بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم • وهداهم بنور توفيقه
الى الصراط المستقيم • شرع لهم الاحكام بطول العمائم • ووفق
بعضهم لاستنباطها بفضله العظيم • ليتجنبوا عن الربا فينجوا
عذابا اليما • ويجتنبوا بالتجنب فيتحلوا بالنعيم المقيم • واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تغر الضيم الصميم • وتنفع
يوم يتفاوت ولا ينفون الا من اتى الله بقلب سليم • والصلوة والسلام على
من ابتدء عنده بالكتاب الحكيم • وبتدارك مناهج الحق بسنته الجريم •
محمد وآله وصحبه المجتهدين على تتميم العصير • والقائمين بانوار الاسرار
ظلم شبه كالطريم • ما جاز الغمام بدعوة على النعيم • وبعد فالقصير
في مهامات القصير • اما بعد • فاولى ما تفرح القرائح القوارح
واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح • ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى زيارة الرضوان • وهو علم الاصول الذي به يتغلى مراعلم
ذوي الحقايق الاسلامية • ومنه تتجلى غرر الدقايق الاحكامية •
وقد صنف فيه العلماء العظام • والفضلاء الكرام • بقواعد اتقنه

دار السلام

دار السلام • كتبا معتبرة مطولة ومختصرة • كل منها يشفي الغلة •
ويبرد الغلة • لاستيعاب اصول الاحكام في خمسة اعلام • غاية في
بيان الاصول الاربع حين الحصول • شهدت بجلالة قدره الاصابع
كلمة الكرام الفحول • وشهدت في تنقيص شانه الاسنة الصعاب
الصقول • فالاقدام بعد حاط تضعيف في الاصول • وترصيف
ابواب وفصول • كالاعانة بالقوة حين الاستعانة بالجيم •
والاعانة بالقطر عند الاستعانة بالدثم • نعم ان قصد احد تهذيب
الكلام • وتقريبه الى الافهام • واستطلاع رأي رئيس فخام • والذب
عنه بكشف الابرام • بتحقيق المقام • تساغ له العزم والاقدام •
وان لم يخل الجدة التمام • ومن يقف آثار البحر يرتقب
طراوح غرر الوحش اذ هو رائع • ثم اني مع اني بالقصور معترف
ومن بحور تحور التحارير معترف • قد استهواني الشعور
بمكنونات صحاير الاخبار • واستهامني القصور على محو فحاوي سرائر
الاخبار • ولم ار له سبيلا غير الجمع والترتيب • ولم اجد عليه دليلا
سوى النقد والتهذيب • فرتبته اولا بحالة انيق النظام
بل محكمة رتيق الانتظام • منطوية على زبدة افكار المتقدمين
ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين • مع زوايد من فوايد اقتضتها

والعزل • فاق ترك الاساءة من افعوان الزمان • نهاية ما يتمنى

عندهم من الاماني • يشن اركك في نظم فتورا • ووهنا في بيان المعاني

فلا تنشب بنقصي ان رقصي • على مقدار تنشيط الزمان • وها

انا اشرع في شرح الكتاب • مستعينا بالملك الوهاب • وهو الحجا

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

الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اي ناطقا بكتاب حامدا

او ضمير حالا من الظرف او المتداخل والاول اوفق والكتاب

مبتدءا بالبسملة ابتداء الكتاب حامدا آخرا هذه الطريقة على الطرق المتعارفة

اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان بلفظ كل امر ذي بال

لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود

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

يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فحمد الله

فيما بين التبرك والتلبس بالنسبة والحمد والصلوة قائما قيده

بالاحوال علما ان ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها ان

لا وجود للمقيد بدون القيد لكن قدم التسمية صورة لان التعارض

الظاهر بين المتقيدين بناء على حمل الابتداء على الاتي بادئ بعد

والجمع ممكن بان يجعل احد بمعنى الحقيقي والاخر على الاضافي فتأمل

اخرز بقوله الآتي عن الاوضاع الصناعية وبقطع سابق عن الاوضاع الآتية الغير السابقة كالنبات الارض وبقطع

لذوي العقول عن اخبار الله الحقة بالاختبار وبقطع باخبارهم عن الاوضاع السابقة لا باختبارهم كالعجلانيات وبقوله

المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بالسابق بعني الوضع الآتي بذاته سابق لا تزاما وضع الاذكى

ابن الملك

باكتساب الموارد بتقديم التسمية وعملا باجماع المتفق عليه وتركه

بعبر العاطف لانباية عن التبعية المخلة بالمشروعية لمن بقي الله له آخرا

الموصوف للتفخيم شنب اي احكم من الشنيد وهو الجص وفي الاساس

شنار القصر فاتاره وشنبر رفعه اصول الدين الاصل

كما سبأتي ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي

سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد

بالصلوة الدين العقايد الحقانية والهدى في قوله والهدى الدين

والمراد بها ما يبتنى على تلك العقايد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب

متعلق بايد المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح

الاعجاز وعصبة عطف على حامدا على معنى الاسند رسائل

البقين بضم الباء جمع شنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقدم سيدنا محمد

صلى الله عليه وسلم ابهم للتعظيم حال اسجاع ونثر ورفع بعضهم نوقه

بعض رجاء والمجدين اي المتقنين على اسنن الصحابة اي

عدا بارصجة حسنا المجدين حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه

قد ذكر الاصولة والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاتفاق

والاستحسان على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها

صريحا لانها مبنية للاحكام واصولا مطلقة وواحدا منها الى البقية

في ضمن الكشف الذي هو بيان خفي كان مظهرا لا مثبتا وكان فرعا

للشاملة الأعلى وذكر اثنين من المختلف فيها بينهما وبين الشافعية اعني

الاسخن والاستصحاب لان النفي اما بينا او مبهما فلا بد من امر بين وتقدم الكلام

لتبوته عندنا والمقتضة القياس المتفق عليها لا يخفى ما ذكرته من بيني على

ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقطع بكون ذكر

الالفاظ المستعملة في الاصطلاح وتوبيخ آخر كما يحقق في موضعه

وبعد اي بعد ما حمد الله والصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام والفائدة

الفاء اما على توهم انا او على تقدير ها في نظم الكلام والتاء فيه باعتبار

الخبر بجملة بفتح الجيم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكم مسئلة

على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة بحال فلان غرة قومه اي

سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه والدرر بجار المعقول والمنقول

الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول ما في الاثر فالمراد

بالدرر جياد المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العيار

المردود اي المعيبة والدخل العيب خالية اي منزهة بالاشارة

الى الحد فابق والاسرار المقبولة عند اولي الابصار تقويم اي مقوم

ومنقحة اي بمعنى ان برهان الاصول انما تحقق تقويم وانما ذكر

في الوصول الى مستصفى حقايق الحصول المراد بالحصول علم الاصول

وبالحقايق

وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الخافية عن شوائب الشكوك

والاوهام وكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق

القواعد والمسائل بتقليلها اي الجملة بتهذيبه اي بسبب كونه ذا النظم مهذبا

منقحا مع الاحكام اي مع كونه محكما متينا منزها عن التشويش والاختصار

حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز و

محوها بغاية تبيينه اي بسبب كمال توضيحه المرام اي المطلب مثلا

وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اي طريق كشف الاسرار بيتين اي محوها

بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف

اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارباب السلوك صراطه الى النيل والوصول

ربتها اي الجملة متبعا اي مقتفيا في تحرير الكلام وتحقيقه على عنايته

الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن جهته نوجهت اليه

والتوفيق هيئة اسباب الخير وتيسيرها وسميتها مرقاة

الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه ثمن يتبع سبيل العلى

فليصقل بها فتلك اي نيل العلى خير سلم اي الدرج حال من فاعل تبتغ

كفاية من كثير الهداية حتى استغنى في تحرير الكلام والاحاطة الى احد

من الانام واسأله اي تبع وقاية اي حفظا لاقدام العقل والفهم عن

الزلل العارض بعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ

الزيغ الميل

هو بعضها أو المعجز بها التي يتوقف عليها الشرع فلا يكون جعله
موقوفا على الشرع وانما انتسب الاحكام فجعني استفادتها من تلك الادلة
فرجعت ان لها اي تلك الاحوال دخلا في اثبات الاحكام
بالاولى ان الادلة فقد علم كالجنس فالباقي كالفصل والعرف
تطلق على التصور وادراك البحت والبسيط تصورا او تصديقا
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا اختلفا بينهما
علم والمراد بها ادراك الاحوال الكلية على وجه التصديق
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وهو اعم من النظر فيه والنظر في احواله وصفاته فيتناول
المقدمة التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري
والفرق الذي فرقوا بينه وبين النظر في احواله او وصل اليه كالعالم
للقابع والذي هو المراد هنا ان المراد بالادلة الشرعية
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها
الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم الشرعي
ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية
والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة

والفساد

والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب الوضعي كالسببية والشرطية والعلية والمانعية
وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد
في التعريف قيدا او الوضع فارجع الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم
جعل الاقتضاء اعم من التحريم فارجعه بهذا الاعتبار ويدخل
الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتران او ملازمة
الاستثناء المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات الحكم
واجزاءها او اوصافا وقيودا فيها وسواء انتزع من الادلة
كونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة و
مشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او انتزع من الاحكام
كجعل الحكم قابلة بحيث ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع
من الادلة فان السبب مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال
المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس
وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلاف بلوغ الى وجود
العوارض على الاهلية وعدمها فالكبر والجنون والنائم

ادراك الجزئيات عن دليل اعم المكنة الحاصلة عن تتبع القواعد

بقرينة تتعلقوا بعامتين بعدها اعني مالها وما عليها فان العبارة قاصرة

بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وكلاهما في

ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما يكون

سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فجواب

اه يلزم ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في كل لا سيما عامة زماننا اولا

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا سواء كانت ربانية او جسمانية والبدن

يشتمل به او تتقرر دنيوية كانت او اخروية كالقبر والمعاد اوالاول

والوجوب والحرمة ونحوها يظهر ان الفقه ليس عبارة عن تصور فقط

القبلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال

الفقه ملكة يتصدق بها النفس الانسانية بكل ما ينتفع به

وتتقرر تصديقا غنيا عن الدليل تخرج بقيد النفس علم الله تعالى

ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة علم المتكلف والمقلد ومنا يأخذ

الحكم من النص بحذر العلم بالفقه بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان

هذا التعريف مشاولا للاعتقاد بالثبوت والوجدانيات وكان المقصود

ههنا تعريف الفقه الماخوذ في اصطلاح الفقهاء قيد عملا فخرج بعملا

الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي

ذلك القيد

ذلك الفقه كالامام رحمه الله تبع اذ اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عنده

حتى سمى الكلام فقها اكبر فاه فيقال الم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة

بكونها عن دليل فلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها

من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى

تحصيل بالوجدان ويستغني عن البرهان فان قيل لا بحث في الكلام

عن الاحكام الالهية المتعلقة بافعال المكلفين فكيف يشملها التعريف قلنا المراد من معرفة انه معرفة ذاته

من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب

معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم

من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي

وهذا يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل

الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب

الاعتقاد به وان لم يتعرض له وهذا هو السر في جعل مباحث

العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل

قال الشارح في تعريف الفقه العلم كالجنس والاحكام خرج به التصورات

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية بالسواد كانت بين الاشياء الخمس

وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق بعض الاعتقاد

وهي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة

نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او عرضي ذاتي له اما
مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو العام فانه ظني
او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق
المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس
في السنة والاجماع والقياس اذا عرف هذا فاعلم انه اختلف في
موضوع الاصول فقيل ادلة الاحكام والاجتهاد والترجيح وقال
الامام فخر الاسلام في معيار العلوم موضوع الاحكام مرجع ثبوتها
بالادلة وقال صاحب الاحكام الدليل الادلة مرجع يستنبط عنها الاحكام
واختاره المتأخرون لان تقدير الموضوع منع بعض الائمة وعند
المجوزين الاصل عدمه وقيل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل
كما سبق وهذا ممكن لان احوال الاحكام مرجع الثبوت راجعة الى احوال
الادلة مرجع الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار راجعة الى
ولقوة ادلة الشرعية لا مطلقا بل مرجع يثبت بها الاحكام الشرعية
والاحكام الشرعية لا مطلقا بل مرجع تثبت بالادلة السمعية لانها اخص
صاحب الاحكام خصه بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا
انه لقوي ذلك لانه موضوع العلم انما يجوز تقديره اذا كان المبحوث عنه
اي مرجع المحمولات المسائل العرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة

باب بيان

بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة
اليه بعضها بلا واسطة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاختلاف العلم واختلافه
انما هو باختلاف جا واختلافها ثم انها باعتبار تركيبها من جزئين موضوعها
مرجعها موضوع العلم ومحمولها مرجعها العرض الذاتي للموضوع
وان كان المعتبر في اتحاد جا اتحاد كل من الجزئين بعض تنسيب الباقي وعدم
اختلافه لا بمعنى عدم تعقله وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان
انتفاء التركيب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم
ان المحمولات اذا كانت راجعة الى المضاف المخصوصة بتقدير الموضوع
البتة مع اتحاد العلم والا فلا بتقدير الموضوع وان تقدير فلا يتحد
العلم انها انما ترجعت الى تلك المضافة بتقدير الموضوع فلان
الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الآخر بالنوع يتغاير المحل وهو بالضرورة ولا وجه لرجع احدهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وسبق مرجح الادلة
في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات
سابقة في الاعتبار فلا ترجيح وانما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ

الجسم جوهر قابل للابعاد الثلاثة

الجسم ما كان له طول وعرض وعمق والسطح ما كان له طول وعرض
الخط ما كان له طول ليس له عرض وعمق ونهاية نقطة
الجسم التعليمي وهو الذي يقبل الانقسام
طولا وعرضا وعمقا ونهاية مرتزي

آن المعجز هو السورة او مقدارها كما بيّن في موضعه واقصر
بعضهم على الفعل لقوة المعارضة فواتر الآية بين القرآن عن جميع العلماء
والحق ان خصوص الكل لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقى الاول على عمومه
بالكلام التام يخرج منه مركب ليس بتام مع انه قرآن وان شرعا على ما يجري عليه
احكام القرآن واقول ايضا بعضه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يستلزم قرآنا في العرف وان خصص
بالكلام التام يخرج منه مركب ليس بتام مع انه قرآن وان شرعا على ما يجري عليه
احكام القرآن واقول ايضا بعضه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يستلزم قرآنا في العرف وان خصص
ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لانه يجب اصولي من احوال الكتاب و
السنة وغيرها ليس لانه يجب كونها دليلا شرعيا وانما لدليل عندهم
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة يصح ان يشتمل
على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا
وكذا اجتنوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد والحروف المعاني وغيرذلك
من الفروع وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب
ولان بعض الاسماء في كلام الله آية كذا قاما ان وكذا بعض الحروف
عند البعض كحروف وجيز وبالكامرة به في كتب الفقه وانه قرآن في كونها
حروفا مسافة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة
كما صرح به صاحب الكشاف فلو حكم على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم والاعتداد بكلمة آية

نعم ابعطي

نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا الم يبلغ هذه الآية غير
اكثر الفقهاء من خرجه على التحديث وتلاوته على الجنب وان رتب عليه حكم
شرعي لكن ذكر امرا آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي وبما يدل على صحة
ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية
قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن
بثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة يشتمل الكلمة
وتخصيص العام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل
آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاوفق والاتم الثاني
في الشهود والامامان اتيا في هذا غاية تحقيق العام بعون الله
الملك العلام هذا وقد اخبر عنها بغريب يوافق الغرض ويخرج عنه
الحرف ويدخل الكلمة تقبل وهو ان الكتاب المراد للقرآن في العرف
النظم وبعد اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان بترتيب الحروف
او الكلمة المعتبر فيه الصفارة اللطيفة كيف لا يعجز لمعنى وانما هو
على حرف واحد فكثيرة ومعلوب والعبرة في الشيمة بالكثير
الغالب المنزل تحرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الآحادية والنبوية
لانه المراد بالمنزل ما نزل جامله وقد جبر الباقي على رسولنا

٢ جعل شبه بترتيب الحروف او الكلمات في النظم
بترتيب الدرر في السلك واطلق النظم الموضوع
للتشبيه به على الهيئة ووجه الشبه التطافة كما في
الاستعارة مزاوجة المبالغة بما ذكره انه اتى بهيئة
بين الهيئة وبجعل التطيفة وصفا ما دحا
ويجعل ذا بكونه استعارة مكنية بانه يشبه
الحروف او الكلمات في النفس الدرر ويثبت لها
النظم تخييلا ووجه التطافة على هذا احتمالا
للوجهين ويجعل التطيفة وصفا مقيدا

صح احمد الاردبيلي

16

صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المتزل على غيره المنقول عنه تواترا فخرج به
جميع ما سوى القراءة من مشروع التلاوة والقرآن اسم الكل سواء
نقلت بطريق الشهرة كما اتفق بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام
ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كما اتفق بمصحف ابي ابن كعب نحو فعدة
من ايام اخر متتابعات وله اى لكل منهما خاصة غير مشتركة بينه و
بين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة
بالكتاب فهي ان المنقول بالتواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد
يسمى قرآنا لانه مما يتعبد بقراءته والمنقول بالآحاد لا يسمى قرآنا لانتفاء التحدي
وكونه اصل سائر الادلة والقراءة تنقض بتواتر ما هو كذلك فيما جعلت شاهدا
فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اى ان لم يكن المنقول
بلا تواتر قرآنا ظهر انه المنقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرآنا لكنهم
اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او
في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القرآن اسم للنظم المتتابع
منها ما يختلف بهيئة خطوط المصاحف وهو المستمر بجوهر اللفظ نحو مالك
وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المستمر بالهيئة وقبيل الاداء
كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل

وقيل

وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل
وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يتعبد كونه بعضا من القرآن
كالحرف والكلمة واما الهيئة كالمد فقيل كذلك فلا يشترط تواتر ها
واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين فان شاء اى ان كان المنقل بالتواتر
شرطا فكون المنقول قرآنا ظهر انه ليس قرآنا اى بما نقل بطريق الشهرة
او الآحاد لانه لا يتعبد على الناس بالجهل بكلام الله تعالى فخرج الكفار بجاحده وجواز
قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافاد ان الحكم المطلق
وكونه كذلك وانه جاز العمل بالمشهور اى بما نقل بطريق الشهرة من غير نكير
الثالث لانه بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا
للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمل وعلى كلا التقديرين
يجب العمل به فانه قبل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه
اشتراطها ههنا وايضا الدليل على جواز العمل والدليل افاد الوجوب
والاحتياط بينهما فلم يرد الاحتياط ههنا ما يؤدي الى الزيادة
على النقل وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعلى انه الوجوب مستلزم
للجواز واخاره المكرم اقامة اللازم مقام الملزوم وكما كان نزاع الخصم في الجواز
اخبر به وقال ذلك وان فرض عدمها انتفع لا يجوز العمل به مطلقا لانه

لبسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور وان لازم منتف آما الملازمة
فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنية باكونه قرآنا ضروري وان لا فالعلوم
انتفاء القرآنية انما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار
واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدمه الاكفار
اقول ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اقول بالشبهة الدليل
وليس به ويتوقف اعتقاد الخصم وتبقيتها خفاء فاذا هي يجب لا يطلع عليه
الا بامعان النظر حتى يتعذر به صاحبها اولا في البسملة اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احتراز عن البسملة
الواقعة في اثناء سورة النمل فانه اعني قولنا حكاية انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم خاصة بعض آية بالاتفاق وهي بكونها جاحدة تمنع
الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح واقصح من الطرفين اي طرفي

الشافعية

الشافعية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيتها وانها
منفصلة واما الحنفية فالمشهور من مذهبهم انها ليست بقرآن اذ ان
متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انها آية
من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتخصيص الجهر بها
الاكفار انما يصح لو علم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور
بحيث يخرج ذلك الطرف عن حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعتقد
صاحب كل منهما ما قاله اولا عند الآخر وقد فاتت هنا فلا اشكال
ومما يوضح انا قد اكفرنا المجسمة المعتزلة بكونه تكذيبا متضمنا
بصفات الاجسام ردوا المعتزلة بانا انما كفرناهم لان شبهة الاولى من
الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى فكرة بخلاف الثانية
وهذا تحقيق ما قال المحققون عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب
الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه
شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل
قال قبل اذ ذاك رجحان الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما
فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما
عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قبل هذا ولكن كلام

صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر وانا
اباحث المشترك بين الكتاب والسنة على انه ان الكتاب هنا اسم للنظم
المجرد عن اعتبار المعنى والمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ والكلام بمعنى
الصفة القديمة النفسانية للكلام والآفة لا تشاء منها الا بالمعنى
غرض الاصولي والمجموع النظم والمعنى لان كونه كريما مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار اقارنة المعنى فظهر
انه علم للنظم الدال على المعنى واما قول الشيخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا
فلا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قال قبل القول بانه اسم للنظم الدال
على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا
اصليا فلا يتم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه قال قبل انه كما
المعنى فرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عنده على الخلق
او جزء على الصحيح وعدم صدق الخداع النظم المنزل المنقول بالتواتر
مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة
اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الثاني قوله فانما يلزم الالزام اذا
لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك قال الامام اقام العبارة العربية
مقام النظم

مقام النظم المنقول فجعل النظم قريبا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او كان
قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جواز ها
متعلق بقراءة القرآن المجيد وربط متعلق بمعناه والامام حمل
قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب عبارة المعنى دون اللفظ
لذلك قال الامام في المبسوط انه نوح بن مريم
روى رجوع امام ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح وله ان النظم
الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا
في النظم تقسيما بعين نظره ونجم ثمرته انا الالفاظ فلعدوه المفرد والمركب
كما سياتي واما الثاني فلاحاظة الاعتبار الثاني من اقوال وضع الواضع الى
آخر فهم السامع فانه ادراء المعنى باللفظ بجاري على قانون الوضع
يستدعي وضع الواضع ثم دلالة اي كونه بحيث يتفهم منه المعنى ثم
استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بذلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام
بحسب هذه المراتب ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فانه الاصولي لا يبحث
عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة
تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء
كما عرفت في احوال اربعة اقسام وبهذا ظهر ما في كلام الامام يفوقه فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما يتعلق بمعرفة

الاحكام من الخصص والأمثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه
وترك التعرض لما يجب تركه اما الاول فلوجوه اقام المنقب
في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقام غرضا للموضوع
وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاغراض الذاتية ايضا لان المنافع في معرفة
احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بما يوضع فقط
ولا نعرض لهم الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم
الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الاثنان فاثنتان منها كما يأتي
التقسيم الاول الحاصل باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدم لانه السابق
في الاعتبار لانما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو اما ان يكون
الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا
لواحد حقيقي او اعتباري يمتنع الاشتراك فيه فهو الخاص وان كان موضوعا
لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام و
ان كان اللفظ موضوعا لكثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير
غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر او نكرة
بدل اول لان اطلاق الاول ليس باعتبار الوضع وان بني تناوله
الوضعي واصيف الحكم الى الصيغة لان البعد من مقام الوضع
ليس مطلقا بل الحاصل من المشترك الذي يرجح بعض معانيه

غلو جوده

باعتبار تعلق في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما ازا قيل القروء
في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو يغلب الحيض لا الطهر بل تكلف فيه
وضرورية في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في
سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في
العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد ما منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك الوضع النوعي
والكثرة مقابل الوحدة فيشمل العشرين فما فوقها ويكون الافراد
غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين
فيدخل في العام التسعة ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالة
اي اللفظ عليه اي المعنى قدم على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فانه يتعلق به بحيث
ان يقدم عليه يتعلق بالاستعمال وضعا وحقا اي من جهتها وهو
ان الخاص والعام الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضع واربعة باعتبار الحقا وقد يطلق ان ذكر الاربعة الاخيرة
لبيان الاولى اذ بعضها ثابتة بالاشارة وليس كذلك لان لها
احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها ان شاء الله تع نعم

20

في بقية المشتبه من هذه الاقسام كلام بأتي في موضعه ان شاء الله ووجه
التضبيط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل النسخ والبدل والتخصيص اولا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم و
ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي والا فالنظر
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان ببيانه مرجوا فهو
المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثاني حاصل باعتبار استعمال اللفظ
فيه ان المعنى وهو اي الثاني واما اقسامه اربعة كما قلنا لان اللفظ
ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر
مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار
الوقوف به اي اللفظ عليه اي على المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ
ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو
الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال
بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكره وجه ضبط بقلل الانتشار ويتسهل الاستقراء فان قيل
مرجع الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض فتنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام

بل يكفي

بل يكفي التقابل بينها وهو بالجملة والاعتبار الاستباه في التقسيم
المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وتقسيم الاسم تارة
الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما و
بعد ما اربعت هذه الاقسام اعود فاقول انما لا تنصرف الاقسام
للفظ كما لا يخفى تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة
وهي ايضا اربعة الاول معرفة ما اخذت لها اي لمعانيها الموضوعة التي
اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
اي انفرد وكم يتعرض لهذا التقسيم في الكتب جدوى في نظر الاصولي
مع كونه مستقصى في المطولات والثاني معرفة معانيها اي لمعانيها
الشرعية وحد وردها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها التقديم
بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها الآثار
الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او كذلك فاذا ضربت هذه
الاربعة في الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم
قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين
وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع
وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة
مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاشتراك بينهما تعتبر في الاقسام

الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية وار بعين ثم استعارة الاحكام
الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او
الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير
المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات
الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين ما في خاص
هذا شروع في تفصيل الاقسام فلفظ وضع تخرج به الالفاظ الغير
الموضوعة وان دل على معنى واحد حقيقي او اعتباري فجدول
فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك لان العام على الاقوال اي عدم
اشتراكه بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فجدول التثنية وجمعه
الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر
فانه يشترك الحدود وهو ازيد من المعنى في الاسم فجدول لان المعين
والنوعية والجنسية لا يتاتى في الفعل والحرف عين اي معين
شخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي
او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين الافراد في الجملة كرجل وماشية
او ردد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او
ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كحيوان فانه اكثر
شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع

روى النسفية وانما اخر هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه اسبب
للخاص كما لا يخفى وحكم اثر الخاص الثابت به اي الخاص من حيث هو هو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يتغير بحسب العوارض خفيا
يوجب الظنية بقيد مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشئ عن الدليل وسببا اي تاما او يحتمل وهو ارادة الغير
الا احتمالا بحسب صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق
حتى لو انقطع ايضا بصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال
لا المحتمل او بيان تفسير لانه انما لاثبات الظهور وهو حقيقة الخاص
او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لانه الخاص بين نفسه
فيؤدي الى اثبات الثابت او لازالة المزال فاما قبل الخاص
قد يظهر شيئا يحتاج الى تبيين المراد منه فلنا الخاص من حيث هو خاص
لا يظهر شيئا وانما الابهام بحسب العوارض فتبين الشبهة اللفظية
عن قيد الحيثية ثم كما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا
فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الجمع طلاقا

لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في آية الجمع لفظ الطلاق و
ان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما غير
باي طريق كان بقيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يقع بعد الفسخ

نفسها بلا مهر لانها لا تملك محلا للخلاف لف ونكاحها عند الشافعي

بخلاف ما اذا ولي فاه نكاحها صحيح بالاتفاق واتما الخلاف في موجب

المهر وقطع الدخول عنده ويحرر العقد عندنا كما قدمناه واحل

لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص بمعناه

الاتصاف فيبقى قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو كون

العقد صحيحا عن مال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي

ابطال لعمل الخاص واتما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه

ان الابتغاء لفظ خاص بان الذي يحصل به المفوضة ليس هو

الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وهما ابحاث عن

ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله فانكحوا

ما طاب لكم والمطلوب عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال

موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قدمتم وجوب مهر المثل

بالدخول او الموت فلم يتصف وجوب المال بالعقد

الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء

الصحيح متصفا بالمال ومقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك

عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومشروعا لثبوت بالنفي

او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد

نفسها بلا مهر

عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد
على الحكم امتنع كما سبأتي وههنا كذلك وعنه انا لم نقيد
وجوب ايتاء ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به
تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعنه انا سلمنا ان قوله لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة
دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب
على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل
ما روي القروء جمع قرء بفتح الفاء وضمها والاول افصح بالاطهار
دون الحيض في آية التربص وهي قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار فيبطل
موجب خاص هو الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون
يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده
فينقضي العدة ببقاء ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن
الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص
بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا

فيما اذا طلقت

فينقض نح

في انتهاء نسخ

فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بانتقاص
يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بقي من آخر بعض
وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على
ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا
اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
ثم لما فرغ عما فرع ان ارد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل
فقال وحجة الشافعي الخ اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واجمعوا
كلهم او اكثرهم حتى اذا ملكها الزوج الثاني يملك ثلثا بحيث لا يملك الا
بشلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واخذ الامام
وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واخذ محمد والشافعي ونحن
وجه الثاني انه لو هدم لاثبت حلا جديدا والملازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وتعدد ما لا يثبت الا بانتهاء
حل وانتفاء الملازم فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية وآثار الغاية في انتهاء ما قبلها
لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يهدم غاية للحرمة السابقة

في انتهاء نسخ

لا مثبتاً لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب الثابت وهو
كونها من بنات بني آدم خالية عن الحرمات ولو سلم انها تثبت
لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يلزم حينئذ
لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلم زيداً حتى
يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغا حتى لو كلمه
في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم تخلية
الزوج اياها اي اثبات انه لحل لم تثبت بقوله نعم حتى تنكح لينزم
بل باشارة حديث العسيلة روي ان امرأة رفاعة قالت
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثاً فزوجت
بعد العرين بن الزبير فلم أجد معه الا مثل هذا واشارت
الى هدبة بن خضرم بالعتبة فقال أتريدين ان ترجعي الى
رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته و
يذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقاً له كما سيأتي الا ما شاء الله واشارة
الى كونه محللاً لانه عليه السلام ينفي عدم العود وهو الرجوع الى
الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتفى عدم العود
فاذا انتفى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً

ليس مثل

غير الآيس او تقول تداخل الخلاف تداخل العدتين وهذا الحديث

وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل

به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج

شرطا في محللية بعبارة الحديث الآتي لا النافي فان حديث

العسيلة انما سيق للافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه

وقد فهم التحليل من هذه العبارة كما سيق وهذا الحديث لشهرته

يزاد به على الكتاب ولا حاصل انا اذا استدللنا على مطلوبنا باشارة

حديث اول او استدل الخصم معنا بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا

وبينه لا يجتمع نكح متعلق بجميع ما سبق وانما ان اشتراط الحللية والرد م

لبيانه فظاهر مما سبق وانما ان اشتراط دخوله ليس فيه

فعلى تقدير ان يجوز التكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره الحنفية

يقوى اشارته اليها فانها لا تستلزم واطئة لانها الوطي كما اختاره

الفقهاء واستدلالا بانه حقيقة فيه ومجازا في مجاز في باعتبار

معنى التمكين وان ارتكاب اولى من ارتكاب مجازين لغويين في

النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز

ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاشتراط الوطي اليها ولو

باعتبار التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك جاز ان يراد

في المركوب

في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين

الحرام بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق ضرب الخ

على هذا التنزيل منعون الله الملك القدير والحمد لله ملهم الصواب

واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة اهمال المسروق

باطلاق قوله تع جزاء لا بقوله تع فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام

قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فاتى بلفظ ابطال

عصمة اهمال عملا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك

ثبت بنص مقروء به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق

اسم لما يجب لله تع على مقابلة فعل العبد وان لم يجب لله تع

بد على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء وواقعة على حقه تع

ومن ضرورة تحقق العصمة اليه وجب لان الابراء من قبيل

الاسقاط فيجوز ان كان هكذا لا يحتاج في رفعه الى مثل هذا التكلف

بل نقول حتما قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت

يمينه اذ الجناية جميعا سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف

فان قبل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان

بالحديث يلزم بعضه وهذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المعيب

للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع

في الوضع حواله بتمييز

ولو سلم فان اريد بالنص قوله ﷺ فاقطعوا كان استفادة المنع
منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله ﷺ جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن ابن فارس
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب وكذا
قال قبل وهذه الخاص الامر تقدمه على النهي لانه المطلوب به
وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اقرب مرتبة لظهوره
لتعلق الكلام الازلي اذ الموجود كلها وجد بخطاب كن
على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر العراب وقد قدما على غيرها
اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبهما يتميز
الحلال والحرام وهو لفظ احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب
بها اريد استعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر
وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولم يقل يطلب به ليشمل ما يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل
فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير نحو كونوا قردة
ونحو ذلك والعبارة عن الناظم والساهي والحاكي جزما خرج به
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تستعمل اوامر كما سيأتي
بوضعه حال مزيه اي طلبا ذلك اللفظ بوضعه له ان يطلب الفعل

خرج به

خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك
الفعل استعلاء مستعليا بطلب اي طلب يصدر عن جهة عدة الطالب نفسه
عاليا كان او لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل
ولهذا ينسب الى سوء الادب فيقبح وضعون لقوله ما تامرون
مجازا بمعنى تشيرون او تشاورون او تظهرا التواضع لهم لغاية
رهبته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل
من دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه هنا لوجوه
الاول انه اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلايم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا ينسب جعله
من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد القول المقول لا يتأتى لقول افعل
معنى يقتضيه لانه هو المقول اي انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يجيء
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وقد يصدر عن النائم والساهي والمبلغ

ولكاكي وشئ منها لايسمى امرا وان اشتهر عند الطلب لجزم الصيغ
المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لايصار عدها العبارة
لايخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل
الجزم كان تحكما على تكليف الناس ان المراد بافعل منهم لايليق بالتعريف
وهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغة
ايا كانت لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر يشتق
افعل من فعل وقيل انه علم جنس الامر من لغة العرب كيفعل
بفعل لكل ما بني للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد
بالامر بحسب اهم اوات وهو امر ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة
وغير ذلك للنص كما لكتاب فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
ان نصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قال المفهوم منه التهديد على مخالفة
الامر والحاق الوعيد بها يجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب
ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
قال المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق يختص
اي بقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لايفهم منها الندب والاباحة وغيرهما
خاصة به اي بذلك المراد يعني بكون المراد مقصورا على تلك الصيغة

بحيث لايفهم

بحيث لايفهم من غيرها ويستدل على اختصاص الامر بوجوبه وكما
الى الاول بقوله لنقض وهو ظاهر واما قيل لم يكونوا يفهمون
على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط
والى الثاني بقوله والاجماع بعد الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب فقط فان العلماء لم يزالوا يستدلون بصيغة الامر
المطلقة من القرآن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا لاعتقادهم
اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يقتضي لاستفادة
من موارد اللغة لانا تبعنا بالتجسس او المرجح بالامر اي فاتى المولى بفعل
عبده الغير المتمثل لامره عاصيا وبان ذلك الا بترك الواجب والاستدلال
على الاختصاص الاخير بقوله ولان الاصل وفائدة العبارة بالمقصود
يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به ايجاده فالاصل وفاؤه به
وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون بالاختصاص
فيه حتى لو فهم منه غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه والاصل
عدم ذلك الا لضرورة ولا ضرورة هنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد
بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول
بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب
هل هو ايضا مراد بالامر حتى يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا ومعنى

حتى يكون المندوب مأموراً به حقيقة وان كانت الصيغة مجازاً فيه

اولا فذهب القاضي ابوبكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب

طاعة اجماعاً والطاعة فعل مأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة

على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومأمور به القسم مشترك بين

والجواب عن الاول قولهم انما يتم على رأي من يجعل اسم الطلب الجازم فقط

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

مأمور به بل الطاعة عنده فعل مأمور به او المندوب اليه اعني ما

تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم

لو كان مراد اهل اللغة بتقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة

وليس كذلك بل مرادهم بتقسيم صيغة نحو اضرب امراً عند النحاة في اي معنى

كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها

مما لا نزاع في انه ليس مأموراً به حقيقة وذهب الكرخي وجماعة

وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من الشافعي

الى ان الامر لو كان مأموراً به لكان تركه معصية قال الله تعالى

افعصيت امري فاكفر وض مندوباً يكفر واجباً وكان السواك

مندوب وليس مأموراً به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم

بالسواك وايضاً المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة

بالجديد

ولا اباحة * و لا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا
في موجب الامر بشيء بعد حظره * وتحريمه فتوقف امام الحرمين
واختار الامام الشافعي والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد
بعد الحظر للاباحة في قوله تع فاذا احللتم فاصطادوا فان الاصطياد
مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قبل
البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في
الاستعمال الحقيقة * ولا يلزم حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك
وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهم بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع * واحل
لكم الطيبات * واعلم انه في الجواب مكابرتين * ولو سلم فليس في محل النزاع
لان الامر المطلق عن القرينة انما يفيد الوجوب وعدمه وهنا
قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان متعلقة الامر بالبيع والاصطياد
يتعذر الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه
بالنقض وكرهنا فهمت في الكتابة عند الحاجة والاشهاد
عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان
القرينة المذكورة للايجاب لا تفترق بين الامر وورود بعد الحظر وغيره
فان قيل تلك القرينة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وجو

حاصل

حاصل بالاباحة والكتب والوجوب زيادة لابد لها من دليل
قلت الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل بالارتداد مما يوجب قتله ووجوب الجلد
بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والاكرام بعد الطهارة وزوال الكفر
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر
قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور
والاشارة الى فرع الاختصاص الخ بقوله ولا يكون الفعل اي
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والجبلة والخصوص
وبيان الحمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح والاصطخري
وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء
الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا
في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا
حتى قرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة واما ذكروا لانتفاء ايجابه
ادلة اخرى تنبيهية على انه مع انتفائه عليه وثبوته بادلته باق
بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة
في الفعل ايضا لابد على الايجاب الا القول اجتمعوا على الاصل

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

بقوله تعالى وامر قومك يأخذوا بأحسنها اى بعلمه لانه الموصوف بالرشد
وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله
وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الآيات بمعنى
الفعل ان تسميته امرا مجازا باعتبار اطلاق اسم السبب على
المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع
بقوله صلى الله عليه صلوا كما رايتمونى اصلى والجواب ان وجوب
الصلوة بعده انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله عليه السلام
واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالحق انا نعلم
كون صيغة الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك
ولا مجاز فى احدهما ويدل عليه بوجهين الاول انه قول حادثة خارج
تلا جماع السابع والثانى انه لو كان متواطئا لما تبادر منه
الصيغة بخصوصها عند الاطلاق آزار لانه للعام على الخاص
اصلا ثم اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب اختلفوا
فى كون نفس الصيغة لا الامر اذ لا يعدوه الا ان فى القرائن كما سيظهر
ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت فى الكلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة
ونفى الاشتراك اختيارا كون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا
قد استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما اورد بصلوة الضحى
وصوم ايام

وصوم ايام البيض وكالاستدلال فيه على كون صلوا وصوموا مجازا
قد تقدم كلامه على ان الخلاف فى آمر لا الصيغة افعل الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا ينافى
اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعلى الثانى
ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه آن لا قائل
بكون الامر مجازا حيث يرد الصيغة حقيقة وان قيل يعكس وكذلك
فى عكس الاستدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم على انه انما اختيار
هذا القول بعد اختيار كون الامر بالامر بعض آمر على ما صرح به الشراح
واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فتدبر ان الخلاف
انما هو فى كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فتكون
مجازا لانها غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بانه الجزء ليس
غير الكل لامتناع انفكاك عنه والغيران المتوجودان يجوز وجود كل
منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا
آن لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى
باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية للامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب
البيان فمن ابن يلزم انتفاء المجاز ثم يرد عليه انه يوجب ان يجوز اللفظ
المستعمل فى المجاز اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم

بهذا التفسير وقيل حقيقة واخباره عز الاسلام كان معناها بعض

منه الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك

والشيء في بعض معناه حقيقة وان كان باطرة كالكان في العالم

والجمع في بعض الافراد وورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء

من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منها وهو بناء

الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح

على تسمية بعض ما يستتبع العموم مجازا حقيقة قاصرة واجب

صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة

بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت

بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر

حينئذ لا يفيد شيئا ولا اباحة بل شيء آخر ليس من معانيه وعلى

تقدير ان يجوز منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع

اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة التنقيح

انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع

بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها

تدل على الجزء الاول منها اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس

لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز

بعدم الدليل

بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب

او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الثابت منهما وبانه كثير

اجيب بان الامر لا يدل على الجزء الا ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز

ممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع للطلب الفعل جزما في

طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع

اشتراكهما في جواز الفعل فلنا لا سبيل له بطريق المجاز لانه

كان ذلك التصريح كثير بحيث يبلغ مبلغ الاستفاضة في الكتاب والسنة

وارادته منه فان ذلك فرع ثبوت هذه الافراد الشجاع لان لفظ الاسد

يدل على ذات يتبعها الاناب كالناطق فاذا كان الجامع هو جواز

الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة

فرع ثبوت انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه وليس خصوصية

كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع

ويعلم كونه انسانا بالقرينة قال قبل عامة لازم مما ذكر ان يكون

معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل بقيد تجويز الترك

وهو بمنع ان يكون جزأ من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد تجويز الترك

خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز

الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا وهذا قال فخر الاسلام ان

مسئلة

ولانه مختصر فراطلب منكر ضرباً او وصل ضرباً مثلاً لان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل كالسبب والكثرة في الاثبات تخصص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فتخصص بالارادة وسياتي جوابه الثالث
وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقاً بشرط كقولنا
وان كنتم جنباً فاطهروا او مقيداً بثبوت وصف كقولنا اقم الصلوة لدلوك الشمس
فتيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال
هذه الاوامر انما يلزم فيما لم تجد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا مع مطلق الامر
المعلق او المقيد بوصف واعلم ان ادآء العبادات كالصوم والصلوة
مثلاً واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يتوجه مضافاً الى سبب او الى الامر
فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجب
بانه المراد بقولنا ههنا العلل لا السبب الحقيقة كما ظن وكثيراً ما يطلق السبب
على العلة مجازاً قال وما تكرر من العبادات فتكرر عللها لا بالامر الموجب
لتلك العبادات وبيانه كما في الشرع لو قال ان كان زانياً فارجم فقد جعل الزنا
علة لوجوب الرجم وشك ان يتكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا
لا يدفع الاشكال لانا حاصله ان السبب يتجدد في الصوم والصلوة حلول الوقت
ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يلزم تكرره بتكرره وانما يضاف
الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفع الحدوث

عن تسمية

عن تسمية الوقت سبباً الى تسمية علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة
تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يقتضي التكرار او يحتمله
بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجهاً في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة
فيتكرر الوقت بتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء
وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا
انه لا يجب التكرار ولا يحتمله مطلقاً سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا
بل يقع على اقل ما يحصل به الفعل وجوداً في ما يقبله مثلاً لتعينه ويحتمل
كله اي كل الفعل بدليل وهو انه لو كان كذلك لسمي لتضمنه علة لعدم اقتضائه
للتكرار وعدم احتماله مصدراً لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة
والثلثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتقيده او اعتباراً
اي المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كذلك
المسمى وفيه بحث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفرداً انه موضوع للمفرد
فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعاً للجنس من حيث هو هو
وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي
احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعاً للجنس والجواب ان المراد بمقابل
المثنى والمجموع والجمع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس الا جواز اطلاقه عليه

وحاصل ان المفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمل

الاول الجنس والثاني الجزء

الاول الجنس والثاني الجزء

عليه بل صحة استعماله فيه واراده منه ولا يخفى على ذي مسكة انه الموضوع
للطبيعة مرجحة حتى على الدلالة على العدد ومرجحة هو هو انه لا دلالة للعام
على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الخ
لانا نسلم انه المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم
والاستغراق يقع على كل فرد لا بعض مجموع الافراد فانه زعم انه ايضا
واحد اعتباري فهو المطلوب انه لا نفع باجتماع الامر للعموم والتكرار سوى انه
يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بعض كل فرد
انما هو فرد اذا الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما
عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بيم مثل طلقني فطلقت
اثنين وصم ثلثة ايام او كل يوم وكذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير
بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ وهذا ما لو اذا اقرن بالصيغة ذكر العدد
في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته
طلقتك ثلثا او واحدة وواحدة فبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال
شمس الائمة واعترض عليه باما هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يتكرر باقترانه به تغيير اي بل يكون تقريرا ووجوبه
انه ليس المراد بالمفرد الواحد موجبه الذي موضوع له في اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس

مرجحة تحققه

في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه
مرجحة وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه
ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فحتى اقتصر المتكلم
على العدد علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا اتى بعد العدد
علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل وانما ذكرنا بتغيير عبارة المجيب حيث قال الى ما يحتمله مطلق
اللفظ اي اللفظ المطلق بمعونة دلالة العرف وقرينة استعمال المحقق على
معناه اللغوي وكذا ان كان الامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
كل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر بتجدد اخبر ان اسم فاعل جعل علما
كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا الدلالة
الذهنية فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الذي هو
بلفظ السارق لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال فيها
للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى
ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الصوت وذلك باطل اجماعا
فالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة وهي اما اليمنى او اليسرى
اوعم منهما والاول متيقنة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما ان القرآن يفسر بعضها

مرجحة تحققه

اذا سرق الاول شيأ من مكان محرز
يقطع يده يعني وان سرق بعده يقطع
قدم اليسرى وان سرق بعده يحبس
ابدا عند الامام اعظم خلافا للشافعي

الامر لا يتكرر على مذهب امام اعظم هو صحيح

بعضاً فلا يكون اليسرى والأيم مراداً ضرورة فتقول الشافعي ان الآية
يدل على قطع يسرى السارق في المرة الثانية يكون ضعيفاً فيقال
مع أن الحكم واحد والجناية واحدة وجنبة يحمل المطلق على المقيد
فانا قائل انما لم يحمل المطلق على المقيد هنا لما يلزم ان
لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة
وصور الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به
بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير مشروع فعله
الاول يفيد امر الحج مطلقاً وعلى الفور موقتاً واما حرم الكفارة والنذور
المطلقة وقضاء رمضان فالمراد ظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب
الميزان لانه المتعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا مقيد له وبكذا
من الوقت زمان متسع مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة
الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء
في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخي متمسكاً
وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة بان معجب الامر انكر ابليس على قوله لم
لا تسجد اذ امرتك بحيث ذم ابليس على ترك السجود في
الحال مع كون الامر مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه

واجب

واجب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فتقول الى
ساجدين افعل قد منع المحققون دلالة الفاء والجزاء اشتمل التعقيب
للقطع بانه لا دلالة لقوله ع اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية
على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم
اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور
المكلفين بالامر المتأول لهم او يقال ان ذكر الامر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولئن ان الفور
امر زائد فنحتاج الى القرينة بخلاف التراخي لعدم التقييد
بحال لان التقييد بالاستقبال فالاتيان الى القرينة هو الاصل
وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم
فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث ناسخاً والاول
نكراً واعترض بجهتين بان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير
واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد
بالساعة الآتية وعن بيان التغيير انا لا نسلم التناقض والتعارض
الا جماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكتفي به
اقول ان اريد الاطلاق لفظاً فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد
معنى فلا يسلم الجائز بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع على الخلاف

بينهما اى بين ابى يوسف ومحمد وزفر عليه الرحمة وجماعة ثم مشى بخا الى انه يوجب الفور
عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما هنا وانما الخلاف الواقع بينهما فى الحج
انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخى كما ذهب اليه
محمد ابتداء كما سبأتى بيانه ويكون ادآؤه ابتداء اما بهذا الوقت فاتفاق على ان الامر
المطلق للتراخى والامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه
او للعدم الاطلاق بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة الحلوانى
حيث قال ملخصا بان جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا الامر المطلق
فى الحج انه على الفور او على التراخى ثم قال وعندى ان هذا غلط
ومن قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وانما سمى به اى
بالوقت وقد مر معناه فاذا كان تقييم القيد فرجب هو مقيد الى
الاقسام باعتبار القيد فقسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد
حقيقة وبعضها تسامحا فقال وهو اى ذكر الوقت اما ظرف للمؤدى
المراد به ما يتفصل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض و
شرط للاداء اى لازم بكسر الفعل اداء لا قضاء فان تخلل ظرفية
الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها فلت
ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء
فلا يستلزم

فلا يستلزم قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى مع وصف هو
المؤدى فالتلزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب
لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى
ان شاء الله كوقت الصلوة فانه ظرف لها فضل عنها اذا اكتفى
بالقدر المفروض وشرط لاداءها لتوقف عليه مع عدم دخوله فيه
ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقوى
قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام كونها
للتعليل دون الوقتية وسمى سببيته لها اية الموجب
الحقيقى وهو الله رتب الحكم عليه ليظهر به مع كون العبادة شكرا
لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام
على اوصاف ظاهرة منضبطة تنبيها كالملك على الشراء والحد على الزنا
وكذلك فيتذكر الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه
مؤثرة فيه بجعل الشرع كالنار فى الاحراق فاتصال الحكم فيهم
فلا يؤثر فيه الحادث قلت القديم هو الايجاب الازلى والوقت
ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب حالا
مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولما فانه الظرفية للسببية
علة لقوله قلنا قدمنا عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى

مسافية للسببية للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من
الوقت لا كله ووجه الاضافة ان ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة
وسببية المتقدم وتعذيب الاول لان الكلام في الاداء
لا القضاء فان قيل اذا فاتتني الصلوة فان قبل المحاط غير المسبب فلا اضافة
قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بالاتفاق ثم
ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه
الشروع اولا والا لما وجب على من حاض او اهل بعده
واللازم بط بالاجماع وكذا آخره على التعيين والا لما صح الاداء
في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرف انه لا اداء قبل الوجوب
واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول
وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ العدم اللازم لما يصح الا يكون
معارضا للموجود وللصحة الاداء بعده وكونه سببا لما صح
ولانتفائها في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له فلنا هو
الى التسبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اذا بعد ما كان السبب
هو الجزء الاول وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع
بعد ذلك الجزء خلافا للثلثة فانه المعارضة يعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت محل عندهم لا عندنا

لوجوب

لوجوب تقدم السبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية
قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية
الوقت كما عرف كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم
الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه
الشروع والا اي وان لم يله الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء
متتبعا ذلك الانتقال بالترتيب بان يجعل الى الذي يليه ثم الى الثالث ثم وثم
فان قيل الانتقال من اعراض الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الا عتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنتقل
بسبع ما بعده اي ما بعد ذلك الجزء الحرية منصوب بمفعول بسع وانما
اقتصر الانتقال على هذا الموصوف لبناء الشروع في الوقت انما يأذن
في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت وائتم
بمحدث وجه كان ذلك اداء لا قضاء وانما يلجأ الى ان نحو حائض امتداد
الوقت بوقوف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان نحو نوم الامتداد
انما يقع بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء
لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لئلا الانتقال الى ما بعده يؤدي
الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب

عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا تحقق المطلوب تحقق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان
امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط
لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة
على الاداء حاصل وههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات
متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة
ولا يشترط القدرة الكاملة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة الكاملة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا
يلزم تخلف المعلول عن العلة الكاملة فيجب اما اولا فلانه مناقض
لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضييق الوقت غير الواجب
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء واما ثانيا
فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامة ان تكون يجب
ان يكون بحيث يتوصل بها اليه بتأدية فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة
الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له
بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة
فيعتبر تقريع على انتفاء السببية الى الجزء الاخير حدوث
الاهلية اي اهلية المكلف للاداء بما كلف به كالاسلام والبلوغ

وانقطاع الحيض وتخلوذلك فيه اي في ذلك الجزء من الوقت حتى
اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ويعتبر زوالها
اي زوال الاهلية فيه ايضا كما عرض مما بلا ما ذكر حتى
اذا كان المكلف اصلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن
او ارتد العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا للشافعي
في الاول بناء على ان السببية لما لم تشتمل عنده الى هذا القدر لم يعتبر
الاهلية لكونه فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاصل فيه
لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرف جوابه
وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الثالث على قوله وليس له عين دليل من
واما وجه خلافه في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما
لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجد في اول الوقت بالاتفاق
وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه
الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه
منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر
بتقرر السببية في الوقت ثم كما بينا اصل السبب اداء ان يبين
ما تقرر عليه السببية فحال وبتوقف تقرر ما تقرر السببية
في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي يسع ما بعده

الا الترتيب او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اى اتصال الشروع بذلك الجزء
ويتوقف تقرره في الكل على انتفاء ما يفيد اى انتفاع الشروع في الوقت
فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء
لضرورة اتيانه فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة
وتقرر فيه السببية ويغير في كمال الواجب ونقصانه وخفف ما
تقرر فيه السببية وحاله فاذا كان كاملا كان الواجب كاملا واذا كان ناقصا
كان ناقصا ويتبعها اى كمال الواجب ونقصانه اداء اى ما يؤدى
الواجب كاملا ونقصانا يعنى انه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضى تقريع على انه ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر في الوقت
الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا
لما سبق وهو كامل للانتقاض في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبادة
الشمس فان عبدتها يعبدون وقتا في هذه الاوقات فاذا اخرج بلا عبادة
فيه لا يحصل ذلك التشبه فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا
فلا يقضى العصر في واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض

فينبغي

فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ويفسد التقرير بالطلوع تقريع لما على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل
في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني انه ما وجب كاملا اذا لم يؤد
ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وتوضيحه عندهما بطلوع الشمس
لان ما قبل الطلوع وقت كامل للانتقاض فيه اصلا فالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
لا يعتبر بدؤه في وقت الكراهة بالغروب تقريع على انه ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر
بدئ به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله
بالغروب متعلق بما يفسد المقدر اى انما فعني لم يفسد للاوقات اى
لم يحكم بفساد الوقت الذى طرأ عليه الطلوع بالشمس اى بسبب قيام الفجر
على ان العصر وحديث ابى هريرة وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر فلنا في الجواب

عن دليل الشافعي الاول اي قبيل الغروب عن العصر قبيل مع الفارق
من وجوه الاول انّ قبيل الطلوع لخلوّ العبادة فيه عن الشبهة كامل
فيفيد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص
فلا يفيد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني انّ العصر يخرج الى ما هو
وقت الصلوة في الجملة بخلاف الجزء الثالث انه في الطلوع دخولاً في الكراهة
وفي الغروب خروجاً عنها وانت اي حديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة
في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا ويتبعها الثانية انّ ما وجب كاملاً لا يؤدّى ناقصاً
بالعصر ورد اي بالعصر المشروع فيه في اوّل الوقت الممدود منه الى ما بعد
الغروب فانه وجب كاملاً وقد اُدّي ناقصاً مع صحته اتفاقاً وورد
هذا النقض بانّ الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبنيّ
الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار
اللازم صفة مثله للعزيمة فانّ شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شكّ انّ الآتي بها لا يختص بفساد الاحمرار وكراهته وصوم النزوم
عفو خيراً بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الخمر فانه جميع اجزاء
وقته كامل لا فساد فيه اصلاً حتى ينبغي جبرانه للعزيمة وينشئ عليه
الفساد بالطلوع فيتعيّن ان اقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر نا

على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقوله كانه يفيد وجه صحة العصر الواجب
كاملاً المؤدّى ناقصاً وقبيل في ردّ النقض ليس معنى بقية الجزء
المتصل بالاداء انّ السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه
بل الكل اي كل جزء من الوقت سبب للكل اي كل جزء من الصلوة بما فيه
فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجب
عن هذا الوجه بانه وان رفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الايراد بالجزء الفاسد
فانه يقتضي صحته ايضاً ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدّى ناقصاً بخلاف العصر كما سبق
واورد على ما يفهم ايضاً من قولنا ويتبعها الثانية انّ ما وجب ناقصاً
يؤدّى ناقصاً انّ الداخل في الجزء الاخير من وقت العصر كمن يسلم فيه مثلاً
لا يقضيه اي العصر ناقصاً اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان
ما وجب ناقصاً يؤدّى ناقصاً لجاز ادائه كذلك وليس كذلك ورد
هذا الايراد بانه اي عدم قضائه ناقصاً بعد تسليم ثبات الوقت يقتضي
انا لا نسلم اوّلاً عدم قضائه ناقصاً فانّ جواب المسئلة غير مرويّ عن السلف
يحتمل ان يكون جائزاً استحباباً لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصاً
حتى يجوز قضاؤه ناقصاً بل هي مما وجب كاملاً بالسبق انّ ذاك
الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التبعية حيث قد جرى في هذا الوقت

فلا نقضاء فيه ولا في سببه فلا يقتضي قضاء والشرطية كالسببية
الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية
آت فيهما باعتبار الشرطية اي اذا الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز
ان يجب كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط
وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول منتفي
لعدم المزاحم ثم ينتقل على الكل وحكم جزء الى الجزء الاخير كما في السبب
الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة
الى اعتباره واما وجوب الاداء تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع
من قوله في اول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء
ماذا وازالة لتردده في ذلك فبينه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق
الطلب بالفعل فان قيل الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء آيه
قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض
الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداءه امالا
في زمان تالٍ بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص بعد وجوده فان الحج يلزمه في حال قيام العذر
بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوازم كبير
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزم مهما

الا يضاع و

الا يضاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي
من المعتزلة خلافا لما يقوله بعض زفر من ان فعيته ان الوجوب
متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر
وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها
فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال
له ادّ الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت
وعندنا مشايخنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها للتوجه
الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
وفي حال الشروع ان وجد خرج به في التلويح وغيره وبهذا ظهر
المتوجه عندنا اي آخر وقت يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض ولا يزيد
عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه

الا الاقل زفر

آلة تخفيف بالايطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب
وقيل بتوجه لاداء وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء
الآلة المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة
بعض سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي
توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقت الشمس
كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به في الاسلام
في شرح المبسوط ويمكن ان يقال بتوجه الخطاب للاداء حقيقة
بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكم اى حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت
لما كان متسعا شرع فيه غير واجب فيه فلا بد من تعيين ليمتاز
عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا اغنى وجوب التعيين
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد
كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك

العزيمة

العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة يتعدد
الشروع وذلك بان عند الضيق احتمال ان يريد بالولاية الشرعية
جواز الاداء على وجه الكمال فتنوع وان اريد مطلق الجواز فلم
لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الكراهة فلم
الا ان يقال اي ضعف انما يقتضي ان يعد من ادنى المكنونة في اول
الوقت او وسطه والكلام على الفرض المفتقر ايجابه تركه العزيمة
وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى اي اضعف منه لان المقصود
بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يلزم معيارا فينبغي
ان ينفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كما بام رمضان فالقول
في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة يتعدد الشروع وذلك
بان عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد
تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت
احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او
التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع
فيلزم تقصيرا وحكم ايضا عدم التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا

وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها ظن
سببية شهود الشهر مطلقا ثم كما ورد ان الشهر مطلق الليل هو السبب
لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اذ لا بد فيه فعلا من بقاء الوصل
وان لم يجز الصوم ليلا اذ في الليل كما لم يجز وقت الصلوة فانه سبب
عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا بد من النية وكفاك ان تفرق بينهما
بان آخر الوقت لا بقاء في الصلوة بالاداء فاته جزء منه وقتا بل اتمام يجز
فيه بسبب قيام العارضة بخلاف الليل فانه بقاء في الصوم بالاداء فلا يلزم
من جواز كونه سببا جواز كون الليل بعضا سببا اعلم ان العامل بسببية الايام
يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والعامل بسببية الشهر يقول
السبب هو الجزء الاول من كل ظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف
بقوله والجزء الاول الخ في العبارة متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قالوا في الهداية
ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه
اي حكم هذا القسم يعني صحة النية اي غيرا وجب في كل وقت فيه وحكمه ايضا لصوم
اشتراط التعيين في النية خلافا لابي حنيفة رحمه الله وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتي بيان خلاف كل منهما فيوذي الفرض يقع عن النفل والعدم اي فرض يؤدي صوم رمضان
من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف
اي صوم

اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
الا في مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء في الوصف يضر
ان هذا الصوم لا يؤدي فرض المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما
نوى عند ابي حنيفة وعندهما ايا فرض كان المقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما وكذا في حقه منه بالاجماع الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع
مشروعا فاذا ترك الرخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة ان المسافر
طريقان الاصل ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان
في حقه كشعبان فقبل سائر التطوعات وان اداه المسافر عما نوى من القضاء والنذر وغيرهما
ترخص للافطار وصرف اما كه الى مصالح دينه بان صرفها الى الكفارات
والقضايا والفضاء يصرفه الى ما هو اهم عنده لان ما دام في السفر مقدما
بما ذكرنا دون صوم رمضان فاذا جاز ان يترخص لحاجة البدن فلان يجوز
لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يثبت الى النفل
واما باقي فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض
واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لانه ترك التعيين
لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العربية احق من صرفه الى النفل
بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول الكرخي

45

فان الفقهاء اختلفوا فی ان المریض اذا صام فی رمضان بنیة واجبا آخر
او نفلا هل یقع عن رمضان او عما نوی فقیل یقع عما نوی مطلقا
لان رمضان بالنسبة الیه کشعبان وقیل عن رمضان مطلقا وهو الصحیح
من مذهب ابی حنیفة وتخریجه من الاسلام وشرح الکلام لان رخصته
انما تعلقت بحقیقة العجز فاذا صام ظهر فواته شرط الرخصة قال
رح نعنی بالنیة بقوله ان الوقت لما تعین کان کل امساک للصوم
یقع فیه حقا له وقع مستحقا علی الفاعل لکن لما اجر خطاه لخطائه
بنیة ثوابا بعینه فخاط علی قصد الاعانة یقع عن الاجارة فکذا الامساک
یقع عن الفرض وان لم ینو کنیة کل الناس الی فقیر بلا نیة قلنا
فی جوابه فیکون جبرا ای اذا لم یشترط النیة یلزم الفعل جبرا فلا یلزم
قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم یعین لصوم رمضان
الا الامساک الذی هو قربة بخلاف النیة من الفقیر فانه قلب وجعل
مجازا عن قصد قلنا وجد عین النیة وقال الشافعی رفع الجبر الذی
اعتبر ثم اوجب التعیین قلنا وصف العبادة ایضا عبادة وکذا
تختلف ثوابا فکما لا بد لصیرورة الفعل قربة من النیة فکذا لا بد
لصیرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا فی جوابه
علی طریق القول بموجب العلة الاطلاق فی الممتعین تعیین ای سلمنا

ان تعیین

ان تعیین الصوم واجب لکن الاطلاق فی الممتعین تعیین فانه اذا کان
فی الدار زید وحده فقیل له بالباب ینصرف النداء الیه قطعا لحصول
العلم مرادا من غیره اما اذا کان فیها جماعة فلا
الامساک فانه لما احتمل العبادة والعادة لم یتعین بالاطلاق
فاحتیج الی التعیین بالنیة ولا یضر الخطاء فی الوصف بان نوی الصحیح
لعدم النفل او واجبا آخر اذ الخطاء لبطلان الاطلاق بعد ان الوصف
المذکور خطاء لما لم یکن مشروعا بطل ولما لم یکن لازما بقی الاطلاق
وقد عرف ان تعیین شهر رمضان فرض واجب ای التعیین من الاوقات ای اول
الیوم حتی شرط التبییت لشیوع الفساد بعد ان کل جزء یفترض
الی النیة فاذا اعدمت فی جزء فسد ذلک الجزء فضاع الفعل الکل
لعدم الجزئی صحة وفاء ولا یمکن اعتبار تقدم النیة المتاخرة للاستناد
الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا یفضی الا به وللاستناد ان یثبت
الحکم فی الزمان المتاخر ویرجع القهقری حتی یحکم بثبوته فی الزمان المتقدم
وانما قلنا بالاستناد ههنا لانه انما یمکن فی الامور الشرعیة
کالملک فی المغصوب ونحوه واما فی الامور الحسیة والعقلیة فلا یمکن
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقیقة النیة وهی امر وجدانی فاذا حصلت
فی وقت لا تحصل فی آخر قبله کالنیة بعد الزوال وقبله فی القضاء
قلنا فی جوابه لا نسلم ان النیة المعترضة تثبت فی الزمان المتقدم بطریق الاستناد

بل تقع انفلا موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة
التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا
للاكثر حكم الكل وكثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه بغير الاستثناء الذي نفاه وهو
هو التقدير والمراد بالنية التقديرية كاف في العبادة الغائرة وهي
الصوم في اول النهار وتصويره باعتبار قصور ميل النفس الى
المفطر ظاهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلى عن النية لم يفسد
بل حال موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا
فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا
ثم لما فرغ من النوع الثاني من الموقع شرع في الثالث منه فقال و
اما ذلك الوقت الذي هو معيار للمؤدى وشرط للاداء لما يعلم امتناع تقدم الاداء عليه
لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة واني يوسف اصلا بل يجعل فوته اي فوت
الاداء بفوت الوقت وسبب ايضا لوجوب الاداء يتعين
اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه
اي الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير الشيباني يجوز تعجيل ما
اوجبه الله مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما
اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب

ووجوب الاداء

وجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب بالنذر
ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز
وحكمه اي حكم هذا النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت
كانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديم عليه اذ الفساد في تقديم
الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا
شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوته يفوته
كالمروسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب على ما يعين بالنذر
فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب
لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سببه
نذر فيه الحج فانه شبيه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق و
سبب لوجوب الاداء وحكمه في النفل المعيارية لا غير واجب آخر
لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدوه في حق الشارع
كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته
فيؤدى بالمطلق تقريبا على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي ان ذلك الوقت
يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الكم ومع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا آخر لما عرفنا ان نية الواجب صحيحة ويؤدى
ايضا مع نية قبل الزوال الكافي رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط

القسم الرابع من اقسام الموقت

47

هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر
المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وظرف
لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه
ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب في الاداء وحكمه
وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما
وجوب التبييت فلان الصوم شرع اصليّ في غير المعين النفل فاذا
لم يُبيّتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم
تعينه وحكمه ايضا عدم الفساد الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه
ايضا ان لا يتضيق وقته بحيث لو اخره فمات يأثم كما ذكره فخر الاسلام في شرحه
التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما
ذلك الوقت متكامل في الزيادة واما وقته هذا شروع في النوع الخامس
تشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى
السنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار
للصوم وتشبه الظرف من جهة انه كان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت
الحج كوقت الصلوة الى آخره بالنسبة الى سني العمر فانه عند محمد ابو يوسف مع الائمة
يكون بعد التأخير فلا يكون كالصلوة واما ابو يوسف يضيق مع القول بالاداء
متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر

وقد بعد السنين

وقد بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية
وقالوا ورد انه لا يتضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين آخر وقته
العام الاقل فكيف يتخير اداءه في العام الثاني وكما توسع وجاز التأخير
كما قال محمد تعين آخر وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني وكلاهما
منافيان آراد الله يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا
لاداء الجبوة الى العام القابل مشكوكة لانها بقي الظرفية بالكلية فانه
بالتأخير اي حكم بالاثم من آخره وعزم العام الاقل حتى ابطل عدالته
اما اذا اداه بالتأخير فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك واما قال
بالاداء بعده اي واما اعترف بكون الحج اداء بعد العام الاقل اداء
نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الجبوة
الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يحكم
بكون الحج اداء في العام القابل قضاء كما اذا تذكر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف حتى يقضي قضاء الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز في رمضان اخر لكون الجبوة اليه مشكوكة فلما
انا لم يجز القضاء في رمضان اخر لانه جهة اصالة الصوم المستقل
رجح بكون الجبوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم
اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة

الامر مطلق لا يوجب الفور

وفي هذا المقام العصيان اثنان العصيان
بالتخير لا يسقط بالاداء بل يسقط الوجوب

لا يحتمله للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه وربما يعزى
الشيخ الى ادعاء ان في حج فاته في الاسلام قاله ان في ما علم
امر الحج بنحو قوله الحج عرفة النطوع صيانة له واشعارا عليه غير مسموع
لانه ان اراد بالنحو معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يفيد حتى يبالغ
في انكاره فقال من ادرك فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه
حتى نتكلم عليه ثم انه بما ذكرنا من الجواب يعلم الصواب والجواب
المشهور المذكور في الكتب بان الحج يسامح في العبادة لانه ينافي
شرطها وهو القصد والاختيار قيدنا فيها بالضرورة ضعيف
لان الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فاذا اراد
بمنافاة الحج للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود
الحج بالنظر اليه حتى يبنى فيه واذا اراد منافاته لوصف العبادة
اعني النفل سلمناه لكنه لا يضر بالمقصود وفي الاطلاق
دلالة التعيين جوابا عن قوله ويسقط بالاتفاق وتقريره ان جوازه
باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة من
في المؤدى وهو ان المسلم لا يحتمل انشاء تلك النية للنفل
ويدل عليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لانتفاء رض
القريح ولا يرد النقض بنية النفل في قضاء لانه وقوعه عن قضاء

لتعينه في

لتعينه في نفسه بسبب يرجع معيارا لالدلالة معنى في المؤدى والكلام
فيه والاحرام غير مقصود جوابا عن قوله وبدونها اي بدون النية انا لا نسلم
ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فانه اختيار كل بما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بامره
دلالة فانه عقد الرفقة انما يتم ليعين بعضهم بعضا عند العجز.
فلما عاقد بهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز. وانى لهم بذلك الا بالنيابة
والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام
بنيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار
كاف في شرط العبادة كالوضوء غيره واما مورد به فما فرغ من ادائه
وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به وانما اخر هذا البحث غرضا
المطلق والمقيد وهو نوعان الاداء لا نزاع في اطلاق الاداء
والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقت وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به نائبا بعد فوات
الاصل وكذلك وانما النزاع بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختص
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
وعندنا هما قسمان المامور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر
في تعريف التقييد بالوقت حتى قيل وهو ان الاداء تسليم عين الواجب

50

بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يفيد شيئاً لوجوب الاداء على
المتعينين والا لخرج عنه كثير من ازاء الاداء كصوم المسافر
وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النفس الدال
على الوجوب في الجملة سواء كان امراً بحو اقيموا الصلوة او
ما هو بمعناه نحو وتله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو
الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم
والا يلزم ان يكون للابقاع ابقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه فتدبر
والمراد بتسليمه اجلاله والاتيان به بكمال العبادة حقاً لانه تمام العبد
يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
وكم يقع عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح بما عرف
ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل
في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما على قول في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل
وهما موجب الامر وقولنا الى وقت فيه الاداء نوعان واجب كالفرض
في وقته وغير واجب كالنفل فانه على طريق الحكاية من غير ان يلزم
مخاطباً للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع فيه لا يبقى
نفلاً بل يلزم واجباً ومأموراً به واداءً وان لم يكن قبله كذلك

والنوع الثاني

والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر بعد فوات
قيد خرج قضاء صاحب الرخصة واداء العذر فانه في الميزان ليس
من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات غير الوقت في حقه مع ادراك وقت
القضاء وانتفاء الخروج عنه من عنده اي من عند المسلم قيد احترازاً
عن صرف رداهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئاً منها لا يلزم قضاء وان كان المسلم
مثلاً للواجب لانه ليس من عنده ومن وجب عليه ومقدوراً له ويشمل
كل منهما اي من الاداء والقضاء في الآخر مجازاً شرعياً لتباين العينين
كما عرف وشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقولهم فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم وقولك نوبت اداء ظهر الامس وآتاً في اللغة
قالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لا بهما معاً
الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن بشرة
الرعاية وهو مقتضاه في الخروج بما يلزمه وذلك تسليم العين لا المثل
ويجب القضاء بان عقل المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول
يجب بسبب جديد بالانتباه بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في

والنوع الثاني

فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو
سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل
في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لانه النزاع في ان القضاء
بمثل معقول فصل يتوقف وجوبه على امر جديد لا جرم امر بشيء
ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج صومها
عن محل النزاع على ان العلة قد فسر السبب الموجب في قولنا صاحب الشرع
الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة
والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعد
جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة
قالوا في العلة مطلقا بهم لا مثل للعبارة الا بالنص يعني
انه الغاية عبارة عن طرف قريب في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لانه العدم
يتعدد امكانه فاذا فات شرط الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص
الجديد فانه قيل الواجب بالنص الجديد لا يلزم قضاؤه بل واجبا مبتدأ
اجيب بانه يسمى قضاء لكونه مسببا عن الوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببيته تارة التفويت باختيار

وتارة

وتارة الفوات ايضا كما سيأتي فلنا في جعلهم الدال على الخارج عنهم
منه لجواز ان يستدل الخالفين لما عقل في قضاء الصوم المكتوب
وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة
بعد خروج الوقت اما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما في الصلوة
فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما
الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر
هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلانه اضاف وقتها
وفليصلها وذكرها ووقتا راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة
ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو
ظاهر ولا اداء في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف
ما لزم من النفل المشروع مرجعه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم واما
لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى بدل
مرجعه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف
المثلي بالقيمة للعجز وكذا سمي قضاء وسره ان خصوصية

الوقت ليس مقصودة بالذات وانما نُصِبَ امارة للوجوب
والمقصود ما فيها من العبادة فلما فات القضاء فيما امر بقضاء
الصوم والصلوة المكتوبتين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة
وجبت بسببها وعُرِفَ لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا في رواية وبالتقويت لا العقوبة في اخرى وبالعقوبة
ايضا في ثالثة فلا عبرة بما عداها هذه الرواية في الاحكام وانما هي في
التخريج واعترض بزيادة ما ذكرنا من اعتراف بكلام الخصم فانه وجوب قضاء
الصوم والصلوة المكتوبتين بشيء بنص الكتاب والسنة وبوجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لا يجب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وبسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا تركها اخراج الواجب عن الوقت بعذر
والقياس مظهر لا مثبت فيظهر بقاء وجوب المنذور ناسيا بالنص الوارد
في بقاء وجوب المكتوب ويظهر الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم كما
ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان ثان
ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاء علم انه بسبب جديد موجب
للصوم المقصود اجيب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود

بالاعتكاف

بالاعتكاف لا فرض مبتدأ او انذر الاعتكاف في رمضان متتابع
بالضرورة اجمع الى الاعتكاف فصامه ان رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى
لو تركهما معا يخرج من العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ابتداء
الا يتصل بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول الشافعية
لعود خبر وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يكون متتابعا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاستثناء بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف فيجب لا يكون
تركه الا بوقت يستوفي فيه الصوم ولم يبق قضاء الصوم
حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال
وهو معقول ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لانه سقوط يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوفي فيه الصوم والاتمام
مع ان العبادة مما يحتاط في اتيانه فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا انما هو
لعود شرط الى الكمال الاصلي لا لعجوبه اي القضاء بسبب آخر
غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت بجاري مجرى النص ونحوه

الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء ثم الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل
غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر
وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وكذا بيان كل منها بامثلتها
حتى قال الاداء اما محض كامل وهو الذي يؤدى مستجمعا جميع الاوصاف
المشروعة واجبا كان او سنة مؤكدة قبل التحقيق ان كل
اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
انما قيد هذا بالوجوب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة
بالجماعة بعد صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والاذان بالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة
قصور كالاذان بغير الجماعة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى
وقولنا ورد على المغصوب مثال له من حقوق العباد كذا
حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من
حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يجمع

نكمل الاوصاف

ترك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار
ترك الجماعة وربما يكون الواجب مشغولا بحق يتخيل بها رقبته
او طرفه فانه اداء لورود على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لغير
الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل
الملاحق وهو الذي ادرك اقل الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء
كانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله واتمامه بفعل لانه كوينه اداء
باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصف حتى لا يتغير فرضه
بنية الاقامة تقريبا على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلما لم يتغير علم انه فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشتري بعد الافتراق فانه اذا اقر به عبد الغير ثم اشتراه
كان تسليم اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له
قبل التسليم ويتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة
الفعل تقريبا على كونه اداء وفعله وبعضهم ان ذكر العبد المشتري قبل التسليم
هو الرجل المشتري لاحق اي امرأة المنكوحة تقريبا على كونه شبيها بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لما عتقت والقضاء اما قضاء محض بمعقول اي
بمثل يعقل فيه المماثلة كما يمكن ان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم

القضاء بالصوم هذا مثال مرحقوق الله تع وآخر مثال الحقوق
العباد بقوله وضمان المغصوب بمثله اى ان كان المغصوب مثليا
او بمقوم ان كان قيميا بلزم البدل مثلا معنى لا صورة كضمان المغصوب
بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا
انقطع مثله وكل بمثل يجب فى حقوق الله تع لعدم جريان هذا التقسيم فيها
وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ردّ بان
الناقص فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا القضاء
بمثل معقول قاصر خلف عن الاول وهو القضاء بمثل معقول كامل وهو
المثل صورة ومعنى حتى لا يضمن الا عند العجز عنه الاول وبهذا
قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك
وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول لعجزه الذى لا يدرك بعقولنا
لان يلزم ما برزه العقول ان العقل حجة شرعية كالشرع بل اقوى
ولا يجوز ان ناقض بين حج الله تع كالفدية فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه
فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع

والمماثلة

وانما قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى الباقى
او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع
الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه وكما مماثلة بينهما
لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الحياء
والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا وان اشتهر فى المثل والبيان
ان يقال وكضمان المتقوم بالمال فانه ثابت بقوله ودية مسلمة الا اصله
من غير ان يعقل فيه المماثلة اذ صورة فظاهر وانما معنى فلان الآدمى
مالك مبتذل وصورة القدرة والمال مملوك مبتذل وصورة العجز
ولا تماثل بينهما وانما عدلنا هنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر
الى المثل والآخر بالنظر الى انه غير معقول اما الاول فهو ان القضاء تسليم
مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين اوجب بالنص
ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى
بالنظر الى اثبات فى الذمة والنفل ليست مما يثبت فيها فلا وجه
لبيان انتفائها بينه وبين المال وانما اثبت فيها القصاص فالوجه بيان
انتفائها بينه وبين المال ثم ما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم
الحكم او جبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص او دلالته
فيلزمكم اصوم انات بنص غير معقول اجابته بقوله والامر بها الفدية

انما قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة احتياطا كما قلنا بمشروعية التصدق بالعين او القيمة في الاضحية
لانها عبادة مالية والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لشهوة النفس بترك المحبوب الا ان التصدق
بالعين في ايام النحر يقطع الى اراقة الدم لانه اغاثة الملهوف في ايام النحر اضياف الله تع ومن عادة الكرام ان يكرم اضيافهم بالطيب ما يدوم
ومال الصدقة لانه اكرام الفقراء وسائر الذنوب والانام بصير بمنزلة الماء المستعمل كما اشير اليه بقوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
فلا يليق بالكريم المطلق والغني على الحقيقة
باداء بخسيف عباده بما هو خبيث فتنقل
القربة من عين الشاة الى الاراقة وتنتقل
فيها من الجنب الى الدماء وتبقى اللحوم طيبة
ويصير فيها فائدة اخرى وهي ايصال الطعام الى
تتحقق معنى الضيافة بصير الغني والفقير سواء
لكن يحتمل ان يكون التضحية والاراقة اصلا فتغير
اعتبار معنى التصدق فتقع الوقت لا تعلل
بالتعليل المنقول وكالنقول بجواز التصدق
بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النقل الوارد
بالتضحية وهو قوله عليه السلام بمن وجد سعة
ولم يضح فليتصدق بقرة مسلمة وبعد الوقت
نعم الاصل وناء بالتصدق
احتياطا في باب العبادة و
اخذا بالمحتمل لا بالرأي في موضع
الى النص ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل
معناه

في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعليل
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم
وهو قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل
ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه
لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون
معللا به ذكر التعليل فانه بناء الحكم على المشتق وانه كما مشعر
بعلية المبدأ لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية
معها القياس جواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح
معها القياس كما تقرر في موضعه فاعرفناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول
احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يجعلوا ايجاز اداء الفدية عن الصلوة كما جعلوا في الصوم
حتى قال محمد رح الزيادة يجزيه ان شاء الله ولو كان بناء بالقياس
لما احتيج الى التعليق كما ترى الا ترى ان جناية
ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كما يجب التصدق بالعين
اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت
او لم يضحها الغني فانه ليس لاعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه

بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين والقيمة
يحتمل ان يجزئ اصلا لانه شكر كل نعمة انما هو في جنسه وهذه عبادة
مالية فينبغي ان يكون شكرا منها الا ان الشرع عين الاراقة
تطيبا للطعام بانالة ما في مال الصدقة منه او سائر الانام ويحتمل
ان يكون الاراقة اصلا فيغير اعتبار معنى الصدقة فتقع الوقت لم تعلل
بالتعليل المنقول لقيام النص وبعد ايام التضحية علمنا باحتياط
في باب العبادة لانا بناء على انه مثل لها وخلف عنها وهذا لم ينتقل
الحكم الى التضحية في العام الغابر كما انتقل الفدية عند القدرة فان الحكم
بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولزم وجب لا يبطل بالشك والدليل
عليه اي على القضاء بمثل غير معقول النص لامتناع العمل بالقياس
هو الحكم في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء
قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل
الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق
لانه امر تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره
بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق للعجز به عنه
على سبيل الخلافة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فانها
اسم لما يتخلص به المرء عما يلجئه من مشقة ومكروه قال الله تعالى

وفيه بناء بديع عظيم مفوض لاستدامته تكليف العاجز فلا يلزم ذلك
اذ الكلام في التكليف بالكف به وانما اذا كان غيره بغير كوجوب الصلوة
على المسلم في آخر جزء من الوقت لمن سبق اورد لالته كما في اخذ المال
بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة النص ورد
في الخطاء وذكر ان شبهة البدلية في الخطاء لا للبدلية تلك لصيانة الدم
عن الهدر لكونه عظيم الخطر مشروع على الخاطئ لسلامة نفسه وقد قتل
نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لعفو في الخل مع بقائه كما
في الصور المذكورة فانه الخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص
بالشبهة احق بعدم الاهدار به صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان القضاء
على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة
ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فانه المال عين
متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه
ان يدخر لانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض
الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي في غير محل لانه لا يحتمل الادخار

لوقت الحاجة

ولا ادخاره بلا بقاءه وغير المحل ليس بمتقوم كالصيد
والخمر فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تلزم مثلا للمال المتقوم
فلا تقضي الا بنص او دلالته وليس فليس وقد قرعوا على هذا الاصل
فروعا ذكرها واخذا منها تعريضا لصاحب التقيح حيث قرر عليه ابتداء
على قوله ما لا يعقل لمثل لا يقضي الا بنص فعلا يضمن قاتل العاقل
لعوق القتل لانه لم يفوت لعوق القتل شيئا الا بسبب القضاء
وهو معنى لا يعقل المال مثلا له واما قتيد بعوق القتل لان بعض لعوق
القاتل التي ان كان خطاء ويقتضي منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي وان القضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد
في الركوع فانه من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فانه يأتي
بتكبيرات الافتتاح ويركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويعتبر ذلك قضاء بشبه
الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لانه مدرك الامام في الركوع
مدرك للركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك
واداء فيه عيد مبهم ثم تزوج على عبد فانه من تزوج امرأة على عبد
غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء
حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لبقاء في القيمة

لا يضمن المنافع بالمال المتقوم

لا فيه من رفع شر القاتل ودفع صلاحه او ولياء
المقتول على بناء على قيام العداوة في اجناء
او ولياء المقتول وابنائه وجعله للمقتول و
بقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في الاموال والقاتل
في الخطاء وعلى هذا القياس ضرورة صيانة دم
المعصوم عن الهدر بالكلية تتبع

مرجعه الاصالة بناء على ان العبد بجبلته وصفه لا يكون اداؤه الا بتعيينه
ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدرا
على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له ان لما يعود به من الحسن لا
بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او معاونا للغرض كالعدل او ملائما للطبع
كالحلاوة فانه ذلك يدرك بالعقل ويرد به الشرع انما لا بالتفاق
بل بمعنى كونه اما مورودا به مستحق المدح عاجلا في الدنيا ومستحق
الثواب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى
المدح والثواب فانه هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو الحسن
بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت به فالفعل اوجب به فحسن لانه
حسن فاوجب به والحاكم به الحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه
وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي وبناء من الحنفية من وافقهم اي
الاشاعرة في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اي الامر
بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فاوجب به
عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى ان
يقتضي المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح
على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين
للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه يجب ان يظهر ان الحسن

مقتضى العقل

مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العباد وفي وجوب صوم آخر رمضان بالنسبة الى فتح اوله يوم
منا ان من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لانه الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل آثار صاحب الميزان مدلوله ان الحسن مدلول الامر كما
كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما
ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام
الشرعية وادلته كل في المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والحق عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره كالحكم
الآخر فانه كما حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى انه يامر بالعدل
والاحسان واعلم انه اعادة ما ذكرها وما ترك من الادلة على اختيار حسن
المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عنه كشحا
الا يضر
الا شتغال بما كشح الحاكم والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي
الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل قد يعرف به ان الحسن

في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق ببعرفه وتكرار الموصول بتكرار السبب
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعرفه في بعض آخر بعده
اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المنازعين في الحسن متنازعون
في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به
وقد علم حكم القبح منه وانما اقامه فيما في مباحث النهي ان شاء الله تعالى
فالمأمور به اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به

اما الحسن فهو في نفسه اي بقطع النظر عن الامر به بتصف بالحسن باعتبار حسن ما فيه في ذاته
سواء كان نفسه او جزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ما في غيره
غيره فظهر ان المراد بالحسن في قولنا الحسن لمعنى في نفسه هو الحسن
لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه
شيء من الحسن لغيره فانا ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف
وجعله لازما به كلفية وفي اختياره على قولنا بالحسن انا ان لا يقبل
سقوط هذا الوصف بعض وصف الحسن فائدة بان الاولى
رفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه
سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف
مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة
ومن التكليف بالتسبب في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعالا

لا اختيار

في حصول بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان
وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست
كوئى دانشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة كما بين الحروف للعالم فتتقطف
اولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله العالم حادث او ثبوته له
مغايرا للتصديق المنطقي توهم وحصوله للكفار ممنوع وكوسلم عن وجب قدمه وهو
في البعض يكون كفرا باعتبار تحوده بالقلب واستكباره عناطهارا للاذعان مولانا جل وعلا ليس بحادث
ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار الخائف
ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام
على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله ان سقوط التكليف كالاقرار
بالكفر فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي
ليس الا معرفة وقيام السيف بدن على تبدله لكن ترك متمكنه
من غير عذر بدن على تواته فلا يكون مؤمنا وتوعده الله لا المصدق في حال الاختيار
الغير المتمكن وهو كان نادرا ولا امتناع عند الاخبار على الاقرار
والانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام
مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد
والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس
وهي واجبة كثيرة في احتمال السقوط لكن بينهما فرق فرد وجهين

فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
تعظيم الله تعالى

بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حسن ثابت بالامر وان تكلم المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه وجوب الاداء
بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض
الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه
عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت
او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت
واما حسن في غيره فاما ان يثبت ذلك الغير بنفس الامر به
من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب
البلاد وتعذيب العباد واما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى كصلوة
الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدوة الميت عبث وعلى الكافر
قبيحة واما حسن لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن
الحسن في غيره شبيه بالاول اعني الحسن في نفسه وجه الشبه انه
مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء
كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج واكثر اعلاء حسن لمعنى
في نفسه فلا يتجه بهذا شبهه به وكذلك الحال في صلوة الجنازة

قال قيل

فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكم منه بهذا فنقول لانه لا يجوز
ههنا لارتفاع الوثوق وصيرورته في حكم العدم بخلاف ما تقدم او
لان ذلك الغير بها امر بنفس الامر به يحتاج الى فعل آخر كالوضوء
فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء واما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب واما حسن لكونه وسيلة الى الاداء
الجمعة ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود
بعد حصول كل واحد منهما وحكم الحسن لغيره وجوبه بوجوب
الغير الذي هو الوسيلة وسقوطه بسقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو سلم الكفار سقط وجوب الجهاد معهم واذا بقي مع الباغين
ولو بغى عليهم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والامر المطلق
بغير قرينة يدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو
ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء
الكمال اي بكمال الامر وهو المطلق الكمال اي كان حسن المأمور به ثم التكليف
اعلم ان ما لا يبقى على حالة من مراتب ادنائها يمتنع لعلم الله تعالى بعدمه
وقوعه او لاخباره تعالى بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز
فان من مات على كفره يعد عاصيا اجماعا واتصافها يمتنع لذاته

كقلب الجماد ووجع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف بهما وايضا شاهد على ذلك الآيات
الدالة على نفي الحرج والمراد بالوسع ما امكن في نفسه لكن لم يقع منعقدا القدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو
محل النزاع وهذا اقل تم التكليف اي طلب تحقيق الفعل والا فانه
لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المامور
مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق
من الحكيم تعالى قال قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز
ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بمختار الاختيار واما نقلا فلقوله تع لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو ذلك
وكل ما اخبر الله تع بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه
وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع
فقط واذا تم التكليف بالمحال مطلقا بدا له اي للمامور من قدرة
لا بعض الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة لتأتي الفعل سلامة
عن المعارضة للعطف كما يلزم
على الايجاب والآيات المفسرة بقدرة بما يتمكن المامور من اداء ما لزمه
وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة ممتنع

فقط كثير

فقط وانما يفارق المحال العادي المحال العقلي في ان الاول يمكن
بخرق العادة والثاني لا يمكن بحال

فقط واما بهما فغالب وعلى ان القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب
الاداء لا الاداء نفسه لوجوده ان الاداء قبلها اي قبل القدرة
المفسرة بحج الفقير والمزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء
لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب بانه اي الوجوب نفسه جبري
غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى
الحرج ولا قدرة ثمة قال قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم
للقدرة فكيف يتفكك عنه لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم
فقط سلمنا ان التكليف للقدرة اي الله تع لكنه لا يامر الا بما يستطيعه
عند ارادة العبد اخذا من هذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا
بل حال ايجاب وهي القدرة بوجه ما النوع الاخص الذي ذكر من قدرة يتمكن بها
من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع المكنة للقوة وسببا الى
مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسير زائد وهو اي هذا النوع
شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا
لنفسه او لغيره واذا اي لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم ان يوجد
الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فمات الاداء
فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه
انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت

فقط كثير

فقط وانما يفارق المحال العادي المحال العقلي في ان الاول يمكن
بخرق العادة والثاني لا يمكن بحال

فقط واما بهما فغالب وعلى ان القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب
الاداء لا الاداء نفسه لوجوده ان الاداء قبلها اي قبل القدرة
المفسرة بحج الفقير والمزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء
لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب بانه اي الوجوب نفسه جبري
غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى
الحرج ولا قدرة ثمة قال قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم
للقدرة فكيف يتفكك عنه لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم
فقط سلمنا ان التكليف للقدرة اي الله تع لكنه لا يامر الا بما يستطيعه
عند ارادة العبد اخذا من هذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا
بل حال ايجاب وهي القدرة بوجه ما النوع الاخص الذي ذكر من قدرة يتمكن بها
من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع المكنة للقوة وسببا الى
مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسير زائد وهو اي هذا النوع
شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا
لنفسه او لغيره واذا اي لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم ان يوجد
الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فمات الاداء
فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه
انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت

وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك متصور بوقوع الشروع
في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم
بعد الوقت كما سبق او تفسد كما انا التكليف بالاداء فيه لكن
لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما
لا يطاق بل لزوم خلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب
اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم ولكن خلف عن الشيء
او تحويل الحكم ذهبا وجود القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء
كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة
بسلامة الاسباب وهي موجودة فيها وكذا الجواب المشهور بان
القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر بل هو موجب
على نفس الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء
والجزء الاخير صالح للاداء لان نفس الوجوب جزئي كما سبق فيكون
صالحا للاداء ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء غير جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة
واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على الجزء
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقوع التكليف بدونه بشرطه
وهو باطل فليتأمل والنوع الثاني اقصاه اي على ما ذكر من القدرة وسمي هذا النوع

الميسرة

الميسرة لتحصيل اليسر بعد الامكان في زائدة على الشرط المحض وهو القدرة
الشرط لوجوب بعض الواجب كرامة من الله وفضلا ولذا اشترط
في اكثر الواجبات المالية لكونه ادائها شاقا على النفس على العامة و
بقاؤه ارجاء النوع الثاني شرط البقاء الواجب في الذمة لئلا يقلب
اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا
اخر اداؤها حتى تم حولان ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا
لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا لانه كما يلزم
ثبوت احد اليسرين وهو الفناء مثلا دون الآخر مع بقاء بقاء
حصول القدرة الميسرة يسرا وبقاؤها يسرا آخر واجب على الاول
بالتزام الفعل في صورة هلاك المال والمحذور في ذلك لانه ما فوت
بهذا الحبس على احد حقا ولا بدا بل المال حقه ملكا وبدا فانما حبس التقصير
في ان يعين محلا للصرف اليه وصاحب المال الخيار في اختيار محل
الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان
منع المشتري الثمن عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الثمن حتى هلك
لا يوجب الضمان وكذا ان بقاء معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب التقسيط من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك

لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد ان نفس
اليسر يصير عسراً فانه محال عقلاً وانما يصير اليسير عسيراً او بالعكس
دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطاً لبقاء الواجب اذ المتقرر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء
والاقتدار عليه يستغنى عن بقاء القدرة بل يكفي فيه وجود امكانها و
نوعها وذلك لانه القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحدانه
كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها
شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر
فاثرت فيه وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى معنى العلية
لانه هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر
فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر
يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر ولذا ان لذلك سقط الاعتداء فيما لم يلزم
ومن تبعه لم يشترط بقاء القدرة للقضاء بدليل انه في النفل الاخير من العمر
يلزمه قضاء ما فات من الصلوات والصيام والحج وغيرها وظاهر

انه ليس بقادر

انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق
لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف
للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يسقط
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال الكامل فان كل واحد منها
لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اذ الزكوة فلانها تجب
بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء لانه انتفى لما لم يتغير الواجب من العسر
الى اليسر لانه ارباب الخمسة من المائتين وارباب واحد من الاربعين
سواء في اليسر لم يتعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية
كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق
غالباً الا بالغنى الشرعي فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف الغناء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب وهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد الهلاك
بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها

وهو قادر الاداء ان كان مطلوباً لنفسه فكما يشترط فيه
نفس القدرة وان كان مطلوباً لغيره فكما يشترط
فيه نوعها فكذلك القضاء ان كان الفعل فيه
مقصوداً يشترط فيه نفس القدرة وان لم يكن
الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه نوعها ايضاً
ففي النفل الاخير انما يبقى وجوب قضاء الصلوة العشرة
والصيام المتعددة بناء على نوعها امتداد الوقت
ليظهر اثره في حق الخطاب كما ان وجوب الاداء
ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على نوعها امتداده
ليظهر اثره في القضاء

فيتمكن من الاغناء

الاربعين اليسر من ارباب الخمسة من المائتين

واوجبت قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن
تسعة الاعشار وذلك دليل العسر واما الخراج فقد خص البيت بنماء
الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه
وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن
من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير
من جهته فكانه عشر على نفسه كالمستهلك في الزكوة بخلاف العشر
فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخارج
بعض الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا
بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء
من الخارج بدون الخارج فكان قوله بخلاف الخ وصدقة الفطر فان كلا منها
لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها بالقوة اما الخ فلانه وجب
بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان الغالب التمكن بهما ازيد من
الزاد نادرا وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب فاتم بغير
توهم القدرة بالمشي وبغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة
مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكليف ولا خلف
حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها
تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية واذا لم يتم حتى لو ملك

من شباب

من نصاب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا بليلة الفطر بارعة
صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للتيسر بل لصيرورة الخاطب غنيا
فيكون اهلا للاغناء بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة واما اليسر
بالنماء وهو غير معتبر فيها الا ترى ان يسر الغير ليس امرا له الا بد ليس اختلف
في ان الامر للمكلف ان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بصيغة
هل هو امر لذلك الغير ام لا فقيل ليس بامر الا بد ليل وهو المختار
لقوله عم مروهم بالصلوة لسبع والا كان فولك مر عبدك ان يخرج
في ملك نقدا وما قضا لقولك للعبد لا تخرج وليس كذلك فان ليس
اشاقيض انما يلزم لو كان وي الرالمكان وليس كذلك لاختلافهما
بالذاتية والوسطة قلت الوسطة في اصطلاحا لا ترفع التناقض
وقيل امر اذ فهم ذلك من امر امره لك رسوله ان يأمرا وكذا من امر الملك
وغيره به قلنا ثمة دلالة انها مبلغاه والكلام في الامر الخالي عن الدليل
واتيانه اي المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء واختلف
في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به على يوجب الصحة والاجزاء
بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به او ازلا مع للانكاره
ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين
المأتي به كان تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به

والمفروض خلافه وأما ثانيا فلان يقتضي الحسن وذلك لا ينافي الكراهة

وأما ثالثا فلان لو لم يقتض عين عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا

فلم يعلم امتثاله مع انه لا يفيد التكرار وكذلك لا يوجب بل وجوبه

بدليل آخر أما أولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز القضاء

في الأيام المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الأمر لا يقتضي الصحة

بحكم بعكس ذلك النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه بكلياتي وفي

المثالين قرينة على ان النهي للمجاورة فكذا جاز ان يكون بينهما قرن ووجه

ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب

ترك وصفه او مجاوره أما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه وأما

ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد فلم

سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق وأيضا نهي عن وجه

يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة

وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز بنيت بمطلق الامر شرعا

لكنه بنا والمكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس

فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث

فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفل الصلوة

والكراهة فيها وأنما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة

والامر بحسبه

وكذا المأمور به نفل الطواف والكراهة فيه وأنما هي

لمعنى في الطائف وهو الحدث والامر بحسبه ايضا ويرتفع بارتفاعه

اي المأمور به بنسخ وجوبه لكان الامر لا يبقى امرا بعد نسخ موجبه

وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقد كان فيما

بقي صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز كما كان

انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وكما يدل على جواز صوم عاشوراء

مع نسخ وجوبه فلان انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل

لانتفاء الموجب وهو الامر وأما جواز صوم عاشوراء فلم ينتفي

من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام يجوز فيها الصوم

وارادة وجوده ان المأمور به ليس شرطا لصحة الامر للاجماع في ان

طلب الامر امتثال المأمور به بشرط صيرورة الصيغة امرا وأنما الخلاف في

ارادة الآمر ذلك فعندنا ليس بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان

تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانتفاء كما

عن الامر اذ بعض المأمور بهم بالاتفاق لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة

لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر العام من امر الله تعالى وامر غيره

كما لم يجز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع

لزمنا الوقف بالامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو وقفنا ان الامر
يستلزم ما لزم ان يستلزم في جميع الصور ومن جملتها اجزائه لكنه ولا نقف
بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد
في جواز تخلف المراد اتجه لهم الوقف بالاستلزام ويجوز الكفار بالايمان
بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بالاتفاق باحكام
المعاملات لان المطلوب بها مصالح دنيوية وذلك بهم اليق واتهم امروا
الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكاما فيما رجع الى
المعاملات ويؤمرون ايضا بالاتفاق باحكام العقوبات من الحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والابتداء لتكفر زاجرة عن سببها بها
وهم بها اليق من المؤمنين واعتقاد اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق في
باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد
لكان ذلك كفرا فكافر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف
في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون
به وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط منها عن العباد بها وإليه ذهب القاضي ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عندنا خلافا لهؤلاء والخلاف في عدم جواز الاداء

حال الكفر

حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول
ان فائدة ان تكليفهم بالفروع انما هو لتغليظ تعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
وقوله يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق
وهم مكلفون باداته بالاتفاق وهو الصحيح لما ذهب اليه العراقيون
لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل له لانه الجنة وان لم يكن كافرا اهلا للاداء لم يكن مخاطبا
به لان الخطاب بالعمل للعلم بتحقق الاتيان فانه بالاداء ويصير اهلا بانه
اقر المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه ان رفع الخاص النهي وهو
لفظ طلب به الكف اي فرجح انه كف وامتناع عن الفعل لانه رجحان
مفهوم برمته ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف جزء ما هو مأمور به
الصيغ المستعملة للكراهة فانه الكف وليس بنهي عنه حقيقة لانه موجب
النهي وجوب الانتهاء كقوله وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب
كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة

اشتراكاً لفظياً او معنوياً كما مر ان بين في الامر بوضعه حاكم
مشير اي منبئاً ذلك اللفظ بوضعه له ان طلب الكف خرج به اللفظ او وضعاً
للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي
وهو ان النهي يوجب دوام الترك كان معنى لا تضرب مثلاً لا يصدر منك ضرب
والنكرة في سياق النفي تعم الا ان الدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد يتبادر الدوام عند
في نحو نهى الحائض عن الصلوة والصوم فلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه
لا دفاع الجنس والكلام في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقص
كالجهل او مخالفاً للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة
كل ما يستوجب الذم في نظر العقول وتجاري العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اثر المنهي عنه
متعلق الذم عاجلاً في الدنيا ومتعلق العقاب آجلاً في العقبى اي
كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله الذم والعقاب فان هذا هو
محل الخلاف كما بين في الاصل وفي اختيار لفظ يقتضي اشارة الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى انه يلزم قبيحاً فينهى عنه لان النهي يوجب القبح
كما هو راي الاشعري والافعال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضاً فلا حاجة
الى اعادتها بعد ما عرفت فنقول ان كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح

اما البعيد اي على الكيفية المذكورة سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به
انه قبيح مع قطع النظر عن كونه صوماً لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل و
ان حسنه وقبحه بالنظر الى ما يضاف اليه بل المراد ان الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح والقبح كما ذكر لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه
عن الفائدة وضعاً اي من جهة ان وضع الواضع اللفظ
للفعل عرف قبحه بحكم العقل قبل ورود الشرع كالكفر فان قبح كفران النعمة
وكونه في العقول اي لعينه شرعاً لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل
الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبح لعينه وضعاً كان او شرعاً
البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه لا اصله كما سيأتي
واما ذلك القبح لغيره اي غير المنهي عنه حال كونه ذلك الغير وصفاً لازماً
للمنهي عنه لا بتصور انفكاكه عنه ولا يكون من شروط سواه صدق
على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراضاً عن ضيافة الله تعالى اولاً
كالثمن فانه كما يوجب البيع بوجه ما يوجب الثمنية لكنه لا يصدق على البيع و
ليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصوده اصلي بخرجي غرضي الا
القاصرة كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق

فان الفعل الواجب القبيح غير المقوم لكنه متصل به ووصفه وهو
الاعراض عن اجابة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا له
بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت
النداء بالنسبة الى الساعي الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق
على السفر كالبيع وقت النداء فان المنهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى
الجمعة الواجب وهو الاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه
الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين
وبالعكس والنهي المطلق عن القربة الدالة على القبح لعينه او غيره
عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع بحيث لو حكم
مطلوب كالزنا والعبث واللواطة واما ما يقبل الاذن يعني القبح
لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل للاطلاق وانتفاء المانع
وهو القربة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز في العقول
ورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقربة
الصارفة عن الظلم يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع في
الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف بكون المنهي عنه
كالاوقات يعني القبح لعينه في اتحاد منهيا باطلا الا ان الاذن قبح لعينه
وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبح لغيره وهو تضييع النسب

واسراف

اذا طلق رجل امرأته ثلاثا طلاق فرنا امرأة رجل يقوم مقام الحل ام لا لا يقوم ولا يجوز ان ينكحها زوج الاول حتى ينكح غيره ويدخل
ويجامع معاشرة اذا زنا رجل وقت الحائض يجب الرجم على الرجل او الحد

واذا نكح رجل امرأة موطوع وقت الحائض فطلق فهذا الوقت يجب مهر بالاتفاق

واسراف اما لا انجاوز عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في
صورة كون الغير مجاورا كالاذان حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه
حكم شرعي كوطي الحائض فان التدليس وهو ان المنهي عنه قرينا لمجاور
وجهه الاذى والذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل
المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق
عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع حكم مطلوب
كالصلوة والبيع يقتضي اولا ان يكون قبيحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه
باصله وان فسد بوصفه لانه كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي
على اصله كما سبق ان شاء الله تعالى النهي المطلق عن الافعال الشرعية
يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لانتفاء الكمال اي
كمال النهي فانه المطلق منصرف الى الكامل الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه
كما في الامر اي كما لانتفاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي حسن
الكامل كما سبق والتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون
المنهي عنه مشروعا فلنا في الجواب عن الدليل الاول كما ان المقتضي يقتضي القبح
ههنا اي في المنهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله
بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف كما المقتضي ثم ان في الامر حيث لا يبطله
كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون مقدورا له
الفعل المنهي عنه

بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف
النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات ويكون النهي طريقا الى
النسخ في بعض الصور لا بغيره فانه مجاز عن النفي ثمة والعبرة
بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل يا عتبار اللغة
كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان المنهي شرعا وجوابه
ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه منهيا
لحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الآن عن الطيران فانما يعتبر
لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل
للمعلوم الغير المتناهية المفصلة فانما يعتبر لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعتبر عبثا
موجبا ان يكون متصورا لوجوده شرعا حتى لا يعتبر عبثا والحاصل
ان يقول الامر يوجب التصور وجوبه قبل النهي فلم
لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع بعده ولا يعتبر عبثا نظرا الى الامكان
السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه
ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ورد الامر يوجب التصور وجوبه وقت

الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كان المعتبر في الامر وجوب
تصور الامتثال في المستقبل هكذا ايجاه يفهم هذا المقام وقلنا
في الجواب عن الدليل ان جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ
المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف و
في المشروع يجتمع هذان كالاحرام والطلاق الفاسدين و
الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة و
النهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي
ما تفيده القرينة فتفصل العباد بقوله تفيدا اي فيقتضي النهي في
صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي عين المنهي عنه البطلان
منصوبا على انه مفعول يقتضي المذكور في بيع الملامسة وهي ما في اصطلاب
الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المالية المتقومة حال العقد لتحصل الفائدة واحماد
في الصلب او الرحم لا مالية فيه فحصاب بيعا باطلا في غير محله
كضرب العبد وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها
القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوبا ايضا على المفعولية
في المجاوز ان فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له

كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان المنهي عنه
للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض الحنفية
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز
بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين
فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما اجزاء الصلوة وجزء الجزء وجزء الصلوة
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه يكون في الارض المغصوبة
وكل منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فامتنع ان يكون
مامورا فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بانه المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فاسد فيه
والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني
بل من حيث اتصافه بالتعدي وهذا مما ينفك عنه ذلك الشغل المعين
بتعين مكاني بان يلجئه اذن مالكه او ينتقل منه الى المصلى او
الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لكان تعينها
في السببية ولا في الصوم لكان تعين الوقت معتبرا فيه بالوجهين
ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الى تدل القرينة على ان القبح لغيره
لا لها

