم تقبل هذه التعاليل المظنون وهو
ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت تجزئ في موضع
النص وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا ترجح الى
قول وعلينا به بعد الوقت اذا جاء العام لتمام استعمل
الا التضحية لانها احتملت جهة اصالته ووقع الحكم بها لم يبطل
بذلك وانا قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما
ممثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد الكعة
في ركوع الزائد تكبيرات الزائدة قضاء وان فات
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل
قرية لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا منقسم على هذا الوجه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف
والسلم اذا عقد الصرف والسلم بجنب بدل الصرف والسلم
فيه في الحال فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والسلم



فيه قضاء اذا العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك
الواجب في الذمة كيلا يكون الاستبدال في بدل الصرف
والسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كالمحجور
والمشغول بالجناية او دين او غيرهما ان كان حالا
او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض الغرض
عندنا خلافا لزفر ع وعندهما هذا عيب لا يمنع تمام
التسليم وكاداء الوكيل اذا لم يعلم بعزل صاحب الحق
حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا للمأمور والاداء الذي
يشبه القضاء كما اذا امهر ابا ها فاستحق صورته لمثله
ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فغر زوجها ذلك الرجل
على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة
على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكتها بالموت
حيث انه يجب عليها اداء القيمة الزوج البرهانا اداء
فلا يملك منعه اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم
ابا ها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاذا
برمة بلحم والقدر كان تقلى بالظلم فقال عليه السلام
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق

علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا
هدية فقد حصل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل
والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك
لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به
من حيث الذات لا تغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام
لعينه وجنس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا
المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا
يتعلق قبل تسليمه اليها وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله
الى العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بغيمة
عليه ثم هلك لا يعود حقها فيه ومن الاداء الغاصب اذا
اطعم المغصوب للمالك جاهلا وعند هم لا يبرأ
عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتقدير وربما يكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما يكل من ماله ولنا
انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور تم بالاتلاف
وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للدليل لا تعتبر
هو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يكل من ماله والقضاء

بمثل

بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما
قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق
في الصورة قد فات للتعذر فبقي المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل فقطع السبد ثم القتل جزاء الولي
بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط
وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه حصل موجبه في
موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالفعل
والقطع وهو القصاص اذا القتل اتم موجب القطع
والمراد ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محل قصاصا اذا اتصل
بفربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الشيء ذكر ان
القتل اتم اثر القطع فالحق فيتحد موجبهما انما هو من
حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل
وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعددة فيتعدد
ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي
انما يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما
يدخل ارش الموضحة في دية النفس وهذا لان الدية
جزاء المحل والفعل قد تجوا اثر القطع كما تم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما جبا اثر الجرح فهذا

بالموجب

مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد
ليدل على الكون المتقوم في العقد بخلاف القياس وهذا
دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقول
وللفارق ايضا وهو الرضى ودليل على بطلان القياس بالمعنى
الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضي القاضي به ثم رجع
هذا تفريع آخر على قوله ومالا يعقل الا بنفس وصورته المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل شيئا
لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا
الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل الا بنفس والقصاص
الشبيه بالاداء كالقيمة اذا ابرء عبد الغير عن قيمته
قصاصا حقيقة لكن لما كان الاصل هو المال من حيث الوصف
بثبت الجزء اي الذي اداء الاصل الواجب بالعبد فوجب القيمة
فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث
الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فتخيرت بينه وبين القيمة
وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه قضاء وبالشبه

الاداء



الاداء فصل لا بد للناظر من الحسن ان يعد
المسئلة من امهات مسائل الاصول ومرجعات مباحث
المعقول والمنقول فقه ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر
والقدر التي زلت في بوادها اقدام الراسخين وضلت
في مبادئها افهام المتفكرين وتحيرت في بيدائها عقول
المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها
الا خواص عباده وانا بمعزل من ذلك لكن اوردت
مع العجز عن درك الادراك قدر ما وفقت لايراده
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على
ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له
والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح
بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى
الثالث فقط اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان
بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما
انهما لذات الفعل وليس للفعل صفة الحسن
او القبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس

باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك
جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على
ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه
على ما ليس باختياره لكن الحسن والقبح لا ينسبان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا
عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان
الامر للايجاب او للاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة يحكم
على فعله سواء حكم عليه شرعا او عقلا وهو تغير الحسن
ويلزم على قوله هذا تغير القبح والتغير الاخر ما
للقادر العالم بحاله ان يفعل اختيارا بعبد من عن
فعل المضطر والمجنون وهذا تغير آخر للحسن فان المؤثر
فسر والحسن والقبح بتغيرين فالحسن بالتغير الاول
يختص بالواجب والمندوب وبالتغير الثاني يتناول
المباح ايضا ويلزم له ذلك اي القبح بالنسبة للقادر
العالم بحاله ان يفعل فكلا تغيري القبح منتفيان
لانتناول ان الا الحرام والمكروه فعلى تغير الاول الحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبح وعلى الثاني لا واسطة بينهما

او بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وبالعالم
عن المجنون ونحوه

فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت
ان هذا الحكم عنده مبني على الاصلين اوردت على
مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله
لانها لبيان ذات الفعل او لصفته والا يلزم قيام
العرض بالعرض وضعف ظاهر اي ضعف هذا الدليل
ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه فلا
تسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة وبطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير
كونها شرعيين ايضا كحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا
آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفته اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن
وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني
فنقول والان فاعل القبح ان لم يمكن من ترك الفعل
اضطرارا وان يمكن فان لم يتوقف على مرجح
كان العاقل فيها وان يتوقف يجب عنده لانا فرضنا
مرجحا ما ولئلا يرجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والا اضطراريا

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





هذا الدليل يقينيا والبعض منهم لا يعتقدونه يقينيا
لم يورد وا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء
وقد حق على كل العزيز ان مواقع الغلط فيه وانا اسمك
ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة
الاولى ان الفعل يراد به المعنى الحاصل بوضع المصدر يقال انه
ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك
زيد قد قام الحركة يريد وان اريد بالحركة الحالة التي
تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي
المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج واما الاول
فامر يعتبر بالعقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان
لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع وافعالا الى ما
لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في
الامور الواقعة في الخارج وهو محال ايضا يلزم انه اذا
اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية
وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا
غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري قال
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن فانه لا بد ان يتوقف وجوده على موجد و ا

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



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

93

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



عدم عمر ونحو لا يمكن وجود زيد لتوقف على عدم عمر
وكلامنا في زيد للوجود واما ان يكون للزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم
هو الوجود وتوقفه وجود بكر فعدم عمر موقوف
على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم
عمر فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا
خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك المو
الموجودات ثم الكلام هكذا الى الواجب فثبت
على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك
الممكن عنده وخوال اليس بموجود ولا معدوم في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت
هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم بقتضى
الموجود فالامر كذلك بستمونه حالا داخلا في احد القضيتين
ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى اخره فان
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن
ان يدخل في العلة الموجبة امور لا موجودة ولا معدو

كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات
لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
اليه الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر بما لا يندرج الاضافيات فالموجود يدخل في المعدوم
لانسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان
الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون لوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك
الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ترجح المحالات
المذكورة من قدم الحادث واستناد الواجب ولا يلزم
من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب
اذ لك انها مفتقرة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح
اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون
اضافة الاضافة بعين الاولى واما ان لا يجب فالظاهر
ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها
الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة
تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح
ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا



وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على
تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر توجبه تخلص
عن النقوض بالموجب بالذات وموجب بالفاعل بالاختيار
ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا
وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجح
من غير مرجح لكن ترجح احد المتساويين او المرجوحين واقع
لانا ان ان لا ترجح اصلا او يكون الراجح فقط او المتساوي
امر المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجح لا يوجد ممكن اصلا
وكذا ترجح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجح الراجح يؤدي الى اثبات الشايب واحتياج
كل ترجح الى ترجح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا
للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى
علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فالايجاد
ترجح المرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة
شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح
على الآخر فعلم ان الارادة لا تتعلق كما ان الايجاب بالذات

لا يعقل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان
المرجوح او المساوي واما كذلك فانه واجب الفاعل لم
يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا النحو بترجيح
احد المتساويين بالمثال المشهور وهو الهارب
من السبع اذا راى طريقين متساويين فعال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي
ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يتطلب بايراد مثال لا يدل
على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي
نستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجد محال وهو انه
يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغفلة عن هذه القضية
بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك
القضية وبداهتها العاقل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن
بلا موجود ايضا فاورد وا المثال لهذا المنع فعليك
البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب
المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب الامر وهذا
باطل لان الاعتقاد الكذب لا يطابق ما في نفس الامر كما
للاخبار الاختيارية واما ان يجب باعتقاد الفاعل وذا باطل

ايضا



ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما
في الهارب مع اعتقاد المرجوحية ومن هذا تعدد انكم
الوجدانيات فيبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم
ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود
الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او فاعلا
فالرجحان هو الوجود فقط لانه بصير راجحا قبل الوجود
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل
ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك من اي جزء
من اجزاء المسافة فمنع تقدم العقول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب بمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا
قد ابطلنا هذا التقدير فلكن اثبات المطلوب على
هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير
امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا
اما بالتعويل على اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم
التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه
يلزم ان يتوقف الموجود على ليس بموجود ولا معدوم
فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم
كالارتفاع مثلا فهو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان

ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل
يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فنحن
ما قلنا في الايقاع هذا هو الذي ذكرناه وهو ابطال دليل الخصم
فالآن حينئذ الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر
والقدر اي حاصل بجميع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لاراد تنا لان الكفار
الارادة الكلية نت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم
من وجود الارادة لنا كون الترجح والتخصيص صادرين
منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون
الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين
الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها كحركة نبضنا
على شوق تشتهي ان تكون عندنا لكنا نفرق بينهما ونعلم
ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات
بين ما يقدر على تركه وبين ما لا يقدر على تركه كالاختلاج
الى الصيب بالعدو والشديد الذي لا يقدر على الامساك
عنه وكذا نفرق في التركيب بين ما يقدر على الفعل وبين ما
لا يقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم



فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير
اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والترجيح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد
خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة
في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما نواتر
في اخبار الانبياء والصديقين عليهم السلام ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع
سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف
ارادته ولو كان مؤثرا طبعا لجاء على العادة
ولم يوجد خوارق العادات وايضا لا يتحرك
الانسان مبتدئا الاهاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء
من ذلك ولا ندري اي جهة يجب تبديها لتحصيل
الحركة المخصوصة كذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف
عن مخارجها فعلم منه وجوبا ان ما بدا على الاختيار
ووجبان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة

المذكورة ان جرى عادة الله تعالى انا من قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جاز ما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى
عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم
يخلق ثم القصد فخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة
يصير فيها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى
واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده لا على سبيل الوجوب
الى موجودات اي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى
خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا بناء في خلق القدرة
فحصل حالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قال قلنا نتوقف على مرجح لا نوجب كونه
اضطرارا بالان الاختيار مؤثرا في فعله ايضا وانما
قال ايضا لبعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تاما بل هو
جزء المؤثر سرعان آخر فقد ثبت انه لا بد من شيء الى
وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده
بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته فان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر
يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع
العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم

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

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

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

والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون
في موضع ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب
والعقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفية ذلك
كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات
فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه خالق نعمة الله
في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله يتصف من الصفات
والافعال بما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا علم بالضرورة انه يستحق بذلك عقوبة
ولم يتيقن انه في موضع سخط عظيم وعذاب اليم فقد
استجهل على غباوة وحماقة وبرهن على سخافة عقله
وعوجاجه واستحق بفكره ورأيه حيث لم يعلم
بالسر الذي في ورائه فعصمنا الله تعالى عن العماوة
والغواية وهدانا هدانا بالهداية فلما ابطلنا دليل
الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذاهبنا والخلاف الذي
بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة ليس
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او الصفة
له ويجوز ان يعلما ايضا ان يكون ذات الفعل بحيث
يحمد فاعله عاجلا وثناب لاجله او يذم فاعله عاجلا ويعاقب
لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل وثناب لاجلها او يذم ويعاقب



لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يوجبان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان
توقف على التصديق يلزم الدور واعلم ان النبي
عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك
تبطل فايدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون
وجوب تصديق بعض اخباره عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباره شرعيا وهو باطل
لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان
وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجب التصديق
لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق
الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب
تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان
يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم
فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول
وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباره عقليا
فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع
كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي

باجماع من يعتد بذمه عليه كونه عقلا
والحسن العقلي

ما تحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن
العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انها واجب
عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا
نقول وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا
يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم المطلوب فهما عقلا هذا
يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه
اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء
حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما
وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق
الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن
والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
ارد نا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك
في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن
والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله
تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال



عليهم ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء
من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وانه
متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء و
هو خالق افعال العباد على ما مر فجاعل بعضها حسنا وبعضها
قبيحا وليه في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين
واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من
خير الشر ومن نفع او ضرر من حسن او قبح وثانيهما
ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التولد
بان يولد العقل العلم بالشيء عقيب النظر الصحيح وعندنا
العقل انه ملزمة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب
العقل للمقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه
ليس لنا قدرة الايجاد الموجودات وترتيب الموجودات
ليس بالايجاد والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان بالعقل علم انهما بالمجرد الامر والنهي

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

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

من عدم كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته

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



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

حسنها

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





فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى
لا تكتب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في
فصل الاهلية واما الحسن لغيره فذلك الغير
اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل
عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور
فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا يقوم
بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به
فقوله منفصل يكون حكما كالسعي الى الجمعة حسن
لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وبيت قربة مقصودة
حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها
الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة
الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى لو اسلم
الكفار لا يبقى الجهاد وان قضى البعض حق الميت
يسقط عن الباقين والمكان المقصود بنادي
بين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون
الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول عن المأمور
تسميها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه
وجه التشابه ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب

وامثالهما وهذا المعنى ليس بمفهوم اعلاه كلية الله تعالى
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاه كلية الله
وكما ان السعي في المفهوم غير الاداء للجمعة وكما ان الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج
هو غير فالجهاد حقيقة وهو القتل ليست حسنة بمعنى
في نفسها لكن في الخارج هو بين الاعلاء والاعلاء احسن
بمعنى في نفسه هذا الضرب القسم الاول لما الضرب
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن
بمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من العدم
الاول فيعرف منه ان الله سبحانه اي الذي لا يقبل
سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا
بان يكون للايجاب فاما الامر الذي لا باجة او الذي
فيه نقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن
مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله
تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب
مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث

يكون



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

الظهر

في ذلك اليوم

هذه المسئلة تفرع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره
والخلاف هنا في امرين احدهما ان عبر للمعذور اذا
اد ى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عندنا و
يجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عندنا والظهر عندنا وبيننا في المتن مذكور وثانيهما
ان المعذور اذا اد ى الظهر هل ينتقض اذا حضر
الجمعة ام لا فعندنا لا وعندنا ينتقض لان الامر باداء
يوم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة
الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط
من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر فصل التكليف بما لا
يطاق غير جايز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم
وتعوق لا يكلف الله نفسا الا وسعها غير ذلك
من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عندنا في غيره كايمان ابي جهل وعندنا ليس
هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق
تقريره في الفصل المتقدم فان قبل التكليف بالمحال
لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على

ايجاد

١٢٥

ايجاد الفعل بل بوجب خلق الله تعالى فيكون التكليف
بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصدا واختيارا
فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها مع
بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة
باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها
الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علم الله تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب
عن دليل الاشعري واما ان الله تعالى عالم في الازل
ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم
الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان
تكليفا بالمحال فنجيب ان الله تعالى علم كل شئ على ما
هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرج عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا او مختارا
له وعندنا لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو
مجبور فيها فالمراد بعدم جواز التكليف بما
لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته
وتصديم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لحسن
الوجوب لانه قد يتفك عن وجوب الاداء فلا حاجة

الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو ثابت اي نفس
الوجوب بالسبب والدلائل على ما بأتي في فصل الادلة
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكن ادنى ما يتمكن
به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا واعنا
قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا عن
الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب النيمم مع الجرح
والصلوة قاعدا او موميا مع ايماء الجرح ويسقط
الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا
فعلم بهذا ان الفصل بغول وهي شرط لاداء كل
واجب قال رفر الواجب القضاء على من صار اهلا
للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء
لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء
اذا كان هو الفرض اما هنا فالفرض القضاء وقد
وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كاف للقضاء كمسئلة تخلف بر اليمين
فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كان للبنى على
فامكان الفعل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة





على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة
الاسباب والالات فقط وقد وجدت هنا
فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اذ لو
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة
على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة
الالات والاسباب فقط وهي حاصلة والشرط
القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل اذ لو
كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
او بقول القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء للمسافر والمريض الصوم فلا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اي انه يتقرر
اذا تمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا لو اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك
المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة اذني ما يتمكن به على هذا
السفر غالبا اعلم ان حمل الزاد والراحلة من
القدرة الممكنة ينافض قولهم على ان القدرة التي شرطنا

منقدة الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالغنا
في الزكوة ويشترط بقاؤها ببقاء الواجب لبنيا بتغلب
الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول
بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل
لم شرطتم بقاءها ببقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك
بعضه في الباقي نوجبه السوائم لكم شرطتم بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط اليسر
فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي
ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي
هذا الكلام مافيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب
ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل يصير غنيا بقدر
اصلا للاغناء لقوله ﷺ لا صدقة الا عن ظهر غنى و
لا قدرة فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجب
بهذه القدرة لقوله تعالى فتحرير وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام وليس المراد التحرير في الحال لان ذا يبطل داء
الصوم فالمراد التحرير الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل
اي بشرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل

اي القدرة

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

ثم قولهم بيسر القدرة في

ان بقاء قدرة لليسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب

اليسر اليسرا

نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لشخص الامر الا يلزم ان يثبت
يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر
يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اداء الزكوة ثم بعد
سنة تم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا
لا ينقلب العسر يسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول
لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر فالميسر
للصواب **فصل** المأمور به نوعان هذا
الفصل هو اصل الشرايع ولا تتأتى عليه مباني الاصول
والفروع فان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول
علمت سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد
بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور للمطلقة
والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه
اي الامر جاء للمغفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور
الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر
يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه
في الحال خرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي
واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب او لا
والاول هو الذي لا تكليف بما لا يطاق الا لعوض القضاء ممن وجب





عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يتضيق كوقت الصلوة
واما ان يساويه وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وشرط المتكلمين ان تفضل او يساوي كما ان
وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الا
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت
بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة
خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
والاضافة الصلوة اليه اذا الاضافة تدل على الاختصاص
فظاهرها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان
قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة
الى ما دون ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل
قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا
من الاضافة الى اخرها كلها واحد منها يوجب على الفور
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع وتغيرها بتغيير
صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده
وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط

اى على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول بالنقد
اى بتحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى اياه سببا
ان الحكم على امر ظاهر بتيسرا كالملك على التراخي
ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه مضافا الى هذه الامور
وهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنساء في
الاحراق فعند اهل السنة فاعل فيصل الحكم قديم فلا يتوثر
فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكم تعالى في الازل انه اذا
بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب
حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو
اى الوقت لما تبين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان المراد بالوجوب بنفس الوجوب لا وجوب
الاداء لان السبب لنفس الوجوب لان سببها المقتضى الايجاب
القديم وهو مذهب الحكم على شيء ظاهر فكان هنا اى الشيء
الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة اليه
ثم لفظ اللام لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك
الشيء وهو الوقت فيكون اى لفظ اللام سببا للوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان
الاول هو استحقاق ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم

الثمن

فرع الذمة مما تعلق بها فلا بد له من مستحق حتى يبقى
ذمة فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وبقي
في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة
بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى
عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا ويكون سببه الذي سبب نفس الوجوب شاملا لخطاب
وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا
او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان
بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف
الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يرى فرقا ولعله ذهل عن ابداع
الفرق بينهما واما ادق نظره وما مثل حكمة وتحقيق
ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان
معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان توجد فيه

طبان ٤

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

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

الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجد وقتها في
الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مهية
عبدة الشمس فليس هذا ورد النهي وعبادة الشمس
انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
ولا كذلك قبل الغروب فان قبل يلزم ان يعد
اذا شرع فيه اخرا الصحيح ومتى الى ان غربت فلم
لما كان الوقت مستحقا لم يزل شغل كل الوقت فبقي
الذي يتصل به البناء البناء هنا هو الاداء والمراد
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفاسد الذي اعتقد
في حالة البقاء اجيل عذرا لان الاخبار عن وقوع الافعال
الصلوة متعذر لكن هذا اشكال بالفجر يعني من شرع
ومتى الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر
شرع في الوقت الكامل ومتى الى ان غربت فان في
الشروع في الوقت الكامل فالفاسد المعترض
ان جعل عفوا ينبغي ان يكمل في الفجر عفوا بهذا تلك
هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في
فخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان
كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت
والبعض في الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض

بالغروب على البعض الناقص فلذا تغلب واما في الفجر
فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت فلهذا
فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعرضه
الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد كل الوقت
سبب في حق القضاء، لان العدول عن الكامل الى
كان ضرورة وقد انتفت هنا بهذا البحث الذي ذكر
وهو ان بعض الوقت سبب لما هو في الاداء، اما
اذا لم يؤد في الوقت بقي حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدليل الذي اقيم على سببية الوقت
يدل على سببية كله لكن في الاداء، عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم
من التقديم على السبب او تاخر الاداء، عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء، فوجب القضاء
بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت
انتقل السببية من اول الوقت الى آخره، فالسببية
السببية عليه في حق القضاء، حتى يجب عليه القضاء
ما فسد في العصر فيجوز القضاء، في وقت الغروب
بل يقول الكل سبب للقضاء، فيجب كما تلزم وجوب
الاداء، حيث اخر الوقت اداء وهنا توجه الخطاب

الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجد ونحن في هذا
الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات ماهية لعبادة
عبدة الشمس فليس اورد النهي وعبادة الشمس
انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب فان قبل يلزم ان يفسد العصر
اذا شرع فيه اجزاء الصحيح ومدة الى ان غربت قلنا
لما كان الوقت مستحقا لاداء كل الوقت فبعض الفا
الذي يتصل به البناء البناء هنا صفة الابتداء والمراد انه
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفاسد الذي اعترض
في حال البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على
الصلوة متعذر لكن هذا بشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر
ومدة الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا
شرع في الوقت الكامل ومدة الى ان غربت فان في الصورتين
الشروع في الوقت الكامل فالفاسد المعترض في العصر
ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعد ان تنكلف
هذا الاشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في الحال
فخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل
كل الوقت فلما بدا ان يؤدي البعض في الوقت الكامل
والبعض في الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد

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

حقيقة لانه الآن بانم بالتحريك لا قبله حتى اذا مات
في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا التعيين ان الوقت
لما لم يكن متعينا شرعا والاشتغال بالعبد لم يتعين
نفلا او ليس له وضع الشرائع وانما الاتفاق
فعلا يتعين فعلا كالاختيار في الكفارات ومنه انه
لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية والبسط التعيين اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب
اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت يتبغي ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية
فوات حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما العجز
على الحال وهو ان يكون الوقت ضيقا وبالواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان
الى نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه
مقدر وظرف فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر
وظرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات
الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت دائم

في تعريف الصوم



في تعريف الصوم وسببه الوجوب لقوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبرا للام الوصول
فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم
على المشتق فان المشتق منه علة وهناك كذلك
لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهدا
الشهر فان الشهود علة وتسبب الصوم اليه وتكرر
بتكرره ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب دل
على انه لا يتسع فيه غيره فلهذا قال عند ابو يوسف و
محمد وعلى رمضان اداء ونوى المسافر واجبا آخر
لان المشروع في هذا اليوم هذا الآخر اشارة
الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يقع
الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر ودل
الدليل غير متروعة فقلنا لما رخص لمصلحة بدنية
وهو قضاء دينه اولى واعلم ان شرع للمسافر
غير ان اتى بالعزيمة وهنا ثلاث اذا علم واجبا
آخر جواب عما قالوا ان المشروع في هذا اليوم في
حق الجميع صوم رمضان لا غير نقول لا نسلم ان المشروع
في حق المسافر هذا الآخر مطلقا بل ان اتى المسافر

بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك وان
وجوب الاداء اسقطها عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله
فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل
يقع عن رمضان لانه اذا شرع فيه واجب آخر اما يقع
منه مصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من
اداء رمضان لانه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام اخر
بقي في ذمته وعليه صوم القضاء ولا يكون صوم رمضان فاذا
كان الوقت في حقه واجب آخر فصالح دينه تقديما اذا نوى
النفل فصالح دينه انما هو اداء رمضان لا النفل وعلى
هذا اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة
اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء على
هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق
فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما
في المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق
رخصة بتحقيق العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يراد
بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم
انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي





المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر شرط الرخصة
ثابت هنا وقد قال زفر هذا ابتداء المسئلة والتعلق
لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا
فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون
حق مستحق الله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر فتقع عن الفرض وان لم ينو كما في قضاء
من افطر بغير النية قلنا هذا ايكون جبرا والشرع
عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان
ولا قربة بدون القصد وحال الناسي لما كان منافيا
على ملكه لان منافعه صارت حق الله تعالى جبرا لا بد
من التعيين لئلا يصير اي المنافع جبرا في صفة العبادة
قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعين هذا قول
بموجب العلة اي تسليم الدليل المعلل مع بقاء الخلاف
على ما بأتي ان شاء الله تعالى فحاصل انا نسلم ان التعيين
واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعين كما
اذا كان في الدار زيد وحده فقال اخرجت فان
فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى
النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف
لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين

وقال اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول الى
آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض
فسد ذلك في حق الكل لعدم الجزئي اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شائع وفسد الكل فالنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا
لما صح بالنية المتقدمة المنقضية عن الكل فلان يصح بالمقترنة
بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت
الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهري حتى يحكم بثبوته
في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملك الغاصب
بادا الضمان مستند الى وقت الغصب حتى اذا
استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان
يثبت النسب من الغاصب فالشافعي يقول اذا
اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الشرعية
شرعا كالملك وكونه وانما في الامور الحسية والعقلية
فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون
حاصلا في وقت آخر قبل ذلك الوقت الماضي انها



لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في
صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض ثلاثة تجيب
بانا لا نقول ان النية المعترضة يثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية
في الزمان المتقدم تحققت تقديرا فان الاصل هو
مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها
الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا
كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون
الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال ويكون تقديرا
لاستنادة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفي بهذا
النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من
الصوم اذا خلا عن النية فسد وشاع ذلك الفساد
لا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم يقبل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول
والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصود
العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية
التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة
لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي هو

بالذات

اولى من ترجيحه بالوصف على ما مر في باب الترجيح
ان شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض الذي
وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة
والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة
فان العبادة لا تصح بدون النية فبعد ذلك
البعض فشيوع الفساد في البعض الذي وجد فيه
النية ترجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على الفاسد بالكثرة ونرجحنا
ترجح بالذات لا نرجح بالاجزاء ونرجحه بالوصف غير الذاتي
وهو وصف العبادة فان قيل في الصوم ضرورة فان
محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالفساد بسبب الاشتغال
عليه مجتمعا كالاتصال قلنا في التأخير ايضا ضرورة كما
في يوم الشك لان تعذر نية الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم فثبتت الضرورة وايضا الضرورة لا وقعة في
غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام واغمي
عليه ولان صيانة الوقت عن الادراك اصلا واجبة
حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى
هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه
الله انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا او اكثرها

قوله فالصحيح بالنية المفصلة وتأويل قوله لان حكم
الوقت في الدليل الاشتغال بشرط ان الصوم المنوي
نهارا اذا صح صح بشرط ان الصيانة واجبة فعلى هذا
الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده، ومن حكمه اني
من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا تغير النفل بعد
اي بعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل
من النهار يكون صوما من زمان النية وان كان بعد الزوال
ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور
في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام
من واجب آخر يصح عنه لان تعينه بوقته حق وهو المعين
لاني حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الشارع
فتعينه بوقته في حق وهو النفل حتى يقع على المنذور بسبب
ان الوقت متعين للمنذور بتعينه لكن لا بوقته في حق
الشارع اي اذا نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور
واما القسم الثالث فالوقت معيار للسبب
كالكفارة والمنذور المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن
الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا يؤدى
من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان

والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفي النية المطلقة في
الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اوائل النهار سنا
على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صياما وانما
لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان فتكفي النية في الاكثر واما
القسم الرابع وهو الحج فشبه الظرف لان افعاله لا تستوفي
اداءه وبنية المعيار لانه لا يقع في عام واحد الا حج واحد
والمال وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان الحج بعد العام الاول
يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابو يوسف يجب مضيقا لا يجوز
تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فجعله كالمعيار
وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته فعال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق او يوجب الفور ام لا وعند محمد
وجه وعامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بيننا فمسئلة الحج مسئلة مبتداة فعال محمد لما كان الاتيان به
في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا بسوان يؤخره لان
الحجوة الى العام القابل شكوكة حتى اذا ادرك القابل زال
الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحجوة الى اليوم الثاني غالبة فلا تفوت الايام كلها فان



قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع في النفل
قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك
في حق الامر فقط لانه ان يبطل اختيار رحمة التقصير والامر
اي لما كان الحج فرض العمر كان ينبغي ان لا يتعين للعام
الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت وبظهر اثر هذا
التعيين في الامر فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم
مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين في
بطلان اختيار رحمة التقصير والامر بان ادرك
الوقفة ولم يتوجه الاسلام على نوى النفل واذا كان
الوقت بنية المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان احرام
غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان من
قطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت
وعليه حجة الاسلام يصح وعند ان يقع عن الفرض استغفا
عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من
فيجبر عليه اذا نوى التطوع بجبر عن نية التطوع فبطلت
نيته وبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق
النية وبلا نية ممن احرمه الحجاب وهو منعي عليه قلنا
المجبر بفوت الاختيار والعبادة بدونه اما الاطلاق

بعضهم دلالة التعليق على الظاهر ان لا يقصد الفعل وعدم صحة الامام والاحرام غير مقصود جواب من قول كمن احرم كاحرام زيد بل سوف شرط عندنا كما لو صرح به فيصح بفعل غيره بدلالة الامام فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان من تمامها نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية ثم ان الكفار مخاطبون بالسلة الاولى مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح عذرا ولا يضر كونها غير مشروعة مع الكفر فلا يكون في وجوب الاداء فايدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عندنا بشرط الايمان كما يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند



مشايخ ديارنا بتعلق بقول فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس تختص بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض فما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل حكم المخالفة ولان الامر بالعبادة لسبيل الثواب والكافر ليس باهل له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر ان الامام شمس الائمة ان كل مسألة يصح في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وغيرنا مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء اتفاقا فالردة بناء على الخطاب بعدم المرور وصحة ما مضى كانت بناء عنها عليه اي على الخطاب

فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء
فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداءً وعند الخطاب
باق فلا بطل بالاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع
ليست من الايمان عندنا خلافا لهم فانهم يخاطبون عندنا
لكونها من الايمان عندهم والكل ضعيف فاحتج على
ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء
عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء
عندنا لا يدل على ان الامر غير مخاطب به بل كان ان يكون
مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم الآية واحتج
على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما
بطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم
في الوقت يجب بالضرورة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت
باق يجب عليه فقط واحتج على ضعف التقرير المذكور بقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من
الايمان فغيرها منهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما
ابطل استدلاله الاول المذكور فقال والاستدلال الصحيح
على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب
عليه قضاء علم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل
والمراد بالحسنات الكفر والمراد بالسيئات

مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا
حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حاضرا
هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم
بان الايجاب الماضي اثره قد بقي المعنى بها هو البيع
حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المجلس لا يعتبر الشرع
بيعا واذا وجد امع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا
ترتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي فبقضي
القبيح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبيح غير فهو ان كان
وصفا فكالاول لان كان مجاورا فكالمقول يقتضي
ولا فرق بين حسي بطريق واما من الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبيح
لغيره قبيح وشيء باصله الا بدليل ان النهي لقبيح لعينه ثم ان
القبيح لعينه اتفاقا باطل اعلم ان النهي يقتضي القبح لغة
اختيارنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى
عن الشيء القبيح لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا
لا غير قبيح عين المنهي عنه اما القبيح جميع اجزائه او بعض اجزائه
فالقبيح بعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل

الحسنات

والقبول الموجودين حسا يبطلان
ارتباطا حكميا فيجعل حضور شرعي
يجوز ملك الشرعي

ان يكون قبيحا لعينه لا يعرف ذلك الا اذا دل الدليل على ان
المنهي عنه لغيره قبيح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فمحكوم بقبح الفعل لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القبيح
الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان محاورا فالملحق
بالقسم الاول لغة لعدم التفاوت حتى يظهر دلالة الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان
قربها وجد العفو بثبت النسيان اتفاقا وان كان
النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه كالاول ايضا
يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا
دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظرا الى الصوم
والبيع اعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات
والمعاملات هو يقول لا صحة لها اذ الشرعيات شرعا
الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعا مع نهي الشارع
عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت
ولان النهي يقتضي القبح وهو بناء في المشروعية اعلم
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه

عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة لاصله وتاثيرها اذا وجد الاهلية
على ان النهي سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير
وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه ويسمى فاسدا وهذا الخلاف يتفرع هذا
الفصل والدليل ان المذكور ان في المتن يدلان
على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثبت
بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن
الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم
انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجب
من هذا بقوله فامكانه انما يجب للمعنى اللغوي
او الشرعي والاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الشيء
ولا نزاع فيه فتعين الثاني فنقول حقيقة انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين
فنهيه امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرناه وهو فوات المماثلة والشرعية وهذا امر حسي

الاول وسيجيء هذا الخلاف صح

هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات
وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول
من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس
هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول
وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في
غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه ليقول
بقبحه ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر
الشرعي يجب امكان بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي
لقبح لذاته او لجزئه لان ذلك بناء في امكان وجوده
شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع
له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي
فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع
مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا
قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع
قد وضع اللفظ لاثناء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا
اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد اثناء البيع الشرعي
قطعا فالقدرة حاصلة على اثناء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان



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

وان كان الدليل دالا على ان النهي لسبب القبح في المجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عندنا
وعندهم صحيحة على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور
لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل مبين ياتي به فانه لم يؤمر به
بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين
فالاشتغال على المامور به فيجوز اشتغاله على المامور به ذاتا والمنهي
عنه عرضا وللشيء وقد يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام
الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا
وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته
ومنهيا عنه لذاته واما مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض
او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول
فمحال لانه اما ان يحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الصدق وانما يحسب جزئه فهو الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه فطما للتسلسل فيكون باطلا فلما
يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه
يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى في نفسه
فلا يجوز الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء
من اجزائه قبيحا لعينه واما الشيخ فقد ذكرنا ان الامر المطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا ينادي بما هو مامور به بالعرض

لان

لان هذا احسن لغيره فلا ينادي به المامور به فهذا القسم
لكن بل واقع لكن لا ينادي به انما مامور به امرا مطلقا و
اما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا ينادي به المامور
فعل القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له في الشرعيات
فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والشرعيات
تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة
اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة
اخرى كونه مجاورا ومشروعا باصله لا بوصفه اي مجاورة
والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن الشرعيات
يقتضي القبح لعينه عندنا الا بدليل ان النهي يقتضي القبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والشرعية باصل الا بدليل
ان النهي لقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي
لقبح لعينه او لغيره يبطل عندنا ويصح باصل عندنا وان دل
على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل
عندنا وبعد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة
تتبع الاركان والشرائط لعينه ويقبح لغيره فلا يرجح
العارض على الاصل وعندنا الباطل والفاسد سواء
هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو نبأ

فيحسن ع

على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
فنحن يجب ان نجري على اصلنا الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح
المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان
النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي
على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فالبطلان الاصلي
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا
فيجري على اصله الا عند الضرورة فهي منحصرة فيما اذا
دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط قائمة لكنه لقبح الشيء ورجح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك
كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام
المنهية هذا اصله الصحيح باصل الوصف الذي لزمه
فاسدا ولكن صح النذر به اي بان صوم الايام المنهية
فلم يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به

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

لا يجب اتمامه على رجل فصده فان رضي لا يجب القضاء
وان كان مجاورا يقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام
يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا وانما قال
عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين البصري
النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا سواء كان الدليل يكون
دالا على ان المنهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء او ردت هنا متنافيين احدهما
العبادات والآخر المعاملات وان دل على ان المنهي لقبح اجنبي
لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان
دل على ان النهي لقبح كالمضامين والملاقيح فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسيء فيكون بيعا
لعينه بقول فيكون بيعا تعقيب بقول فكان الركن
معدوم فيلزم من بطلانه قبح لعينه لانها متلازمان الملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمونة
وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى
عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو الثمن
معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا
ان النهي عن المستحيل حث فيكون النهي مجازا عن النسيء فان النسيء للاحكام
الصحة والنسيء وعند الحنفية ان الحرمة ثبت بمحل نهيا الا ان الحرمة باعتبار يوم

بناء المحل يخالف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
الفرق بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما
يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصور كالعبادة
للصلوة واما صادق كالركن الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع
للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم
نحو الجهاد اعلاء الكلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى
واما ان لا يصدق كالثمن فانه يلزم وجود البيع بوجود الثمن لكن الثمن لا يصدق
على البيع وكل من البيع والبيع لا يصدق احدهما على الآخر فجزئي مجزئي الآت
الصلوة كالقعود واما المجاور وهو الشيء الذي يتحيز ويقارنه في المحل
وهو ما صادق على شيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الى
الواجب فانه يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا وجد البيع
في غير السعي واما قبر صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل
الى القطع فالقطع بوجه بدون السفر المعصية بما اذا قطع بدون السفر
او سافر لا بقصد قطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون قطع
ولو لم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت
هذا فحينئذ التطبيق هذا الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
فضل حال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو حال عن العوض لان الدراهم لا يصلح عوضا

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



لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله واما
النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله ولانه منفي
قوله ولانه وضع المحل للانفصال عنه والبيع وضع للملك
والحل تابع فيه لانه قوبل في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل
كالامة المجوسية والعبد اني ان سلم ان النكاح نهي
فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب
والنكاح عقد موضع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل
مشروعيته موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لا بغيره كما مر غيانا فما
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء
الكفار والرضعة بسبب المعصية فان المعصية لا توجب الحرمة
ثم ورد على هذا النكاح وهو انا سلمنا انه اذا ورد النهي
عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا
والظهار يفيد حكما شرعيا وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم
ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يفيد حرمة شبيهة فيما
الجواب في الطلاق ان يخصنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل

على انه يقبح المجاورة وفي الظهار اقتدال الدليل واما في الظهار فحسناً في
ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو وطء والظهار لا يفيد حكما شرعيا
كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر فلنا ان الزنا لا يوجب ذلك
بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى
الى الاطراف والاسباب كالوطء تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب
حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطراف اي فروعه
واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد
الموجب الحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد
في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة
وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فحسبنا هو موجبة لحرمة المصاهرة
لانا ذا نابل بتبعية الولد وما يعلل بالتبعية يعتبر فيه صفة الاصل
والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما حصل الوطء موجبا الحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر
صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا
لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف
بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل يثبت طريقا لحكم
شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد



هذا خطاب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره
ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك
في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو
لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا
الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب
عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا
للضمان لكن لا بد دخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا
يبطل حق اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم
يخرج عن ملكه لا بد دخل الضمان في ملكه لكن لا بد دخل في ملك
الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابل ملك
اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن الاستيلاء
الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا
وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط الفيء في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون

انما مواخذا به واجاب عن سع المعصية بقوله وسع للوضعة
فيصح لمحاوره على ما بينا من قبل فصل اختلفوا في الامر
والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح ان فوت
المقصود بالامر محرم وان فوت عين المقصود بالنهي
واجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهة والنهي
كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بشئ فضد ذلك
الشئ ان فوت المقصود بالامر فعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون ضده مكروها واذا نهي عن الشئ فضد
ضده ان فوت المقصود بالنهي فعل الضد يكون واجبا
وان لم يفوت ففعل يكون سنة مؤكدة فالحاصل
انه ان وجد شرط التناقض بين الضدين فوجب
احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب
الآخر لانه لما لم يقصد الضد لعجز الآن حيث يفوت المقصود
فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت
المقصود يقول بحكم اباحة وكونه سنة ملاحظة بظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة
ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة
مؤكدة فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو نهي
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي



حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل
في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو
مقصود والمامور به القيام في الصلوة اذا قعد
قام لا لاجل الكف ولكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان
لبس الازار والرداء سنة والسجود على الخمر
لا يعد على خلافه بوسف لانه يفوت المقصود
حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يعد
لانه يصير مستعملا للنجس في قبيل هو فرض والتطهير من
النجاسة في الاركان فرض فاذا لم يصر ضده مفوتا
وهذه المسائل تخريجات على ما ذكرنا من الاصل وبعد
معرفة احكام الاصل معرفة هذه الانواع يكون سهلة
انه المسهل لكل عسير الركن منه في السنة وانما
تطلق على قول عليه السلام وفعله والحديث يخص
بقوله عليه السلام والاقسام التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر
والنهي ثابتة هنا فلا تشتغل بها وانما اكتفينا في بيان
الاتصال بالرسول عليه السلام فيبحث في امور
كبقية الاتصال في الانقطاع وفي محل الخبر وفي بقية

معلم الركن الثاني

السماع والضبط والتبليغ والطعن فصل في الاصل
الخبر لا يجلو من ان يكون رواية في كل عصر قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول ولا
يخبر بل رواية احاد والاول متواتر وهو ما اشتهر
والثالث الخبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل
حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق
على شيء مختص بتباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما
يستحيل عقلا وعادة يوجب علم طمانينة وهو سكون
النفس وثلجه يقينا لكن لو تامل حتى انه يعلم انه
ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للتمارين يقع
له العلم عن تحققه عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء
على انه احاد الاصل واما يوجب اي الخبر المشهور ذلك
اي علم طمانينة القلب لا وان كان في اصل خبر واحد
لكن الصحابة رضي الله عنهم تلقوه بالقبول
عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب الواجب عليه
الظن اذا اجتمع الشرايط التي تذكرها ان شاء الله
تعالى وسمي كافيه لوجوب العمل وعندنا البعض لا يوجب شيئا

كذلك في كل عصر ولا القرن الاول صح



لانه لا يوجب العمل ولا العلم الا العلم بقول الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل لا يكون الا عن علم فاما ايجابه العمل
فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة
ليتفقهوا في الدين والطايفة يقع على واحد فصاعدا
والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضي الله عنهما
والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والايتار
في احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة
ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح
الصدق ولنا هذه الدلايل لكن لنا سلم انه لا يفيد
الا العلم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين
واما الاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها
ما دون ذلك وكل يوجب ذكره ولانها توجب
غلبة الظن وهو يمثل فيبلغ له خبر الواحد وفي هذا
نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخرة بل يعم
كل الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما موصوف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او خبرين
والموصوف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعباس

فصل

128

وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد بن معاذ
وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم
وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وكل من
مالك ان القياس مقدم عليه ورد به بقاس باطل
واما الشريعة فبقبل وفق القياس العلة المحمودة وهي الاصل
وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يلزم ان يكون في الباقي
مانع وقد وجد اثنوا بالرواية فقط كان ابو هريرة والنبي رضي
الله عنها فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف
قياسا وافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي
وذلك لان التعقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي عالم يومن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخل
شبهة زائدة فيخلو عنها القياس وذلك مثل حديث
المصراة وهي ما روينا انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وهي صاعا من تمر والمحفلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها يظنها المشتري سمينا فيشتر
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان
تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب

وهو قول سبع فاعتمدوا عليه بمثل ما اعتمدنا عليه وبقية
والاجماع اما المجهول فان روى عنه السلف واستفاضوا
ربيح الحديث وصار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا
عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند موضع
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع بنت واشق زوجا
معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها فقضى عليه السلام لها
بمهر نسائها فقبله ابن مسعود ورد علي رضي الله عنه وقال
نأخذ بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكرماني
درى ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا
بال يقع البول على عقبه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب
حيث لم يستنزهوا البول وهذا القدح طعن على وقد روى
هذه عن الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما
خالف القياس عنده، وان رده الكل فهو مستنكر
لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرد عمر

وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال قيس بن اباية
فيه اي في قول عمر رض انه اراد بالكتاب والسنة
القياس لان ثبوتهما حجة قال الله تعالى فاعتبروا
وحديث معاذ رض الله عنه في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد
بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان لجواز العمل
في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس لان الصحابة
في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني
الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب فالقرن الاول الصحابة رض الله عنهم والثاني
التابعون والثالث اتباع التابعين واما بعد القرن
الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا لم يحتج عند القضاء
بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهود

**فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فغير هنا كما

وهو مقرر



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

الصغيرة

الرواية صح

130

فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتقام للعدالة
فشهادة للمستور وان كانت مردودة لكن خبر
المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على
ذلك الغرض بالعدالة واما الاسلام فانما شرط لظهور
وان كان الكذب حراما في كل دين كان الكافر بس
في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور
وهو التصديق والافتراء وهو نوعان ظاهر يشتبه
بين للمسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
الا ان باعتباره على سبيل التفصيل حراما فنكلف
الاحاطة بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال انه كذا فاذا
قال نعم يكمل ايمانه اي ولاجل ان الاحاطة كاف بناء
على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستصفاف
وليس المراد بالاستصفاف ان نسأله من صفات الله تعالى
ونسأله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا بحر عميق
يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات
الله تعالى بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى التي يجب ان
يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فنكمل ايمانه وهذا



هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فاستحنوهن فاذا ثبت
هذه الشرائط يقبل تحديده سواء كان اهل او عبدا او امة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق
النكاح فانها تحتاج الى تغير زائد ويعدم بالفاسق ولايته
كاملة تعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه
الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
اي الاختيار بالحدث ليس من باب الولاية فان الملزم
لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزمه
بالتزامه اي لا يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشاهد
ولاية يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الثابت
اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لمثل الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزوم
اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما
في الشهادة بهلال الرمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير
اي بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس للشاهد
الزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة انتهى
بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد

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

بها تصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند سبب فيه
ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابي
ارسلوا وقال البواء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله
عليه السلام ولكنا حدثنا ولكنا لا نكذب ولان كلامنا
في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان
لا يظن الكذب على الرسول عليه السلام اولى اذا الصحابي
انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعدم واذا لم يتضح
نسبه الى الغير لتجويز ما تحمله هذا جواب عن دليل الشافعي
حيث قال للمجهل بصفات الراوي ولا باس بالجهالة
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالتفحص عن حال من
سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل
ولا يعدم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هو لاء
لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض
لكن الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسندة ارسال محمد
بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فنوعان
فاما بمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما
بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله
تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قول فنصب قوله لكونه

مفعول المعارضة السكوت من اما في السكتي فظاهر
واما في النفقة فلان قوله من وجد كم يعمل عندنا على قراءة
ابن مسعود وهي النفقة عليهن من وجدكم والحديث
القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى فنصف
ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي يأتي واستشهدوا
شهيدين الآية وعند عدم الرجلين وجب رجلا وامرأتين
وجب نقل الى مالس عليهن في مجالس الحكم دل على عدم
قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد
في مجالس الحكم ولو كان اليمين فان كان مع الشاهد
الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في
المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول
من قضى به معاوية والحديث المشهور قول الشافعي فاعتبروا
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب في ظاهره
اولى من خاص خبر الواحد ونسخه ولا يسوغ ذلك بهذا
ولا يزداد به علما واما بمعارضة الخبر المشهور الحديث
الشاهد واليمين واليمين قوله عليه السلام البينة على
المدعي الحديث والحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان
الرطب هو التمر يعارض قول التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله



جيدها ورديها سواء فان لم يكن بمعارض فواضح واذا
اختلف النوعان فبيع الحقيقة ان الرطب لا يجيء
من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز
بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الكمر
والتمر يختلفان في الصفة لانا نقول لا عبرة لاختلاف
الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلم يعتبر الشيبة
صريحا رد قوله جيدها ورديها سواء واما بقول
في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان
فقهاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيل العقل فان قبل
جعل هذا النوع من اقسام المعارضة والمعارضة فيه فلت
امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن
النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب
عليهم فيكون من معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة
رضي الله عنهم عن الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الشاهد وهو الذي يكون الانقطاع
لعصمة في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني

133

طب

الحديث الجهر بالتسمية في الصلوة

معارضة لدليل وجوب التبليغ
او لدليل تدل على عدم التهم
او يكون صحيح

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

والصبي



والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة اللذان من غالب حاله
التغفل والساهي اي المجازف الذي لا يبالي بما يسمع
والخطاء والمتهم بالكذب وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة
في الراوي فصل في محل الخبر اي الحادثة التي
ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا اي تثبت باخبار الواحد بالشرائط
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر
او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا
بقوله لكن ان اخبر الفاسق بها او المستور يخبر
لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
او كما يستقيم بقيته من جهة العدول بخلاف امر الحديث
ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل خاصرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر المستور
والفاسق ساقط الاعتبار فاوجبنا التمام النخعي
بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الذين هم
الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين

134

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



مرور الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون
في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا
بلفظة الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في
كل موضع لا يمكن فيه اقامة الشهادة مع سائر شرائط
الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام
فيحتاج الى زيادة والشهادة هلال الفطر من هذا الم
اي لحكم هذا الفصل لما فيه من حقوق التذوير والتلبيس
والتلبيس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما شبهه ذلك كالودايع والامانات
يثبت باخبار الواحد وشرط التميز دون العدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لان الزام فيه
وللضرورة لازمة اما فان اشتراط العدالة في هذه لا
يخلو الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول الثقات لا يتفرغون داعما
للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فانه قد سبق في هذا الفصل في طهارة الماء ونجاسته ان هذا القول لا
يتلقى من جهة العدول فهو بناء ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل في باب الطهارة والنجاسة

135

بالجزء ٤

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

وذلك



وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرورة
في الاولين اشد قوله رعاية للشبهتين اي شبهة
الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو الفرعة في الباب
وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه
فيقول هو كما قرأته فيقول نعم فالاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول وقال ابو حنيفة رح وكان ذلك
احوط منه صلى الله عليه وسلم فانه كان ميسورا على السهو
اما في غيره فلما علل ان رعاية الطالب اسهل رعاية وطبيعة
وايضا اذا قرأ الشيخ فالمحافظ من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظ الا منه واما الكتاب والرسالة
فقام مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان
يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا فاما الرخصة وهو الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالصحيح
ان يقول اجاز لي ويجوز ايضا اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز
عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب الصحابة
الى الحاجي لهما ان المرسلة امر عظيم فلا ينبغي ان يباشر فيه
الاجازة من غير علم فيه من غير مطالعة وفيه فتح لباب التقصير