الفاسد في

الفاسد في الوصف اي فيما اذا تكاذ ذلك الغير وصفا لازما غير شرط
لا البطلان خلافا لمالك والشافعي وهو بناء على الخلاف الاتي فان الاصل
في المنهي عنه عندنا لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان المنهي لقبح المجاور كالبيع
وقت النداء واما اذا دل على ان القبح لوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما
اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون
صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان المنهي عنه افعل
الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف
يقتضي الفساد لا البطلان لان بيع فضل خاتم عن العوض
المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصح عوضا الا بمثله فان
المبادلة

بين الزائد والناقص عدد وفي قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف أو كالمال
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاتصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة
ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى
الاوصاف التابعة ولكان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد
الجانبين ويفسد البيع بالشرط كما مر بوا فان الشرط اخر زائد على اصل
البيع وفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات
التسع والاجابة في جنس الاضافة الى المفطرات يكون عبادة
صحيحة وفي جنس الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والاصل في الصوم هو الاول
لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام

مشروعا

مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا وكذا
اذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية
وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا لان الاسقاط
ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق وقالا
ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم
بالنذر ايضا اجاب بقوله وجهة النذر به ان الصوم فيها لانفصاله
المعصية عنه اذ الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم
ما يجاب على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار جهة الامكان حتى لو صرح
بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر
الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات
المنهية ناقصة ايضا لكنها دون الصوم لان في مرتبة في النقصان القيام
في تلك الايام لان تلبس الصوم بالصوم يكون متعبا له وجودا
ومذكورا في حقه ومعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه
ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان
الوقت في الصلوة وكذا فساد الصوم لا الصلوة وان لم تفسد

72

تتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظراً الى جهة وجوبها فرد الصوم
في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى
بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة
في تلك الاوقات لا تصح له ان للقضاء نظراً الى جهة نقصانها في نفسها
والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها
فوق ما ان الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان
لان النقص الذي في هذه الصلوة يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان
الذي في الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات
المنهية تتضمن تلك الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتصح ايضا
له اي للقضاء لان النقص انما يمنع القضاء اذا كان راجعاً الى نفس
المأمور به اصلاً او وصفاً واما اذا لم يدخل تحت الامر فقوله
لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر
بالدليل القاطع فنقصانه يمنع القضاء بخلاف النقصان فيها فانه
لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه
لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً
لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلاً او وصفاً

تنبيه شتان تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلاً

منها هل هو حكم

منها هل له حكم في الضد أم لا بالتذييب وهو جعل الشيء ذنابة
لصبح آخر لكونه تتميماً له ومتعلقاً بها وان اورده القوم بطريق
اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلاً من الامر بالشيء والنهي عنه
هل له حكم في ضده اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام
من الطرفين في الجملة وانما قال الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده اي
ضد ذلك الشيء ان تصور ذلك الضد المقصود به ان بالامر سواء كان له
ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالتفاتي
واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم
ضد المأمور به كما في قولك فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالافطار
للكف الدائم المستفاد من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والا
اي وان لم يفوته فالكراهة اي الملازم هو الكراهة دون الحرمة لان
الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ان رفع رأسك
حتى تستوي قائماً فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام
المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام
مأموراً به في زمان بعينه حرم القعود فيه فكره الصلوة لو قعد
فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم
وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان تصور عدمه اي عدم ذلك الضد

المقصود بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح
يقتضي وجوب الكف عن التزوج لكن عدم الكف عن التزوج يتوقف ترك
العزم والا فاي واحد لم يتوقف عدم ذلك القصد المقصود بالنهي فيختلف
ذلك القصد السنة المؤكدة فان المحرم منهي عنه لبس المخيط مدة الاحرام
وعدم عنده اعني عدم لبس الازار والازار ليس بعقوبة للمقصود
بالنهي اعني ترك لبس المخيط بجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيء من الازار
فلا يكون لبس الازار والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم ذلك
ذلك القصد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار بجواز ان يكون
للقصد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم المواظبة التي
هي حده ليس بعقوب لترك الزنا بجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم
ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو حد الزنا
ليس بعقوب لتركه بجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون
القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح وهذا اوهم الخاص المطلق
اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والعام انهما قسمان منه
كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الصواب بيع في بعض نسخه بجهالة
جهة من الجهالات مختلفة لخصص كثيرة يخرج بها اقسام العام بالصوب الى
آخر الباب ايضا بانتفاء ما يفيد على التعيين والتخصيص بعض افراد مخرج بالقيد

وهذا المقيد وهو الجامع مع الشيوع بالمعنى المذكور يوجب ما ذكر فقوله منه
اخرج عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كان شائعة
فالرقبات المؤمنة وحكمها المطلق والمقيد ان يجريا على اطلاقهما المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد
الآخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالوصف
مثل اعتق علي رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
بحمل المطلق على المقيد وهذا معنى قولهم ولا يحمل الاول على المطلق
على الثاني بعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة الالتزام وان اتحد
فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل
فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحد فاما ان يكون الاطلاق والتقييد
في السبب بنحو اعتق او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا
بالاسلام في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة

فصيام ثلثة ايام وقرأة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لانا منا
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لوقوفه بما مور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى
قوله ولا يحمل الاول على الثاني عند اتحاده اى لحكم الا اذا اتحدت الحادثة
وكانا في السبب او في الحكم لان المراد بالمطلق المقيد الذي هو المقيد اولا
مراد الشافعي رحمه الله من المطلق في جوابه ذلك ان الترجيح
بالنسخ طريقه عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة
مع كونهما في السبب لامكان الجمع بينهما في غيره للقطع بان ان ورد
مثلا لو قال وجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ولم يتنافيا
عن مباحث الخاص شرعا في العام فقال واما العام فلفظ احترز به
عن الخاص لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا
الى ان العموم ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كالمطر

والخصب

ولخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الاماكنة والبلاد
يستغرق مسمى ما خرج به العلم وسلم الجنس والتثنية والجمع المنكر
غير محصورة اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو الشهور
ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطوى الحد على الحدود
حكم ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام مرجئ هو عام
فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الشافعي
وبه الجاء الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله
ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والختار عند
مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
لفظ العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق
وعامة اصحابنا لاحتجاج اهل الشام بالعموم في احكام قطعية

كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل
لا يا بعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى
فنسخ بحكمها خصوص الاولى وان كان متقدما في النزول وقد عمل عثمان رضي الله عنه في تحريم
الاختين وطئا بملك اليمين احداهما آية وآخرهما آية والحرم راجح
وتقدم الحرم قوله عليه السلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث

وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يخفى على فهم ذلك بالقرائن كان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر فجواز ان يفهم بالقرائن فانه انما قيلين
لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد استعمال فلا يخص
تقريع على كون العام مخرجا صوعام قطعا اي ان كان العام قطعيا لا يخص
بالظني سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان التخصيص عندنا مغير حكم العام و
مغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام حتى اذا تعقب الخاص
ابتداء بالقطعي واذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به
وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال انه فعلى تخصيص بنى قصر العام على
بعض مناولا بنى سواء كان بكلام مستقل او لا يحتمل لانه شايع في العام
بحيث انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كيف وقد قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم
حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري
عن التخصيص يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص
وهو احتمال مساو في القطع الذي اذا عضده تخصص العام لكونه ظنيا
بان الظني ابتداء لان التخصيص عنده تغيير لا تبيين كما سيأتي ولهذا جوز
تراخيه مطلقا فلا في جواب احتمال العام التخصيص احتمال غير بين غير راجح
اي ليس مستندا اليه ولا بنى في القطع بالمعنى المراد هنا فان كثرة التخصيص
بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض ما يتناوله

في عام لم يقارنه مخصص فاذا احتملنا تقريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا
وظنا عند الشافعي اي اذا اقارن الخاص حكما مخالفا لحكم العام يتعارضان اي
يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي فانه العام
الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصصه اي
الخاص العام الا مقارنة في اكثر طرق ان كانا من الكتاب او الاحاد وان كانا
من الحديث وبنسخه اي الخاص العام في قدر ما يتناولانه ان تراخى
الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه الاول كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربا الآية وكقوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية
خاص للنسخ والثاني وبينهما عموم وخصوص من وجه
وكقوله تعالى واولات الاحمال اجاهن الآية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه
فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا
لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص
منه البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما شرط في التخصيص المقارنة
وفي النسخ التراخي لان عمل التخصيص بطريق التغيير والدفع والمغير المدافع
يجب ان يكون موصولا وعمل النسخ بطريق البدل والبديل المرتفع
يجب ان يكون متراخيا غرضه ان التخصيص بيان اي الاخراج الى ما وراءه
العام ظاهرا غير داخله في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى

لا يجوز حكم

لدخول تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم
وتسمى بيانا ان الافراد الداخلة في الحكم ابتداء الى الآن خرجت عنه
(بالكلام الداخلة فيه ظاهرا)
فبعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا
ان لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد للعام المخصص فانه يجب
للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في
مطلق التخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فالمفهوم
من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير فالكلام شامل الاخير ايضا
ثم اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص عن العموم فقال علماؤنا
دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تاخر لم يكن
بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا
بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا
ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص
وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص فيكون بمنزلة العام الذي
يثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما
بيان التغيير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان
العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا
لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص

لا يجوز حكم

لا يجوز حكم عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص ويسمى الخاص
به اي بالعام ان تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ و
ان جهل جعل على المعارضة اي معارضة العام للخاص بانتراخي احدهما
عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيتساقطان فيما بينهما حكم المعارضة في
مناولها فيكون الخاص مخصصا للعام مطلقا ان سبق او تقدم
او تاخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص ودينه وبيرده اتفاق اهل
العرف على ان قول زيد في قول السيد لعبده لا تضرب احدا
بعد قوله اضرب زيدا وان الخاص العام بكلام آخر عن غير العقل يخرج
خالق كل شيء فانه يخرج العقل بتخصص ذاته منه ومن تخصيص
الصبي والمجنون من خطاب الشرع وعن الحسي نحو قوله تعالى تدمر كل شيء
كل شيء فان قيل المدمر بالريح حي وانه ليس له
غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا من تخصيص الحسي تخصيص
العقل بواسطة الحسي وبالعكس فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رغيفا
فينصرف على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو مملوكي هذا
حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب
فان كلا منها وان سمي باسمها مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي
بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا

المعروف كالمشروط

وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها
مخصصا بالقرينة بين الاستراجي وغيره ينافي قولهم ان الاستراجي نسخ
لا تخصيص قلت لا يتصور الاستراجي فيما يسعى العرف حتى يحتاج الى
التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من شرائط
الاتصال في التخصيص مستقيل احترازا عن الاستثناء والشرط والغاية
وبعد البعض فاة شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا تخصيصا لا يجعل العام
دليلا ظنيا بل يجب ان يكون معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل التخصيص على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة الخارج او
احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل وان كان مجهولا كما اذا اقال
بعضه اخرا الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية
الا ان يبين المراد موصولا احترازا عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان الخارج بيان كان مجهولا لا يسقط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما
متناولا للباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر الخارج لا يسقط
كون الباقي نسخا يكون ذكر العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا
فيخص تقريرا على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني
يقتضي الظن وقد سبق ان هذا التخصيص تقرير وقد علم كونه ظنيا فيما
لا يتغير

اذا كان

قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل
في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي آذ لا يدرى كيفية الخارج
فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح
تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فيقع التعارض وهو لا يبطل
اصل الحجية بل وضعفها وهو القطع بما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا يتفكم بشبهة الاستثناء كما انه لا يمنع
عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعا سواء كان الخصوص
معلوما او مجهولا اعتبارا بالمتصل فانه لما اشبه المتصل بصيغته
اعتبر حاله فان المتصل ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون الباقي ناسخا فعلى النقيضين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيلزم حكمه ايضا كذبك وقيل لا يبقى
حجة معلوما كان الخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول آنا آذا كان مجهولا فظاهر
واما آذا كان معلوما فلان ظاهره ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى
كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم الخصوص
كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يبقى التعليل
آذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه والا فان لم يعلم الخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول

والحاصل

والحاصل ان العامل الاول اعتبر شبه المتصل فقط وان شبه
الاستثناء المجهول فقط وان الثاني شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
والمجهول في المجهول ومن اعتبر انا شبه الاستثناء والمتصل في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم وهو ان العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقل
بعد التخصيص شمل غير المستقل والمتصل ايضا حقيقة مطلقا
لانه حقيقة في جنس التناول للباقي مجاز في الاقتصار على ذلك الباقي
وعدم تناوله للافراد الخصوصة كما تناولها اولا اعلم انهم اختلفوا
في العام الخارج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة انه يوقف
صحة الاستدلال بعمومه تحقيل مبني على اشتراط الاستقراء والاكتفاء
بظن انتظام جميع فرد استدلال والصحيح انه خلاف مبناه آذ اكثر مشترطي
الاستقراء ايضا على انه حقيقة وهو الحق عند من لم يشترط ائمة حجة
قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان
صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول العشرة والالف و
اكثر من ذلك فاذا اختص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة
واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا

فلنا وراء الخصوص ما يوجب الكلام على انه كل لانه بعض
بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل
لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح فرارا حقيقة فرجح التناول
مجازا فرجح الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون
حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار
وضعين واما بحسب وضع واحد فحكم الكل انما هو الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا فالاظ العموم اعلم ان الفاظ
العموم فسماه الاقدمون العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ و
مستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كناس وكل
فالعام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور
ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم
اذا ان يثبت الحكم للمجموع لا لكل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد
على الانفراد وحينئذ يثبت الحكم لها انما يثبت لخصوصها في المجموع كالرهط
والقوم والجيش والانس والجميع او بنائه لكل واحد اما على سبيل الشمول
بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل
من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدلية يتعلق الحكم بكل واحد
بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

هذا ما اختاره

اسم ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم
امرأة او للاحاد

او دخل رجال كثير فيعطى لواحد من الرجل
درهم

هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب بعض الائمة وفخر الاسلام الى انه باطنة اولا
يكون خاصا وهو المختار كما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة نحو عبيدي احرار
فان الاضافة ايضا تفيد العموم حتى العهد خارجا فان المفهوم من الاطلاق
هو العهد الذهني ولا اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم عند الفراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل بالنسبة الى الحكم على الافراد والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فعند الفراق هو المفهوم من الاطلاق
حتى لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فانه بالجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة فرجح من حيث جمعي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحمل على الاجماع وايضا اتفقوا
على فتح الاستثناء منه وقوله لا يدخل العموم وانه ان المستثنى منه قد يكون
اسم عدد كقولك عندي عشرة الا واحدا او اسم علم كقولك رأيت الا زيدا
او ما اشبه ذلك مخصوص بهذا الشهر الا يوم كذا واكرم هؤلاء الرجال الا زيدا
فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بانه المستثنى منه في مثل هذه
الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء
وصيغ جمع مضافا الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد او ايام

هذا الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وفي دليل العموم
ان مستثناه فرد متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الخروج
يقتضي الدخول لو لا المنع فلا بد في الصدر من الشمول فاذا بقي حصر
المكلم شموله لعشرة الواحد وكذلك وجب استغراقه ايضا ولك
المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بمستثناه الذي صدور دليل
العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ فيه او صيله كما هو
من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى
في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد
وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا
بكل واحد على سبيل الانفراد وجب بثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل
في المجموع كالرهط مسلم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم
مسلم لجماعة الرجال خاصة فالكلفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤنث
الضمير العائد اليه كنت منا وكن نجم الآحاد لا لكل واحد من جزئي آحاده
حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فذكروا انثى دخل جماعة
كان المنفي تحكمهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا
والا كنى شيء الواحد منه بخلاف الانصباء اذا قيل جاءني القوم الا زيدا
فمن جهة ان مجيء الجميع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم
منقطعا بالجميع من جزئي موصوف مخبران يثبت لكل واحد حكم ايصح الاستثناء

مثل يطيق

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

مثل يطيق رفع هذا الجبل القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا
ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وتختص كل واحد من الجمع وما في معناه
الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء
واختار الامام فخر الاسلام وامن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام
ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها اقل ما به التخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا واما فيما
دون الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو الجمع والى الفرد في صيغة
الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجلان اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحابنا الى ان قضى الى اقل الاثنان
وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
واكثر الاثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس
كالثلثة والاربعة وكذلك جمع في العوارين والعصابا الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما يجعل الله لرجل من قلبين في جوفه
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومسلة حجة من اللغوي فكيف من الشارع عليه السلام

وتبطل هذا بما اذا صورة اللفظ بانه يكون
الموصوف واصفة كلا مثنى او مجموعا
لان اسماء العدد ليس جموعا واللفظ
اثنان مثنى على ما تقرر فهو فعله

زيد قوله او لو به انا سنى وايكم قرنا ثنى تركنا ايلس
قرنه تركوا او ايكيدوا او لو به ايكما انا سنه بثنه دوشر

ان قصد وجد منكما ما يوجب توبة
فهو ميل قلوبكما عن الواجب
من محالفة الرسول عليه السلام
من حب ما يحبه واكراهه
ما يكرهه
عليه فتح

81

وبالجملة لا قوة للنزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب المواريث
استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع
ولا نزاع في ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
وبالجملة ان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع
وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره وكلام فخر الاسلام ايضا على ان اقل
الجمع ثلثة وجب في باب الحجب ثم ذكر انه يجوز ان يكون للاثنين حكم الجمع
في المواريث استحقاقا وحجبا وفي الاصطفاف خلف الامام وتقدم
الامام عليهما وفي اجتماع السفر جوازا وبانه منهيا في اول الاسلام
عن مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار وفي انعقاد صلوة
الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام
تعريف الاحكام دون اللغات وفيه اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول
ستغراق غير متناهية وان اقله ثلثة والفرق بينهما اهل العربية
ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة فيما تقرر
فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل غلبوا الاحكام

على الاستغناء

على الاستغناء من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون
به ووجه ابتناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الالفاظ من حيث يثبت بها
الاحكام ولا شك انه مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع
اللغوية حتى انها ربما تصير مهجورة بالكلية بالمجاز وبهذا يتحل الاشكال
الوارد في انه حلف بانه لا يكلم موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان يجعل
مستغرقا للافراد الغير المتناهية وتوهم ان يجعل الحنث بالكلام
بعض الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ان يوجد في الكلام قرينة الجنس
الشاء ومن بعد وفي تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب البيض واكرام الجنس للقطع بانه ليس القصد الى
استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس
يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم في الايمان فقط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والايمان ينعقد لانه عدم تزوج جميع
النساء متصور وذكر بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت
الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق بل من قولهم ترك الجنس مجاز
عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل
هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مانع من الخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق الجنس لان الحق

لا يدرك كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدرك شيء من الابصار ليكون
عموم السلب والمعرف المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف
حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود رجعنا الى الاستغراق
الا ان ندل القرينة على انه لنفس الحقيقة كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للاستغراق العرفي كما في اكلت الخبز وما شربت الماء وما في معناه كالجمع
المنكر المراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة و
بخصص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه اراد به الواحد في الاثبات
كلها والنكرة المنفية او الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يتسلط
عليها حكم النفي فيكون فيها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه
لا يمكن الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فهي بعد عمومها عقلا وضعا
فلم اطلق الواضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بحكم عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا من الوضع
النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضرورة بان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بنا في ذلك فان قيل
قد صرحوا بانهم لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وجميع الجنس
او المفرد شائعا لا حصر له لا يمكن استعمال في بعض النكرة والعموم انما يستفاد
من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي

حتى يكون

هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لان الوضع
النوعي فيما ان احدهما او يكون بثبوت قاعدة اذ مطلقا ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو معين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او باء مفتوح ما قبلها و
نون مكسور قبلها فهو لغة من عدد ما ختم بآخره هذه العلامة وكل اسم
غير الى آخر رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع ومشتق من ذلك الاسم و
كل جمع عرف باللام او الاضافة فهو جمع لكل ما يتناوله ذلك الاسم و
كل نكرة وقعت
في سياق النفي فهي تنفي جميع الافراد التي يصدق عليها ومثل هذا من باب الحقيقة
بمنزلة الموضوعات الشخصية بانها بمنزلة الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والجمع والمشتقات والمركبات وما يجيء ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة
عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا و
دال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة
حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان
دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز التجاوز
المعنى الاصلي كلفظ الاسد مثلا في قولنا رايت الاسد مرتجزا
تقصد به الشجاع مستعملا في غير ما وضع له ومرتجزا تقصد به المعلوم مستعملا فيما وضع له

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

حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النهي او ما قام
الانكاري والشرط ايضا فانه وان خاص بصورة معلوم لكنه عام
بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضرب رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا
اما ان قصد العمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا خاص والمنفي بالعكس
نحو ان لم اضرب فاسعا وان لم تقتل سالما بخوت هذه الفصاص اعلم ان في لام العهد
النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان الفائدين بعمومها
لم يشترطوا في العموم استغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث خصصناه
والاعادة اما اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة
تقتضي المغايرة بين مدلولي الثاني لان الظاهر المتبادر من العهد
والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب
للعهد والاتحاد تحصل اربع صور اعادة المعرفة بالمعرفة والنكرة بالنكرة
والنكرة بالمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخيرين
التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان
في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة
في قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن قالوا معصومة لذوات من يعقل

وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل والاجتماع كما في جميع
قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومن في الدار
اكثر من في الدار ام عمرو او الى غير ذلك فتعارض الصورتين الى لفظ من قطعا
للتطويل المتعذر والتفصيل المتعذر لانها ان كانت موصولة او موصوفة
فانها لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في الحين نكرة
واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما في قوله
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من الماضين الا ان الضمير جمع عامة نظرا الى معنى من وآخر اخرى
نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جميع
من المستبين ولذا اي ولكون من الشرطية عامة قطعا سيقرر ابو يوسف
ومحمد بين من شاء من عبيدي عتق فهو حر ومن شئت من عبيدي عتق
فاعتقه في العموم حنث خلافا ان شاء العبد في الصورة الاولى عتقوا
عتقوا واذا شاء الخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا لما
بعدم من لم يجعلها كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا
لا عامة اي لا يعم جميع العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في
الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا

وهو آخرهم ان وقع الاحتمال على الترتيب والا فالخيار الى المولى
لان من الشرطية وان كان للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض
وحقيقة فيه بما تؤثر في موضع فلا يثبت حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ولا يبنى في هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الوضع على
ابتداء المسافة لان الابتداء في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
فهي صورة اضافة المشبه الى العام بعد من وهي الصورة التي يرجح
العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق
كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشبه الى الخاص كالمخاطب
في ان شئت بغير المخصوص معه مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك
في ان بيننا وهم الا واحدا وانا احمل قولي فاذن لمن شئت منهم وقولي
ثم رجعي من شاء منهن على العموم وان اضيف الى الخاص فليس بينه وبين قوله
واستفزز من استطعت منهم وقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فرق
وكونه من للبيان ويخصص ان تكلم من خاص غير معهود ومن الفاظ العموم اذا
لحقه لفظ اولا كما قال في الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل جماعة معا لم يستحق واحد منهم شيئا لان الاول سلم للفريق الباقي
فاذا وصله بكلمة من وهو نص يرجح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق
الثاني الا واحد دخل بعد اسقاط الجماعة وهذا كله في انها اذا كانت شرطية او استفهامية

عام قطعا

عام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا
اذا لحقها اولا كلمة ارى لصاحبها من يفصل وزواية غيرهم كتلقي
اصحابنا رحمهم الله وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان فصل فقولان رجح فارقوا ما
تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميعا ما تيسر علما بالعموم كما في قوله ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فلما بناء الامر على التيسر دل على ان المراد
ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب تعسرا
وبيننا وبان اي او من المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره اي
ضمير المذكر كان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع فمن دخل داري فهو حر اي عتق
على سبيل الجواز دي الدلالة على الاختيار وبيننا احدهما للاخوات استعارة من
بينا فكقولنا فمنهم من يمشي على بطنه وما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها
اي لفظها والذي بناها ان العقلاء وغيرهم وابن وجب التعميم لامكنة قال الله تعالى
انما يدركم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا
لو قال لامرأته انت طالق ان شئت او حيث شئت تقتصر على المجلس
لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى لما وقتا ان التعميم وهذا لو قال
انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل الشمول الافراد الذي الدالة
على شمول الحكم للافراد اما اضيف اليه او شمول اجزاء قال في مغني اللبيب كل

اى الكل كل واحد من رغيف

اى بمقدار ما لا يسمى بناء

لسم موضوع للاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف بالجموع
نحو وكلهم آتيه واجزاء المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل
رغيف زيد كان للعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صار
للعموم اجزاء رغيف واحد وخرج هنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن كثير
كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بتركيب قلب تقديره كل قلب قلب
ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء كما الافعال
جسن يعال كل رجل ونحوه ولا يعال كل يضرب ونعم ما صرحا ونعم
الافعال ضمنا اى في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امراة اتزوجها كذا
تطلق كل امراة يتزوجها بعد العموم ولو تزوج امراة مرارا تطلق في
المرة الاولى دون الثانية لانها لم توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم
لا الفعل وكليا بالعكس فانها على الافعال ونعم ما صرحا والاسماء ضمنا
حتى لو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة
وتصرف اى كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقولك لغلمان على كل درهم
يلزمه درهم فاكل في الكافي من استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد
صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد
على جملة الشهور لجهالتها ولكل ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها
فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه

براد به ادناه واما قال مما يجري فيه التنازع كالبيع والاجارة والاقرار
وبخرز بذلك احتراز عن نحو ان يقال كل امراة اتزوجها فهي كذا حيث للافراد واحدة
منهن بل تشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخصص
اى كلمة كل اذا لحقها لفظ اولا حتى اذا قال لكل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
النفل كذا تدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده
ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاولية الثابتة لغير المسبوق
واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال لكل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلا تتقطع النظر في كل منهم عن الآخر
فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذي يتقدم دخوله بعد فتح الحصن
بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا جيء لم يكن لهم ولا لواحد منهم
شيء لكن بين وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ
جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد يدخل بالتدريج
على سائر الناس وقد ورد هنا اشكال وجواب جميعا لو كان للشمول على سبيل
الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المفرد فلا يصح جعلها في ارادة واحدة
والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فوارس يستحق
الثاني اجزاء عنه بقوله وجميع لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

ليس يجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم منه استخفاف
القرء الواقف في الدخول فرأى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك
وهو ان الكلام للتشجيع والتحريص على الدخول اقول لا بل هو مستعار لما لم يعلم
كل من دخل قرناً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مستعار لما يعلم في الدخول واحداً كان او جماعة فيشمل الجماعة
نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استخفاف القرء كان النفل بدلالة النص لكفى قوله بشارة المفهوم بدلالة النص
ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد
بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلاً او هو ما لا يفهم كلاماً مفيداً بدون
اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي
مستفهماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب المنفي اي بان مستفهماً او خبراً فعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا
اقول الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي مستفهماً او خبراً او كان
مستقلاً لكن كان جواباً فقط كقوله سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة
انما هي للسهو والرجم انما هو لزنى فقط او كان جواباً ظاهراً كقوله ان
تقدمت فكذا في جواب تعال تقدم معي وكقوله ان اغتسلت فكذا بعد قبل تغتسل بسبب خلق شبه
السيلة عن الجابة فلا بحث في الاتيان بالتقدي لامعه ولا في الاتيان بالغسل كما روى
ان عليا عليه السلام

لا فيما او فيما لا عزا الا عند زفر فانه عممه عملاً بعموم اللفظ فلنا
خصصته دلالة الحال عرفاً كما بظرف الشرآء بالدراهم الى النقد البلد والا كما
القطع الابتداء فاستدامة لا جوعه وذلك بان يشتغل بالعمل ابداً على قدر يجوز
كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة يطرح فيها المآء طهور لا ينجسه الا ما غير
طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة انما حرم لحمها
فقد طهر وقوله ان تقدمت اليوم فكذا في جواب تعال تقدم معي فانه
يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتقدي في ذلك اليوم مطلقاً وانما حمل على الابتداء
اعتباراً للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال البساطة الخفية وقوله
على الجواب الامر بالعكس والا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان السؤال
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه وكانه قد شاهد من الصحابة ومن بعدهم التمسك بعموم
الواردة في حوادث وسبب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً
على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر
الابتداء عينت الجواب فصدق ديانة كانه نوى بالجمل اللفظ لانه
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه حكاية الفعل المثبت لا تعم لانها
في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت

فالصحيح ان حكاية لا يعلم الا زمان والاماكن كصلى النبي في الكعبة للغرض المنفي

ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد نبوته الشفق للاحمر والابيض

الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل كحكاية يجمع بين

الظهر والعصر بجمعهما في وقت الاولى والثانية لانه ان الفعل نكرة في سياق

الاثبات فلا يعم بل يقع على اي فعل واحد معين فيتخير في معنى اللفظ المشترك

فيسأل في وجوهه فان ترجح البعض منها على الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح

بل ثبت انها وقعت منه فالبعض من تلك الوجوه ثابت بالفعل والبعض الباقي

ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت بالفعل بتخييره صلى النبي عليه السلام

في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لان الفرض اجتماعا ان يلزم

استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض ان كان النفل وبه نقول في امر الاستقبال

وعندنا به فان اجاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه فتأمل

خلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا يعم يعني ان تلك الحكاية

لا يعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى

بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للكرخي لان العرف

الدال على الكذب لكونه صاحب العادة بوضع اللفظ وجهه دلالته

على ان المراد لا يفعله اي الفعل عاما امر بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه

بعمومه فان قيل يحتمل ان يكون خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا

الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه وانما فعلا صح به عند لان الائمة لا يخلو

عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا

وهو انها هنا ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام عين فعل وهو بخلاف

هذه المسئلة اذ جمع المذكور بعلامة المذكور نحو المسلمون وفعلوا

يختص بهم اذ بالمذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث

بنا والفظ جمع المذكر بعلامة المذكور اصالة والاناث تبعا

بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما ذكرنا في ادخلوا الباب سجدا

نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا جميعا آدم وابليس فان ابليس ليس بجنة

الاطلاق لا ينصرف على كونه حقيقة فكان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة

لاجماع حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول

ان اريد به كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه

وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع وانا نا فلان كثرة ايامهم في نحو

احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالصيغ الشائع فيها

فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولكنا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما

قلنا الاصل عدم ذلك الاستثناء فيما لا يشاركهم بخلاف ما اذا

ادل دليل على انهن داخلات كالايات نحو المسلمين

وفعلن يختص بهن ولا يتناول المذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية هنا

فعلى هذا لو قال المسلمة من امتي في بيتي وله غريمان اي المسلمون والبيت اي امرأة

اي رجل

بينهما والمعاني الغير المتباينين الامكان لكن الواقع بينهما معاً لا في بعض
اي كالمتباينين والمعاني الامكان في قولهم استعمل على بعض آخر لا وجه للتبعيض
كما قرر في مباحث العام شرعاً في مباحث المشترك فكان والمراد بالمشترك
اي المشترك فيه لان المتعدد مشترك والمشترك فيه محذوف فيه لكثرة الاستعمال
ويجوز ان يكون موضوعاً اصطلاحياً بالاشتراك فيه المعاني فالمراد باللفظ
وضع اثنين للدلالة على معنى بنفسه وضعاً كثيراً المراد به معنى الواحد
ويشمل الوضعين ايضاً معنيين فصاعداً فرج المتفرد عاماً كان او خاصاً
وهو ظاهر والمجاز آخر لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر شرعاً
لكن بينهما مناسبة اولا فرج المتفرد فانطبق الحد على المحدود وحكم الموقف
للتأمل ليترجح المعنى المراد من المعاني حتى لعلم يترجح بان الاصل باب ترجيح
بظهور المشترك مجملاً لاحتمال المراد به الاتيان من المجمل كما سيأتي وهنا
كان جهتا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عليه
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعداً فقال
ولا عموم له خلافاً لبعضهم فيه ويحرر محل النزاع انه هل يجوز
ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذ لا امكان فيها
كل واحد من معنيه نسخة
كما قرر على ما مر

واقرأت هند اي طهرت وحاضت بخلاف نفسه قرء وقرء وافعل في الامر
والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقاً وقيل مجاز فقيل ان افعل في قوله
في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا مع عموم المشترك فالقائم عنده قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلف في الوقوع مثل العين
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في العموم والمختار انه لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة
فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد اللفظ وعدم اجتماعه
مع غيره فلو جاز ارادتهما معاً وضعاً يلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد
وهو محال واما مجازاً فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز
اما بان يكون بين المعنيين علاقة فتجريد احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجيء
ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما بجمع المنكر فانا

كانعم على مولاك وان كانا متفاوتين كخير وأب الجون اي عشرة والاجمل

وضع وضعا واحدا تخرج به المشترك للكثير غير محصور تخرج به الخاص بالعموم
تخرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة
لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له
اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة واثنتين او لا يشملها
لفظ الجمع لما قرع سمعه اقسام التقسيم لانه سيرع في اقسام التقسيم الذي فصل
واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لشمل ما يتوقع تعريف الشيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان الوضوح قد يكون بالظهور
بسماع صيغة او تجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر
في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل سواء احتمل
النسخ اولا وفي الحكم عدم احتمال شيء من ذلك فجعل هذا بكم الاقسام
مثاله بحسب الوجود ومغايرة بحسب المفهوم واعتبار الجهة
هذا على رأي المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا
فيه وفي النص المسوق مع احتمال التأويل او التخصيص وفي المفسر
عدم احتمالها مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكم وجوب العمل
بما عرف ولا خلاف فيه واما الخلاف في ايجابه العلم ايضا فعند البعض لا يوجب
مع وجوب الاعتقاد ان مراد الله منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا

قاطع للبيقين

قاطع لليقين فتنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
وكذا قلنا يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ان كان احتمال غير المراد مما يعضده
دليل اقوى ان اراد الترجيح الغير بين بان التصور هو التفصيل كما هو
المتبادر من قطعا وهو خلاف التحقيق فليس لان من يقول بافادة القطع انما يقول
بانهما من حيث هما هما يفيدان كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول
بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى
مع احتمال التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء
من الخاص ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما
واما النص فهو ازيد ظهورا اي ظهورا وما المراد ظهور المراد به على ظهور
الظاهر متعلق بقوله ازيد اي ازيد بسبب امر من جهة المتكلم
فيدل جعل مسوق الكلام له لانه اجلى من غيره وكذا رجحت
العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور
بين وانكحوا الايامى منكم وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له
في مادة الترجيح عند التعارض بل هو حينئذ قرينة تطبيقية سباقية
نحو مثنى وثلث ورباع آخر سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا
بدل على ما يعم زائدا على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق

بيان العدد في الاول كان محيط الكاملة صوالعبد الزايد والمتفرقة
في الكتب لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا قوله اولا بان قرينة
السكوت تمنع احتمال غير المسكوت له فيزداد به المسكوت له وضوحا
وثانيا ان القرينة لا تختص بالمنطقية ولعلها حالية خاصة كان ذلك النص
اوعاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الخاص
وليس كذلك فان استثناء هذه الكلمة من فوائد نصف الدابة اذا حملنا
على سبيل قول الشيرازي منها بسبب يا شريفة فعرفنا ان النص ما
يزداد وضوحا بعد من المتكلم بظهر ذلك عند مقابلته بالظاهر عاما كان
اوخاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك
عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص سببه فيكون النص ظاهرا
بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا سيأتي ان الظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان الشرع كان لاجله
فانتهاء نزل رد على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال
الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكم وجوب العمل بما وضح
يقينا مع احتمال الخلاف يعم احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا

غير بين عن التدليل وتعرف انه لا بيان في القطع والبقين وقد يطلق النص
على مطلق اللفظ لاستعمال العلماء على زيادة ايضاح بالنسبة الى الخاص ويطلق
على لفظ القرآن والحديث لانه اكثر ما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق
في مقابلة الاجماع والقياس وغيرهما اقرب واما المفسر فانه ازداد وضوحا
على النص ببيان المفسر او التقرير فان بايه ازداد المفسر وضوحا على النص
اما ان يكون مستبدا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان المفسر
بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت فانسد به باب
التأويل اذا لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فان
المجمل لا يفيد ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل
وسيأتي ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به
غير ظاهره فيكون البيان به يقطع ذلك احتمال بحيث لا يحتمل متعلق قوله ازداد
الا النسخ دون التأويل والتخصيص لان قوله تعالى خلق الانسان علمه البيان
الآية جعل بيان بعض افراد الشر جزءا عاما واذا امتنع الخبر منوعا
وكذا الصلوة والزكوة وامثالها والثاني منه قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان كلمة كل جمع عام محتمل التخصيص وذكر اجمعون يحتمل التقرون
تقطع بقوله اجمعون فيصير مفسرا والثاني منه قوله تعالى في ثلثة قروء

فان طلق خاص يحتمل التأويل بالنسخ فجذكر الواحدة استدبار التأويل
وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بوجبه مع احتماله بعض النسخ
واما الحكم فان زاد فقد قطع الميسر بجلوه عن احتمال النسخ ماخوذ
من احكام البيان وقبل ما زاد وضوحا عليه وخبر هو الاول لان
منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بموجبه بلا احتمال شئ منه التأويل والتخصيص والنسخ وهو اس الحكم
اما العبرة ان انقطع احتماله ارجحال النسخ بعد موت النبي عليه السلام والتأبيد
فهو ظاهر ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وخطاب الشارع الجزاء ماض الى يوم
القيمة او حسب محل الكلام بان يكون معنى الحكم فيه ثم لا يحتمل التبديل عقلا
كالآيات الدالة على صانعنا الصانع تعالى وتقدس وعلى الاخبار المحضة
الصادرة من الشارع واما العبرة ان انقطع احتماله للنسخ بعض
زمان الوحي فهذا كالنص والظاهر والمفسر محكم بعد موت النبي عليه السلام
وقطعية كل من الامور المذكورة منافية بحسب تطرق احتمال خلاف المراد
فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فبسقط الادنى في القطعية
بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض
متعلق بسقط مسالة تعارض الظاهر مع النص وفي الكتاب ما قال الا ان قوله
والعام يترك قبل عن حد ثين او لا ترى حد ثين كاملين نقص في ان مدة الرضاع

حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدة حولين ونصف
لانها بسبب لمشقة الوالدة على الولد فتترفق الى الحولين وفي السنة قوله عليه السلام
للمرتين اشتري لوامة البوا والبانها فاطلق في احلال شرب ابوال الابل
كان سكوته لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا البول نقض في وجوب
الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه وقوله للشاوي ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
نقض محتمل التأويل باستعارة الايام للشاوي وقوله دم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله عليه السلام
قوله واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل صفة مفيدة للشهادة
لانها قائمة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر
لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم قبول المحدود في القذف
وان تاب وعدل محكم في رده ازلا يحتمل النسخ للتأبيد فترجح واعترض بانا
لا نسلم ان الابد مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد فرض منه الاول
والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فعله للتحمل فقط كشهادة
العيان والمحدود في القذف في النكاح واجيب بان المشهود به للمفسر
ذوي عدل لا غير واحتمال الكتمان الذي في الامر والتخصيص الذي في مجهولتهم لا ينافيه

والعدالة تقصد للقبول للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء
فكل نوع منه محملات مجازية وكذا كونه محكما كما مر في لا تقبلوا فاطمئنين
يقتضي ان يلزم التمثيل لها بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال ان
المعاني المجازية بان تكثر بحيث يكون مفسرا اذا ساوى بالمراد في والاعلى
وهو قيد لمقدر اي فيسقط رتبته بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري
واحد فلا يرفع نص خبر الواحد عن ظاهر الكتاب كما في قوله حتى تنكح زوجا
غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام
لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي الا انه في كونها ناكحة لا يقوى
على معارضة ذكر الظاهر وعلى هذا قس واما الخفي لما فرغ عن اقسام الظهور
شرع في اقسام الخفاء وقد كان هذه الاقسام متبائنة بلا خلاف
عرف كلا منها بحيث لا يتداخل الآخر فقال فالخفي مراده بعارض
غير الصيغة فالقيد الاول ينبغي ان يكون الخفي باخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى
يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها فان الخفاء بنفسها
فعدم الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في
اقصى مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وكان ينبغي فان لفظ الشارع

خفي في

خفي في حق القراء والتباس لاختصاصها باسمها وحكمه اعتقاد
حقيقة المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان اخفاء لمعنى اختفاء اللفظ فيما خفي فيه
لمزيته لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ
ويثبت في حقه الحكم كالقراء فانه سار كامل يأخذ مع حضور المالك و
يقظته فله مزية على السارق منه ايب في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله
اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة
لعدم الحافظة بالمرة فلا يقطع واما المشكل فالخفي مراده بحيث لا يدرك
ذلك المراد الا بتأمل ونظر حتى يرد حوله في اشكاله واشتباهه وهو قسمان
لان ذلك الخفاء اما لتعرض في المعنى المراد ورد فيه خطوان 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 فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة موجبا للطهارة في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لما قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
فان اصل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم

والكاف كان ان فيكون خفيا فقالا لانم انه معلوم فانه عبارة
عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه عموض لا يعلم قبل الطلب والتامل انتهى
البشرة والشعر مع داخل الفم او بدونه هكذا والاحسن ان يجعل منشا
الاشكال المبالغة المستفادة من الامر فانها يحتمل ان يكون من جهة
الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية
بان يجب غسل ما هو ظاهر منه وجه بعد ما نظر في المحامل وتامل ظهر ان
المراد هو الثاني فاذا اوضح الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء
لا استعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة من قولهم بر
مرتضة اي تكون منا وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء الفوايد
وشفيفها تستعير الفوايد لما يشبهها في الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت مرتضة الفضة مع انها لا تنظر الا من آخر
فجاءت استعارة غريبة وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب
اي التنظر في محامله ثم التامل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله
واشماله واما المجمل فالخفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان برهاني كمن اغترب
عن وطنه بحيث انقطع اثره وهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام
وكقطعة برهاني احتراز عن المتشابه فانه بيان لا برهاني فان قيل اذا نزل آية
لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعلم ان بيانه هل ورد فيحكم بكونها مجملا

او لا يرد فلا يدري فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه بعد ان ينظر فيها انتهى
هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاولى جرى بيانها قطعا كان
العمل بدون البيان محالا والا فلا وهذا من انواع علمه كانه اما ان لا يفهم
معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه
لم يدر بايراد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة
او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لنا
اذ لا مرجح لاحد جانبي الآخر كالقرء المشترك وسببه اما تعدد الوضع او
الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره لنا وحكمه اعتقاد حقيقة
المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراده بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج
المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شافي لاحتاج اليهما
وتعذر بيان المجمل تعذر ان شئ وافاده القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة
ولا احتمال كتعذر الصلوة والزكوة وتاويل ايجاد الظن بالمراد
كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا
في حق المقدار وقد طرقه بيان يفيد الظن فكان ماولا ولهذا لا يكفر
جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بدلالة تسميته اياه الى آخره والا
اي وان لم يفد بيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فانه اذا
لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحامل ثم الى التامل

الخفاء عند المعيبة الخفاء عن الرؤية

اي كونه وحشيا بقرينة ظاهر المعنى
ولا مانوسة بحسب الاستعمال بل بتحقيق
في معرفته الى ان يفتش ويبحث عنه
في الكتب المبسوطة من كتب اللغة

هذه عبارة مستدركة

هذا التوفيق لتوفيق الجواب
واجوابه اجيب بانه لا

او لا يرد

في استخراج المراد منها فيقع مشكلا ثم اذا استخرج بقدر ما تؤولا كان قريبا
فانه مخلى باللام فيستغرق جميع افراده والنبي عليه السلام قد بين الحكم
في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فيبقى مشكلا فيما وراء الستة
ثم بكل المستخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مأولا
واما المتشابه فالقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام
فربما يعلمه بافهام الله كذا قيل وفيه نوعان الاول متشابه اللفظ ان
لم يلزم منه شيء كمقطعات اوائل السور نحو طه وطس حم
بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم
وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق
على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تتكلم بالمراد منها تأويل بعض
السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثاني
متشابه المفهوم ان استحال ارادة ما يدل عليه ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم
من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والمفهوم من قوله يد الله فوق ايديهم
وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامساك عن التأويل وهذه طريقة السلف
ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند وبخارى الا ما كان من الامام
وشيخ الائمة ومن تبعهما حتى حكوا اباحة السؤال عنه بعد عنه فان يسأل فعلى هذا
لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به

ح حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر لاستطراد ما من ضرورة ابتلاء
التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة
الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تكلم بصفة
يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقصى هذا على تقدير صحته لا ينافي
بعض انواع المتشابه فلم تأمل بناء على لزوم الوقف على الا الله
الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله كما رجحه هذا مع قراءة
على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله
والراسخون في العلم برفع الراسخون الخ انها توجب تخصيص المعطوف وهو الله
بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز
الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
المتشابه الرابع انه تعالى اثنى بالنظم فانه يجمع ما ذكر ان من القرآن متشابها
فيكفي ان ناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم
فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل

وطلب اذ يأتوا به على ما يشتهون

اعتقاد الحقية مع العجز عن الاذعان حفظ الراسخين بقولهم والراسخون
في العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمنا اولم نعلم
صوم عندالله الخامس انما تجب ان يقولون كلاما مبتدأ موضحا
لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل
واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه
بعلم مشترك صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما
تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله
لجواز انه يجوز رفع الراسخين فقبل الجبل مع العطف كما في قولك ما جاءني زيد
ومن جود الفياض لبخيل ولم يرفع امر الى الراسخين او يحلف على انه قراءة
الآحاد لا تعارض القرآن القطعية وكونه ذكر لكن معنا
ان الله وحده لا يعلم احد سوى الله بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله قد خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يطلعون بالهامه وعلى ان الوقف
لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين المتبوع والتابع
جائز اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
فخر الاسلام انما هو على راى المتاخرين بدليل ما جاء في اوائل كتابه وعلينا
لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد

عفا الله عنه

عفا الله عنه وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الخ فلان حمل
الرفع على الجبل مع العطف مما لا سبيل لاحد سواء السبيل لانه خلاف الظاهر
ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك القراءة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة في زعمه لما لا دليل
وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تخصيص بنفسه تقييد للمطلق
بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله الا من ارتضى من رسول
يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي العطف فلزومه ينافيه
والكلام في لزومه لا فيه وعلم ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس
مثل قوله ولم يحصل الا سحاق ويعقوب نافلة وعلم ان ان انه لك
باذ فهم مطلقا بل الذين اتبعوا امتنا به ابتغاء الفتنة والتاويل الفاسد
الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالجهمية مثلا اقول الذي
يفهم من ظاهر النظم انه لا ذم من اتبع امتنا به ابتغاء التاويل مطلقا
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجري على الظاهر من غير تاويل
ويؤيده ما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلعم هذه الآية
فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله
فاحذروهم آخر بالحذر من غير تفصيل بين متابع ومتابع فتناول
الجميع وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام

يقول قال انا اقرأ الجميع فقد كلف فيه ما لم يكلف غيره عليه السلام وغيره
الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال وما الراسخون في العلم
ويجاب بانه يجوز ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار
حذف المبتدء وان جوزنا ان يكون التأويل بالمتشابه المتأولون وهو مذهب المعتزلة
واختيار الامامية واختياره المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم للبليغ
بالحكيم خطاب بما لا يفهم فيجب ان لا يتأتى ما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب
كما اذا تعلق بالعمل وايضا اذا كان الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا
لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من
عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيجب ان لا يكون
لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه
مطلقا وهو المحذور وذلك لانه امكن ان يستنبطوا الاحكام بطريق
دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من
آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد فيكون اجماعا
على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف من السلف
الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر
الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لما تأولوه وبيانا لفساد تأويلهم
وذكر بانه ذكر كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابه عن
جم الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول

الراسخون

الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
ان الوقف انما هو عند طلب العلم حقيقة لانظاهرا والائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين
وذكر بان هذا لا يخص بالمتشابه بل كثير القرآن من هذا القبيل لانه
بحر لا ينقضي عجايبه ولا يتهى غرايبه فالذي للبشر الغوص على الآية
والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل اية معجزة بحسب بعض الفهوم
وفائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه على الرأي الاول انما هو ابتلاء الراسخين
هذا جيد بالغ بد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
فلا يليق بالحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هي الابتلاء
فائدة الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كيف يمكن له ضرب من الجهل
لانه العلم غاية ممتنعة تكليف يبتلى به وانما يمكن ضرب من الجهل لانه
لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء
وللمرء ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى
لانه البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وايضا
جذوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لانا فرغنا عن اقسام التقسيم الذي شرع
في اقسام التقسيم الثالث فهاك واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل
من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته

حاصله انه الكلام الذي صرح فيه
ان السلف لم يتكلموا في المتشابه
والمتكلم فيه انما هو طريق الخلف
وليس كذلك بل الامر بالعكس
في القرن الاول والثاني

بلوى وجذوى
كلاهما بالتنوين

فيكون معناها الغائبة او المؤنثة في موضعها الاصلي وانما على هذا
التقدير هذه الوصفة الى الكلمة وشخصها لفظ الغائبة لان
صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي
المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا
فان لفظ مستعمل فيه دالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال يسمى
حقيقة ولا مجازا فانها من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي بمعنى وضع
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل
عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره
فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان المجاز
قد يلزمه موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع وقد يلزمه الرابع في الحقيقة
كالاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الموضوع وقد يكون
مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد
قد يلزمه مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد

قد يكون

قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكر
قد يكون من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس فانه
اللغة فلا يخفى ان قيد الجهة معتبر والمراد من جهة هو موضوع له
فلينامل وبدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في
غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع
جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله
صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول وبدخل
فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع
وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل فان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه
وحكمها ان حكم الحقيقة ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء كان
عاما او خاصا امرا او نهيا نفيا او لم ينف وحكمها ايضا امتناع نفيها
بارادة المعنى الحقيقي عنه ان علم وضعت له وقد يقال للاب انه ليس
بأب ويقال للجد انه ليس بأب فان قلت فما وجه قولكم في حق يوسف عليه السلام
حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي
الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة

وحكمها ايضا انتفاؤها بانتفاء الاستعمال او عدم القرينة الخارجية واحتياج
المجاز اليها وان ترجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون
مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحمل انه حقيقة في العقد مجاز في الوطء
وانه مشترك بينهما فالمجاز اولى لان عند الاشتراك يحتاج الى انضمام عدم قرينة
المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز
اغلب من المشترك بالاستقراء فالظن الحاصل بالاول اقوى بالاعم الاغلب والمجاز
وهو مستعمل فيجاز المكان بجوزه اذا تعداه والمجاز اذا استعمل في
غير ما وضع له فقد تعدى موضعه الاصلي فالمراد باللفظ المستعمل في
غير ما وضع له ولا بد هنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الجيثية
وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تغليب الحاكم بالوصف المشعر
بالجيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وبهذا
لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء
شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في لفظ الاذان الخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع
بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب

على الارض وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي اتصال بين
المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر الشارع في نوعا من خصوصها
اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل بالفعل عن اهل اللغة
ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاسماء
الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة انما هو من طرق البلاغة وهذا
لم يدعوا المجازات ندر وبهم الحقايق وتمسكوا في الحاق بانه لو جاز
التجوز بجرد وجوب العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة وشجرة للقعيد المجاورة وأب للابن للنسبة والملازم
باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضى ليس بعارض جواز ان يكون لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وعلى ان العلاقة على ما عليه المحققون
منحصرة في ثمانية لانه المجاز الذي لم يعلم فيه استعارة او مرسل لانه العلاقة
فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا
بان يتنزل المتغايران منزلة المتشابهين بتوسيط تخييل او توهم كما في اطلاق الشجاع
على الجبان او تقابل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق
السيئة على جزاء ما وما اصابك من حسنة فمن نفسك واما غير المشابهة فمن
الحقيقي حاصلا بالفعل وهو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان
خاصة

أولا فعلى ان تقدم ذلك الزمان على زمان التكلم بالمجاز
وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه
وان تأخر عنه فهي الآتية اليه ان كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة
لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اسامي في قولك
وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وصف الآباء لانه وصف البلوغ وان كانوا
يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر
في عصرت خمرا مجاز وان صار الميت في زمان الاخبار قتيلا والخمر حقيقة
بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما وكالشراب العصير اذا
صار خمرا فان حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير وكان
ان كان حاصلا له بالفعل في الاستقبال وان فان لم يكن بينهما لزوم
واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما
طالبا للآخر اي حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او
الجسم في المكان او بينهما كحصول الرحمة في الجنة او كما مثل باستعمال اليد
في القدرة نحو يد الله وبكلمة من نحو قدرة طولى وبرجل في استعمال الغائط
الموضوع للمكان المطمئن في الفضاء او حلولها في محل واحد كاستعمال
الجبوة في الايمان الحاصلين في الشخص او حلولها في محلين متغايرين كاستعمال
رضى الله ورضى رسوله او حلولها في جهتين متغايرين كاستعمال البيت في حرمه