في طلب العلم وهذا امر يترك به لا امر يفعل به الاحتياج والما
الضبط فالواجب فيه الحفظ الى وقت الاداء
واما الكتابة فقد كانت رخصة فاغتنت عزيمة في هذا
الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى
الخط تذكر الحافظة فهذا هو الذي اغتنت عزيمة واما مقابله
وهو ما لا يفيد التذكر والاول تخ سواء خط هو او رجل
معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا
وعند ابي يوسف ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده
لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لانه يخاف على التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك
لانه في زمن الفتن حتى ان كان في يد الخاتم يقبل عند محمد يقبل
ايضا في الصكوك اذا علم بذلك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز
ان يقول وجدت بخط فلان كذا او كذا واما الخط المجهول
فانه لم يعلم انه خطه فجاز ان يتوهم التزوير في مثله والنسبة
الثانية يقبل وغير معلوم لا اعتبار به بالنسبة الى من يتذكر الكتاب
والخط واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض ائمتنا لحديث النقل
بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي ينعم الله سمع منا مقالة

الجادنة صح



فوعاها وادّاها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول
والترك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى
ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك
انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما
يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهر المجمل الغير كما يحتمل الخصوص
او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اي في المشترك ان امكن الترجيح وعمل فيما وجد
لا يصير مجملا عاجزا والمشكل والنسائ اي المجمل والمتشابه
لا يمكن فهمهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من الجوامع
الكلم لانه من المغلطة فيه لاحاطته بمعان يفهم عنها بعقول
غير

## فصل في الطعن

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



137

فيها او لا يعلم التاريخ لا يخرج واما ان بعض محتملاته قاض
رده لكنا بطريق التاويل لا جرح لحديث ابن عباس
رضي الله عنهما من يدل دينه فاقتلوه وقال لا يقبل المرتد
واما بان انكم ما صرحا لحديث عائشة رضي الله عنها اعلم
امراة نكحت الحديث رواه ابو سلمة عن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الذهبي لا يكون جرحا
عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام
صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين فقام
ذو اليدين فقال لرسول عليه السلام اقصرت الصلوة
ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال
وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما فقال اعم احق ما يقول ذو اليدين فقالا
نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايته عليه السلام مع انكاره
ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم
ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان الحمل
على النسيان اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه وكيف
يكون جرحا لابي يوسف لان عمارا قال لعمر كما ذكر حيث كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبل عمر قال كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول



الله صلى الله عليه وسلم فقال انما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكر عمر فلم يقبل قول عمار بقال تمعكت الدابة في
التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا
لو لم يجز حضور عمر في تلك القضية لقبل عمر رضي الله عنه
بعد انكار عمار فالمانع من القبول ان عمارا احكى حضور عمر
وعمر لم يذكر ذلك فجاز لاولى اذا نقل عن رجل حديث و
هو لا يذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن
شقيق مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال
ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه انا وانت فاجنبت فتمعكت
فلم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه
وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول
عمار وهذا فرع خلافهما في شاهد ين شهدا على قاض
انه قضى بهذا ولم يذكر الفاسق وانه ان كان من الصحابي
مما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا لكونه خلاف ما رواه وغريب
عام ولا يكون عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون خفاء مثل
هذا الحكم عنهما ومما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يقبل ابو
موسى حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من
الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء وان كان من جملة
الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان

كنت

نسخ ع

فسر بما هو حق شرعا متفق عليه والطاعن من
اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون وجيها
والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي
فان اردت فعليك بالمطالعة منه فصل في افعاله
صلى الله عليه وسلم فمنها ما يقتدى به وهو جبلي وسنن وواجب
وفرض وغير المقتدى به اما خصوص او زلة وهو فعل
من الصغائر بغفلة من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
لئلا يقتدى به فعله المطلق يوجب التوقف على البعض
للجهل بصفته لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اى عن سنته وطريقته وعند الكرخي ينبت المتيقن وهو
الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون
مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه
لانه بعث ليقتدى بافواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك سبب
النبوة والمخصوص نادر فصل في الوحي وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من
هذا القبيل وانتسخ ما وقع له بإشارة الملك من غير
بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث

وهل يحمل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه صح صح

فصل

فصل



في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الرزق الغلبت
وهذا يسمى خاطر الملك والثابت ما تبدى لقلبه
بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراد به نور من عنده كما
قال الله تعالى لنبيكم بان الناس بما اراك الله وكل ذلك
حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة
على غيره واما الباطن فما يتال بالراي والاجتهاد وقد
خلاف فعند البعض خط الوحي الظاهر لا غير واما الراي
وهو المحتمل للخطاء فيكون لغيره ويتحرى عن الاول لقوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل والمختار
عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الغنم
والابل بغوت اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع حماة فافسدته فقضى صلوات الله
داود عليه السلام بحكم داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة
سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اريان تدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها

قوله ان هو الا وحي يوحى دليل على كون الباطن حفظ الوحي الظاهر فانه به لربط ان كان ينطق به انما هو وحي لا غير



في روعي

واصوافها وحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يراد ان فقال عليه السلام
القضاء ما قضيت واما قضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود
عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في
العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير
ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان وهو
عمر ارايت كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي
ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افحج عنه
ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله
احق ان يقبل وقول عليه السلام ارايت لو تمضمضت عبثا الحديث
روي ان عمر سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال
عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان بشرب
لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علم بالوحي لكن يحتمل بطريق
القياس فكان هو افقه ليكون اقرب الى فهم السامع
ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فيحال ان



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

نزل هذه الآية قال عليه السلام لو نزل شيء فيه لخص
الآخر ولهذا الآية تأويل آخر تذكر في باب الاجتهاد ان
الله تعالى ومثل ذلك كثيرا في مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام
برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم الخراب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة ليتركوا قتاله
وقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان
هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي
فلا نعطيهم الا السيف وقد كنا وإياهم في الجاهلية لم يكن
لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة الا بشراء
او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار المدينة
لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا
للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده
لا يجعل الوحي قرارا على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الباطن
اولى لانه اعلى ولانه لا يجعل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء
والباطن لا يجعل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس
يجعل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يجعل القرار على الخطأ

فهذا

فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يجعل الخطأ اصلا
لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجوا
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي
كما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار
وهي ما يرجوا نزوله وحيا لانقطاع الوحي وهذا
جواب عن التمسك على المذهب الاول ان هو
الا وحي يوحى

## فصل في شرائعهم

ثم من مناهج بعضهم الدليل على النسخ عند البعض وعدمه عند البعض
الاتفاق وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان
الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل فما كان
في الكتاب وما ذكروا او هو قوله تعالى فبهداهم اقتده و
قوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان في الكتاب
اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي يتبعون كل واحد
منهم بتبعهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان
المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على
انهم شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
الآية فالارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل

على انه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقولهم
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا
غير مختص بالاصول بل قالوا يجب على ان النسخ ليس
بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا الكن لعالم بين الاعتقاد على انهم للتحريف بشرطنا
ان بعض الله علينا من غير انكار **فصل** في تقليد
الصحابي يجب اجماعا فيما سائغ فكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف
في غيرهما وهو ما لم يعلم انتشارهم ولا اختلافهم فعند
الشافعي لا يجب لانه ظني فلا يجوز العمل على الظني
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ
ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم وافتديتم
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر احكامهم
مسموع من حضرة الرسالة عليه السلام وان اجتهدوا
فرايهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص و
تقدموا في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وكونهم في الخير القرون وعند الكرخي رحمه يجب فيما

لا يدرك



لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والتبني منتف لانهما يدركان لان القول
بالرأي منهي مشهور والمجتهد مخطئ ومصيب والاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع
بان تقلدهم وناخذ بقولهم وفي البعض اياي في بعض
المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد والتجهد
كما اجتهدوا او هذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم
اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين
يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانهم تسليمهم اياه دخل في
جملتهم كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن
رضي الله عنهم وكان مذهب علي قبول شهادة الولد
لوالده وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في
بنوح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه ما يه من الابل
اذا بلغ الدية فرجع الى فتوى مسروق وهو ان يجب في كل
شاة **باب البيان** فيما يلحق بالكتاب والسنة
وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره والكتاب
بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
او البيان له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون

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

التناقض



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

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

الكتاب

الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول
ما وعد الله تعالى اهلاك الكفار وقوله وما يعبدون
لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورد تغليبا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين
سبقت لهم لرفع هذا الاحتمال والمحاباة قالوا

الله

تغيير بيان

كل ما هو تغيير يجب ان يتراخى اتفاقا وما هو تغيير لا يصح
الا موصولا اتفاقا كالاستثناء، وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعندهم بيان تغيير
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيتجمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون
التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي بين تخصيص
والاستثناء، بناء على ان العام يتجمل عنده فعلى هذا كلاهما
يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغيير وهو لا يكون الا موصولا فصل في الاستثناء
وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا
منعه من المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم
ان بعض الناس سموا الاستثناء على المتصل والمنقطع

ثم عرفوا الكلام بما يجب تعريفه به لكن لم افعل كذلك لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع سمي استثناء
بطريق المجاز فلما احتمل المنقطع تسمية لكن اورد في حد
الاستثناء الحقيقي او هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر
الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول
وقول بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق
بالا واخواتها يتعلق بالمنع وقد احترزوا عن سائر التخصيصات
وهذا تعريف تعرفت به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بعض ما تناوله الا واخواتها ان اراد حقيقة
الاخراج فممنوع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون
تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم ويخرج
الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى
داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من
حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول
بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة
على انهم صرحوا بانه اخراج بعض ما تناوله لدخل في ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل

في الحدود

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

في الجواب عنه ان الالف اسم لعدد معين لا يقبل
غيره ولا يجمد اذ لا يجوز ان يسمى تسعة مائة الغا بخلاف
وليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة التسعة او اطلق
العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا
تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهبا
احدا وقبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على
التسعة فكانه قال على تسعة فحصل ثلثة مذاهب
فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء
تكلما بالباقي بعد صدر الكلام بعد النبا اي المستثنى منه فحواه
له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والباقي ثلثة
والنبا في صدر الكلام بعد المستثنى تسعة فكانه تكلم بالتسعة
وقال له علي تسعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي
بعد النبا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع
التسعة فيكون تكلما بالتسعة واما على المذهب الثاني فلانه
اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على التسعة
فالتكلم في حق الحكم يكون بالتسعة اي يكون الحكم على التسعة
فقط لا على العشرة الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات





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

يشير الى ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جانبي
غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا
ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى منه والمستثنى جملتين
احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان
بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون
كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم
عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم
وعلى المذهب الاستثنا يكون اكد من سدا و دلالة على الحكم
في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا فحجتاى حجة المذهب الاول
ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما
اعدام الكل الموجود فلا واجماعهم اى اجماع اهل العربية وهو
عطف على قوله ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض
شايع علة من النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا ما قال قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف من النصف في استثنا الجارية الا
النصف والتسل بهذا دليل اورد ابن الحاجب على
نفي المذهب الاول واثبات الباقي وهو المذهب الثاني وملخص
ربقا اورده على طريق الاشكال وتثبت فاده ولو جاز
ان كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت له عشرت



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

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

فقوله مع وكذا

فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية صلوة متصفة بطهور صح صح



واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل علينا لانا علمنا انكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال الا رجلا عالما لان مجالس كل عالم فقولك لا صلوة عام في زعمكم فيلزم علينا كما ان احدهما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جايزة واثباتا انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون بذلك علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقولنا بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلامنا الصور تين اي في قولك لا اجالس الا رجلا عالما وقولك لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا بد حمل في الحلف شيئ من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون في الحال كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قولك لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوم عليه لعدم الجواز

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

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

لانه تحكوم عليه بالجواز عند ما فلا يلزم شئ من الفساد الذين علينا
بل علينا من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا الذي
ذهب اليه بعلبك ان الفرق بطريق الاستثناء وهذا على عليه المستثنى
فيكون الصدور بالحالة التي هو الظهور عليه لعدم جوازها فكما خلف عنه الكور فكذلك
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها عارية للظهور عليه ليلي الاثبات
فيتم بوجوب العود وهو الاستثناء وهذا كان ملزوما من يقبل موضوعا الاحطاط هو
كقولهم لا ان يشهد الا انه كان ان يقبل خطا لانه يوجب الاداء
بل اذن يشهد والجواز اذن الشهادة بالقبول خطا لان جهة الحرمة ثابتة
فيه بناء على ان الكتابي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا لم تجب
الكفارة وهذا دليل يعود بما يراده وهذا اقوى دليل
على هذا المذهب فقالت الحنفية جعلوا الاستثناء في قولهم الاحطاط على المنقطع
فراجع هذا الكلام الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن
قولهم ايضا لولا ذلك لكان كلمة التوحيد توجب اثباتا ما فلان المعظم
الكفار كانوا يعترفون بالله تعالى وبوجود الاله ثابت فيسبق الى الغير
ثم يلزم منه وجود تعالى اشارة على اثبات اي على المذهب الحق وهو
ان الاستثناء اخراج قبل الحكم حكم على اثبات واما قلنا ان وجوده
تعالى ثبت على المذهب بطريق الاشارة لانا ما ذكرنا الا لزم اخراج
الله تعالى حكم على اثبات بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف
حكم الصدر والا لما اخرج عنه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير



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

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

ويفيد معنى كلمة واحدة ص



العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار
كقولك الا انه غير الله موجود والتخصيص بالوصف غير
مفيد لان الاستثناء على الحكم عما عداه فلا دلالة له على
وجود الله تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث وانهم سموا الاستثناء بالغاية ص
ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق واحد فلا
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي
هو الثاني لحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء
البيان ان الاستثناء وضع لنفي الشريك والتخصيص
بعضه منه ولما قال علماء اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن
النفي الاثبات وما لكن فيكون اخراجا من الافراد و
تكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي
العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا ان كان له الا
مائة فكذا او لم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب
الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط
وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلاثة لا يلزمه
شيء فكانه قال ليس له علي تسعة حتى يشترط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا انما يثبت بها ضمنا لانه

يتوقف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
غير جائز الاقرار لانه لا يجوز له الاقرار لانه قائم
مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا
يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع لكن له
ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد من الخصومة الجواب
مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء
موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا خاصمة فيكون مستثنى منه ايضا فيصح موصولا ولو قال غير جائز الاقرار
فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو
ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار ولا يبالي ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان
الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاستثناء
الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها
اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لان الدليل
الذي ذكر في استثناء الاقرار هل لانه استثناء الكل
من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من خصوصيات الخصومة
هي الانكار فقط فلا يكون استثناء الانكار منها هذا
ما حضر بيانه مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والتكلم
مجازا حان قبل قسمت الاستثناء على المتصل

قوله بيان تقرير وهو ما كيف الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص

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

والمنقطع



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

والمغى للمذكوران معنى الاخراج هو المنع من الدخول كما
ذكر في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر
شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير
مخرج يتناول الامرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام البتة ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن حكم ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين
تابوا يخرج عن ذلك الحكم ومعناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد
التوبة وهذا حكم آخر ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما
قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في صدر
الكلام لكنه غير خارج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا
لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور مسئلة الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظ او بما يساويه نحو
عبيدي احرار الا عبيدي او الا ما املك لكن اذا استثنى
بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود ما يساويه يصح كقوله
احرار الا هؤلاء ولا عبد له سواهم سند اذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة كانية القذف ينصرف الى الكل عندنا خلافا لقوم
وعندنا الى الاقرب لغة واتصالا وانقطاعا عما سواه ولان
توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بالحاجة على انه لا ضرورة في



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

نصفه بيع على النصف بخمسة فكانه ادخل في البيع غايبة
تقسيم الثمن ثم يخرج والاجر هذا الشرط لانه يبيع شيئا من
شيئه **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ
والبحث هنا في بيان تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ
والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بمآل
الحكم الاول موقتا الى وقت كذا كان الدليل المتراخي بيانا
محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء
فيه اصلا عندنا بحيث لا ينفك عن مدة وانما يكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا كالقتل فانه بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول
ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جايز في احكام الشرع عندنا
خلافا لليهود وعند بعضهم باطل عقلا وقد انكر بعض المسلمين
ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرايع
الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع
ايضا باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ
لم يريدوا بهذا اللفظ هذا مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في
القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا باتباع محمد
عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول

وعند بعضهم نقلا صح

موقتا لا يسمى ذلك نسخا ونحن نقول بان الله تعالى سماه
نسخا بقوله ما ننسخ من آية اما النقل في التوراة
فتمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا
تعدد التواتر وبتعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا شريعة
قلنا هذا النقل غير صحيح لوجود التحريف واما النقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب قلنا ان خلل الاخوات في شريعة ادم وحل الجمع
بين الاختين في حق ابراهيم عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعة ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب على ما يقع التعارض
بين الدليلين هل الدليل المتاخر بيان لمدة حكم الاول او رفع
لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع
ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا نسخ
نص ثابت في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله واما
بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا
الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص
يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ
وبهذا يندفع التعارض المذكور واعلم ان محققي الاصحاب
اجابوا عن قولهم ان النسخ يوجب كون الشيء مامورا به

سلام

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

الاستصحاب عبارة عن ابقاء الشئ على ما كان عليه لانعدام المغير





كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى او
فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء
بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء من الاموات
وايضا يكون حسن الشئ وقبحه في زمانين واما مجملا فالحكم
ان الحكم العقلي لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تعالى واستحالة ما يجري مجراها كالامور
الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة
او المستقبلة نحو قصة الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام
الشرعية ثم اما ان لخفة تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل
الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي
عليه السلام فانه مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لخفة تابيد فان النسخ
قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن
التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط و
اما المشروط فالتمكن من الاعتقاد وكف النفس حاجة الى التمكن
من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يتم قبل الفعل لان المقصود
من الفعل قبل حصوله يكون بداء ونبينا ان عليه السلام امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع علم

محل النسخ نوعه

وفي النسخ في نفسه

هذا صحيح صح او المحتمل

التمكن من العمل و ذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد
فقط و الاعتقاد و العمل جميعا و هنا الاعتقاد الاقوى
فانه يصح ان يكون قربة مقصودا كما في المتناهي و هو
اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالفرار و الصلوة و الصوم و غيرها
و ذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل
الفعل عند البعض و عند البعض ليس بنسخ فان
الاستحقاق لا يكون نسخا لان الاستحقاق لا يكون
الا مع تقرر الاصل على الامكان و انما امر بذبح الولد ابتلاء
على القولين فان قبيل الامر بالعذاب مع الاصل
فيكون نسخا هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبح
ابراهيم ليس بنسخ كما قلنا لما قام الغير مقامه عاد الى
الاصلية و اما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا
القياس على ما يأتي و لا الاجماع لانه ان كان في حياة
النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متوقف بيقين
الشرايع و ان كان بعده فالنسخ فيكون اربعة
اقسام نسخ الكتاب و نسخ السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او بالعكس و قال الشافعي رحمه الله الاخرين
كقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على امتناع نسخ الكتاب

بالسنة

بالسنة دونه اي دون الكتاب و قوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي و قوله عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق
اولا فهو مني بكثير لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
و ان خالفه فردوه، و لانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
المخالف خالفت ما تزعم انه كلام ربه و ان نسخ السنة بالكتاب
يقول كذبه ربه فلا يصدق فالتعاون بينهما اولى و اصح بعض
اصحابنا الى جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله
الوصية للوالدين و الاقربين اول الآية محتمل كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين و
و الاقربين بالمعروف يقول عليه السلام لا وصية لوارث
و بعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن اول الآية نسخ قوله تعالى
و اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ يقول عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما ذكر
من الاحتجاجين بعض اضعف بناء فاسد فلا يستدل على فساد
الاحتجاج الاول بقوله لانه لان الوصية للوارث نسخت

باب المواريث اذ في الاول فوضها البتة ثم قال بعد بيان
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله لان الوصية للوارث
نسخت باية المواريث الى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان
الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على
فساد الاحتجاج بنسخ بقوله ولان عمر رضي الله عنه
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فمعناه
فامسكوه ثم لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل
نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا
فرجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى نسخ تلاوته
وبقي حكمه ثم لما بان فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ
الكتاب بالسنة فقاله بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة
على هذا المطلوب فقال عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان
بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب
اعلم انه لما كان بمكة يتوجه الى الكعبة ولا نزاع انه كان بالكتاب
او بالسنة ثم لما قدم المدينة يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا
بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متفق به اما نسخ الكتاب
بالسنة في هذه القضية فلكون فيه وحيث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ

والحجة انه صح

الكتاب

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

لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه صح صح

156

ومن سوء مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل وبما ذكرنا اعلاء منزلة رسول الله عمر وتعظيم
سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت
عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي صلى الله عليه وسلم حتى
اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مشهور يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه
الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
وعند البعض لا يبعد الا بالمثل والاخف لقوله تعالى فان
يجز منها ولم يفعلها فلنا الاشق قد يكون خيرا لان قد فضل
الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور
لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه يبدل شرط
التواتر فيجوز عارضه فسقط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد
وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة
معا فلو وقد بر فعان يموت العلماء او بالنسيان الصحف

ابراهيم



ابراهيم عمر وانما كان للقرآن في زمان النبي عمر
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فما بعد
وفاة عمر فلا نقول تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص
بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظائر كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
وكونهما ونسخ قراءة ابن مسعود رض وهو متتابعات
ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص
على قسمين احدهما بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة ومس المصحف للجنب والحائض فيجوز ان
ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم كعطف
على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد
اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكر وجيه
انها اما بزيادة جزء او زيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كايمان في الكفارة او وصف في مفهوم المخالفة كما لو قال
في السلوفة سائمة بعد قوله عليه السلام في السائمة زكوة
وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا
وحينئذ استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم

ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة
على النصاب في كل من مدة الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ
عند ابي حنيفة فاقول الحكم المستثنى الثالث اذا زاد
بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء
على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا و
قبل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد
القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كان مثل
واليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين شاهدة
رجلين او رجل وامرأتين فزاد ان في عدم امر اثالثا
وهو الشاهد وبين وبين المدعي لكن الاخيرين
لا يستقيمان على هذا التقرير اعلم ان ابن الحاجب
اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر
مثلا وهذا المثال غير مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى
به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران
وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
لا يستقيمان على هذا التقرير فانه فسر غير الاصل بانه
لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا
لا يستقيمان على هذا التقرير لان في هاتين الصورتين

ان اتى

اما بزيادة الخ او بزيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع
مفهوم المخالفة وذكر الخلاف
صح صح

ان اتى به كما قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل
ان صار الكل سببا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكر
في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول الجبائي
وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل سببا فان كان
الناسخ للبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا لم
يكون عندنا اصلا فلا نسلم ان زيادة الجزء
اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا
او واحدا اثنين فرجوعه الى ترك وامابالجاء شيء
زائد فيرجع اجزاء الاصل كمر زيادة الشرط هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة ثم نقول
ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء
وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فاما ان يكون بثلاثة
امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع جزءا من ترك ذلك الواجب
الواحد وسيأتي بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب واحد
اثنين فالزيادة هنا ترفع جزءا من ترك احد هذين الاثنين
والثالث بالجاء شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء
الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا

والمراد من البعض هو الامام
في المحصول وابن الحاجب

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

حرامه

الرجلين

الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب
التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر
الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء
وايضا النص اوجب حدا واحدا بين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل واحدة بين
وبين الشعر واليمين فلنا حرمة الترك ثبت
بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا بعدم الخلف
يعني عدم الخلف ليس علة بحرمة الترك بل النص علة
لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك
حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء
من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة
ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبنية
على عدم الخلف وايضا التخيير ليس بنسخ لان
الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف
كان هو فلا يكون نسخا وان كان فعل المسح والنبيذ
بخبر مشهور اي ان كان الا بخلاف نسخا فعلى المسح
على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور
ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله

اي الاصل

فرجل وام اثبات اي فالواجب هذا فيكون الشاهد
واليمين نستخدم او رد الفرع على الزيادة نسخ عندنا
وقال علما يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب
والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف
والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية لخبر الواحد
يرجع الى الكل والاتيان على الرقبة بالقياس اي لابزاد
قيد الاتيان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل ويرد هنا انكم رددتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا وانتم تثبت الفرضية لانها لا تثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرضية عندكم كما تثبت لزومه
بدليل ظني فقد رددتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن
ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نرد
الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم
نقل بعدم اجزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم
النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم بتاركهما
وفي هذا المعنى لا يلزم من نسخ الكتاب اصلا والا يمكن مثل
هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة
بل شرط للصلوة فلا يمكن شيء من اجزائه واجبا بعينه
ان يكون ح

ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب صح

الزيادة

بمعنى انه



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

بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة الا بهما فيلزم
فيلزم منه وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي
هي الاصل وهذا يستلزم ان ابا حنيفة جعل في الصلوة
واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله در ما ادق
نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو سند اصله
ثابت ومرجوع الى اصله