بدليل قولك

بدليل قولك فيه مقام ابراهيم فهي الحلول كما مثل في الامثلة المذكورة و
اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما ورد
الرسغ او في حكمه فحينئذ في استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق
على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان
في الجزئية والكلية والكفي بالجزئية للتغاير بينهما واما ان يكون احدهما
سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال الثياب
في اللبس وعكسه وقد التسببية لاستعمال القدم في التقدمة والتسببية
استعمال الحدث في المرض والجرح والقتل في الهلاكة واما بجهة الغائية
كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء وفيه قوله ان عهدهم لا ايمان لهم
فهي التسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به
كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في
العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن
في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية
الى تمام ملة للآخرين واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبار اب
مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء او عن المقيد على
المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للتسببية الغائية وان يكون للاول والثاني

وعلى هذا فقس لغة ان كان المجاز او شرعيا فانه كما يجوز المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقة المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقة بحسب الشرع بان يجوز
نصر فان شرعيان بشرط كان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما
سببا لمعنى الآخر وكذلك لما قرأن المعتبر في المجاز وجود العلاقة
ولا يشترط السماع في افراد المجاز ات فيجوز المجاز سواء كان وجود
العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد
يعتبر من علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاضافة في المعنى المشروع
كبيع شرعي كان المشابهة في انتقاع الكيفية والصفة كالهبة
والبيع اذ كل منهما تفيد الانتفاع بالعين وفي الشرع فالهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب
لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب
شرعا فينعقد عندنا عقد نكاح غير ان النبي عليه السلام كنى عنه بلفظ الهبة
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وكذا
الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك
ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسب
والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة

بالآخر

لانها لتمليك المنفعة وهي لا تقوم سببا لملك المتعة بحال كذا الاباحة والاطلاق والتمتع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو اتما يبلعه على ملك البيع وكذا العدة لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب خلافة
مضافة الى ما بعد الموت واما الهبة فتوجب الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان ينقبض
بالقبض ولا يبقى ذكر الضعف اذ استغنى في النكاح لان العوض يجب بنفس النكاح فيصير بمنزلة هبة عين في يد انسان بعوض
فتوجب الملك بنفسها

بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ
النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منشأ
عند الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتمتع من
وجه الاتحاد دون غيرهما فلنا عند الاتحاد خلوص المجاز واختصاصه
بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فاما ذا الخلوص في الحكم وهو
عدم وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا يحل
ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله وازواجه امهاتهم وعند
الشافعي انا لا نسلم ان شرع النكاح لما ذكر بل الملك له عليها واتما على
ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون
الطلاق بيده لان من زال الملك ليس الا الملك وانما صح بلفظين لا بد لا
على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح
النكاح بها لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بها لانها صارا
بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه
مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
اقرب بالنكاح اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجعل المجاز
باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالعين جنس الكتاب سواء حصل بالمطر او غيره

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

صدق ديانة

وأما الوضع للاستعداد في الحال
والقوة في الطرفين بقطع النظر عن الفعلية

بيان وجه ابتناء
السبب على السبب
وتحقيق الكلام
في هذا المقام

صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت وعتق
في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت
فقال عنيت بالملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه ادعى تخفيفا ونحو الكل
والجزء المستلزم ذكر الجزء لما ان الكل غاية الكل اصل يبتنى عليه الجزء في
الحصول فالنظر بهذه الجهة انما يفهم منه الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والعقل قاض بسبق المتوقف
فهم الكل على فهم الجزء فاذا كان سابقا عليه البتة فلا يلزم الانتقال من الكل
الى الجزء اصلا بل العكس فلا يلزم الكل ملزوما بالمعنى المذكور قلنا ليس
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فلا حاجة
الى قوله المستلزم لانه احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان
الجزء الذي يلزم اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حتى يقال الشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الكل موجودا
بدونه وانما اطلاق العين على الركب فانما هو من جهة ان الكل يوصف

كونه رقبيا لا يوجد بدونه كاطلاق الاسد على الشجاع ونحو المحل و
الحال المقصود به اثر يحل فانه محل اصلا بالنسبة الى الحال لا جنبه الحال اليه
والحال اصلا مخرجة كون القصد اليه والا فقد يخلو فليتبع نادرا اى اهل قليله
الحال فيه وكثيرا نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي
يحل فيها الرحمة والا ان رحمة لم يكن الا صالحة والوقتية فهذا المقرونين بل من طرق واحد
فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في الشيب بمعنى الشيخوخة وهو ما يفضي الى الشيب
ولا يكون شرعيته لاجل ملك الرقبة فانه شرعيته ليس لاجل حصول
ملك المتعة بكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب
بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق
بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وملك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة
منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان التعليل المعتبر في المجاز هو شبيهة
والمسببية بين الامر الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معه حقيقيا
للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية فلما قد بطل هذا الغرض
من الامر الحقيقي معامله ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين
لازالة الملك

لغرض اثبات

اعلم ان الاستعارة تنقسم على وجهين احدهما
ان يستعار لفظ الطلاق ومعنى العتاق اى
اثبات القوة الشرعية ان يستعار فيه ازالة
ملك الرقبة لا في ضمن العتاق

لغرض اثبات ملك المتعة فان ان نفي يقع العكس ايجابا كما يقع الاصل
لكن لا بطريق السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما
اذ كل منهما ارفع الطلاق والعتاق اسقاط بني على اثبات الشارع والتزوم الحكم
ان الحضر يثبت اما اثبات ملك كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والامر بالشيء يثبت الحكم في الحال سبب ثبوته في البعض فيلزم عدم
فيقع الفسخ قلنا وجوابه ان ازالة الملك التي في العتاق اقوى من ازالة القيد
التي في الطلاق فلا يلزم ازالة القيد لازالة الملك كان المستعار له يجب ان يكون ضعيف
في وجه الشبه وهما ليس كذلك فلا يجري هذه الاستعارة من الطرفين وانما عرض
صاحب التلويح بانه هذه الاستعارة قد تكون بين الشيء ونقيضه كاستعارة الصبح لغرة
الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق كل منهما احدهما بين طرفي الآخر
وجعله اياه وتكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه كما تقرر في علم البيان لا مطلقا فقد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد فالصاحب الطلاق في هذه الاستعارة الصبح بالحقيقية
هي اذا وجد وصفا مشتركا بين ملزوم ومبين مختلفين في الحقيقة هو
في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تعرف بما ذكرنا ان الاضعف بالاقوى

على وجه التسوية بينهما ان قيل يلزم الاضعف فجنس يلزم الاقوى
باطلاق اسم عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص اذ الجامع
انما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى
واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجيب بما ذكره
بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل
داخلا في مفهوم الطرفين لانه في الماهية الحقيقية انما والمفهوم قد يكون
ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة
والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احدهما اقوى
اشد واقوى ثم قد يكون الشبه سببا للتشابه وانما يشترط
قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة
واكثر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة
وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الخ بلفظ البيع حتى
لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعل كذا ينعقد اجارة وكونه تركا
واحدا من البيوع بعد العقد وكما لو قال بعت منك عبدي بكذا
فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يستوف العمل فاره
فيه وان استوفى ينعقد اجارة كذا في الاسرار بالعكس كان ملك الرقبة
سبب ملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز
بعلاقة عدم ملك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد

من طرف السبب

من طرف السبب وكما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة
اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اذا ان يدفعه فقال وعدم انعقادها
اجارة في صورة اضافة العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل
لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لا اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة

وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى فاعلا كان المجاز او مفعولا
فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو ادخل دار فلان حيث يتناول
الملك والعارية والاجارة او نحو لا تبيعوا القماع بالقماعين . ليس المراد عين القماع بل افراد مطلقه وفرضه
فان المراد به ما يجعل فيه وهو لا يتنا ول الاعيان بخصوصها علم انه ما
لم يشتهر من احد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسد الرماة الا زيدا
ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح
لم ينعقد اجارة الخ وحكمه ايضا جواز تثنيتها ان الحقيقة واكثر المعنى الحقيقي
عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال للجبان بسيف كما يقال للرجل
الشجاع بسيف سبحان الله انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ
مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد وا بنفس الامر لان النفي
ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس بحيوان ناطق واعترض عليه

لو حلف ان لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا
فدخل دارا يسكنها باجارة او عارية
يحنث في يمينه وان دخل علوها دون سفلها
لا يحنث في يمينه وان دخل علوها دون سفلها
لا يحنث في يمينه وان دخل علوها دون سفلها

استعارة المسبب عن السبب

دليل العموم

الكلام اذ الظاهر بعدم عموم المجاز عدم وجوده في كتب
الشافعية ولا يشعر عن احد نزاع في
صحة قولنا جاء في الاسد الرماة الا زيدا
وتخصيصهم الصناع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم
من عليه الطعم في باب الربوا كما علم عدم عموم المجاز
وبهذا ذكر فالتفصيل بكونه ضروريا مرجحه استنكار طبعا
هو المشعور ذكر كتب القوم مما يعقل اصلا لجواز
ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد حقيقة
فيضطر الى المجاز فاذا شعر الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى الخاص كذلك لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض
العلاية الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام

تصحيح

بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم لجواز ان كان في
الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حتى يصح الحمل من
الجانبين والحقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما
وهو مفهوم هما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيهما
عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب ان المراد استعماله في مفهوم
الناطق والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي
متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان فان اراد استعماله فيما صدق
عليه الناطق والكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول
ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ
الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي
عن الخاص وبخلفا ان المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية هل هي في الحكم
او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق الحكم لا الحكم لانهما الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف
فكفى صحتا الحقيقة لفظا من حيث العربية سواء صح معناها او لا والا لزم
من امكان الاصل البناء وامتناعه بالعرض للخلفية خلفه حتى اذا امتنع

الاصل لا يثبت

الاصل لا يثبت الخلفية خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين المنعوس
حيث لم يجب الكفارة وقالا ان الخلفية يخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم
لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة
اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفا بسبب امتناع العارض فلنا في الجواب
عن قولها التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله
كالاستعارة فانه تكلما تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه
فان من قال للمرأة انت طالق الفا الا ثمانية وتسعين
انه يقع واحدة ذكره في المنتقى والجواب بانه ادعى الشيء باطل حكما
وان صح تكلما والاستثناء تصرف في الكلام بالمنع عن الوقوع لا في الحكم
والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في الكلام صح لا باثبات
المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول ابي الكبير ان بعده الكبر
سنا منه هذا ابني مراده ابنه السنة اصيل وهذا ابني مراده ابنه الحرية
خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فجاز به لانه
البنوة وهو الحرية من حيث الملك فبالضرورة يجعل ذلك الخلف
من الاصل او اراد بالحرية من حيث الملك لاستحالة فيه انشاء الاستحقاق
بنوة البنوة حتى لو مات على من حين ملكه كان صحيحا و
يعتق العبد عنه اعتاجي حنيفة قضاء من غير نية لكونه منعتا و

عندهما الاصل ثبوت السنعة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ

والاصل تتبع فلا ضرورة لان يجعل اقرارا بل لا يعتق العبد عندهما

الحكم ان لثبوت المعنى عند الحقيقة طريقين الاصل استعارة فجاز ان يجب

بعض علامة ايضا بان يطلق الابن على من ليس ابن لاشتراكهما في لازم مشهور

هو الحرية مرجحين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب

على المسبب فان السنعة من اسباب العتق فمن شرط في السبب ان يكون الحقيقي

سببا للمعنى المجاز بقرينة تمسك بالقرين الاول ومن اكتفى بالخفية تمسك

بالثاني فجاز قول المولى لعبده يا ابني جئني لا يقع به العتق لانه ان النداء

لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن العتق مطلوبا لم يصح

الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب استغفال بما لا يعنى فكذا يجب

ان يعلم هذا المقام وقد تقرر ان وقوع العتق بيا حر ويا مولاي مع وجود

النداء ههنا ايضا لكونه ان لكل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه

اي في الاعتاق اما لانه فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة

واما الحر فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن

في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا بينة لان المشترك المقرون

بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اي ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة

بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكن الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم

الاصل

الاصل ولا يتازعه واذا تعذر الحقيقة بان لا يتوصل الى

معنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة او حرث بان يتركه الشمس و

ان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقبل المتعذرة بالامتناع به

حكما وان تحقق والمهجورة بالثبت به الحكم اذا صار فرد اظهر فجاز المجاز

عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صح به المجاز

لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا اكل فهذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حال

لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذر

فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان

فان الحقيقة المتعذرة اعني وضع القدم سعيا مع الدخول او بدونه

مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث وذكره قاضيخان

بل المراد معناه المجازي وهو الدخول ماشيا او راكبا واما

المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال

والنزاع اذ لا زاع له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بل

استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند

تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كما يجيء والمدافعة الى ابعدها

كالاقرار قلت المدافعة هي بين الخصومة وكذا البحث اذ المراد بها المجادلة

وان اريد به الخاص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصوم
لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو صدقها بل عادت عليه القرينة كما هو
الواجب لاذا تعارف المجاز الراجح في التعامل عند بعض مشايخنا رحمهم الله وفي
الفتاوى عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير بايد وعلى ان الثاني في قول ابي
وافق قولهما حتى فيما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث
عنده لان الفتاوى يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه
لان لحمها لا يؤكل ويستعمل الحقيقة في الجملة خلافا فاعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة
لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز
لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة
لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكفي الاستعمال في حد التعارض كما في
شرح الجامع الكرخاني وأخذه صاحب التنقيح وهو مشعر بترجيح المجاز اتفاقا
عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في
مسئلة اكل الخبز حنث والحاصل ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في

جهة خليفة

جهة خليفة المجاز فعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز كحكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في الحكم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معاني الحقيقة والمجاز واحكامهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة احكامه فاذا تعذر اثباته اعتبر الموضوع له بجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولة اذا تعذر العمل بالحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يكذب منه وبنتي ممن استهر منه كانه لما اشتهر منه الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وكما في حق نفسه فقط بان يثبت منه حق الغير ان بنتي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهار حق الغير وكذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشرع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يكون القبول بعد رجوع هذا الاقرار قبل صحيح ناكده بالقبول لاحتمال انتفاء بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في الاسرار والكافي والمبسوط وكلام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المجازي

وهو اخص منه فلانه ان ثبت فانما ان يثبت الاخص منه الذي هو من لوازم البنتية
او البنتي فيقطع اهل النسب بالنكاح والاول غلط لانه منافٍ للنكاح
فان الزوج لا يملك ابنته اذ ليس له تبديل محل اهله وكذا البنتي لانه ليس من
لوازم هذا الكلام بل هو منافيه فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم
الذي وضع له لا يصلح للفظ له والذي يصلح للفظ له ليس في وضعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف المعنى بقوله هذا ابني للاكبر
او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كان شاء المعتق وكذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لانه منافٍ
للملك وكذا يصح شراء امه وبنته فانبات العتق القاطع للملك مقصود
منه وثابت في وضعه فنجعل هذا بنيٍ مجازاً من اعتقتك بنفي ان لا يتعذر المجاز
عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي
بخلاف من لا يكتفي به ولا يجتمع ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ
بلفظ واحد كما تنازع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي بكون المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض ووضع القدم
في الخف وكما في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً معاً وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن
وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي

معاً بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لافعلن اسداً
ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه الموضوع له و
الآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان يكن اللفظ بالنظر الى
هذا الاستعمال مجازاً والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
لكن جعل ذلك جمعاً من غير دليل فلا وان امتناعه انما هو
من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسع ممن يعتد به والفهم
يستدعون على امتناعه عقلاً بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ابرازها
وردها فلا براد المس باليد وغير الخمر أورد للاصل المذكور فرعين

كانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في
قوله او لامستم النساء حيث اريد به الوطي مجازاً حتى حل للجنب
التيمم فلا يراد المس باليد وكما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة
المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها
فلا يراد غيرها من الميسر لان بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
واما يجيء الحد في الخمر منها بدليل آخر من اجماع او سنة قال الشيخ
لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا

لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
وللقرينة وليوسلم خارج عن البحث ثم لما كان مسائل هذا الباب تتراءى
بين الحقيقة والمجاز آوردها وحقها فقال وان قال حالفا لا اصوم
قدمي في دار فلان اتما وقع اي لفظ لا اصوم قدمي على الدخول حاليا الذي
هو من معناه الحقيقي والدخول مستقبلا وذاهبا وراكبا الذي هو
معناه المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان على المكث الذي هو معناه الحقيقي
وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز اي انما
وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا بطريق الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو الموضوع المجازي العام في الصورة
الاولى الدخول ظاهرا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث بكل دخول

وذكر الضمير في الصورة الثانية نسبة السكنى لانه المكث حقيقة
ولا يعتبر هنا مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعار ولا تؤجر لذا تها
بل لبعض سكانها لان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يملك الدار ملكا او اجارة او عارية او غيرها ان يمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري
كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها
لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم
النسبة السكنى

يقدم فلان

يقدم فلان انما يقع على العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله
ان مثل هذا الكلام ليس بمعتاد بياض النهار حتى لا يدخل الليل بل يقع على الوقت
مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان الفرار حرام
ليلا كما نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فبياض النهار
وبغير ممتد فمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في بدون ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر به لما صوم جميع اياه
بخلاف صمت في الشهر فانه امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيقع على جملة اليوم
على حقيقته وهو النهار واذا فلان اليمين لا يكون معيارا لغيره فلا يقع
على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا
سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين
والمسئلة على ستة اوجه لان الفائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر
مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي
النذر واليمين معا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق وفي الرابع يمين بالاتفاق
وفي الاخيرين خلاف وايهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعندهما يوسف الخامس يمين وان نوى نذرا

وكلمة هما كلاهما تذر ويمين وبهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني الحانثة على الفور
والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جعلنا الجمع بينهما
لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فالجواب عنه بقوله
انما لزم النذر واليمين لانه بإزاء الفعل نذر بصيغة كونها موضوعة لذلك
يمين لا بصيغة حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر إيجاب للمباح الذي
هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع من ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى
تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين
ان كان موجبه يثبت وان لم ينعقد كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينعقد
وان لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة وقد اراد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع
ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز
والجواب عن الاول ان قولنا لما استعمل الصيغة في محل آخر وجب
اليمين عن ان تكون ارادة فصارت الحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية
لانه استعمال
والنذر

وكان ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد واجيب
عنه بانا انما برهنا لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح
والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو مما يرد ظاهر عبارة السلف يشير
الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يذكر يمينا عند النية
فلا يلزم الناذر النظر الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة
بشرط العوض جعلت بالاعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار
المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانها فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا
الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا تراعى احكامهما حتى لو لم يصم
وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انتهاء الاداء
لكن لانسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهذا بناء
ارادة الحقيقة وكما يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي لا الحقيقي والمكني عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية
بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال
لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ناسبا بطريق الكناية لانه هذه العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يذكر

الكناية عند الاصوليين
ما استتر المراد به حقيقة
كان او مجازا

ان لم تذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا التفصيل صار كناية عن التزام
الاحرام عرفا او الاحرام باحد النسكين لا يتصور بلا مشي فكان من لوازم الاحرام
وذكر الملزوم وارادة اللازوم كناية ثم شرط محمد ان يكون قرينة تمنعها
ان تكون للحقيقة وقيد بالسماية الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز
بل شرط الصحة عند ائمة الاصول ان جعل داخلة في مفهوم المجاز
على راي علماء البيان خلافا لبعض من يستطف منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة
كما في يمين الفور فان المرأة اذا اراد الخروج فقال الزوج ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا
كما في التوكيل بالخصومة فيتبين في ان القرينة هذا تقسيم القرينة بوجه آخر
اما خارجة عن الكلام والكلام اي لا يلزم ان يراعى في الكلام وصفه له ولا في جنس الكلام
كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة للكلام ولا في جنس الكلام
او امر في الكلام كمقولية او استفزز اي اخرج من استطعت منهم بصوتك
وداعيك الى الشر فان كون الآمر لكا وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان
الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فاما
ذلك الامر تارة معناه ان بعض ذلك الكلام في بعض الافراد كان بعض الافراد

قصة امرأة الخروج في الحال
خاسترى

فتدبر

قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في الباقي
كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه او نقصانه
ان تقضا معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى
بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك
لي كذا حر لا يقع على المكاتب فان المكاتب ناقص وانما محل الكلام اي مضمونه
ومحتواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يرى عقلا
على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطأ والنسيان يقعان
عنا والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب بل الاراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم
الخطأ والنسيان من قبيل قوله رفع وحذف الحرية والحكم وما في معناه كالاثر
واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترضة
الى البتة والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز
والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما
للاعمال وانما له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة
كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بوجه آخر بالضرورة
وكلا معنى للاشتراك اللفظي والا لزمك ان لا يجوز ارادة معانيها جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عندك ان في فلان مثل هذا المجاز عنده فرق
المقتضي والعموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره تدبر حرر لفظا واحد

فتدبر

فحملة ان نفي على الشيء لا يجوز بين الاثنين انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ
على النفي انه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة
المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني اذا لم
يكن اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله
على اقرب المجازات اليه ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح
والكامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الآخر فكان احمل عليه اولى وحملة ابو حنيفة على الاثم يجوز بين الاول
ان الثواب ثبت اتفاقا فالاصل في الاحكام المبادرة الى الفهم من نفي كل فعل كان
محقق الوجود اتما هو نفي فائدته وجنسه واما فائدة العفو من الثواب
فلو ادير العفو ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب
بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام انه لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد نفي
الاعمال بانتفاء بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بانتفاء حتى يخرج عنه مثل
البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الخ وكما في معناه مشترك بين المؤاخذة
الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا عليهن وكما لف
مراد بالاتفاق فلا يراد الخ والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول

على اشتراط النية في الوضوء وكما بالخبر على عدم فساد الصلوة بالكلام
نسيانا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خطأ كما ذهب اليه ابو حنيفة هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام فقيل ومن هذا القبيل
من قوله ﷺ حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة
الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء انه مجاز من
باب اطلاق اسم الحال على المحل وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام
يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال
لا الذوات والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يجوز
منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر وتسمى حراما لعينه
ونوع يكون منشأ حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل حرام ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة
بان يأكل مالكه او باذن لغير بخلاف الاكل فان المحل قد خرج عنه بالكلية الفعل بحسب الشرع
وكان من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل
والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا
وخرج عنه الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه
غير صالح للفعل شرعا حتى كانت الحرام نفسه وليس يكون ذلك من اطلاق المحل
وارادة الفعل اي ان يراد بالمنسة الاكل بل في ذلك من غير قرينة دلالة على خروج المحل

فان الحقيقة حقيقة في الصوت والصيغة والداهية مجاز فيهما مع اشتراك في الداهية المجاز وهي

اغرب منه

غير صلاحية الفصل لحلول الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل

يكون على حذف المضاف او اطلاق الحال على المحال فاذا قلت الميتة حرام فمعناه

ان اكلها حرام فان قلت اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام

باجماع الاعيان لان تحريمها كان اصليا لا يعدل عنه الى الدليل آخر ان يبقيه

فقال الرابع اليه اي الى المجاز اما الغلط وهو اختصاص لفظ بالعذوبة فان

لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا

ولفظ المجاز وهو الداهية عذب ولا تنافر فيه او الوضع عطف على العذوبة

فلفظ الحقيقة قد يكون بحيث ان الاستعمال لا يجوز الكلام معه وبخلاف لفظ المجاز

او تحسين البديعية من المطابقة والمجانسة والترصيع ونحوها فان كلا منها قد يبنى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص

معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي جهنة لرجل عالم او التحقير كاستعارة

البهيم وهو الذباب الصغير لجاهل او الترغيب كاستعارة مادة الحلوة لبعض

المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات

لتنفير السامع او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي في الدلالة

على الشجاعة منه قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم

وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم واستعمال المجاز يكون لرغبة بينة

واستعمال الحقيقة يكون لدعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر

من المسك متوجة الذهب يفوح منه عبير موفد فيفيد لذة تخييلية وزيادة

شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد

المراد هو الخاصة والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد بكيفية افادة تركيب

مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فيما لا يمكن بالدلالات

الوضعية والالفاظ الحقيقية لنا وبها في الدلالة عند العلم بالوضع و

عدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف

مراتب اللزوم في الوضوح فان قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة

المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليبتني ذلك على تذنيب

فقد جرت العادة بايجاز بعض معاني الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة

والمجاز لدلالة اشتراك معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر

من المسائل المتفرعة عليها وكثيرا ما يستتبع الجميع حروفا تقليبا او تشبيها للظروف

بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من

الحاجة الى الجامع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة

شبهت بها لافادة وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المعاني التي يتركب الكلام عليها

وتميز منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف

المعاني والالف من حروف المباني فالواو مطلق الجمع اي جمع الامرين ونشريكهما في

الثبوت مثلا قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في باب

التذنيب اي مايه تذنيب على مجاز

التقليب مجاز

المقلب والمقلب عليه

الواو

الفاء

الف

والتشريك في الدارية والنورية

يكون فيما كان العطف بين

الجملتين والتشريك في الحكم

والدارية يكون فيما اذا كان

العطف بين المفردين

منه

113

تحو قام وقعد بل دلالة على مقارنة اى اجتماع المعطوف والمعطوف عليه
فى الزمان كما تقول عند مالك وزيد الى الشام وكدلالة على ترتيب اى تأخر
ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما تقول عند مالك فعمرو وزيد الى ابى حنيفة ربح وتستدلوا
على ذلك لوجوه اختير هنا اثنان منها واشير الى الباقى بقوله للنقض وتأتى التفصيل
حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نقض عليه سيبويه فى نحو عشرين موضعا فى كتابه
واشير الى الثانى بقوله والاستقراء اى استقراء موارد استعمال فانا نجدها مستعملة
فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة فالاصل فى الاطلاق الحقيقة
ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وقد ذهب
بعضهم الى ان الترتيب او المقارنة عند هما استدلالا بوقوع الشك عندهما فى قوله لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اريد ان يقعه
فقال نقع الشك عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالة على المقارنة بل لان زمان
وقوع الطلاق حصل بوجود الشرط والتردد فى ذلك زمانا واما التردد فى
ان زمنه المعلق لان زمنه التطليق حتى يتعقبه الطلاق بتقدر زمنه
التطليق فان الترتيب انما هو فى الكلام لانه فى صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا
قال لها ذكرت عقيب وجود الشرط
كان الشرط انها بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ولا تقربن
فعند الشرط يقع الشك انفاقا فكذا هيهنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة
لانه المعنى
كالملفوظ