## فصل في بيان الصورة

واصوارعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل
قول المصنف وورثته ابواه فلامه الثلث بدل
على ان للاب الثلثين وكذا نصب المضارب
اذا ابان تعيين الربح لرب المال قياسا واستحسانا وكذا
نصب العمال استحسانا للشركة في صدر الكلام اي
اذا بين تعيين الربح للمضارب استحسانا لا قياسا
لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحقه لان الربح نماء ملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر مثل عمله هذا وجه القياس واما
وجه الاستحسان فمذكور في المتن وانما ثابت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير الربا
بدا على حنطة وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت

الصحابة عن نقوم منفعة البدن في ولد المغرور روي
ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد
والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة
ولم يرد ولم تنقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة
لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب
منه القضاء بما للمولى عليه وكذا السكوت السكوت
جعل بيانا طالما التي توجب الحياء وكذا الكفوا جعل
بيانا اي جعل اقرار الحال في الامتناع وهو ان ممتنع عن
اداء ما التزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك
الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا ينظر بالسكوت الامتناع
على هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة اذ لا حلف ولا يكون كاذبة الا
ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث ما جعلها
بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى اذا سكت حين يرى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور
عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما
لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع بطلت شفعته عن التصرف
يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع

احد ضع

نقوم

نصرفه بنصف المشتري ايضا والرابع ما ثبت
لضرورة الكلام كقوله على مائة ودراهم ومائة ودنانير
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة و
شاة ونسائي حذف للمعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة فيجب بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يتبينان في الذمة فقوله فيحمل
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فاعلم
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف كمائة وثلاثة
اثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان
بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
كونها مقدرين فاذا قال له علي مائة ودراهم قلنا
المائة من الدراهم قياسا على قوله له علي مائة وثلاثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر
كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد
لا يجعله بيانا للمائة **الركن الثالث** في الاجماع وانه
احكم وهو اتفاق المجتهدين من امة عليه السلام في عصر

الركن الثالث

161

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

وهو ان يكون



وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل بغير اليقين فالدليل
هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان
مستند الاجماع لا يكون قاطعا فالاجماع يفيد ظنية
فالبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والمعتبر
فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة
ان يتكلم البعض ويعمل به وسكت الباقي بعد بلوغ
ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت
بالسكوت كان عمر شاور الصحابة في مال فضل عند
وعلى رضي الله عنه ساكت فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك هنا بعض
الصحابة بنا حيز القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال اري ان
تقسم بين المسلمين وروي في ذلك حديثا فعمل عمر
رضي الله عنه بذلك فلم يكن سكوته دليل الموافقة حتى
خالفه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق
عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فقالوا
بان لا غرة وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله
قال الذي علمك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر

رض الله عنه ضرب امرأة بجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة فقالوا الاغرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رضي الله عنه سكت فلما سأله قال ارى
عليك الغرة ولانه قد يكون للهيبة كما قال لابن عباس
ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته
ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان القول
ثابت على قول جماعة من الصحابة باطل عند ابن عباس
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن
والاخوات لاب وام اولات مثاله زوج وام
واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة و
تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت النصف وهذه
اول مسئلة وقعت في خلافة عمر رضي الله عنه فاشار
العباس الى ان يقسم المال على عددهم فقبلوا منه
ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضي صبيا فطفق
خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى كل
عالج عدد الحصى في المال نصفين وثلثا فعيل هكذا
قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا
فكان عمر رجلا مهيبا فهيبته وقد يكون للشائل وغيره اي

يكون

يكون السكوت للشائل وغيره من الاسباب
المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل
متعذر غير معتاد فان يتولى الكبار الفتوى وهم
ساترهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت
علي رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك
المال اي مال فضل عنه وعدم الغرم عليه اي في مسئلة
الاسقاط كان حسنا الان تعجيل اداء الصدقة
والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن
الثناء والعول كان احسن بعد التسليم اي بعد تسليم
ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت شرط
الصبا عن الفوات جائز وذلك لان آل العباس
فطيما للغتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمنا
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر
رضي الله عنه وكان عمر ابن للحق وان حج يجعل على انه
اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا
يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن للمناظرة
غير واجبة وكان ابن عباس رضي انما اعتذر عن الكف

والمعتاد صح

ظرة

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

ثابت



ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعتبر عن هذا بعدم القائل
بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض
غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم
او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند
المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول
العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين حق
هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول
الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب بعد الاشهر
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا
فالاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع
عليه وفي الجد مع الاخوة انتفاء التفريق واقع على
عدم حرمان الجد ومثال الثالث الاخوة فاليس
في كل صورة الا مخالف مذهب واحد لا مخالف الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صاحبا

اتفاق بيان

او مجتهدا في مسئلة بلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا
باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضه الحامل المتوفى عنها
زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافق في ذلك
ولم يوافق في ان المحدوم يحجب بحجب النقصان عنده ولم
يقبل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب مستف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت ذلك واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا غير
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم
خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى الفول الثالث بالاجماع
المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين
ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان
الغرض الزام الخصم بكون ما قبول فقد في هذا الغرض كما
يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الصغار
لا يخلوا من ان يكون في الصغار ثابتا ام لا في الحلي
اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الصغار مع الوجود
في الحلي وهذا مستف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي هو فانه لو
لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو مستف

الحلي جايز

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

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



عند شافعي

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

بان



بان لا شيء من التطهير واجبة خلاف الاجماع
اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا
للاجماع ولو فصل الافتراق ثابت بالاجماع مثلا
الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق انما يس
حكما شرعيا اذا لم يحكم الشرع بان المنافيات
ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت
امرأة بان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت
فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من
الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوت نسب
كليهما وعدم الثبوت من احدهما مختلف اجماعا ففي
هذه الصور الافتراق حكم شرعي واما المشتركات
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك
كمسئلة الخارج من السبيلين فالقول بان كلا منهما
ناقض او ليس كل منهما ناقضا لا يكون خلاف
الاجماع فان القول بان كل منهما مخالف يقول
ابي حنيفة رح في مسئلة اللمس والقول الثاني
رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة

الاجماع

166

ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في
الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وهو على
قول الشافعي مع فهما لا يشتركان في حكم
وهو عدم جواز الصلوة فان من احتج ومس امرأة
لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده
فلمس كما يخطر ببالي ان لا يقال ان عند الصلوة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم
عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين
منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن
ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في
المس والشافعي يكون مخطئا في المس
مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا
في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في الصورتين و
عند البعض العدم في الصورتين وبسمى هذا
عدم القابل بالفصل واما الاجماع المركب
فانما من هذه المسئلة الزوج مع الابوين وسئلة
الغسل بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول

ف امرد واحد ولو جعل احد الافترقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان صح

والزوجة مع الابوين صح

العدم

العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي
ح يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه
ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على
النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما
ولاية الاجبار فالقول بولاية الاجبار للاب
دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود
وشمول العدم يشتركان في حكم واحد شرعي
وهو وجوب الماوات فان الجد كالاب
شرعا عند عدم الاب فالماوات
بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فان ماوات الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي
لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة
الماوات بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما
ان يكون عند البعض الوجود في احدهما مع العدم
في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم
في كليهما كجواز الغسل دون الوضوء في الكعبة عند
الشافعي وجواز كليهما عند ابي حنيفة فجواز
الغسل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الوضوء

الثابت صح

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



الرابع كتفصيل القران وامهات الشرايع داخلون
في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم
اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد
قطعا لكن ادعى بعد الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية الحكم بان يكون موجبا
الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة
توكيد فتفصيل القران وامهات الشرايع
من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد
ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف في مخالف
آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالف واما الاجماع الثاني
فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس
المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر الجاحد بل لا يلزم لاحد من الخواص و
العوام المخالفة حتى لو خالف احد كفر و بعض
الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم
الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول
عم لطهارتهم من الرجس والبعض باهل المدينة
لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
وان الخطا خبث الا ان هذه الامور زايدة على الاهلية

وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بالبعض
من سمعنا وعند البعض لا بشرط انقراض الكل
بل الاكثر كالخلف لقوله عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا بشرط ان الحجة اجماع
الامة فما بقي احد من اهل لا يكون اجماعا وعلى
كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة
الجم الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين
ممن سواه مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل
السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول
عليه وصحابه رضوان الله عليهم دون البدع واما الثالث فمن
شروط انقراض العصر بشرط عندنا
وعند البعض لا بشرط ان يموتوا على ذلك
لاحتمال رجوع بعضهم ولانا نحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا
مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة
عبر مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف
المتقدم ما نعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف المعتبر
اما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق وليس
في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والخطأ

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

169

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

في الوعيد

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

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

الآخر فتدبر

الحقيقة

الحقيقة فيما اجتمعوا عليه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله
فماذا بعد الحق الا الضلال فلا شك ان الامم
الضالين لا يكون خيرا لامم على انه قد وصفهم بقوله
تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا
عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم
حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
ليكون شهداء على الناس والوساطة العدالة
ومنه قال افضلهم وكل الفضايل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فالوافان رؤس الفضايل
الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
بتتبيجة تكميل القوة العقلية وهي المتوسطة بين الجربزة
والغباوة فتوسط بين القوة العقلية الى حد يمكن
للعقل الوصول اليه والتجاوز عن الحد الذي وجب
ان يتوقف عليه والتعمق فيما ليس من شأنه التعمق
كالتفكر في المتشابهات والتفتيش عن مسئلة
القضاء والقدر والشر ونحو ذلك فالحكمة
والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة
تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسط بين الخلاعة

والجود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية
وهي متوسطة بين الخلاعة والتهور والجبن وانما يحصل
فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي المركب للروح
الانسانية فلابد من توسطها لئلا تضعف عن السير
ولا يحصل بل تنقاد للبروح ثم التوسط في هذا المجموع الا
الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر
الوساطة بالعدالة فلهذا العدالة يقتضي الروح
على الصراط المستقيم وبنفي الزيغ عن سواء السبيل
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقول عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة
فنقول لقائل ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه
واما غيره من الايات فدليل له على ان اتفاق
مجتهدي عصر بحجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد
فمجموع مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع
بكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل الدال عليه دليلا
قاطعا قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر
ما يصح الخاطر فاقول القضايا المتفق عليها نوعان
احدهما ما يتفق عليه جميع الناس كحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا





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

172

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

بعد صح

وحي صح



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

الرسول

بحيث لايمكن تواطؤهم على الكذب في ذلك الدليل لايكون قياسا لانه لا
يفيد القطع فيما هم والاجماع للدور يبقى الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة
احص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما
قالوا اجماع العترة حجة ونحن لانحقق هذا بل نقول لابد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم يدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام والدليل على الجماعة
وقوله عليه السلام من خالف الجماعة فقد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة
قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقين ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم
اجماعهم فما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت بقول واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما المحاسن
فقيل السند والناقل يجوز ان يكون مسند الاجماع خبر الواحد
او القياس عندنا وعند البعض لابد من قطع فلما يكون
الاجماع لمعنى واحد وكونه حجة ليس من قبيل دليل ليعينه
كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة



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

الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم العلة
هي اثر القياس فالقياس موجبين ان العلة في الاصل
هذا الشيء يثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع هو العلة
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا يثبت الحكم في الفرع
حتى لو علل بالعلة التي هي كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس علة
واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس
والعلة لا بد وان يكون خارجة عن المعلول واثبات الحكم
في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو بعيد غاية
البعد بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء اي القياس
بعيد غاية بعد بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا
فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحابنا
الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للمعقول اصلا وبعضهم
على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب مبينا لكل
شيء



شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس
انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ع ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح
المحفوظ ولا تمسك لهم ح وان كان المراد به القرآن فما
ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء
بعد ما كان فصلوا واضلوا لنعط الحديث هكذا لم يزل بنو
اسرائيل مستقيما حتى نشرت فيهم اولاد السبايا فاستووا اهـ
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما صح
اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
وانما دعينا اليه بقوله ع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه والآن يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد
في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة
الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
القطعي فلم يجز ابقاءه بما فيه شبهة وهو تعريف الضمير يرجع
الى الاثبات المذكورة في قوله ع ولانه طاعة الله اي
الحكم الشرعي طاعة الله ع والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولانه
للعقل فيه درك كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية الى لا مدخل للعقل في درك بخلاف امر الحرب
وقيمة المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي ما صح في العباد صح

وهو مدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن
سوال مقدر ومعنى ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالراي اتفاقا ففي ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر العبدة اي يدرك بالحس
او العقل اما بالسر او بذات الكواكب ونحوها والاعتبار
محمول على الاتعاظ بالتوقف الى لانه اعلم ان النص المتمسك
للقياس هو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد
بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تع
وشاورهم في الامر محمول على الخير اي ان تمسك به احد
على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية بقول ان نحمل
على امر الحرب وثانيا قوله تع فاعتبروا والاعتبار رد
الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما مورد الشيء الى نظيره
اي الحكم على الشيء انما هو ثابت لنظيره واشتقاق
العبور والتركيب يدل على الجاوز والتعدي فيدل على
الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون
ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له
سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن ثبت القياس لانه

يا اولي الابصار صح

لان سياق الكلام للاتعاظ صح

ال

اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة قال على تقدير
ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان سلم ان
المراد به الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق
دلالة النص التي يسمى فحوى الخطاب وطريقه
اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص
ذكر اهلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالقوة والشوكة ثم بالاعتبار ليتكفوا عن مثل ذلك
السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية
من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس
بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ
معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان ايتم
بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل الفاء التعليل
على قوله فاعتبروا اجعل البغضة المذكورة لوجوب الاتعاظ

الاعتبار

الله صح

وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي
ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب
حتى لو لم يعتبر القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا
الجزئي صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية بثبت وجوب القياس
في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي
للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص
لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة انما قلنا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا وتطرقه
اي تطرق القياس وانما اورد هذا النظر هنا لانه لما ذكر ان القياس
في الاحكام الشرعية اعتبار بحسب الاعتبار في الامور
التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس
وكيفية استنباط العلة قوله وهم الحفظة بالحفظة
بالنصب اي يبيعوا الحفظة ولما كان الامر بالايجاب
والبيع مباح يعرف الى قوله مثلا بمثل اي يعرف الايجاب
الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يعرف
الايجاب الى القبض حتى يعرف القبض شرطا للرهن
فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل التقدير لانه

روى

هذه ح



روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل بوا اي الفضل
على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم
القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى
فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحفظة وايضا حديث معاذ عطف على قوله
فاعتبروا وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى
قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به
رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال
اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله وقد رويا بما هو قياس عند عدم
في آخر كتاب السنة وهو قوله ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم
وعمل النص وهو مناظرتهم فيه اي في القياس اشعر
من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة
على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعنى
لان البيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ وما كان
الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا

على حكم المقيس بطريق البيان واما قوله تع ولا رطب
ولا يابس فكل شئ يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه
معنا فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم
شان الكتاب والعمل لفظا ومعنى اى في العمل بالقياس
تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم
الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة في بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان
لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين الفائزين
دقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال التنزيل
وانكاره عليه لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم بالعلم
لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستمرار على
ما دليل لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه
فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وهل
لا احد يقيس امرا به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص
اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا
فكل عالم بوجه حرمة فيها او في الى البنى وم يكون حلا لا بد
فيها خلق لكم ونحن نعدل ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا



قال في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص
والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى بادنى ولا عمل به
اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن
قوله ولا مدخل للعقل في دركها فصل شرطه اى شرط
القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها ان لا يكون
حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل
بنص كشهادة خزيمة رضه والاحكام المخصوصة بالنبي عم
وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن سنن القياس
هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل
كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنه كاكل
الناسي فانه ينافي ركن الصوم اى العدول عن القياس
باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك
علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته
المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس
وهو تحقق الفطر بما دخل في الجوف واذا استثنى
عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
خطأ على الاكل ناسيا وكنفوم المنافع في الاجارة

177

فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى البقوم
يعقد الاجزاء والاعراض لا يعقد البقاء ولا بقاء للاعراض
وان مع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى
المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم
تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على
تقومها في الاجارة وان يكون المدى حكما شرعيا
هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة
وهي هذه ثابتا باحدى الثلثة اى الكتاب والسنة
والاجماع من غير تغير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره
اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع
والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص
فلا يثبت اللغة بالقياس هذا التوضيح قوله حكما شرعيا
واما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز
ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوها وقد يراعى المعنى كما في العقار ودورة والخل لكن رعاية
انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق العقار ودورة
على الدرة لتوار الماء فيه فرعاية المعنى لا اولوية وضع
هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ خاطر وضع
تراب



تراب مخصوص لمعنى وهو المجاورة فلا يطلق على سائر
الاشياء لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل
عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من
وضع الواو وكذا الرمل للواطئة ولا يقال الذي اهل
للاطلاق فيكون اصلا للاظهار كما سلم هذا التوضيح قوله
من غير تغير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة منتهية
بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنتهي بها بالدم فحكم الكفارة عليه
للدم اصلية لها وكذا تقبل الربوا بالطعم فانه يوجب في
العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل معقودة بعدم التساوي
حتى تدور وهي التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهي الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدد
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بمكيلة والتساوي بالعد غير معتبر شرعا
ولا يصح قياس الطعام على النسيان في عدم الافطار
هذا التوضيح قوله الى فرع ونظيره لانه ليس نظيره لان
عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع
نص هذا بيان لتوضيح قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا
للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل اى الضمير
في قوله ان كان في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل

يرجع الى القياس وان لا يغير اى القياس حكم النص
هذا اصل الشرط الرابع ولا يصح شرطية الملك في
طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها بغير حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان
في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بجامع اطلاق
النص وكذا السلم الى قياسا على المؤجل بجامع قوله م
الى اجل معلوم وايضا يعد اى الشافعي كما في الاصل
فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين
احدهما انه مغير للنص والثاني ان لم يحكم لم يعد كما هو في
المقيس عليه بل عدى بنوع تغير وقد بنى على الشرط الذي
بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل حلفا عن وجود المبيع
عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقط فان قيل انه غير تام بها
قوله م لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان
بيع القليل والكثير يخصص القليل من هذا النص الى
فجوز تم بيع القليل بالقليل مع عدم المساوي بالتعليل
بالقدر اي قلنا ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنين
فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا
في دفع البقر في الزكوة اي غير تم النص وهو قوله م
في خمس من الابل السايمة شاة وغيره مما يدل على
دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف
واحد اي غير تم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف
وهو قوله م اغنوهم في هذا اليوم للفوا والاداء بالتعليل
بالحاجة اي قلنا ان العلة وجوب دفع الحاجة عن
الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل الكمل لان الدراهم
والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء والى عين بها
الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة ايضا
وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك بل يحتاج الى غيره وقد
تكلم عند الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي
دفع الحاجة فجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه
الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم
النص وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير تم النص
وهو قوله م وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله فيجوز
فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة
الجنابة بغير الماء اي غير تم النص وهو قوله م انما الماء
طهور وقوله م حتى تم اموصه ثم اغسله بالماء قلنا
المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد
التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة

شرعا عن المعطوفات السنوية بالكيل وهي لا يتصور
الا في الكثير فلا نسلم انه يوجب القليل والكثير كما يقال لا يقتل
حيوانا الا بالسكين معناه لا يقتل حيوانا من شاة
ان تقتل بالسكين الا بالسكين فعل حيوان لا يقتل
بالسكين كالنقل والبرغوث لا يدخل تحت النهي واما
نعم اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك الصدقة
حلت مع وجود ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من
جواز دفع القيم اي اعتبار التقليل في دفع القيم نعم
للنص اذا كان الاصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه
وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها واغا هي حق الله تعالى لكن سقطت في صورة ذلك
الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله يوم الاعلاه ارزاقها ثم اوجب على الاغنياء مالا
مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق
المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بان
لا سبتدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء انها من مال
معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا
فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين
الشاة

عين الشاة لان يكون مصروفا الى الفقراء فالحكم الاول
يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله
في خمس من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة
فان الصدقة مع وجوبها حلت لهذه الامة لاجل
الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فان كانت
عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة
يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتقليل واقع
في هذا الحكم وليس فيه بغير النص مجتمعا مع التقليل
في حكم آخر ليس فيه بغير النص وهذا معنى قولهم الاصل
فصار التغير مجامعا للتقليل بالنص لا بالتقليل
وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء البدل ليصير مصروفا الى الفقراء
بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم
وعدياه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله
بابتداء يد الفقير قال وهو الصدقة تقع في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف الفقير فهي حال ابتداء يد الفقير تقع
لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح
الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غاية للصلاح اي

صلاحه الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام
فقوله الى الفقير يتعلق بقوله مصروفا وقوله على شرط عياض صار
هذا الحكم سوا الحكم الثابت المذكور وفي قوله ان الصدقة واجبة
في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان
ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم نوع قلة
من عبارته وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلاته
كنت اجبنا في الاصول وذكر الاضداد لعدد المصارف
قوله مع انما الصدقات للفقرا بالآية ذكروا ان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغير النظم لو كان اللام
للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا
ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقرا
لا يمكن ان يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا
في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستوفيا
فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقرا والمساكين
وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع
الصدقات على جميع الفقرا بحيث لا يحرم احد علما انه ان اريد
هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان
المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة يجب الفقير

والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك
الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون اللام لعدد المصارف
والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء البقية وذكر لفظ او فيكون في معنى
المنصوص اعلم ان بعض العلما فرقوا بين الكبرياء والعظمة
فانه جاز في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
والكبرياء صفة حق لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة
بمنزلة الازار فالاول دال على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون الله تعالى اعظم واجل من اكبر لكن نقول قولهم وربك
فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى
وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله والوفق الذي
ذكروا الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه في وسع العبد اثبات
ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات
معنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
بعض صفات الله تعالى برزخا على البعض لا سيما اذا كان من
جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه
التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء البقية راجع الى
مسئلة دفع القيم وانما ذكره هنا لان فيه وفي مسئلة
التكبير معنى مشتركا وسوقها في معنى المنصوص فلذلك
جمعها في سلك واحد واستعمال الاداء للاداء الجائز

فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله
تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله دم الماء
طهور غير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور
وان اورد على قوله دم حيته واقرصه ثم اغسليه
بالماء فوارد والجواب استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات وانما ينزل الحدث بسائر المائعات كونه غير مقصود
في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته مقصودة
ولا يضر ان يلزمها امر غير مقصود دفعا للحرج وهو ان ينجس
كل ما يصل اليه والماء مطهر طبعا فيزول كلاهما وغير
كما لحل مثلا ما يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كما ليتم قلنا يأتي
الجواب في فصل المناقضة فصل العلة قبل المعرف
ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض
هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل
الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة
فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام
بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة

فصل في العلة

الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلامة
والعلة وقيل المؤثر هو الله في الحقيقة ليست بمؤثرة
اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر
ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
واعلم ان البعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها
في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها
معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
القديم فان الايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث
فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم
بل في وجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب
القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الامر بذلك الامر كالقصاص
بالقتل والاحراق بالنار والفرق في هذا بين العلل
والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة
للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان
القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عندنا
وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى ان جرى العادة

الا الاية يخلق الاحراق عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق
عقيب ملاقاة النار لانها مؤثرة بذاتها بجعل العلل
الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه
الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب ملاقاة
النار فان المتواترات يخلق الله يع عند اهل السنة
على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان
الاحكام يضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجل فخرج ظاهر الشرع
الاحكام مضافة الى الاسباب لهذا معنى كونها مؤثرة
وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على
شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز
عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع
الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله
عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع
الحكم بعد تغيير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة
المصلحة



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

183

الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون خطاوا ولى فيلزم الاستكمال اقول هذا
الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة
اليه لايكون غرضا وداعيا ولانسلم الترجيح من غير مرجح
لم لايجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا
وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث
يجلب النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة
والوصف المناسب بالجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان
المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة
دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب
الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها
او دنيوية وهى اما ضرورية وهى ستة حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فهذه الجملة
هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والعقوبات
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف
المناسب هو القتل العمد العدوان والردة والغصب
مثلا



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

184

في صورة وجود الضرر فدفع العام الضرر المتحقق الا
وان يكون المشقة بوجودة ثم المشقة غالبة
الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون مفصلا للحكمة التي هو دفع الضرر
في الاغلب وهنا ابحاث الاول الاصل
في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
كما قال ع م الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله ع م دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف
لان النص موجب بصيغة لا بالعلة ولان
التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض مهمل
وعند البعض هي معللة بكل وصف الا تابع لان
كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر
للحكم والعلة داعية جواب عن قولهم ان النص
موجب بصيغة لا بالعلة اي لم النص موجب
للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه
داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات
الحكم في الفرع جواب اخر عن قولهم ان النص
موجب بصيغته اي لم النص موجب للحكم بصيغته

في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم
بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم
في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة
لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم
التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع
ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص
معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله
يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا
ايضا لانه شرط تعيين احد البدلين
احترازا عن الدين بالدين فانه ع م نهى عن بيع
الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا
عن شبهة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم
متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بعينه
اجماعا وشرط التقابض في بيع
الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا
الشبهة معللا في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت
منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو

فان للشافعي جزئية ح
على السيد

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



لان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي
والربوا عنده وعارض كالكيل للربوا جان
الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانها
تدخلان وزنا وحليا وضيا على ما يأتي واسما
اي اسم جنس كقولهم دم في المذاخة ازدم
عرق البحر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم
جنس والانفجار وصف عارض وعلى قولهما
ارايت لو كان على ابيك دين فاديت اليس
اجزاء قضاء الخ عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم
شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في
المدبر انه مملوك تعلق عتقه بطلق موت المولى
فلا يباع كام الولد قيد قياس عدم جواز بيع الام
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكة تعلق
عتقها بطلق موت المولى وهذا احكم شرعي
وانما قلنا بطلق موت المولى احترازا عن المكاتب
المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر
وعرفنا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر

186

ومنصوصة وغير منصوصة كما سيأتي مسئلة
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي
يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية
عنهما اذ غير الجنسين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت
العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز
عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص
سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل
للاعتبار وليس للعبد بيان لمبنى احكام الله تعالى
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تظهر في هذا اي في الا
وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس
بشيء اذ الفائدة الثمرية ليست الا اثبات
فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فوقفه
عليها دورا قلنا يتوقف على علمنا بان الوصف حاصل
في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد خبروا في هذه
المسئلة واستبعدوا احد مذهب ابي حنيفة فيها
توهما منهم ان الحق ان ينكر اولا فاذا استنباط
العلة

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

187

التعليل بالوصف القاصر عندنا وعنده صحة وثمرة
الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر
ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان الحكم علة مثل تعليق
التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانا
لا اعبار لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر
فانها مجرد وهم لا غلبة الظن فلا يعارض غلبة الظن
بغلبة الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان خصوص
الاصل يأثر في الحكم هذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت علته بالنص كقوله دم وحيض الحر لعينها فح
يثبت علته ويكون ما فيه من علة وصف اخرى فان
قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالكلي
قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعدية الى الحلي لا يزيد
على كونه مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على ان
قلتا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب
هو ان كون الذهب والفضة حلقا ثمنان ودليل
على الغا غير مصروف الى الحاجة الاصلية بل يعم
اموال التجارة حلقة فيكون من المال الناطق مأثر
المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فح يكون
الحلية



الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون
المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة
النامي لا الثمنية مسلم ولا يجوز التعليل بعلة
اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله
في الاخ انه تحصل به الكفارة باعتاقه فلا يعتق اذا
ملكه كابن العم فانه اذا اراد عتقه اذا ملكه لا يعتق
لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكم التعليق فلا يصح بالاتفاق
كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود
التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد اعتبد
فلا يقتل الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال
يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فيقتل الحر
في الاصل حالة المستحق لانه عبد مسلم ولا يجوز
التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فيقول اداء
بعض البدل عوض ما مضى فالثالث تعرف العلة بالموت

اذا

188

اولى النص اما حرى كقولنا بع كيلا يكون اولى يقال
صار الشئ دولة بينهم بيتا اولونه بان يكون مرة لهذا
ومرة لذلك وقوله بع لاولوك الشمس وقوله
تجارة من الله وغيرها من الفاظ التعليل واما
بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايها كان
نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله ثم لا تؤخذ
طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا والحق ان هذا حرى
لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار
كالكلام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي
يجوز في ماعز فرجم او رتب الحكم على المشتق نحو
اكرم العالم او وقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم
يكن علة لم يعد نحوا بها من الطوارئ والحق ان
هذا حرى اذ ظهر ان اذا وقعت بين الجملتين يكون
لتعليل الاولى بالثانية كقوله بع وما ابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان
الحذف غير الايجاد ونحو ارايت لو كان على
ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين

بحسب وصف مع ذكر ما نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب
وصف الفروسية وضدها مع ذكر هما
اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشيئين في انظم فيهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد
الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فانا
نخصص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
بشرط بان العلة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الا
نحو الا ان يعفون قال ابو ح وان طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون على الشرط
المفروض او بطريق الغاية حتى يطهرن او بطريق
كوملا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم
ان في هذه المواضع ان يسلم العلية اما قال ان سلم
العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة
نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن
يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل على المواقعة كهتك

189

حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن فيها القياس
اصلا كالسارق والسارقة لان السرقة ان ثبتت
علة فكل وجدت بنت القطع قياسا وكذا
في زنا ماعز وغامدية فاسقوه وايضا النص يدل على
ترتب الحكم على تلك الخصلة في واقعات اخرى ونحوها
لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون مناط حرمة الصوم
وايضا الغاية والاستثناء لابد لان على العلية وتاريخ
الاجماع كما جاء على ان الصمم علة لثبوت الولاية عليه في المال
وثانيها المناسبة وشرطها الملاءمة وهي ان يكون
على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرط
اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي في
البعيد منا بعد ان يكون اخص من كونه مناسبا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا ترى
يتعلق بتولية وبكفي الجنس البعيد هنا والملاءم كالصغر
فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من الخبط وهذا يوافق
تعليل الرسول عليه السلام طهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احد الصورتين الخبث وفي الاخرى
الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احد الصورتين



الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي
اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل البنيذ
يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعوا الى كثيره
والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا
حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر
اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه هي
الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي اي الخلوة
مقام المدعو اليه وهو الجماع وقد قال علي رضي الله عنه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذا افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد
الملاءمة يصح العمل ولا يجب عندنا الا اذا ادى ثبوت
فالملاءمة كالعلة الشهادة والتاثير كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب بالملاءم شرط شهادة
الاصل وهو ان يكون للحكم اصل معين نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض مجرد
كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف

علة لهذا الحكم وهذا اسمي بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
التي توقف عليها يجوز كونها مخيلا اسمي بالمصالح المرسلة
وتقبل عند الموالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يعلل اتفاقا وهو الذي اعتبر
الشرع جنسه البعيد وهو كونه منضما لمصلحة غايات
الحكم ونوع يعلل عند الموالي وهو ان الشرع اعتبر
جنسه البعيد الذي هو اوسط من ذلك الجنس
الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كحفظ
الكفار باسر المسلمين فانه لم يوجد اعتبار اشارع
الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
اذا لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلمين بغير حق
لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي اباحة
المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية
كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وتعلم انا
ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا
الترس يتخلص الكل المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان
صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية
الى جواز الرمي الى الترس وهي من المصالح الظنية الضرورية
ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين

وص

وصيانة نفوس المسلمين عن الترس قطعية لا ظنية
كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة
وتكون كلية لان الاستخلاص عامة المسلمين
مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر
في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم
يعلم استظهارهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم
المصلحة كلية كما اذا التحمت جماعة في سفينة
وثقلت سفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون
لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح
لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو ترك الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والثاني عندنا
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه
في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كما
في الادلة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وقوله
عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان القبلة وهو عدم
دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكتعليل
الولاية بشيوع الحال على الثيب الصغيرة وكطهارة

اعتبار جنس الثيب الصغيرة
على الكبيرة اعتبار النوع في النوع
ونظير اعتبار النوع في الجنس
وهو اعتبار الجنس في الجنس

سور الدرة نظر الجنس في الجنس فان بجنس الضرورة اعتبارا
في جنس التضيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض
فاستخرج كالصور مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس
الولاية وجنس اعتبارا في جنسها فان جنس العجز
والولاية نابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي
والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى
الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة
ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم
من اولى الاربعة مطلقا اي من شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار
جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم
من كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه



نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم من كلما وجد اصل
معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد
اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبين
اخبرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من اخبرى الاربعة وقد
يوجد واحد من اخبرى الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون الشهادة حجة
ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض قياسا
وان وجد شهادة الاصل بدون الثاثير لا يكون حجة
عند ما ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى
الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل بما قلنا انها اعم
فيكون التعليل لكل منها قياسا اتفاقا والتعليل
باخبرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل
يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا
لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا
وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخبرى الاربعة

انها اعم من كل فخاص وجه فاذا وجدت بدون التاثير
لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد
في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والمناسب
نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في
نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا واما اعتبر التاثير لانه اي القياس او تاثير
فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه والمراد
العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقولهم ان الطواف
وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من
وهو اي النجاسة مانع في وجوب الطهارة وفي عدم كونه ناقضا
وفي كونه رخصا لا ما فيكون له مانع في التخفيف وكقولهم
ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغير خاص بالنية
الرسول والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا اقتصر صاحب
تثليثه مسح الخف لان كونه ممسوحا مؤثر في التخفيف فتم الكلام
لحد واما قولهم ركن فيسن بتثليثه كما في سائر الاركان
غير معقول وكذا اجيب الصغرى للولاية بخلاف البكارة
وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين

وقد ظهر مانع اي مانع التعيين في عدم التعيين في الواجب
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
لا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا متعينا لا يجب عليه
تعيينه بان يقول هذا الرد مورد الوديعة فان رد ها
مطلقا ينصرف الى الواجب عليه ومورد الوديعة
وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه فان فرض رمضان فيه كله لنفل في عشره ويحصل
العلم احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو
ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان متعينان الاول فان لم يكن حاجرا لاحتمال
وان كان حاجرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه
الاشياء التي رددوها بالاجماع مثلا اما قال مثلا
لا يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
معلل هذا النص فعمل كما جاء هم على ان علة الولاية اما الصغر
او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق يثبت علية المشترك
الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون
الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلما وبانا

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

(العدم

العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم
بهذا علة الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص
اصلا وقوله عم لا ينقض القاضي وهو غضبان فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الى معان تعلل فلنا نعم في حقنا اما في
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب
القصاص مع ان المقتول ميت بالجلة فلا بد من التمييز
بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل
على العلية لانه قد يتبع اتفاقا وقد يتبع في العلامة ولا
يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية
لان التخلف لمانع لا يقدح فيها فانع العلة غير ذلك الوصف
عند القابل بخصوصها وذلك الوصف مع عدم المانع
عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا
يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان
الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا
التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص
العلة فلان العلة بمجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف

يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان الخلف لمانع لا يقدح
ان الخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة
ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد لعلة اخرى وقيام
النص في الحالين ولا حكم له اذ لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل
اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في ازالة الوضوء
لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف
ذكر في الاصل لان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام الجنابة
فاغتسلوا به اي في الماء يعني في الخلف الوضوء بدلالة
النص اي على وجود الحدث واعتبار في التيمم التيسير
اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى وجاء احد منكم من
الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ريحا اي في النص
اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه
ايتمالا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التفريع بالحدث في الوضوء
والتفريع في التيمم والغضب بدون شغل القلب فلا يحل
القضاء الابد سكون الغضب هذا منع لقوله فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند وجود شغل القلب فاذكر ان
النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الغضب
فانه



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

وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط خلافا لزفر رحمه الله
وصفتها باطل اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات الصوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة
كالشهود في النكاح وهذا نظير اثبات الشرط والكونهم
رجالا او محتلمة نظير اثبات صفة الشرط والاثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم
وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع
بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي
فان له اي الاشتراط التقابض عندنا في اصلا
وهو الصرف وجوازه بدونه اصلا اي جواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم
اشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع
فالتعليل لا يصح الا للاستعادة هذا ما قالوا انما قلت
هذا لانه نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام
ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجوز في هذه الامور
اصلا

اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانا انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل
في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص
هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيله
بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان
اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحاجة
في اثبات العلة انه ان يثبت ان عليتها لمعنى آخر
يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك
فلا اقل ان يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

**فصل** القياس جلي وخفي والجلي منه اقوى واعم
من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في الجامع
لكن الغالب في كتب اصحابنا رحمهم الله انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي

196

الذي سبق اليه الافهام هذا تغيير الاستحسان وبعض
الناس يجرّ وا في تعريفه وتوصيف الصحيح هذا وهو انه دليل
يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي سبق اليه الافهام
تغيير للقياس الجلي وهو جيد عند من يقول بالدليل
الذي هو جيد اجماعا غير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان خلافهم فان انكروا هو التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا من حيث المعنى
فباطل ايضا لانه نفى دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي وقيل اذا كان اقوى من القياس
الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس
الخفي وذكر والد اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره
اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا
نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل
علم انه فاسد والقياس اي للقياس الجلي قسمين قال ضعف
اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على
هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره
واعلم

واعلم انا اذا ذكرنا القياس يريد به القياس الجلي واذا ذكرنا صطلاح؟
الاستحسان يريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الا
لان المعبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك
اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي
صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر
صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير فانه يجد قياسا على سور سباع
البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان
في مقابلة القسم الثاني من القياس كجواز الصلاة
تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام
السجود في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان
الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كجواز الصلاة
تعلقنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود
غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة
للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون
السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما
ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس

والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر
وهو قوله رم وكما لا اختلافا في ذراع السلم فيه فعلى
القياس يتخالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
فيوجب التخالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التخالف لكنا
علمنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان الاختلاف
في الوصف عفو يوجب الاختلاف في الاصل
اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع السلم
فيه فعلى القياس يتخالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التخالف
كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظر
علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما
اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع
يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التخالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم ان لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما على هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة
عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينتفي كل لا ضعيف الاثر
وقوي عند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الصورة الثلاث الاخر فالقياس يرجح
على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المبتنى وهو
ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث
ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن و
فاسد هما وصحيح فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على الاستحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الباطن والظاهر يرجح عليهما
اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه
مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر وفاسد
الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخبر بالقياس
ان وقع مع اختلاف النوع فاظهر فساده بادني النظر
لكن اذا تؤمل يتبين ان قوى هما كان على العكس اعلم

ان التعارض بين كل واحد من هذين النوعين من الاستحسان
اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من
اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادنى
النظر لكن ان تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس
سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحادهما ان امكن
فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع
وسواء يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا
كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين واما قلنا
ان امكن لانا لا نجد تعارض القياس والاستحسان على
هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان
القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد
ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم وان كان
القياس بهذه الصفة لا يعارضه فيما سيصح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة
ليقتضي ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالنقيضين وهذا محال على
الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع واما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد
والتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وما ذكر من حيث القوة و
الضعف
هذا التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلوا
اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
لا يخ انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده
واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر او
لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس
الخفي يعني لا المستحسن بغير نظر وان في الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع الجبر على المشتري فقط قياسا لانه
المنكر وعليها قياسا خفيا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع
اى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما يوفى

في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيعدى الى الوارثين الا اذا اختلف وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع يحالفا الوارثان وفي الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يحالفا واما بعد القبض فتنوه بقوله ثم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة يحالفا وترادا فلا تعدى الى الوارث وفي حال هذه هلاك السلعة والاصح ان ليس من تخصيص العلة بيان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

**فصل** في رفع العلل المؤثرة اي الاعراض الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض عند فروج الجانبة علة للانتقاض فنوقض بالمقبل فيمنع الفروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكا اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل المغصوب مع المغصوب علة لملك المغصب في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم تخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس ببدل العين بل بدل يد الغايبة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن يد الغايبة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالنابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص كحرمة مسح الراس فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجل اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في الغسل ويفيد في الاستنجاء والثالث فالنوا الوصف بالحكم وهو ان لمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج الجانبة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاجنبي للمتلف لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيفض الحل الصايل فنوقض بالمخمصة والمدبر ومال الباغي فاجابوا في الاولين بالمنع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل

على ما يأتي بعض الناس يزعمون ان الاسخاذي في باب تخصيص العلة وليس كذلك على ما يأتي في تخصيص العلة اصح

نقوض صح

نقوض صح

انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة
امثلة احدها خروج النجاسة علة لانتقاض فنوقض
بالمستحاضة لان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض
بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما يخلف الحكم
في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للحكم بل هو
تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الانتفاع لاحياء
المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في
المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصايل فهو نقض
بمال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي في حال القتال
لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الانتفاع لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الانتفاع
ينافي العصمة في مال الباغي لان عصمة مال الباغي لم تنتف
بحل الانتفاع بل باليبقى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في
الجمل الصايل وجوب الضمان او ابقاء العصمة فلا يكون
هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل
في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس
في المنازع وهو الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل
الانتفاع

في مال الباغي صح

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

201

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

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

المسطور في كتابه صحيح

بملكه بياه

على ما عرف في فصل مفهوم الخ قوله الا الخيار ثبت بالضرورة
قد خولف على الحكم استعمل من دخول على السبب لان دخولا على
السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان
داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان
البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار
العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لا عند
وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فخلفنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب في خيار العيب يتمكن المشتري
من رد البعض لانه تتفرق الصفقة وهو بعد التمام جائز
وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه يتفرق قبل التمام وذا لا يجوز
وقال ان التخصيص في الالفاظ مجاز فنصير بها وترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه بعلة ج ولان العلة
هي القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد
بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع
حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم
المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم
العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان بيع المطلق علة
فاذا

فاذا زال الخيار فقد عدمت اولنقصانه كما في خارج
مع عدم الخرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المقدور
ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة ما يقتضي
ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يكون
فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره
شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم
وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده لعلة اخرى ومنه النقض وهو
مر فاسد لانه نصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلي
ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يفرق الفارق لكن اذا
ابنت في النزع ما ينافي بصره وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد
على سبيل النزق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل
المنع حتى يقبل هذا تعليم يتبع المناظرات وهو
ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة
منافيا للعلة المؤثرة فانه اذا ورد على سبيل النزق
يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل النزق فلا يتمكن الجدلي من رده لقوله
ان في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بهما فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان تورد

203

على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان
كلام الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه
البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عند نافذ بيع الراهن الموقوف
وان كان الموقوف اى ان كان حكم الاصل الموقوف فهنا
النزع اذا اراد عدم الموقوف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الرجوع
وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فنقول ليس كالخطاء اذ الاخيرة فيه على العاقلة اى في الخطاء
على العاقلة لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيه هذا
الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن القود وفي النزع مزاحمة اياه عن
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب
القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي النزع وهو
العبد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكم
معللين ومنه الممانعة فهي اما ان تمنع الوجه الاول احتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره وكما
ذكرنا في قتل الوالد بالعبد واما في وجود مانع الاصل





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

204

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



والشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا تقضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع والاول اقوى من هذا اى العلة اقوى
من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل سوا الاستواء
اى المفترض جاء في العكس والعلة جاء بنقيض حكم علته
المعلل فالعلة اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس
هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي العلة لم يشتغل
بذلك ايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء واذا الاستواء
يكون بطريقين والمفترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي

بحكم آخر صح

في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل فهذا هو قوله
ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي النوع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف

واما غير الوجود صح

على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما
ان يثبت نقيض الحكم المعلل بعينه او بتغيره وحكما يلزم منه
ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وقولنا
في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فنقول

صغيرة فللاب تزويجها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل لاية بينها لكن انتفت بمنع سابرها بالاجماع اى
لعدم القابل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية نفى
الاجبار بولاية العصوبة ونحو حافظ انظر الوجه الثانى من المعارضة
وكالة يرجع اليها ذوبها فتكون فولدت ثم جاء الاول فهو
احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فبطل الثانى
صاحب فراش فاسد فيترجح النسب من الزوج الثانى
لكن يلزم من بنوته من الثانى نفيه عن الاول فاذا ثبت
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى خاصا واما الثانى
فمنها ما فيه منع المناقضة وهو ان جعل العلة معلولا والمعلول
علة وهى قلبت ايضا واغاير وهذا اذا كان العلة كلا ولا وصفا
لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة كالكفار
جنس بجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته
وجب فى الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل
فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
فى البكر المائة يجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هو الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والواجب
تكرر



تكررت فرضا فى الاولين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع
والسجود فنقول المسلمون اغا يجلدون بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
بيين فصل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لانم هذا
بل رجم الثيب علة لجلد البكر واغا تكرر الركوع والسجود
فرضا فى الاولين لانه تكرر فرضا فى الاخريين والملخص عن هذا
الى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا العتب ان لا يذكر على
سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر
اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا احرم كالخ فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وقيد
خلاف الشافعى فقالوا الخ اغا يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الفرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه
لما وجب رعاية ما هو سبب الزينة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو الزينة اولى وكذا الثيب الصغيرة يولى عليها
فى مالها فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وجه خلاف الشافعى قالوا اغا يولى
على البكر فى مالها لانها يولى فى نفسها فنقول الولاية شرعت
للحاجة والنقص والمال والبكر والثيب فيها سواء اى
لا يقول ان الولاية فى المال علة فى الولاية فى النفس بل

206

كلما حاشر عنا للحاجة فيكونان متساويتين فاذا ثبت
احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويتين واحد وهذه
المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا
وهما مسئلتا رجم الكفار والزانية في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب
الصغيرة الخلاص عن القلب ولا يمكن لنا في هذا في مسئلة
الرجم والزانية اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء
في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن ان نستدل
بوجود احدهما على وجود الآخر واما مسئلة الزانية فلان
الشفع الاول والثاني ليسا سواء في الزانية لان قراءة
السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه
فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام
الدليل على نفي علته ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام
على علته شيئا آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا
ان كانت متعدية الى مجمع علته كما يعارضنا بان العلة الطعم
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة له الا في الحكم
في الجملة لعدم العلة وهي لا يفيد ذلك لان الحكم قد ثبت
بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر

لا يقع



للاجماع على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما
انتفى الآخر عند انتفائها ولا نسلم لصحة احدهما ما يثبت في
الآخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت ان
العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة ثبت
عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض
وليست بمعتبرة عندنا وسمي علة طردية فرغ من هذا الفصل
بذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي
اربعة الاول القول بموجب العلة وهي التزام ما يلزم المعلل
مع بقاء الخلاف وهو يرجع المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل
المعلل مضطرا الى القول بمؤثرة يرفع الخلاف والا
الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله في مسح الراس
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول سنن
عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله ع ببعض رؤسكم
وهو ما يقع عليه اسم الرأس والاستيعاب تثليث وزيادة
وان عاد قال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل
وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان

على ان التكرار ربما يغير غسلا فيلزم تغير المشروع فالاعراض
على التقدير الاول قول بوجب العلة وعلى تقدير التغير
ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله
ثلثة امثال الفرض فمنع قائلون بان الاستيعاب تثليث
وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار الثلث مرات
فمنع سندا في الاصل اى لانم ان الركنية توجب سنا
بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة تعالا
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد
بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم
فرض فلا يجادى الابتبيين النية فنسلم موجبه لكن
الاطلاق يقيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل ان
الغاية لا تدخل تحت المغيا فلنا نم لكنها غاية للاسقاط
فلا تدخل الثاني الممانعة وهي امانع الوصف اى يمنع وجود
الوصف الذي يدعي المعلل عليه كقوله في مسئلة الاكل
والشرب اى الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل على
متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم لمجانسة فيحرم كالحبة بالحبتين
فنقول

فنقول ان اراد بالمجانسة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء
فمن جائز فلجواز الجديد بالردي سندا دليل على جواز المجانسة
بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء سندا دليل على جواز
المجانسة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اى
المجانسة بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اى في المعيار
وامانع الحكم عطف على قوله وهي امانع الوصف كما هو
في هذه المسئلة اذا ادعيت حرمة بنتي بالمساواة
فلا نسلم امكانها في النوع وان ادعيتها غير متساويين
فلا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالمعلل يدعي الحكم
الا يمنع بثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في النوع
وقوله فلا نم امكانها في النوع اشارة الى سند او يمنع
ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله فلا نم في الصبرة اشارة الى سند
وكقوله في صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتبيين
النية كالقضاء فنقول ابعد التبيين فلا نم في الاصل
او قبله فلا نم في النوع اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتبيين النية قبل صيرورة متعينا فلا نم سندا
المنازع لان تبيين النية قبل صيرورة متعينا ممنوع

في المتارع لان الصوم متعين في المتارع بتعين الشارع
فلا يكون الصوم في المتارع موقوفة على تعيين النية قبل
ضرورة متعينا لانه يكون صوم رمضان تحقيقة
وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل
عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف لقوله في الاخ
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة
في الاصل هذا اى لانا ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق بجواز
ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما يعتق ابن العم لعدم
الولاية الحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانا ان العلة في الحد عدم المالية
وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان
يقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان
يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تقريره وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام واما هو
فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
ويرد عليها مناقضة فيمكنه تغيير الكلام ويجعل علته مؤثرة
فيندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها
اذ لا يندفع

اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت
بعد ثلثة اقراء فعندنا يكون الاسلام علة لايجاب الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي على ان
فرق في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وللبقاء
النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين
قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بعد ثلثة اقراء
وعند الشافعي فجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بتين في الحال سواء
قبل الدخول او بعده ثم في المتن بتغيير الدليل على ان يعلل
معروف بنفاد الوضع بقوله فان الاسلام لا يبقى
للنفقة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا خالع باطلاق
يقع عن الرض وكذا بنية النفل فان بعض العلماء جعلوا
المطلق على المقيد فاما ان يجعل المقيد على المطلق وهو
باطل وكقوله المطعوم شيئ ذو خطر فيشترط التقابض
زايد وهو التقابض في النكاح فانه يشترط النهود
فيقال ما كان الحاجة اكثر جعله الله تعالى اوسع الرافع
المناقضة وهي يجيء اصل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء

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

لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بما اقتضى
غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض اى لما اتصف البدن بالجنابة
بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض
وجب غسل جميع البدن لكن يسقط البعض في المعتاد دفعا
للحرج ويبقى غسل الاطراف الاربعة التي هي منابت الاعضاء
فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم
ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير اتصاف محل الغسل
من الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التتمة فهي
غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد
ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة
امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه
اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس
سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في
تطهير الجنث وجوابه انه انما قيس في الجنث باعتبار
انها فاعلة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية

ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل
بدركه ومراد صاحب الداية بكونه معقولا انه اذا علم
ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم هذا الحكم
بحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط
صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول
فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو
انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخرى طويناها خافة التطويل فتامل
في الانتقال اي الانتقال من كلام الى اخر وهو انما يكون قبل
ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى
لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر محتاج
اليه الحكم الاول او لينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه
الحكم الاول والانتقال محظور في هذه الاربعة لانه انما يحتاج
فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات
حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن الشيء مفهما كان كلاما حشوا واما
في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه
الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيها وهو الثالث
فشبيه بالعلة الاولى فالاولى صحيح كما اذا قال الصبي المولى
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما



فلما انكره المخصم احتاج الى اثباته فقد الانتقل انتقالا حقيقة كان الاولى
ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل
وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل
بكلام آخر وان كان موديا على الكلام الاول وكذا الثاني في قصة
الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله ياتي بها
من المشرق والغرض اثبات حكمه فلما جاء بما يدل كان
لا عند البعض لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاع
ما عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله
ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بما يدخل
وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا وان كان
كونها الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الحرف الى
الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع
بالخيار والاجارة اي باع عبده بشرط الخيار يجوز اضافة
بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة فان
عتقه لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق
بمنع الحرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص وبيانه
اي عدم نقصان الرق بعلة اولى كما تقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتباه بالعقد

211

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

**فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عندنا في
كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه
وعند ما حجة للدفع لا لاثبات لان بقاء الشرائع بالاتفاق
ولان اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء
وفي العكس بالحدث واذا شهد واانه كان مالكا لهذا العبد عتى
فانه حجة عندهم لنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا
ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته دم بالاستصحاب بل لانه
لا نسخ لشريعته وهي جواب قد مر جوابه في البيع والطلاق
والبيع والنكاح وكل ما يوجب حكما عند الاقرار فظهور
ما ناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء
كحيوة المفقود فيرث عنده ما لان الارث من باب
الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب
الدفع فيثبت به والصلح عن الانكار لا يصح عندنا بجعل براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين
وعند ما يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة لاثبات ولا يكون



براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على المدعي
عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع
الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب ولا يكون حجة على
المشتري فتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به
لا عنده واذا قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت
حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا خلافا
للعبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يقع
العتق لاستحقاق العتق على المولى وهنا اي من الحجج الاستصحاب
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة الشاهد في نافعة رفع
العلل الطردية والاخذ فانه يكون الوجود بعلة اولى الا ان يثبت
بالاجماع ان العلة واحدة فقط كقول من رجح شهادة من لم
يعصب على من عصب لانه لم يعصب لولد وهنا الاجماع
يعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرافق
ليس بفرض لان من الغاية ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل
بالشك قال ابو حنيفة رحمه الله لم يعلم ان عنده من اي القسمين

**باب المعارضة والترجيح** اذا ورد دليلان يقتضي احدهما اقوى
بوصف عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان ساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف
هو تابع فيهما معارضة والقوة المذكورة ترجحان وان كان

212

اقوى بما هو غير بائع لا يسمى راجحا فلا يحتاج النقض راجح
على القياس من قوله دم زن واريح والمراد الفضل القليل
لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين فيحمل ذلك عفوا لانه لعلة
في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاقل
واجب في الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو بائع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير بائع
واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون
احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير بائع كالنص مع
القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو
بائع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين وبين في
القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب
واما الثالث فحكمه هنا هو قوله واذا تساويا قوة
في المعارضة تخلص بالقسم الثاني والثالث اما الاول
فيعمل عنهما وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى
هذا ترجيحا فانه انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم
الثاني والثالث فمثل الكتاب والسنة اى في معارضة
الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما
الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل



فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورود هما ولا شك
ان الشارع تعالى مقدس عن ان ينزل دليلين متناقضين
في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متاخرا نسخا
للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى
التعارض والمراد صورة التعارض وهو ورود دليلين
بعض احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اى يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا
يطلب الخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى اعمالا
بالشبهين فان تعذر والا يترك وبعدا من الكتاب
الى السنة ومنهما الى القياس واقوال الصحابة ان امكن
ذلك ولا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض
الآثار روى عن ابن عمر رضى الله عنه انه نجس وروى عن ابن عباس
انه طاهر وايضا فتعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض
الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا وهل
يزيل الحدث لو قوع الشك في زوال الحدث والاصل
بالشك وهي اى التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قرآنين او سنتين او سنة او آية

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





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

214

في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا
وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لرفع التعارض والعفو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل
اقتران بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يواخذكم الله بالقول الذي عن العادة الذي
يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل الاليق ان يقول
لا يواخذكم الله في السهو كما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا والمراد بالمواخذة الاخروية لان الاخروية هي دار
الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد
المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الساترة اي
الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالاية الثانية
دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المنعقدة
وهي ساكنة عن النفوس فاندفع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس
واما الثاني وهو المخلص من قبل الحل فبان يحمل على تعاير
الحل كقولهم لا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فبالتخفيف وجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال بالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة
والتشديد على الفعل واغلب يحمل على العكس لانها اذا طهرت
لعشرة



لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لبناء الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه
اذا كان حرف اختلاف الزمان يكون ناسخا للاول فلذا
ان كان دلالة كنصين اصح معلوم والاخر صحيح يجعل المعلوم
ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمحظور طارئا
ثم الحرم نسخ ولو جعلنا على العكس ينكر النسخ اي لو قلنا
ان الحرم كان منعقدا على المبيح فالحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحرم فينكر النسخ فلا يثبت هذا الحكم
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فلا يكون الحرمة بعد نسخها واباحتها انا لا نلزم ان الحرم لو كان منعقدا
لكان ناسخا للاباحة فانه اذا كان ناسخا لها ان قد ورد في
الشارع دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون
الحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورد الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون الحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ
ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر
وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او ينسخه
فانه لا يعاقب بالانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان
هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في

215

الارض قبل ورود امره او نهيه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا
ورد الامر فقد عرف الامر المذكور وهو عدم المعاقبة على الانتفاع
ثم اذا ورد النهي فقد نسخ ذلك الامر فيلزم حينئذ العقاب وانما على
العكس فلا يلزم الا مر واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتدبر
الدليل بعد الطريق او نقول عينا بتكرار النسخ هذا المعنى
لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال في الاسلام هذا
تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا وسنا
يقول بعد انه في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في الزمان
وانما عدا الى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل
شد بعثا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء وكلها
بين الناس في زمان الفترة وذلك باق لا ان يوجد الحرم
وانما كان كذلك لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان وقوع
التحريمات في التوراة فلم يبق الاعفاء والوثوق على شئ من
الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على اتيان
ما لم يوجد له حرم ولا يجب واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له
حرم ولا يجب فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس وغيره
وهو ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فعند بعض
الصفرية على الاباحة فان اراد با الاباحة ان الله تعالى حكم بها
في الازل فقد اعرف معلوم وان اراد عدم العقاب على الانتفاع
في

في وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد ان الله تعالى
حكم بالحظر فغير معلوم وان اراد ان العقاب على الانتفاع قبل
ورود الشرع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم
ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فسروا الوقف
تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى
عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول خطر والثاني اباحة
ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا
بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج
عليه في الفعل والترك وهذا الوجوب ليس بشئ لان الخلاف
في شئ لم يعلم الشارع الحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه
ان الشئ الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف
في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك
حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لا زما اما بايجاب
او بندب واما انه لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا
ان لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم
ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة

اذ لا مغنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل
عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايتها ونقول دوم ما اجتمع الحرام والحلال
الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما معلوما
والآخر ناقيا فان كان النفي يوقف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يوقف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت
اولى لما قلناه في الوجه بغير دليل والمبيح وان احتمل الوجهين
ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يوقف بدليل وان يوقف بغير دليل
بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى لما روى في يوم تزوج بميمونة وهو حلال مثبت
وما روى انه يوم ناف عائشة على انه لم يكن في الحل الاصلي
والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء وفي بارا
وراوى انه يوم عبد الله بن عباس ولا بعد لم يزيد بين الامرين
ونحوه هذا انظر النفي الذي يوقف بالدليل اعلم ان طلاق
المحرم جايز عندنا تمسكا بما روي انه يوم تزوج بميمونة وهو
محرم وعند الخصم بما روي انه يوم تزوج وهو حلال واتفقوا
على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف ان كان في الاحرام او
في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه تزوجها
في الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان

الاحرام

ان الاحرام ينفرد الحل فالاول نافٍ والثاني مثبت لكن
الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا
بالراوي وهو ابن عباس وفي انه اعتقت بسرف وزوجها
محرمة واعتقت وزوجها عبد نافٍ وهو النفي فالمرجع
بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالنظر
اعلم ان الامة اذا زوجها حرا واذا اعتقت يثبت لها خيار
العتق عندنا خلافا للشافعي لنا انها اعتقت وزوجها حر
وروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت و
الثاني نافٍ لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك
عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فاذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسة فالطهارة اولى وان كان عيانا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين دليلا كان
كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي
الذي يحتمل معرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي
لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا
بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملاء باطنها
ولم يعب عنه اصلا ولم يلاقه شيء يخبث فاذا اخبر واحد
بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال
فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات

وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة على النفي واما في القياس
عطف على قوله وفي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس
كالقياسين فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما
شاء من قول الصحابي بعد شهادة قلبه ولا يسقطان كما يسقط
النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض
النصين واما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فيلزم
العمل باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض
لجهل محض لانه اي المجتهد وسوم بذكر لغة بل دلالة في كل واحد
من الاجتهادين معيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن
بالنظر الى المدلول عليه اذ لكل واحد دليل له في صحة العمل

**فصل فيما يقع به الترجيح** فعليك استخراجه من مباحث الكتاب
والسنة مستعينا بالله اما المتن فكترجيح النص على الظاهر
والمفسد على النص والحكم على المفسد والحقيقة على المجاز و
الصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة
على الدلالة اما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح
بفقه الراوي وبكونه مصرحا بالرواية والقياس عطف على
الكناية والسنة فما عرف علية بنص صريح او لما عرف
ايجاد وما عرف ايجاد فبعضه اولى من بعض ثم ما عرف ايجاده او

عاد



عما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثيره نوعه
في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا
اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم
الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب
ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا تخفى
عليه شيء من ذلك والذي ذكروه في ترجيح القياس اربعة امور
الاول قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان
وهاهنا مسئلة طول المدة فان الشافعي يقول برقها ماؤه مع عفته
عنه فلا يجوز نكاح الامة المحتجرة وقلنا هذا النكاح يملك عبد باذن مولاه
اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة وامة وقال تزوج من شئت
فيملك الحر وهذا اقوى اذ اي قياسنا اقوى تأثيرا من قياس
الشافعي او زيادة تحل حل العبد على حل الحر قلب المشد وضع
وبقيضع الطابا لقول باذن الحرة يجوز بالاتفاق قالا رقاق ذو
للاناث الاول بقيضع الاصل والثاني بقيضع الوصف وهاهنا
الامة تملن لسيدته جاز بدفع وجود ما ذكر من العلة وهاهنا في
نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا
الكفر فاذا اجتمعا كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرر
مندفع باحلال الامة المسلمة قلنا هو نكاح يملك العبد المسلم

فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا مو دين يصح مو للمسلم نكاح
المرأة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح للحر المسلم
نكاح المرأة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للمسلم نكاح الامة
التى هى على هذا الدين فقد اقوى اثرا ان الرق منصف
للاحكام كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق
لرشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه قال ثم لرشبه بالحر من حيث الذات فاوجب
الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى يختص
بالانسان وهو طرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربعة
وللعبد ثنتان لاطرف النساء فينصف باعتبار الاحوال
فيحل الامة مقدمة على المرأة لا موخرة فانها فى المقارنة تقدم
المرأة كما فى الطلاق والحر اى لما كان الرق منصفا فطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل
للعبد ثنتان وللحر اربعا اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف
بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف
الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال فانها لو كانت
متقدمة تعلى المرأة يصح نكاحها فان كانت متاخرة لا يصح
وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق
والاداء ثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة
اذا



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

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



الى العبد اما في مسئلتنا فلا تفاوت في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب بكون التفاوت
مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف
الى عجزنا عن الادراك اى حكمنا بعدم الضمان فانما يقول لعجزنا
عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ
بقوله ولان الوصف وان قل فانيت اصلا بدل والاصل
وان عظم فانيت الى ضمان في دار الجزاء وكان هذا تاخير
والاول ابطالا ولا تتردد ان الوصف وهو كون المالية تامة
يفوت بحيث تتعذر وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو
المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء
فهذا الفوت تاخير والاول هو فوت الوصف ابطال فالتاخير
اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة بجواب
عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في الخفين
وكمنافع صوم رمضان ومنافع الغصب اوردناها
ليرجح القياس لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم
المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يتقيد
راجح على قياس الشافعي وهو قول زفر فيتقيد لكثرة

اعتبار الشارع المبيح في التضحية واما الثاني فقياسا وهو قولنا
صوم رمضان متعين فلا يجب تبييته كما في سائر المتعينات
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تبييته
كما لقضائه لكثرة اعتبار الشارع المتعينين في سقوط التبييت
واما الثالث فقياسا وهو ان التقييد بالمثل واجب في
غصب المنافع كما في سائر العدوان لكن رعاية المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد
الى آخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء
الصلوات والصوم ونحوها وجميع العدوانات والاتلافات
كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس ان الوصف
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا
مسح الراس اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله
ركن لان المضمضة متكررة وليس بركن اي مسح الراس
ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير
منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع
ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف
بين



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

221

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

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

ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل و ترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة و ابي يوسف
لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه
سواء و ايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف
على القياس قوله و الاجماع على عدم ترجيح ابن ع و سوز و رجح
او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن ع ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل
الارث ثابتا و اللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
اي في ابن ع مع اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن ع
ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث و يحجب الاخ خلاف الاخ
لاب و ام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان حدة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاخوة اي للاخوة لاب و الجزء يجذ
اي جزء القرابة يجذ لان الاخوة لاب و الاخوة لام كل منهما
يحصل بها اي الاخوة لاب و الاخوة لام بينة اجماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوين قرابة واحدة قوية فيرجح على
الاضعف خلافا لابن ع بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فيحصل
ح بينة اجماعية حدة تزيد ثابت على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة



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

هذا هو الاصل في حكم وفرع عليه الرفوع وقوله ولا الفيا
بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله والراجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادى
الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي في الطعم وعند مالك
الطعم والادخار فكل واحد من العلتين توجب حرمة بيع
الحنطة من الحنطة بجنسين اما اذا كان العلة فيهما شيئا
واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا وكذا اذا رجح احدهما جراحة والآخر عشرة اخالد
نقطان وكذا الشفيعان بشفعتين متفاوتين
والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو
المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة
من مرافق الملك كالثمرة والولد فتقول حكم العلة لا يتو
منها فلا تنقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي
التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها
وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصل
المعلول منها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد
والثمرة فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة
بها

## باب الاجتهاد

بها بل هو ثابت بها لانها فلا ينتظم عليها باب الاجتهاد
شرط ان يجري علم الكتاب بمعانيه لغة وشريعة
واقامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا وصحة
القياس كما ذكرنا وحكم غلبة الظن على احتمال الخطاء
فالمجتهد عندنا مخطئ ومصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا
عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد
فاذا اجتهد واقع حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد
لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحق في
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة
فان العبد مكلف التوجه الى الكعبة فلو صلى عن يمين القبلة
واختلف الحكم بالنسبة الى قومين جاز كما كان في زمان
رسولين على قومين فاختلفوا فقال بعضهم بيتا والى المشرق
لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعندنا بعضهم
واحد منها اصاب لانها لو استوت لاصبت بحرف الاصابة
واسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم
ان جميع الاجتهادات تقع على شيء واحد فيكون الحق
واحدا او مختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى فهمناها
سليمان وقوله وكم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت

فلك حسنة واحدة وفي حديث آخر جعل المصيب اجرين و
واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد النصان صيغة في حادثة تساقطا
اما في التكليف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد
نظيره على النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا
على المغرب وان في عدم وجوب الزكوة قياسا على
الثياب فان كلامنهما معروف بالحاجة فمعنى القياس ان
النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس بمعنى
وان لم يكن وارد اجريا فلو كان النصان واردين
فيه جريا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان
وهما النص الوارد في المغرب والنص الوارد في الثياب
واردين في الطلاق من حيث المعنى لابد لان على حقيقة ما دل
كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تتردد على لا تتهاجريا ولو وجه
دلالتهما جريا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد
دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الطرفين واجب
لجميع وكذا بالنسبة الى قولين في شريعتنا فالتكليف
بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا

لانه اذا اخطأ فهو مصيب بالنظر الى الدليل ولا اجر واما مسئلة
القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حالة يدل
على عدم صحتها فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجوب اداء
فاوجب على من اصابها مقام اصابتهم ثم اختلف علماؤنا
في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث
ولقوله عم في اساري بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ما نجا الا عمر منه وهو المقول لقوله عم
فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين
لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني
في السنة وعند البعض مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء وهذا
ما قال ابو حنيفة رح ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
على موجبه مستجمعا لشرائطه وارکانه فيكون آتيا بما كلف به
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي
في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة كقوله تعالى

فتهمها هاسليمان الآية تحمل عليها على لكن السليمان م
خص باصابة الطرق المطلوب و تضعيف الاجر يدل على هذا ايضا
اى على انه مصيب من وجه دون وجه و اما قوله لولا الكتاب من الله
سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما الفعل او اما الترك
و رخص النبي ﷺ بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة
الفداء و هو الرخصة لحكم العذاب على ترك الاولى فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلا يستحق العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب والخطأ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان
طريق الصواب بينا القسم الثاني من الكتاب في الحكم و الدليل على ما نحن
و يتعلق الاحكام و هو الله تعالى لا الفعل على ما مر في باب الامر و
المحكوم به و هو فعل المكلف والمحكوم عليه و هو المكلف و نور الايضاح
في ثلثة ابواب باب في الحكم اعلم انا اخترعت تتبعا حاصرا
على وفق مذهبنا و على ما هو مذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة
و هو فحسبان اما ان لا يكون حكم يتعلق بشيء آخر او يكون
الحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم
ان المراد بتعلق زايد على التعلق بالحكم و المحكوم عليه و المحكوم
يكون الشيء ركنا لشيء او علة له او شرطا فان هذا التعلق
حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون
صفة



صفة لفعل المكلف هو اشتماله على الوجوب والحرمة وامثالها
فانها صفات لفعل المكلف او اثر الزنا في الملك فانه ملك
حاصل لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع
و ثبوت الدين في الذمة و الاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صح العبادة كونها
بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوي و هو تفريغ الذمة و ان كان يلزمها
الثواب مثلا و هو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو ترك به يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود
الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي لتفريغ الذمة
و نحوه اما الاول اى الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمعتبر
في العبادات تفريغ الذمة و في المعاملات الاختصاص
المرغوب فيكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي بحيث
لو كونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا و كونه بحيث
يقتضي اركانه و شرايطه ان يوصل اليه لا او صافه الخارجة
يسمى فسادا في المعاملات احكاما تترتب عليها الانعقاد و هو
ارتباط ايجاب التصرف شرعيا فالبيع الفاسد منعقد
لا محالة فيترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع المغصوب

منعقد لانا قدمنا اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما ان
اى باعتبار خصوصه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اى
غير مبنى على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اى مع منع الترك فان
كان منه اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل
فالفعل فرض ويقتضى واجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان
على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وبلا منعه فمكروه والا فمستويا فمباح فالفرض لازم على
وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم علما لا عملا فلا يكفر جاحده
بل ينبغى ان استخف باخبار الاحاد اما ما ثبت بالعلم فيما يجب
تاركها اى تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى و
الشافعى لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد
لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى
دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه حكم خبر الواحد
ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
ايضا اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان
الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع
بالدليل

بالمعنى المتقدم او الظنى فيصح ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة
تؤخذ سنة الهدى وتركها توجب اساءة وكراهية كما على عند
والاذان والاقامة وصلوة العيدين والوتر والزوائد ومن تركها لا يوجب
ذلك كسب النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده والسنة المتقدمة
تطلق على طريق النبى عليه السلام عند الشافعى وعندنا يقع على غيره
ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة الخلفاء والفعل
يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو دون سنن الزوائد
وهو الضعيف يرجع الى الفعل لا يلزم بالشروع عند الشافعى
لانه مخير فيما لم يفعل بعد فلا ابطال ما اداه بقضاء وعندنا
يلزم اى الفعل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقى فالترجيح بالمؤدى
اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها وما وجب
صيانة ما صار لله تعالى شبيه اى النذر فما صار فعلا
اولى اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب قوله
فعلا نصب على التمييز وكذا قوله شبيه ويجوز ان ينتصب شبيه
وفعلا على الحال بتقدير حال كونه مسمى او حال كونه مفعولا
والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة
عين ذلك الشئ كشرب الخمر والكلام فيه وإما حرام لغيره

كما حل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن الطلاق بالثلاث
وفي الاول اي الحرام لعينه قد تخلف الحل عن قبول النفس صدام
الفعل لعدم الحل فيكون الحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا
والفعل بعينه فتنسب الحرمة الى الحل لتدل على عدم حصلا جهة
للفعل لانه اطلق الحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره فيخ
الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم الحل
على الحال اي الحلال حرام واذا قيل الميتة حرام معناها ان شرب
الحرمة لانها ذكر الحل وقصد به الحال فالمجاز فيه في المسند اليه
وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منه الحرمة والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة
تحريم وهو الى الحرام اقرب وعند محمد لا بأس عنده اي الاشارة
ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كما واجب
مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكمي اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وضع من
القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وهي ما وضع الشرع ابتداء حيث يرجع الى عزيمة او واجب
او سنة او نفل لا لغير والرخصة اربعة انواع نوعان من
الحقيقة احدهما اعم بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اعم في المجازية من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم الاعم
اي

اعم بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو اعم
بكونه رخصة عن الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر فكفر حالي بالقطع او بالعقل فان حرمة الكفر
غاية ابدا لان المحرم للكفر هو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر غاية ابدا لكن حقه اي حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فلان يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
فيه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار وكخوف من العباد اي اذا اكره على اكل مال الغير
او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها
فمع هذه الصور لو ان بعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن
الاول اعم منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كالافطار للمسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على ان
حكمه الذي هو شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لعوارض متعددة من ايام اخر والعزيمة اولى عند ما لم يجب

وكان في اليزنة نوع يسر لواقعة المسلمين هذا دليل أو على
ان اليزنة اولى وتوقره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة
انما شرع لليسر واليسر حاصل في اليزنة ايضا
فالاخذ باليزنة موصل الى ثواب يختص باليزنة ومتضمن
يسر يختص بالرخصة فالاخذ بهما اولى الا ان يضعفه فليس
بدليل لانه يصير قائلا بقوله بخلاف الفصل الاول اذ لا
ان يضعف الصوم الصيام وهو استثناء من قوله اليزنة
اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني
لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه تراخى فصار
رمضان في حق شعبان فيكون في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم والعلة
قائمان فالحكم الاصلي في العلة وليس فيه شبهة كون اشتباه
الكل حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثاني
اي الاول سمي رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال سمي رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الاذى
سمي رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث ان سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بالحقيقة

بعض الاوقات
تكرار



بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص
في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم شرعي
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة
بقاء اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة بقوله بيع الاما
فانه استثناء من الجملة فان الفرق بين هذا وبين الثاني
ان الحرام قائم في الثاني اما بقاء فالحرام غير قائم حال الضرورة
لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس
بحرام في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة نعمة ولا صيانة بعد
هذه فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله وما ان
صدقة الحديث روى عن عمر رضي الله عنه انه قال لنقصر الصلوة ونحن
امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وانما سأل عمر لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على الحكم
عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان
دالا على عدم الحكم لما سأل عمر ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحمل التمليك
اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم

طاعة كونه القصاص فيها او في اي في صورة يكون التصدق
ممن يلزمه طاعة وهو الله تعالى او لان يكون اسقاطا لاجل الله
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا لم يمن ارفق كما في الكفارة
هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف
على قوله لتولد منه والرفق هنا مستفاد من القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل الدوام
المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالخير بعيد فان تحصيل
الكمال بالصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير فلما التواء
الذي يكون باداء الوصف ساوفيها واما القسم الثاني من الحكم
وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء آخر فالشيء المتعلق
ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا في باب العباس فعلة والا فان كان موصلا
اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده شرط
والا فكل من ان يدل على وجود فعلامة واما الركن فما يتقوم
الشيء وقد شنع بعض الناس على المحققين بانهم قالوا الاوصاف
ركن زايد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان اي الاركان
ركن يلزم من انتفاء انتفاء المركب كي يبقى العشرة بانتفاء
الواحد فمقول الركن الزايد ليتي اعتبره الشارع مع وجود
المركب

عفوا

المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن بينتفي
الانسان بانتفائه واليد ركن لا بينتفي بانتفائه ولكن ينتفي
واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
هذا تغيير العلة اسما ومعنى مؤثرة فيه هذا تغيير العلة معنى
ولا يرتفع الحكم عنها هذا تغيير العلة حكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي متغايرة للعلة
كالمعلقة وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين الشرعية والعلة
فقالوا المعلول يتاثر العلة وبتاخر عن الشرعية
واما اسما فقط كالمعلق بالشرط علة بانية واما اسما
ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك
يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة
معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا
ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل الخانية سوداء
كونه علة لا سببا ان الثابت اذا زال وجب الحكم بزوال
جانب الايجاب والاجارة صحيحة فتجعل الاجرة متوقفة على
قوله انه علة اسما ومعنى فيه نوع بحث لكن كذلك لان التعجيل كالتاخير
قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنعقد معدوم فكيف

فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكمية
لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع
الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
حتى يكون الزوائد الى حينه في زمان التوقف للمشتري فهو لغة
غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم
العلة فالعلة التي اخرعنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت
من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تحلل الزمان
بينها وبين الحكم والعلة اذا ثبت حكمها يثبت من اول لم يتحلل
الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب
وكذا كل الجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب في يوجب
صحة الاداء فيتبين بعد طول انه كان ثم يكون لانه في اول الحول
علة اسما للاضافة اليه ومعنى يكون موثرا لان اقتضاء
يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه
لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو كان
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير شبهة بالاسباب

ولو كان

ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء
لا يستقل بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصلح ان يكون
النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال فشبهة العلة ترتب
الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة
كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتركية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
ضمن وكذا الكل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب
من حيث انه يتحلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الاداء
فرض الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عنده امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فيهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما
لا يثبتان ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب
ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما
ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب
فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح بها

انها علة شبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى
لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى
لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه واما يثبت به الاسباب التوسط
العلة وهو الملك فقد جعل في الاسلام العلة المثبتة بالسبب
قسما آخر لكنني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من اقسام السبعة
التي يحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة وهو الاثر
ولا القريب لا يوجد العلة اصلا فان وجد احدهما منفردا
فحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة
اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فتتم فحصل سبعة
وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما
قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد
بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها
كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى
وحكما لكنه يشابه السبب واما مالا يشابه العلة يجوز العلة فيثبت
ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو
اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم اي العتق بالملك فانه
الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم وهو تقوم نية الكفارة عند الشراء
فان نية الكفارة معتبر عند الاعتاق فتعتبر انيته عند الشراء

ويضمن

ويضمن اذا كان شديدا عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف ومحمد رحمه الله
لا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله آخرا فيما اذا اشترى معا
اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق
لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث
اشترك القريب ولا يعتبر جزء وفي الثاني لم يرض لان
تأخر القرابة يثبت بها اي يثبت العتق بالقرابة حيث
يضمن مدعي القرابة ولو كانت ولو كانت القرابة متعلقة
لم يضمن كما اذا ورث عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف
الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة
الاخيرة بل الى المجموع فانها رجع بعض النصف فان الحكم ثبت
بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها واما اسما وحكما
لا معنى وهي اما باقامة السبب الذي مقام المدعو به
كالمرض فانها اقيمت مقام المشقة والعموم اقيم مقام
استزار المفاصل والمشي والنكاح مقام الوطي اي المثل
والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت السبب وحرمة
المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو به
لظهوره او باقامة السبب مقام المدلول كالجزء عن الجنة مقامها
في قوله ان اجتنبي فانت كذا والطلاق مقام الحاجة في اباحة
الطلاق واستحواذ الملك مقام الشغل في الاستبراء

والداعي الى ذلك اى السبب المقتضى للاضافة الداعي مقام المدعو
اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في البين
اما دفع الضرورة كما في ان اجبتني وكي في الاستيثاق واما الايجاب
كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج
كالسفر والطهر والتعاء الطعامين والفرق بين دفع الحرج و
دفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء الى الجبة
فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الحكم
الجبة مقام الجبة اما المشقة في السفر والانزال في الشتاء
الطعامين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها
حرج ظاهر بالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون
الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرناه وهو ما كانت
العلة جزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالدواعي مثلا ان كان مركبا
من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا ما اراده
بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة
الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة للملاك وهذه
العلة



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

لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والحرم بازالة
الامن اذا تورث بافضائها الى القتل اي تورث ازالة
الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان الحرم انما يضمن بازالة
الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه تحصل ازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تورث
بكونها مفضية الى القتل اذ قتل الاصطياد لم يصر سببا للهلاك
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان
بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال
المسلم اي اذا دل رجل سارق على مال مسلم لا يضمن فان
كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون
ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للذابح فقد جاء به نفسه
لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى
الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه
وان سقط عن يده فوجه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل
مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من
السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر
المعلقة فالمعلقة صفة للتعليق والاعتاق والنذر
فحو



فحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر
ان دخلت فعليه كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو
سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
وانما رجحا لانه توصل اليه لان الشرط خطر الوجود اي لان
هذه الامور المعلقة ربما لا تتوصل الى الجزاء وهذا دليل
على كونها سببا مجازا وكالتعليق باليمين بالله للكفارة اي سبب
للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلما توصل الى الكفارة
اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلا الى الكفارة
فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط
اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الاجنبي السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان
الحنث علتها وعند ان في من اسباب في معنى العلل
في ابطل التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان ملكتك
فانت طالق ولعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث
جواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب عند نا خلافا لزفر
شبهة الحقيقة بهذا الكلام متصل لقوله ومنه ما هو
سبب مجازا وهذا بيان فحوان الخبر هل يبطل التعليق

ام لا فعندزفر لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط
فعلى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجود هما في الحال
ليقع جانب الوجود عند وجود الشرط فلا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت
طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعندزفر لا يبطل التعليق
فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط لا عند التعليق لا زمان وجود الشرط
هو زمان وقوع الطلاق وقوع الطلاق يقتضي
فاما التعليق فلا اقتضاء له الى الملك حال التعليق فاذا
علق بالملك بخوان تزوجتك فانت طالق فالملك
فعلى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق
بغير الملك بخوان دخلت الدار فانت طالق شرط
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال
وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
صح ثم لا يبطل زوال الملك فكذا لا يبطله زوال الملك
لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق
الثلاث

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

الجزاء شبهة البقوت في الحال ليكون الامر مضمونا واعلم ان الكل
من الاحكام سببا ظاهرا اوجب عليه الحكم عاما وفصل
الامر في سبب وجوب الايمان بانه حدوث العالم ولما
كان هذا حدوث السبب في الاخلاق والانفس موجودا
دايما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب والصلوة الوقت
على ما مر والزكوة ملك المال واعلم انه ورد على سببية النصاب
للزكوة اشكال وهو ان ذكر الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب فلا يفي هذا الاشكال حال
الا ان الغنى لا يكمل الا بعمل النماء بالزمان فالحول
مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر
المال تقديرا والصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصوم وتعدد
النظر راس جزء ويلي عليه وانى النظر شرط لوجوب
اداء عن تمكن وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب اولان
ينودى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على
العبد والصبي والغير والكافر فبقيت الاول وايضا تضاعف
الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى النظر معارضة
الاضافة الى الراس وهي تحمل الاستعارة ايضا فحينئذ
تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة آية

السببية



السببية والصدقة تضاف الى النظر فعدل على سببية النظر
فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا
تعارضت اقطا وكن تمسك على سببية الراس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى
غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله دم اداوا عن تموتون يرجع
سببه الراس وهو البيت واما الوقت والاستطاعة
شرط والعشر الارض النامية بحقيقة الخارج
وبهذا الاعتبار مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو
تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء
من النصاب وكذا الخراج اي سببية الارض النامية الا ان
النماء بعينه فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو
التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا والعراض
عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا
اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت
وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا
خلافا للشافعي والطهارة اراد بها الصلوة والحدث

236

شرط والحدود والعقوبات ما نسبت اليه من قتل وسرقة
والكفارات ما نسبت اليه من امر اليمين بالحلف والاباحة
والشرعية المعاملات البعاد المقدر اى العالم والاختصاص
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوها
واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
ما يزه ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص
باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالسفر
للملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثيره لقطع اثبت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من السفر
ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك
العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما
الشرط فهو اما شرط محض وهو جعلي كالشهادة والحضور
للصلوة او صلي وهو كل الشرط او دلالتها كخراج التي
اثر وجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عند نا منع العلية
وعنده منع الحكم واما شرط في العلة وهو شرط لا يجاب
علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجوع شهود اليمين يضاف

الثاني



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

صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة
الحكم اليها بقوله فان الفعل علة السقوط وهو اختياري
والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان
صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما
اذا اوقد نفسه وما وضع الحجر واسراع الجناح والحائط
المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما هي شرط في حكم
السبب وهو شرط محض عارض فعل مختار غير منسوب اليه
كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عند نا خلافا
الحل لما سبق الاباق الذي هو علة الاتلاف صار كالسبب
فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكما اذا
باب قفص او اصطبل خلافا لهما لان فعل الطير والبهيمة
هدر فاذا وجد على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء
الرزق فان الفرار طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما انه يعتبر
في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب عضل عن سبع
ارسال واذا قال الولي سقط وقال الحاضر اسقطت
فالقول لذي اليد الحاضر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل لجانب
الحاضر اذ الاصل في الموت بسبب او لازمه صاحب علة واما
شرط اسما لاحكم كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما
وجودا



وجود الشرط اسما لاحكما حتى اذا وجد الاول في الملك
لا البائن لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر وصورته
ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
بائنة طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة الايقاع لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني ما الاول
واما العلة فقد ذكروا في نظم حاصلها للجصاص لان الشرط
ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجود متأخر فمن وجود
صورة العلة كدخول الدار مثلا وبناء على الزنا لا يتوقف
على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكروا هو ان الشرط
امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو والشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ولهما كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر
عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما
لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال احتمل في خاطري
والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي وهو ما جعل وجوده
تحقيقا احد حالين يكون الشرط متأخرا عن العلة آخر

البر

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



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

اى شهادة الكفار بما فيه الصورة يتضمن ضررا بالمسلم

للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد
سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط
لانبائها كمال المدة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما
الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا
علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امراة عليها في حقه
اي في حق الطلاق عند صاحبيه لما ثبت الولادة بها
ثبت ما كان بثباتها لا عند ابي حنيفة لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها
اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق
كالعلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها
على ان عندها ضرورة فلا يتعدى اي شهادة المراة
الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال
وهو الولادة فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة
المراة على شهادة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان
شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت معتبرة
في البكارة والثيابة فكذا ما بالحق التابع وقال في
الاصل في السلم السنة فالقذف كبيرة ثم التعزير على اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه بصفة
عند التعزير فيكون التعزير علامة لكتابة يثبت سقوط الشهادة

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

صح

يعرف ذلك اي كونها كبيرة
اي حتى يكون التعزير اقامة البينة صح صح



وهو حكم ثبت على سابقا عليه اي على التعزير عن اقامة البينة
فيجب القذف تسقط الشهادة عند ابي حنيفة رح وان
لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بوجوب القذف بل انما تسقط
اذا لحق التعزير عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الحد
اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على التعزير عن
اقامة البينة لانه فعل حسي لا عرف فان اقيم الجلد فيكون
التعزير فيما يكون بغير حق اما عند قبول الشهادة فانه حكم
شرعي يمكن سببه فان تحقق التعزير بظهران عدم قبول الشهادة
كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق التعزير بظهران ان كان
مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف فلان
القذف قد فات ليس كبيرة فان الشهادة مقبولة عليه
صار حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل
الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن من احضارهم
ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون التعزير شرطا اي لزوال الفاسق
الرامي والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة ما
عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم
ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل
رد شهادته ويجلد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بما
على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد

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

ما له



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

الايمان

فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه اى لان
الخراج تمامه دائر بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لاشتماله
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق
انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند
محمد كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف يضاعف لان فيه
اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هى
اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا حاسب
ابتداء العشر على الكافر على ابتداء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف
اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب بقدر
العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها
من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كما فى السفيه
وهى الفاء بر جع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر
والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه مشروعة
فى الجملة وعند ابى حنيفة يتملك خراجا اذ التضعيف
امر محذور فى فلا يصار اليه مع امكان الاكمل وهو الخراج لان
التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس
فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية





وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى حكمهم وهى
قاع بقيع اى لا يجب فى ذمة احد شئ الصيام والمعاون
وعقوبات كالحدود وحرمة كحرمان الميراث بالقتل
فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحق
تقصيره فى ترك الجهاد الحاصل بالقتل بسبب اى لا يثبت
حرمان الميراث فى القتل بسبب كالبغى والزنا وقتل
الوالد ولده اى حرمان الميراث جزاء المباشرة وصوم
كفارة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على
المسبب كفارة لانها اى الكفارات جزاء القتل والصبى
اى لا يجب الكفارة على الصبى لانه لا يوصف بالتقصير فلا
شئ فيها اى فى المسبب والصبى لانها عندنا ضمان
المتلف وعندنا يصح فى حقوق الله تعالى والكفر اى لا يجب
الكفارة على الكافر لوصف العبادة وهى العبادة فيها
غالبة اى فى الكفارات الا الكفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالبة لانه اى الظهار منكر من القول وزور وكفارة
الفطر اى وصف العقوبة فيها غالبة لتوهم صلته على
المطاعم ولاجماعهم على انها لا تجب على المفطر لان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر
عقوبة محضة فلم دفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان

غير مسلم الاصابة يا دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حتى تابت
بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين
اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا و
عبادة ادا واداء كالحامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد
فى الشرع ما هو عقوبة ادا واداء وعبادة وجوبا واه قال هذا
جوابا لمن يقول لم لا يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود ثم يجب
على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى والمشورة
اى المشورة برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته
وقضى ان اليوم من شعبان فافطر يا لوقاع عامدا فلا يجب
عليه الكفارة عندنا خلافا لثلثة فى وتسقط اذا افطرت ثم
حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما ثم سافر فافطر
واما صوم العبد فاكثر من ان يحكى وما اجتمعا فيه الاداء
غالب حد القذف واجتمعا فيه والثانى غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق ففى نص حتى الله يسع عندنا وسلامة الطرق
بنتسم الى اصل وخلف فمع الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا فى احكام الدنيا اى صار الاقرار
الجاريا مجاريا الاصل فى احكام الدنيا ثم اداء احد ابوى
الصغير خلفا عن اداء حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اى ما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد
الاصل



الاصل سوا اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه
اصالة لا بكفره بتبعية ثم بتبعية اهل الدار او ان بين
خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم الابوان
وكذا الطهارة والبيع لكنه اى البيع خلف مطلق عندنا بالنص
اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون البيع خلفا عن الماء
مطلقا فيجزا اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد
وعنده خلف ضرورى اى البيع خلف عن الماء عند الباقى
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض
بتيمم واحد وقال الى الف فى آية عطف على قوله لم يجز فى
اثنين نحن وطاهر جوى ولا يتيمم فيتوضا رجاء ان يقع
على ظنه طهارة ولا يتيمم بناء على ان البيع خلف ضرورى والضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين الجنب
والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى
ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة
كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكمالها
فيجز امامة المتيمم للمتوضى كامامة المايح للغاسل وعند
محمد وزفر رحمهما الله البيع خلف عن الوضوء فلا يجوز لان المتوضى
صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل
القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى

المعلق بركوع وسجود على الوجه وشرط الخلفية امكان الاصل
مسئلة
ليصير السبب منعقدا ثم عوده لعارض كما في قمر السماء
بخلاف القوس ☾ الحكم عليه ولا بد من اهلية للحكم
وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا سمو نوريفيض به طريق يتبدا به
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب
اى نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه
من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما قيد في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس
اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل
فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب
العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع
مراتب كما ذكر شارح المتن فسمى الاول العقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل الرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال
علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجايزات وقوله يتبدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون

واعلم



واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا على ان اول شيء
خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى
العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر
النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما قيد في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس
اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل
فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب
العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع
مراتب كما ذكر شارح المتن فسمى الاول العقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل الرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال
علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجايزات وقوله يتبدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون

244

لو رك الحواس بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية
ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي
فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد
الحواس الحس ونهايته ارتساده في الحواس الباطنة والمدرك
ان الحواس الباطنة هي الحس المشترك في مقدم الدماغ
وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة
الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني
الجزئية ثم بعده الحافظة وهو خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط
الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب
بينها تركيبا وتسمى مخيلة ايضا هذا نهاية الادراك
للحواس فاذا تم هذا ترتفع النفس الانسانية من المفكرة
علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل
وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند اهله يعم معلومات
النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع يسمى علوما
نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت العلمية حركت
البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على
وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا الحركة على
وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر
واغا يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى
ما هو



الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور
دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها
بالخير والشر وهي لا تقطع الا بالقابلية المذكورة واذا لم
تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر
اذ لو كانت عارفة فعلم لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها
اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يتوقفان
بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الانس وذلك
التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس في ذلك
الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء
الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها
في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد بهاء
بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفاضتها
بما تم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والدليل
على حصول ما ذكرنا انه ساقط التكليف متعذر قواه الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مراكب للقوة العقلية ومسوغة لها باذن الله تعالى

245

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



الانسان
بنها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج
الى معرفته بناءً على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء
آخر اما ارشاد امر نبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا احتيج الى التو
في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان العدم استيفاء مدة جعلها الله مع على حصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل وعا
للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام
المذكور للوجوب والرامة ان غفلت عن الاعتقادين لا يتبين
عن زوجها وان كفرت بتبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة
لم يحصل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت
علم انها ادركت مدة امكانها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا
اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه
وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
وبعده يكلف والا يضمن قائل الشاهق ولو قبل مدة التجربة
فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل**
ثم الاهلية خربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى
فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير
الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تع واذ اخذ ربك من بني آدم

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





صوبه يصير اهلا لما عليه وقد قيد الذمة بوصف يصير
اهلا لمال وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير
اهلا لمال لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه
فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الدال
على الوصف الذي يكون به اهلا لمال فكثيرة منها قوله تع
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم
ما في الارض فجعل الولادة لزومه من وجه فصار كحق الحج
لا يجب عليه فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب غير
مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها
عينا وهو ضاحب اى على الصبي وهذا بينهم من قوله فاذا
ولان المقصود هو المال واداؤه يحمل النيابة وكذا ما كان
صلة كشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير
الصلة الى شبه المؤن والزوجة نظير الصلة الى شبه
الاعواض لا صلة كشبه الاجرة اى لا يجب فلا يتحمل العقل
اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام
ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء لم يحفظ عاقل
ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا
الاجرة كما مان الميراث بالقتل على ما مر في باب المحكوم

247

وهو قوله لكن مال الميراث بالعقل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تع فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي غير مخاطب واما المالية
فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصار
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا العبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر عند ظهر لو كان معه العبادة وكذلك عند ابي حنيفة رح اذ
الكفاءة بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالنفقة رح
كذلك وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه كذلك والا فلا
قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحايض والنفساء فيما
يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء
محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم
من الحايض كخلاف القياس فينتقل الى الطهر اي ينتقل
الى الطهر وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة
والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
لانه اي الاغماء يمتد مستوعبا شهر رمضان واما الثانية
اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدره
كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدره قاصرة واهلية
الاداء



الاداء الكاملة تثبت بقدره كاملة والقدره
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبي لقوله ع مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا واما البلوغ
للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب
والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب والصبي اصل للتاديب
ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم
الا بحكم اي بحكم الشرع وقوله لانه اهل للثواب
وقوله ولان الشيء اذا وجد عطف على قوله ولقوله ع
وهو باطل فيما حسن وفيه نفع محض والاضرار الاخروي
اداؤه وهو غير موضوع واما حرمان الميراث والرق
فيضاف ان الى كفره الاخر جواب اشكال وهو ان يرفع
اداء الاسلام للكافر موضوعا عن الصبي لكونه خيرا
يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه
الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان
كلا منهما ضرر فاجاب بانها يضافان الى كفر الآخر

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



كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا على وجوب الاجر نفع
محض واما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد شرط السلامة
حتى ان تلف فيه بفعل اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل
يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا فلا يستحقان الرجوع الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرجوع عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة
ونحو تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي او في الصحة
اعتبارا للادمية ونوسل الى درك المضار والمنافع حقيقة
في التجارة بالجوهرة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة
اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من
قبل الصبي الا القرض للقاضي واما يصح اقراض مال الصبي
للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفاء
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة
حالة اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين
ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض وبامن
هلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء
ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع

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





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

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

250

لمنافاة القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم
يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه
اذا لم يعتقد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك ليعاد ذمته وهو اهل
للثواب ثم ان عند ابي يوسف هذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يعتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا
بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ولم يفرق بين ما عرض بعد
البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالمدة مسقط وغير المدة
غير مسقط ففي كل واحدة من الصورتين المدة مسقط
وغير المدة غير مسقط عندهم الا مداواة في الصلوة بان
يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة وتغير
الصلوات سنا وفي الصوم بان يستوعب رمضان
وفي الزكوة بان يستوعب الحول عند محمد وعند ابي يوسف
اكثره كذا في الجنون في اكثر الحول كذا في سقوط الزكوة
واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لان الكفر
جزاء فما قال هذا جواب اسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام
من المجنون اذا لكلمة بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الجزء والجزء انما شرع بطريق التبعية لا تقرر له بالاصالة
الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الجزء عنه فاجاب بان عدم



صحته ليس بطريق الجزء ويصح بنفسه عطف على قوله فلا يصح
واذا اسلمت امرأة عرض الاسلام على ابيها ويجبر عليه ولدا
لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال بما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو قوله فحقوق العباد مالي ان منها غرما وعوضا
يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الجزء واما هو عن الاقوال فنبين عبارته ومنها
الصغر فنقول ان يعقل كالمجنون اما بعده فحدث
له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر هو ذلك
فيسقط منه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف
والوجوب عنه ساقطان واما جعل الصغر من العوارض
مع انه حالة اصلية للانسان من مبدأ الفطرة
لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية
الانسان لا تقتضي الصغر فنتفي بالعارض على الاهلية
هذا المعنى اي حالة لا تكون لازما للانسان وتكون
منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لمحل اعباء
التكاليف ومعرفته ثم قال اصل ان يخلقه على صفة

تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون
في ابتداء فطرته سواء العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فلا يحرم الميراث بتعقيب بوارث لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان بالعقل فلا يلزم على هذا الطمان بالكفر والرق
لانهما بنيا فيان الارث مقدم الحق لعدم سببه او لقوة
الاهلية لا بعد جواز انما قال هذا لان الحرمان لسبب
القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يتعجل باخذ الميراث
فجوزنا حرمانه لكون الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر
فلم يحرم ولا يشكل هذا الطمان بالكفر والرق لان الحرمان
بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية وفيها العتة وهو اختلال في العقل يجعل خلط
كلامه يشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
وحكم حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه
اذا اسلمت لا يتوقع عرض الاسلام كما لا يتوقع عرضه
على اولي المجنون بخلاف الصبي والرق انهما اي المجنون
والعتة غير مقدرين والصبي مقدر وفيها النسيان
وهو لا جناح الوجوب لكنه سقط عن امة صاحب
الشرع بكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع



فيما يتبع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه الاداء
بتقصير كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما
لا بتقصير واما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او لم يجد
او يجد اما موكور في الاكل كما في البيضة والاول ليس
بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب
الوجود وفيها النوم وهو حالة تعجز عن الادراك
والحركات الارادية اوجب تاخير الحظات لا الوجوب
اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لقوله
امتدادا وقال من نام عن صلوة الحديث والبطل
عبارة اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله
اوجب تاخير الحظات لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوة
نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد واذا فهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة وفيها الاغماء وهو بعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ
او القلب وهو ضعف من المرض حتى لم يعجز عنه النبي
وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تبطل
فيها القوى المذكورة بسبب ترجع الابخرة الى الدماغ
ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء خلافه في جميع هذه

الامور لكان الاغماء فوق النوم لما يرى ان البنية والانشاء
من النوم في غاية السرعة اما البنية من الاغماء فيمكن
فبطل البقاء ا ويوجب الحدث في كل حال اي سواء
كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب
الاغماء وكثافة ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء
حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة
الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان في دوام الصوم
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في
الصلوة بان يمتد ح زيادة على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة وفيها
الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل فزاد عن الكفر فيكون
حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء صفة
للتملك فح يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي
ح ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل
عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي
هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا
العتاق



لعدم تجزي الازالة اتفاقا
فمنشأ البعض منشأ الكل
عندهما ح

الاعتاق عند محمد وعند ابي حنيفة يتجزأ اذ الاعتاق
لازالة الملك لان العبد اغا يتصرف في حقه ثم يلزم
من ازالة الكل زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض
ايجاد شطر العلة فيؤدي الابتداء بثبوت ح العبد بتبع
ثبوت ح الله تعالى وفي البقاء على العكس ح ان زوال
اي زوال ح الله تعالى يتبع زوال ح الله تعالى العبد
فمعتق البعض مكاتب عند محمد الا في الزوائد الرق و
الرق يبطل ما لكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب
التبرعات ولا يصح منها الخ اي من الرقيق والمكاتب
ح اذا اعتقا ووجب الخ عليهما لا يقع المؤدى قبل
العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنها
ملك المولى الا ما استثني من في الصلوة والصوم ويقع
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزوال لعلة
تنفع الخ ولا يبطل ما لكية غير المال كالنكاح والدم و
الجبوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة
المستهلكة سواء كان اقرارها الماذون او المحجور اذ ليس
فيها الا القطع وبالسرقة من الماذون واما من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة الخ مطلقا اي في القطع ورد المال وعند
ابي لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون

المال وبناء على كمال اهلية الكرامة البشرية كالذمة والحل
والولاية فيضعف الدية فلا يحمل الدين الا اذا اضيفت اليها
كالرقبة والكسب فيباع في دين الامة في شيوعه كدين
الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان واجبت
لا فيما يشيوعه كما اذا اقر الحر او تزوج بغير اذن ودخل
بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل تنصيف الطلاق في حق الرجال
اى يصح للحر اربع وللرقيق نكاحان وبالاعتبار الاحوال في حق
النساء كما سبق في فصل النكاح اى حل الامة اذا كانت
مقدمة على الطول لا كحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة
وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة
لا تتبعض اى التنصيف فيكامل عدد الطلاق عبارة
عن اشاع الملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اشاع
الملوكية اشاع الملكية ايضا فلم يعتبر بالنساء قلنا ان يعتبر
بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة فلم ينقص
عدد الزوجات فان النقص مالكية في هذا العدد الناقص
يلزم النقصان من النصف وما كان احد الملكين هو
ملك النكاح والطلاق ثابت له والملك الآخر وهو ملك
المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة
اوجب ذلك نقصانا في قيمة فانقص دية عن دية الحر

بقي

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

254

دينه عن ذمة الخ تبين ما ذكر وا ورد ان ابين ما هو العلة
لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقض دينه لان المغرور فيه
اى في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة
باطل فيقض وهو اصل للتصرف في المال حتى ان المأذون
يتصرف لنفسه بأهلية عنده وعندنا في الابل هو
كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا أذن العبد في نوع من
التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص
الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه وكلنا هو اصل التكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب في ذمته وادخل في طوق اليد على انها اى اليد
ليست بمال فلا يكون الرق مضافا لملك اليد لكنه مضاف
لملك المال للكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي
في التصرفات اى اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه
ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرف فالرقبة
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون
وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص
المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والاقتضاء الى النزاع
والتقاتل ونحوها فيثبت ان المقصود في التصرفات
الخ

ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الى
ملك اليد فتطل ما دام لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون
خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي
وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك
الرقبة فانما هو حكم ضروري ليس مقصودا اصليا اى
مقصود الذات وانما يثبت ضرورة ان شئت شيء
آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته
لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته
بما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا للملك
الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فان اليد
ثبتت له والملك للمولى خلافا عنه ان يكون المولى
قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر
وهو كالوكيل في الملك اى العبد المأذون في الملك
بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى
كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بناء الامر
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون امام مرض
المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى

وجاز بالغبن فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها
تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال صحته يصح ويعتبر
من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما
عامة مسائل المأذون فلكن اذا اذن العبد المأذون
عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل
الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون
الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما خلاف بقاء
الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا
فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به
بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل
وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت
من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا
في الجهاد وعلى قلنا في ان منافع ملك المولى
الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وبقي
الولايات كلها فلا يصح امان الحر لانه تصرف على
الناس

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

فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عما
الاصل لكالحوالة حتى اذا افتكه المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس
وما لا يعد مان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط الصلوة
والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه
لما كان فيه من الحرج شرعت العبادات فيه بقدر المكنة
ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق
حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت
الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب
وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان
يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو
حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب
الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر
ما يصان به عنهما فقط اي حق الغريم والوارث فقوله
في قدر متعلق بالحجر يجوز النكاح بمهر المثل ففي مقدار مهر
المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج



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

257

بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة
خاصة وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشركائه
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها ونحو
الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اى حق الوارث كما في
الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه نحو مبيت
الجودة حيث لا يجوز الا باعتبار القيمة وما تعلق حق الورثة
والغرماء بالعين صورة ومعنى في حقهم اى في حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى
باقى الورثة القيمة ولو فضل المريض حق بعض الغرماء
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء
بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض
الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا التفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان
حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى
فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى
الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا
للرقبة ولا يمكن نقض الاعتاق ولكن لا نفذ من حيث
المعنى هو مالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استوعب
الدين

وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون عتقه
المكاتب الآتى لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان
اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل
من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه
فعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية
ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل
شهادته ومنها الموت وسيجئ كل والاكمام هنا
دينوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره
ان كان متعلقا بالعين يبقى بقاءها كالوديعة لانها
اى العين هى المقصودة وان كان دينا لا يبقى بعد
الذمة الا ان ينضم اليها اى الى الذمة مال او كفيل
فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة
لا يجوز الا اذا ابقى مال او كفيل وبراءة الدين مضافا الى
سبب حج في حيوة كما اذا حج بنفسه فوقع حيوان عجز
موته لانه شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى
فيصح في الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى

حاجته الى الحاجة فيبيع الزكاة على حكم ملكه حتى يترتب عليه
حقوقه ولذا يبيع الكتابة بعد موت المولى لحاجة الى
الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجة
الى انقطاع اثر الكفر والى جزء اولاده واما المملوكية فتبقى
هنا فان الاصل في هذا العقد بقاء التبعية
في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه
لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل
على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء وغير ثابتة
وعقد الكتابة اذا يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة
لا تبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من
بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بدا والمملوكية رقبة
تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة
اذا ثبتت سببها وهو مرض الموت بحق الميت
عن ابطالها كذا اذا ثبتت اى الخلافة تقضيا فيما
لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت واما
يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية
والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا

اى



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

استقام

يجب للورثة ابتداء قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث
حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا
انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لخراج الميت تصرف
الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة رح فقط
واما العوارض المكتسبة فهى اما من نفس او من غيره اما
الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه
مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده في
حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر
حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر
مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمل دافعه للتعرض فقط عند
الشافعي اى ديانة دافعة للتعرض لقوله ع امرت ان اقر هم وما
يدينون فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعندنا اى حنيفة هي دافعة
اى للتعرض ولدليل الشرع وحكم الدنيا استدراجا
ومكرا وزيادة لانهم وعدوا بهم كان الخطاب لم يتناولهم بنهيا
اى في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله
العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانة دافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيؤيهم تخفيفا لكنه في الجملة يلحظ
كما يبناه فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فضرورة التخفيف

والاهلية

توقفهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهلية كما
نطق به الحديث وهو قوله ع امهلنا بهم فظنوا اننا
اهملناهم وكما قال اسبغ سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوح ما نوحي فجبت
عنده اى عند ابي حنيفة تقوم الحرمة الصحة بانفرادها
وجواز البيع وكما وجبت نكاح المحارم حتى ان وطئ
فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان
العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند
ابي حنيفة ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيجب
قاذفه وجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا فسخ
اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان
يترافعا فاقام الدليل على ثبوت تقوم الحرمة حقهم
وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان يقوم
المال واحصان القذف من باب العصمة وهي الحفظ
فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع
في احكام الدنيا اى الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة
لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا

فاذا عرفت هذا فتقوم الخ واحصان القذف من باب
دفع التعرض لامن باب التعدى الى الغير فيثبتان والا لم
الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
فى باب الربوا وقد نهوا عنه ايضا فاجاب بان معتقدهم
فى الربوا ليس هو الحل لتعوله بيع واقدامهم الربوا وقد نهوا عنه
وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وسوان قوله ديانتهم
دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لايراد به ان
ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون
صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع
كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرايع لان
حله كان فى شريعة آدم للضرورة ثم نسخ فى شريعة
نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل
الكتاب الربوا سيان والوقوف بينهما صعب جدا
ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم
ذلك يكون بطريق النسيان وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا
فان قيل ديانتهم ليست بحجة معتدة اجماعا فلا يوجب
ضمان الخ وعدا القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف

بمثل



بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم
فى المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد
القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه
عدم الارث والحكمان مختلفان فى الاصل والفرع
لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو
ان ديانتهم غير معتدة فلما ثبت بديانتهم نفاء تقوم
الخ على ما كان فليس فيه الا دفع (دليل الشرع) هو
اى التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان
اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون فى اثباتهما اى فى اثبات التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد بل النفاء والحد
انما يثبتان باتلاف الخ او بالقذف وانما يلزم القول
بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقاد تقوم السكر ولم نجعل
كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعا لا
معتدة ولانها لما بانت كانت بمنزلة قريب خرج عن ملكه
كذلك من ليس فى نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس
المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتصوير هذا ارث البنت
التى هى زوجته ضرر بالوارث الآخر اى البنت الذى هى بنت
زوجته فيكون معتدة بها واما عدم ذلك فاعلم ان

والاحصان صح

ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة واما على قولهما فكذلك ايضا
اي ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بجميع اقوام الحرمة كان
ضروريا اذ في شريعة آدم عم لم يحل نكاح الاخت من بطن
واحد اي المحارم كان في شريعة آدم كما ضروريا اذ لولا
جوازه في ذلك العهد لانسد اصلا والدليل على هذا ان
نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم
فكانت السنة الى لهة ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
للشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن اخر يا وكان
النكاح بين التوءمين حراما وكذلك ان التوءمين مخلوقان
من ماء ان دفق دفقة والولدان من بطنين مخلوقان
من ماءين ان دفقا وقضين والاخت من بطن واحد اقرب
من اخت ايكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بما
بعدي لم يحل القرابي فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فعلما ارتفعت الضرورة عاد الشرع
الى اصله فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لاثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصور دليل
الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم
بخلاف القسم الاول بعد قصور دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان و





هو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون شبهة
للاحصان ولا يجد قاذف من نكح المحارم ويحد
ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة
اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة
عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها
قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم
وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على
عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم وكذلك
ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا
عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين وهو
بالحكم المذكور عدم وجوب حد القذف اما على الدليل
الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح
فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة
صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجب
بغير الديانة مبتدئة فالحاصل ان المراد بالشبهة لا
حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل يشعر
بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم

262

والجواب اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع
الهلاك فيجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون
قولا بان ديانتهم مستحقة بل ديانتهم دافعة وذلك لان
الزوج حابس لزوجته فان حبسها بلا نفقة يكون
تعرضا لها بالهلاك فيجاب النفقة دفعا لهذا التعرض
ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعناها
لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا
اي لا يصلح عذرا او هو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح
عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف
للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول
ولما كان مسلما لزعمه مناظرة والزامه فلا يترك على ديانته
فيلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي يضمن بالاتلاف
مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط
ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يورد الميراث بعلة
ان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب
الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث
وكذا ان قتل عادلا باغيا لا يلزم الباغي الارث ان قتل
عادلا

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

اجمعين

انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق
باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان من قضى الى
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح
عطف على النوعين المذكورين كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بالوضوء اذا صح ظهره ثم تذكر انه صلى بلا وضوء
ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جايز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب
قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان
يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جايز اما لو علم
وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم ينقض الظهر وصلى العصر
على ظن ان الظهر جايز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم ينقض الظهر بناء على انه

بالاجماع

بلا و

ذا عاجز

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

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



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

العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر الخ
زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت
بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ
جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب
ان يكون مشهورة في حقها فيما يجهل لا تعذر وفي حق الامة
تعذر لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل لم يكن في حقها
فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد
دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتوضيره ان البكر تريد الزام الفسخ على
الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان
طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي
يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول
لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل
التي لا يوقف الاحقاق الا فيها حتى يشترط انقضاء ثمة
لا هنا تيقن على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق
مباح كسكر المضطر والمكره بدواء كالبنج والافيون
وبما

وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وسوى ذلك الا ما
يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق
واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث
لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر يصير
كالسكر بالحرام فعند نا اى بالسكر من المثلث وسوى القسم
الثاني من السكر وسوى السكر من شراب محرم او مثلث
لا يتناول الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح طلاقه
واعتاقه بعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد خلافا
لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالاقرار
وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف
وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد
اذا صحا وحده احتياطا للكلام اى حد السكر والمراد به
الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط

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





بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فارضى بالمباشرة
حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفيد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم
هذا استدراك عن قوله فيفيد العقد فان الملك
بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان فقده احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي ان اجازاه
في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما
في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينقلب الا
بالثلثة فكل اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لا
ان اجاز احدهما وسكت الآخر لانه كخيار الشرط
للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط
في الثلث وان اتفقا على ان لم يخبرا بشيء اي لم يبيعا
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عندهما
خلافا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم
يتصل اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما
فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن
على ان المواضعة اسبق فلن الآخر ناسخ

اى الآخر وهو العقد تابع للمواضعة السابقة لان احدهما
لم يمض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان
لم يذكرا وهما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضر
فى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر فى شئ فعلى اصل
ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين
على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة
اعراضهما وابو حنيفة رح بظاهر العقد فى الكل والفرق
لابى حنيفة بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل
قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالالف فيفسد
العقد وقد جد فى اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف
اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار
اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جد فى اصل
العقد واغا الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف
فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف حكم بصحة العقد
بالالف بلزم فساد العقد كما بينا فى الثمن واما ان تواضعا
على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق
لهما بين هذا والمواضعة فيما تقدم ان العمل بها
مع صحة العقد ممكن ثمة لان هناك الهزل باحد الالفين

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

268

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



لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين وكذا في البناء عند هما على ان المال
تبعا اعلم ان المال في العتق والخلع على مال والصلح
عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو
الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر
في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون
كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل
لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء النوع هازلا كما يبطل
الخيار واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان بحيل
السبب او لا لانه يتعمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار
والبيع مكرها باطل وكذا هازلا واما الاستحقاق فالهزل
بالردة كهزله باستحقاق فيكون مرتدا بين الهزل
لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعما
سمي كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها

الابراء يشبه الطلاق في الاسقاط

269

بل كفوه بعين الهزل فانه استخف بالدين وسوء كفر فوز
بالاضافة قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم واما الاسلام فهو ناف فيصح لانه انشاء
لا يحتمل حكم الرد والرافع ترجيحا لجانب الايمان في
الاكراه ومنها السفه وموضعه تعرف الان ان فشيعه
على العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام
سوء العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
خلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله
مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف
والاثم والرفق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه
يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابه المجنون لكن تغيره خفة اما فرحا واما
غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر
وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة
او وجيهة او مذمومة وهو لا يباغ الا ملية والا يباغ
من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
ليتولى هو لا تولي السفهاء ثم غلق الابناء ما يباشرون
رشدا ثم لا سلك سن الجدية عن مثل الاناث ابو يوسف



المنع وهي خمس وعشرون سنة لان مدة اقل البلوغ
اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا احسا
وعشرين سنة واختلفوا في وجوب النظر
في السفيه فعند محمد يجب وهو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل
عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فقاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة وهو يكب الكبيرة اذا كان
مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
حاله على منع الحال وايضا صحة العبارة لاجل
النفع فاذا صارت ضرا يجب دفعها وايضا حا
للمسلمين والسفها ان لم يحجر والاسرفوا فيركب
عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذممهم مثل
ان يشتري جارية بالف دينار ولا قدر له فيعتقها
في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا
وقصته انه دخل ذات يوم في سوق الصيغ
فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فجزع عن مكابدة
شدايد جوها وكان في الفقر والمرة بحيث لم يملك

فوت يوما فضلا عن ان يملك مالا يجعله ونفقة الى
مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا ثمينة
وبغلة لا يركبها الا اعاظم من الملوك ولبس لباس
التجبيس وركب البغلة وشد كاء درسه يمشون
في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم
بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة وارسل
صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار
واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع
الى منزله ممتلئا بالجاه وسرورا وورد العواري الى
اهلها فلما جاء البايع للتقاضي الثمن لقي المشتري فعرف
فتنه فاخذ ينتف عثنونه ويقول انا بناء على ان الانسان
ممتنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف
وعند ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه لا يحال مطابرة
وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حسا فذلك
جايز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم ينقص خرزا ونوى ونحو
اعوذ اهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية وايده
زايدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر

ان يجيء اموال السلجية هي المواضعة المذكورة مفصلة بيع او
اقرار يجز على ان لا يجيء الفرق الامع الغرماء وان لم يكن سبقها
مفصل بما قبله وهو قول صحيح واما بان يمنع من بيع ماله القضاء
الديون فيبيع القاضي بعد اقرب بجز ومنها السفر بعد وجوب
عدد لا سائل الاصلية وكشيا من الاحكام كثيرة من سبب التخفيف
بقصر لا من اسباب مشقة كمرض لا يضر معه قعود الصوم
وبعض لا يشترط اتي الصلوة عند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا
استناط القول عائشة رضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر ولان هذا ناقلة يصدق على الركعتين الساقطتين
وسنة الصدقة والعدم افادة التخيير عليها مر اي في فصل العزيمة
والرخصة واثابت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل
الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب
القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بان صلى في الحضر
يجوز القصر وكان السفر بالاختيار قبل اذا شرع في فرض
صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض يحل له الفطر
بمصير سفره معصية في الكفارة واذا سافر الصائم لا يحل له عندنا
ما دام مريضا حتى ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر
وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر سقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر فكمل عليه

لا يفطر

بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة
لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه اذا اختيار ي والمرض ضروري
واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر
على سنة المشهورة مارويا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص السفر
بما وزنهم العمران والقياس لما لا ثبت القصر الجيش في مدة
السفر لان حكم العلة لا ثبت قبلها لكن ترك القياس بما رونيا
ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة وان كان في غير موضع الاقامة
وان نواها بعد الثلثة شرط ان يبلغ موضع الاقامة لان الاول
اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع السفر وبعد ارتفع اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية
يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل العزيمة ان المعصية لا تحصل
عنه قال البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كان في السفر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله قوم فيقطع عليهم فيصار الى
عن هذا السفر المبني في غير ه من كل وجه فيملك السكر فانه
عصيان بعينه فلا ثبت بالسكر احكام المرض المنوطة بزوال
العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي قاطع غير طالب
لاجل وزهد سنة الرسول قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة

تصحيح صح

ركعتين صح

من يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد
حالا من قوله فمن اضطر وكنى بقوله لا اثم عن تقدير قوله
فاكل ثم جعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا
لها ولا اكل للميتة تلذذا او اقتضاء الشهوة بل باكلها دافعا
للضرورة ولا عاد حدها ليستوجب عقوبة او لا يبغي اي لا يتجاوز حد
سد الرمق ولا يعدو اي لا يقصر فيها بجوع اخرى ومنها الخطاء وهو
ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد
فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد
قصد غير تام وبهذا يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا
حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الفاعل
ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء الكامل فلا يجب على المعذور
وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه
ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء شبهة اما بهذا اعتبار
حالا او وجب بالفعل كالدية اما قال بهذا الاثم فلا يجب بسبب
القتل لا يكون الخطاء شبهة فيه كما ذكر في الاصل لانه جزاء فعل
وهو وجب الكفارة اذ الاثم ينفك عن حرف التقصير فيصلح سببا
لاهوداير بين العبادة والعقوبة اذ جزاء قاصر فيرجع
الى ما هو داير والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا
عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان



دوام العقل بالعقل بالسهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا المخرج
فاقيم البلوغ مقامه لاقام اليقظة والرشد فيما بني عليهما
كالبيع اذ لا حرج في درئهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر بالاعمال
الا وان يكون صادرة عن العقل بالسهو وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بما قوله
تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو
والغفلة مذكوران في النهاية فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف
عليه الا بالخروج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو و
غفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يوجبان
نقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب غلب البلوغ لا يقع
السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر
في جميع الاوقات صادرا عن العقل بخلافه وسهوه ولم يعتبر انه
بالسهو في وقت ما بهذا معنى قولهم ان دوام العقل بالعقل الى
اخره واقام بلوغ البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم
وكذا اقام البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا
كالبيع ونحوه اذ لا طريق في درك اليقظة والرضا والاحتياج
الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل ان الامور الخفية التي
يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام
المشقة اما الامور الظاهرة فلا واما ذكر اليقظة والرضا

273

لشبهة ان فعل به فانه قال لو قام البلوغ مقام عند ان العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما بعد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا اجر بالبيع على لسانه اي لسان الغير على خطاء وصدوره حصر يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه بهذا المعنى اثنان من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم الرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على افطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مره وياثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الا ان هو اختار ان وفق في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند ان في اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم ان ان امت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الفاعل مقام المكره بالكسر ليناسب تشبيه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي رفع الضرر بدون رضا الفاعل ان كان

اي اضاع



نسبة الفعل الى الفاعل الحامل حسب والا يبطل فيبطل الاحوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يكلم بلسان غيره ونقص الى فعل الاقوال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل يمكن تحميل الفعل الى الحامل وان لم يكن عذرا لانقطع اي الحكم عن فعل الفاعل بمجرد الاكراه ونقض الفاعل مكرهين واما نقص الحامل بسبب جواب الاشكال وهو انه لم لم ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل بهذا القائل فيجب ان ينقض بهذا ولا نسلم ان الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند ان فعي فاجاب بان الحامل انما نقص بالشبهة وان كان الاكراه حقا لانقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام المولى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب ان فعي ان الزوج مخير على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام المولى به اي بالاكراه لان اكراه المدة على الاسلام حين يحج فيبطل بما ذكرنا انه يبطل الاقرار كلها والاكراه بالفعل وليس عفوه سواء واصل ان الاكراه الملجئ عاقد الاختيار وان عارض هذا الاختيار اختيارا صحيحا وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة

اختيار الفعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة محضة
فان احتمل ذلك اي كونه آلة نسب الى الحامل والا اي وان
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى فعله بالى الفاعل فالاقوال
كلها لا تحتمل ذلك اي كون الفعل آلة للحامل لما ذكرنا ان المتكلم
بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا تقبح ولا
يتوقف على الاختيار كالعتاق والطلاق فنفوذ لا نها اي
الاقوال التي لا تقبح مقطوع النزل وهو ينافي الاختيار والرضا
بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع النزل وهو ينافي الاختيار
اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل
في الخيار فلان منفذ بالاكراه اي الاقوال التي لا تقبح بالاكراه
وبهذا يفسد الاختيار اول وجه الاولوية ان في النزل اختيار
المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان
اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق
واقعين في النزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما
في الاكراه مع فساد الاختيار اولى بهذا عاد الكن
يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في النزل بدون
الفساد واما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في النزل الوقوع في الاكراه

واذا اتصل بقبول المال اذ اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع
يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه بعدم الرضا بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف النزل
اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت
اي في النزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه
اي على قبول المال في الخلع وبطريق النزل كما في خيار الشرط وفي جانبها
اي اذا اضافها بشرط الخيار اما يتوقف الطلاق على قبولها
المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج
لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع من الجانبين معاوضة في حقها واما عندها
فالنزل لا يؤثر في بدل الخلع بحيث وان كانت ممن تقبح وتتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والبيع وغيره هنا سواء لعدم
الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به فيما
منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفعل آلة للحامل كالاكل والشرب
والزنا يقتصر على الفاعل وما يحتمل بان لزم من حمل الآلة
كتبديل محل البناء يقتصر عليه ايضا لان تبديل المحل مخالفة للحامل
وهو فيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله
على الجناية وعلى جزائه ولو حمل آلة يصير المحل حرام الحل كما
اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم

للبيع ولو جعل آلة يصير كتسليم المغصوب وتبديل
الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا والاكراه وان
كان لا يحل ركنه اي لا يحل كون الفعل آلة للحامل لانه من
الاقوال لكن الاكراه فعل كحمله فالحاصل ان الاكراه تصرف
قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيضمن على
الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف كحمله آلة فيضمن الحامل
فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل كحمله فينقل الى الحامل فيضمن
ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اكراه متقصر على
الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فهو كالدفع عليه
واتلفه يخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل استواء في
الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا انعدم فيسقط
كمن دفع لانسان فجعله آلة لاتلافه بالجناية على نفسه ولو
جعل آلة لتبديل محل الجناية فيلزم كل منهما والجراحات انتفاع
جوزه لا تسقط ولا تدخل رخصة كالقتل والجرح والزنا اليسير
الرخصة خوف الهلاك واما في ذلك سواء اي الفاعل والمفعول
واذا كانا سواء لا يحل للفاعل فعل كراهة غيره كجريمة نفسه وكذا
جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح
لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل لان اباحة

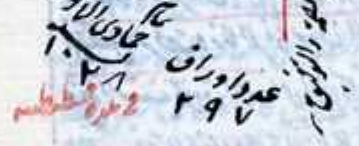
نفس



نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك النسب الى الغير والزنا قبيل
النفس فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه
عن الغير هلاك فان كره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط
كالمبتة والخنزير والاكراه الملجئ بمعنى ان الاستثناء من الحرمة
حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه حتى ان المضطر انما يحل له الغير الملجئ اي لا يحل له غير الملجئ لعدم
الضرورة وحرمة تسقط لكن تحمل الرخصة وهي اتمام صنع
الله تعالى الى المكلف تسقط كما جاء كلمة الكفر فان الاثم
لا تحمل السقوط ابدا واما في حقوقه الى تحمل السقوط فان في الحدود
كالعبادات فتسقط بالملجئ وان صبر حتى استشهد او قتل
من فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس في معنى
قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وهو
ليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة
ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه
قطع النسب فلا رخص زناها بالملجئ لا لكذ بغير الملجئ
ولكذ بهذا اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون
زناها مرخصا ينبغي انها ان زنت بغير الملجئ يكون

276

في زنا ما شبهة الرخصة فلا حد اما الرجل فزنا ه لا يرخص
بالجبي اما ان زنا بغير المكره لوجد لعدم شبهة الرخصة واما ان
حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخذ رقم انه
يرخص بالجبي وان صار شهيدا والمراد باخذ رحمة لا يحمل
السقوط وحرمة تحمل السقوط فلم تتم السقط
وبما حرم الله تعالى وجب
الضمان لوجود
العلة



УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
„СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ" - БЕОГРАД
П Инв. бр. 43712