ان طالق

انت طالق طالق طالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه
اذا كان ان دخلت الدار حيث تتعلق به الاجزية المتوقفة دفعة واحدة
بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة
المذكورة اذا دخل ولم يدفعه ايضا فقال يقع الواحدة عنده فى الصورة
المذكورة ليس لدلالة على الترتيب بل لان المعنى وقوع اى وقوع الاجزية اتفاقا
على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب فى الزمان
فقوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل
بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى
الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى وكذا الثالثة بعدهما واذا
كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفى المنجز تبين بالاولى
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة
التكرار التى اوردناها عقيبا عليها فان كل واحدة من الاجزية يتعلق
بالشرط بلا واسطة الاخرى فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق
الثانى بواسطة الاولى والثالثة بواسطة الثانية كما عرف فافترقا
وبخلاف صورة التقديم ايضا فان المحل يتعلق بالشرط دفعة لانه انما كان
فى آخر الكلام بانفراده بل يتوقف الاول على الآخر فكذا بالاولى فيه تعاقب فى التعليق

حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي ان الواو اذا دخلت بين الشيئين
فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبراً لمبتدأ او جزاء الشرط
او صفة لموصوف او نحو ذلك فتفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق
فقولك ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قولك كما دخلت
بطلاقي فانت طالق يمين واحدة وكذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً لاتكرار
الشرط ليكون طلقتين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا ان طالق ان دخلت
هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق
المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اي
حصول مضمونها في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاتصاف في الثاني
او العكس وانما افادت ذلك ازلولا ايا لاحتمل الرجوع والاضراب
عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق
حيث يقع ثنتان ازا دخلتهما وانما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود
الاتصاف والعكس في القرائن ولا بد عليها الواو اصلاً مثلاً ازا قيل
هذه طالق ثنتين وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد
الثلث لم يذكر طالق الثانية وعلى هذا قس ويستعار الواو للحال
لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مخالطة ما
فجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاجتماع كازيد الى الفا وانت حر طالق قبل

الاداء

الا داء لان الواو للحال آذ لا وجه للعطف حينئذ كان الجملة الاولى
فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب فتعلقه بالدخول بالاداء
فصار كانه قال ان ادبت الى الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما
يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون
الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط
فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلت اولا انه من باب القلب والتقدير
كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعلق الاداء بما دخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وكلام يصح العمل بظاهره ولم يكن العمل
بالعطف ايضا محمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان
الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المكلم فاخرت
حكما لمحض الكلام اذ الى الفا تصير حرا فيتعلق الحرية متعلقة بالاداء ضرورة
والفاء للتعقيب اي للافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال
الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى
انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يتجرد الاتباع متجردا عن العطف كما

115

ولا نزاع في اعتباره حتى تم الكلام بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال
الصوري المشروط في العطف بمنزلة الاتصال الصوري حتى لا يتعلق
الثاني بما يتعلق به الاول فاية اقوال الزوج لغير الموطوءة انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تنزل الاولى لعدم تعلقه بالشرط الاخير لانه
منفصل عنه صورة ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو
قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان سكت ثانيا وجد الشرط يقع الطلاق
وتنزل الثانية في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار انت طالق
فسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالثة لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الكل
ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا
بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو لما عرف ان محمد العطف بمنزلة
الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الكل ما تم به الاول
وفي جمع الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والكل في الحال لعدم تعلقها
بالشرط فكانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان كانت موطوءة
كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالثة لتقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثنتان والثالثة لوجود المحل وقالا بطل
المذكور يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب باعتبار عدد وجود الشرط في الصور
كلها كان ثم للعطف التراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط

ولوجود

وقوله وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثنتان والثالثة لوجود المحل وقالا بطل المذكور يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب باعتبار عدد وجود الشرط في الصور كلها كان ثم للعطف التراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط

وقوله ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كان عند وجود الشرط موطوءة
يقع الثنتان والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ويستفاد ثم للواو
بجامع كونها للعطف كقوله تعالى ثم الله شهيد على ما نقول وترى غيره خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما حملنا عليه عملا بالرواية الاخرى
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة وكما بعدها في
الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار وكم صحيح لكنها تأتي بمعنى الواو
مجازا كما لو حملنا على حقيقته لامكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع فتعين الجواب في ثم دون الامر تحقيقا بالتصوير
ووجه الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له ويل للاضراب عما قبله اي جعله
في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا جاز نفيا في
نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكر المحققون وعلى هذا لا يكون معنى الاستدراك
في قوله واثبات ما بعده على سبيل الاستدراك ان الكلام الاول باطل وغلط
بل ان المتكلم به بالكاف ينبغي ان يقع وقيل هو راجع الى الاول في ابطاله
واثبات الحنث بما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى
الا حكاية او بناء وبل ثم الاضراب انما يصح اذا جعل الصدر الرد
الرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء ولان الاستدراك للتكذيب

بعض وقوع بل لا في كلام الله تعالى
بطلان للاخذ لا في كلام آخر فيجوز رجوع
بل

117

ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه تدارك الغلط وهو لم
من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ بخلاف الخبر فانه في الوجود فكما ينتفي
بوجد فلا يكون اعلامه حين هو موجود فتفي قوله انطلاق واحد وبك فانت
تطلق الموطوءة تلفظا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع
الاخبران لبقاء المحل خلاف قوله لعلي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهم
لصحة ان كان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا
لا بنفي اصله كيف واصله واحد في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع
النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك
فقال بل معه درهم آخر كما يقال مئتي مئتان بل سبعون ولكن للاستدراك
اي التدارك وهو رفع المتكلم السابق من الكلام الذي يوهم ثبوت حكم لما يراد
اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا مخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت
المفردة فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يخرج ما قبلها مثبتا ليحصل
المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو ما جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
او معنى نحو ما قام زيد لكن عمرو قاعد ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين
النفي والاثبات ليحصل معنى الاستدراك كما ان كونه للاستدراك لم يسلم على الاطلاق
بل بشرط اتصاف الكلام الذي انتظمه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

وذلك

والا فيبطل

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي
يحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي بحيث يجمع بينهما
كذلك اي كقولك لك علي الف فرض فقال المقر له لكن عشرة فان الكلام
لا ينتظم حينئذ لعدم اتصال آخر الكلام اول بحيث ينقض آخر الكلام
واثبت العشرة فلو لا ان في بان يقوم احد الامرين المذكورين
مقام ان يستقيم لكن عشرة ولذا يجب على النحاة ان يقدروا في مثل هذا الكلام
ولا يصح ان يكون ما بعده حاله تدارك لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
لا تعلق له بما قبله كقولك لامرأة تزوجت بغير اذن الولي لا اجيز
نكاحك لكن اجيزه بمائتين لان نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او مائتين لتحقق التدارك في قدر المهر لما اصل نكاح هذا هو الموقوف
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز
النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متصل بما قبله فتنفي فضل
واثباته بعينه وجبر ما عثر عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام
المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذلك القيد اجاب بانه بل هو
راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الا الاخير
عن مقيد آخر اعطف فيه بحيث لو لا ذلك لكون النفي راجعا الى القيد
في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر
في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه

وامّا ثانيًا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار
القيد بمعنى انّه لابدّ على نفي اصله على الاطلاق ولابدّ على احد رجوعه
الى مجرّد القيد بل تمامًا يدلّ على دلالته على ثبوت الاصل مقيّدًا آخر وامّا نافي
فلانّه اذا افاد الاحتراز عن مقيّد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت
فيما نحن فيه وقد قال ممّا فيه منفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض
ان يقال ابتداءً لانسلّم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد
نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متنوع بل يفيد نفي مقيّد واثبات
مقيّد آخر وانّه لا حد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو بيّن
فصاعدًا آخر هذه العبارة للاختصار فيوجب الشكّ في الاخبار
لا بمعنى انّه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يتصوّر الشكّ والابهام
بل بمعنى انّه اكثر ما يحصل من محلّ الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يجيء
احد الشخصين يكون غالبًا الشكّ المتكلّم فيه بان يعلم انّه اجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون الشكّ مع الغرض له في ذلك وقد يجيء لمجرّد
ابهام واظهار نصفة مثل وانّا او اياكم لعلى هدًى او في ضلال مبين
وبالجملة الاخبار بالمبهم لما كان غرضًا كان المتبادر منه الى الفهم هو الشكّ
ومن هنا ذهب بعضهم الى انّه للشكّ والظاهر انّه لا نزاع فيه كانّهم لم يريدوا
الّا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام

على تقدير تمامية اتمامه بدّ من ان لو لم يوضع للشكّ والّا فكذلك ايضًا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلّم المخاطب بانّه شاكّ في تعيين احد الامرين
بخلاف الانشاء اذ لا يعقل الشكّ او الشكّ لانّ الاخبار احكام ابتداءً ولهذا
توجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك
ممّا يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفّارته اطعام عشرة مساكين الآية
فانّه بعد الامر اي ليكفّر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة
في قوله هذا حرام او هذا حرام اي لجمع هذا الفعل وهو علّة للقوله
لا يتعيّن ويوجب متعلّقه عليها اي جهة الاخبار والانشاء
فانّه اخبار لغةً وهو ظاهر وانشاء شرعًا وعرفًا لانّه لم يتحقّق الحرمة بغير
هذا اللفظ فلو كان خبرًا محضًا لكان كذبًا فتوجب ان يجعل الحرمة نابتة قبل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحًا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاءً
شرعًا وعرفًا واخبارًا حقيقةً ولغةً فلجهة الاخبارية لا يتعيّن العبد
في الاشارة اليه والّا لجاز احتمال الجزئية فيها ولجهة الانشائية
يوجب ولا يتعيّن يعيّن عنها بالتخيير فانّه مخصوص بالانشاء وكما سبق
بجميع ذلك التعيين ايضًا وهذا ان يقول انّ هذه الجهتين المذكورتين
فشرط لجهة الانشائية صلاحية المحلّ عند البيان حتّى اذا مات احدهما
فقال انّ زيدًا ابني لا يصدّق ولجهة الاخبارية صحّ الحجر عليه اي على
شرط ه

ذلك اليمين فانه لا يحنث في الآتي ، بخلاف الاخبار كما اذا قال بالله لقد
فانه يحنث بذلك وهذا ما قيل ان اليمين انما هي من وجه اخبار من وجه
ولذا يجري اللعان او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منها للاتصاف بالحكم
على السوية اذ من جهات الشك في الخبر والتخيير في الآتي ، ابطلا اي
ابو يوسف ومحمد قول المعلى هذا حر او هذا لعبده وبائنة وجعلاه
لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية البائنة للاتصاف بالحرية هذا
هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما
الذي هو عام من كل منها وهو غير صالح للعتق لما ورد عليه ان
ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لان المفهوم العام
انما الاحكام تتعلق بالوجود لا المفهوم ، وان صح ايجابه هذا العتق
بان جعل مجازا عن العينين لان حقيقته تجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي
تحتمل التعيين حتى لزمه في العينين وبيعتين بموت احدهما او بيعه
والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوجبة لحي وميت
وفي قوله لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا عطفا للثاني على الاول
بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
كاحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الاخير من صدر الكلام لا احد المذكورين

بالتعيين

بالتعيين ويقبل لا يعتق احدهم في الحال ويجبر له الخيار بين الاولين والاخيرين
لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية
فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا
فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده
والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر
وهذا حر وعلى الثاني هذا حر وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه
لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول
من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك
فتقتضي وجود الاول فيجب التخيير بين الاولين والثاني بلا توقف على الثالث
فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل
من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك
لا يتأتى في التخيير كما في لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه عينا اذ يجب جمع الاخيرين
في الانتباس ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الكلام عند تقدير
الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر
وهذا حر فالكلام مقصد الا يقع في الثالث في الحال لان او اورد التخبير بالذكر
ولو تقديرا اماره اورده بالحكم المستقل لا تصير بكم وعن الثاني بان معتبرة
الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معنى وفيه انتزاع فقيه المصادرة

وبين كسبت

تحاف الخبر فانه معطوف على الناقص ومغيّر له قطعاً وتقديراً او العموم
اذ استعمل في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظاً نحو ما جاءني زيد او عمرو
اي لا هذا ولا ذاك ونحو ولا تطع منهم آثماً او كفوراً اي لا هذا ولا ذاك
فيحتمل بان لا يطيعهما اصلاً لا بان يطيع واحداً منهما فقط او معه
بان تقع في اليمين اكتب تحوان فعلت هذا او هذا بحنث لا افعل شيئاً
منهما او في الاستفهام الانكاري نحو أفعلت هذا او هذا بحنث ما فعلت
شيئاً منهما والاكثر في افادتها العموم هنا اتيانها لاحد الامرين مبهم غير معين
وانتفاؤه اليهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع فقوله تعالى لا تطع منهم آثماً
او كفوراً معناه لا تطع احداً منهما وجيء بكلمة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو
فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا بحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا وهذا بحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان امر المجموع المفعلين
فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كانه اوعز جماعاً على
العموم وتدل على انها لا بفتح احد النفيين في تقييد عدم الشمول قال
صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً
انتهى يدل على ان عدم النفع انما يجيء بين الايمان قبل الشرط الثاني

وبين كسب الخير في الايمان ولم يجعله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن
لم يعمل لا الايمان فقط او لا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير
في الايمان فليتأمل بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية
في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او رخلت
على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت
او لم تكن كسبت وذلك لانه قال فقد كسبت في ايمانها خيراً عطف على آمنت
فتوهم من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد
حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه حتماً الى كسبت ايضاً
فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يجوز مراده ان كسبت عطف على آمنت و
لم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف الجمل على المفردات ويؤيده
ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف انتفاء العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر
بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لانه اذا عطف بأو نفي احد
الامرين كان نفي كل واحد منهما مشكوكاً فيه فقد تقرر الاقل
للزوم التكرار فتعين ان تخصيص العموم انما هو في نفي العطف بأو
لا في عطف النفي بأو وقيدها وكسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر
واما في التخصيص فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكره في التلويح

تشاؤ فيما في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد يقفى
لي في كلام الفاضل نجفاه الآتي ان صاحب الكشف بنى ما قال فيما اوكسبت
عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فتقول اوكسبت عطف على آمنت
بالنظر الى المعنى واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه
يشير اليه الكلام لما توجيهه لما مر وانت ان عطف كسبت على آمنت
لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يلزم الآتي بناء على النظام
وانت بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
معطوف على آمنت فتأمل وحكم او لعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول
لانها للجمع ونفي الجميع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او
كما اذا عطف معالية على انها الشيوع النفي نحو لا يركب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا
اي بلا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والقرينة بالفظ لا
ان اوّ اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي
واما فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة كما يكون
للتخيير على سبيل الحكم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب
ايجاد الامرين مع جواز الجمع بينهما وتسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او
المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع وتسمى تخييرا كقولك لعبدي
هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان

الى الكراد

الى كلمة او وقد عرفت انه لا حد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو
بحسب القرائن فان لم يدل دليل على امتناع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فالمراد
امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر فمعنى امر الواجب لا يخير الامتثال الا
باحدها وليس مجموع الجامع من حيث الامتثال به بدل بالاباحة الاصلية معنى
لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه او زوجة
او دينك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في
التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال
بع من بعبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به
وان كان الاصل فيه الاباحة ويجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
جاز الجمع بالاباحة الاصلية وبهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون
او للعطف بل بمعنى حتى او بعض الى ان اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتنع يكون كالعام
في كل زمان وينصرف انقطاعه بالفعل الواقع بعد او وكما يمنع من العطف
اما لفظي او معنوي الاول كقولك ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
على احد الاجوبة اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
بقبح توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز ويخرجهم ان يدعو
عليهم بالهلاك بحمل الامر على الخبر وان نحو لا زمنك او تعطيني حقي

فان المقصود وجوب الالتزام لاجل الاعطاء لا التحصيل مع العطف
فسقط حقيقته وستصير لما يحتمله وهو الغاية او استئناف لان
تناول الحد المذكور ينفي تناول احتمالي كل منها وارتفاعه بوجود صاحبه
ويحتمل الكلام لاحتمال صدوره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان
او طرف الجزء او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت الخروج عن الاوقات
المشمولة للصدور وحتى قول ابي القيس يمكي صاحبي لما رأى الدرب معلوما
ودونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول
ملكا او نموت فنعذرا وقد يجوز ان يجعل بل لفعله كما في التجارة او
اشد قوة اي بل اشد قوة قبل وعليه فعلة كما ان يقتلوا او
يصلبوا الآية قال مالك فالامام في الخيار بين التخيير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله كما ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بان نوع ذكر الآية
معا بيانا لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء بسيطة نسبتة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فتورد على الجملة المذكورة
في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما
يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والاخذ المال جزاؤه الصلب

والاخذ

وان اخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الحبس
الدائم ظاهر وورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في الكشف
قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل
فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق
فحكم بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما تفعل البغض ليس
كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها
هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان نذكر في حروف الجارة ومنها الى
من الحروف حروف الجر ترجمة مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان
يلابسه زيد فلا تخرج اي ان كما اجاء للالصاق فقوله لا تخرج الا
باذني يوجب كل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا
خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه
على العدم لان قوله لا تخرج الا ان آذن لك قائم لا يوجب كل خروج اذنا الا يكون
حمله على حقيقته محتملا لان الاذن ليس من جنس الخروج فجعل الغاية بينهما
بينهما فكان الغاية قصرا لامتداد اخفيا وبيانا لانتهائه كما ان الاستثناء قصر
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله

القدرة فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فلا يحتمل المصدر ضد وقوع جزاء
لسعة الكلام تقول آتيك حفوف الخ اى وقت خفوفه فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث
فلا يحنث بالشك واكثر ما يحلف عليه بان هناك وجوبا ثابتا يقتضى وجوب الاذن
لكل خروج ويجوز ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة
الا باذنى ويحنث في كل مرة ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجوه يبقى
بقى هذا الوجه سالما عن المعارض وورد بان قولك الا اخرج الا باذنى كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا اخرج الا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف استعمال والجواب
ان احتمال الخلل تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وجود الباء و
ذكر بعضها وجود اخرج حتى اذا قدر هكذا لا اخرج الا اخرج الا ملتبسا
بان آذن لك لا يبقى احتمال اصلا فالصواب في الكرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الاداة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي آخر
آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية بالواحدة ولا الحديث
الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عما عارض
وكذا الحال في الحديث وعند الشافعية ان طلب المقدرة بشيء مشكل كما لو حلف بالقلم

وتمسك

وقيل انما راجعة الى الاعيان بمعنى انك الصنف الكاذبة بالظلم فتدخل
اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الثوب بل آذيها بالاستعانة على المعاصي
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البايعة هو الانتفاع بالمملوك
وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط
وجود البيع لصحة البيع لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء
في الاثمان فبعت اى قول البايع بعت هذا العبد بكذا من الخطاء مثلا بيع
والعبد مبيع والاكثر ثمن ثبت في الذمة حالا وقوله بعت اكثر من الخطاء
بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والاكثر مسلم فيه فيرد على شرطه فانا نجيب
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس وخوذلك مما
يتوقف عليه السلم ويجب تقديره عليه وبراعي لوازمه ان تعذر عنه كعدم
جواز استبدال في الاكثر قبل القبض وان ادخلت الباء الحق هذا تفريع بان
على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اى استيعاب الحق بالفعل كالآلة اى كما يجب
استيعاب الآلة بالفعل بعض ما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والآلات
نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط استيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل
وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود
شبه المحل الذي مر بها استيعاب اذا دخلت الباء بالآلة التي مر بها عدم استيعاب
جواب ثان
في الاول المخصوص بالآلة

فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فكانت زائدة على قوله ولو ادخلت المحل لم يجب استيعابه
ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما
وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم ان سلم انما قال ذلك لما قبل انه لا يجب
مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان
مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فان الحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين فانه الوجه اسم للكل فلو لا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض
ولانه اذا تيمم خلف عن المستوعب وجب الوضوء فانا وجب استيعاب الوجه
في الاصيل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا
ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما
تتنصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف ينتفي ببقاء الباقي على ما
كان عليه من الوضوء كصلوة المسافر وعدة الاماء وحد العبد
ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو اثر علينا
وكان الواجب مستعلي على من عليه كما ان راكب الدابة مستعلي عليها
بالوضع الشرعي فعلى الف اي ان الكل على الوجوب شرعا فتقول الخير
لفلان على الف دين لا وديعة الا ان اوصل الجار بالفعل على الف فقوله

وديعة فتحمل

وديعة فتحمل على الوجوب الحفظ ترجيحا للحمل على الموجب بكون اللفظ
محكما وجعل قوله وديعة تتميما لان الجزاء لا يلزم للشرط لزوم الواجب
لمن عليه فيستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها
نحو قولك بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك
فالفاء ليست لافادة ان ما بعدها صلة لما قبلها بعدية يقال بايعناه على كذا فكيف يكون
للشرط فلك كونها صلة لما بعدها لا ينافي شرطيته ما دخلت له لما بعدها لتوقفها
عليه ثم لما بين البعض والمعوض من التلازم والوجوب تستعمل في
البعض ايضا كما في الاداء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقب
اللازم للملزوم بخلاف البعض فانه مقارن للمعوض ومقابل له لا يتغير
بتقدم وتاخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلما جزم كان الشرط
بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة على ما مر في الاداء الا اذا تقدم الشرط
كما في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لانها يلزم من فقد القابل فتحمل على العوض
بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتقدم الشرط
كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على
العوض فيه ايضا لان الطلاق على اسماك معاوضة من جانب المرأة ولهذا
كان لها الرجوع وكانه على تحتمل من الاداء فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط

منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل والحمل عليها اولى لكن ان
احتمل المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى للمصدر
نحو حتى يعطوا الجزية فان اليقين يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصح
منتهى له والا اى وان لم يحتمل المصدر الامتداد والآخر الانتهاء بمعنى كى
ان صلح المصدر السببية للفعل الواقع بعده حتى فان جزاء الشيء وسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الشيء فتصح استعارتها لها فحتى اسلم
حتى ادخل الجنة فان بمعنى كى لا للغاية لان ان اريد بالاسلام اخلاقه فهو
لا يحتمل الامتداد وان اريد اتباعه عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى
اذ الاسلام يزداد في الجنة وقد يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء
والا اى وان لم يصلح المصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب قوم الى ان حتى غير موجودة في كلام
العرب بل اخترعه الفقهاء واستعارة لمعنى الفاء والواو بينهما تناسب ظاهر بين الغاية
والتعقيب ولا حاجة في اقرار المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق
عنه اللغة حكى بقوله سماعا وتأوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف
ذو معنى الترتيب مثل الفاء ولم يكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه
لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فتلوتي وتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فحتى

للترتيب

للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي العرف الذي ذكر ان يمينه
مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
اقرب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب اقرب الى
واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية
وجودها اى الغاية ان لا انتهاء بعدها وشرط البر في صورة السببية
وجود ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة
العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك
وكذا في حتى بالواو حتى لو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية
لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح
منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده ولا انتفاء الضرب
الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغدى بالنصب
فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدي لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون
الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء المقيد اليه

والنقط عليه كالقباح للضرب وظاهر ان التقدير مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بزيد والا حسن لان الاتيان هو السبب للاحسان والمعنى
عبدي كذا ان لم اتك حتى اتقدى عندك كان هذا للعطف المحض
لان هذا الفعل احسن فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله
ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض
فصار كانه قال ان لم آتك فاتقدم عندك حتى اذا اتاه فلم يتقدم ثم تقدى
من بعد غير متراخ تقديرا وكان لم يتقدما صلا حسن قال عليه السلام
واورد عليه انه اذا لم يتقدم عقيب الاتيان ثم تقدى بعد ذلك كان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لتقدمه غير متراخ واجيب بان المراد ثم تقدى بعد ذلك
غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فتقدى عقيب الاتيان من
غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي من الاتيان الاول
الى التقدم عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا يثبت ليتخيل محل التنبيه
على عدم وجوب الوصل الحسي وجعل التأخير بعذر لا يعد تراخيا
عرفا كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه والى الانتهاء الغاية
وقد قرر معناه فحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمل الصدر اي
احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كما جعلت مالي عليك الى شهر
فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء

مالي نسخه

اليها

اليها تعلق الى المحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف
كبعت الى شهر فانه صدر الكلام وهو البيع فان لم يحتمل الانتهاء الى الغاية
وقد امكن تعلق صدره الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى
بعت موجبا الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف حمل
على ما تأخيره ان تأخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر اي تأخير كان
الى شهر ولا ينوي التنجيز والا تأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع
بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الابطاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع
في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد من الموجود في
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق يقبله ثم ان نوى والا اي صدر الكلام
الغاية تدخل الغاية في المغيا سواء دامت الغاية بنفسها اي كانت
الغاية بحسب الوجود قبل الحكم كرأس الشهر فانه غاية وطرف لما في نفس الامر
او لا اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب الحكم دون الوجود كالمرافق
في قولك وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لما في الحكم فتنبيه الى ان الحكم
ما قبلها متناول لا للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل
الحكم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه

هذا شروع في بيان الخلط في
ان الغاية متى تدخل حكم المغيا و
قد لا تدخل فيه ليظهر بها مواقع
استعمالها

قبل الحكم غير متحقق في
الوجود الى المغيا في

الابط قوله قطعا

ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك
والالاى وان لم يتناول القدر فلا يدخل الغاية تحت الغيا، سواء
كانت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل الكلام او لا كالليل فى قولك
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل الا مطلقه
بصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية
له فى الكلام فتفسيره انى ان لم يكن ماقبلها متناولا للغاية بدا الحكم الى الغاية
لا دخولها فى الغيا، لان الغاية قبل الكلام لم تدخل فى الغيا، قطعا
فاذا ادخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو
ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فلا يدخل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا
قرأت الكتاب الى الباب الخامس فانه يتناول باب الخامس ولم يدخل فى الغيا، لانه يتناولها
وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقولنا بعت الى الصحراء الا قصر فانه مطلق الاشتراء
لا يتناول وقد دخل فى الغيا، فنقول الاولى ان ما ذكرتموه معدول به
عن الاولى بقرينة التحرى فى ذكر الغاية او الاختيار بعد ذكر الغيا، لان معنى
الاختيار يقتضى عدده عن الغيا، لو ترى وذكر الكل ان دخوله فى الغيا، ثبت
بالاحاديث لا بموجب الى فلا تنقض ولكن قاض الامام ابى زيد رحمه الله بحث وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد

بل يعتبر

بل يعتبر التقييد مع القيد جملة واحدة للايجاب والاسقاط لانهما
فعلان فلا يثبتان الا بشيئين وانقض مع الغاية نقض واحد واجب
بان ما يذكر تحقيقا لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى
مفرداته لا باعتبار كل منها منفردا وفى للظرف بان يشتمل المجرور عليه
ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى للغيابى والمكانى لهما وللذوات
حقيقتين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد اوجلوس فى الدار او مجازيين
نحو طاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب
او زيد فى غيبة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الاشتمال
المذكور او اعتبارية كالقدر المشتمل نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة
فالكاف من اثنا عشر وسنة باى الاسامان بين اثنا نها وحدة فما اى فى عدم
اقتضاء الاستيعاب لان المحقر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط
الاستيعاب مع وجوده فى لم يشترط بدونه ايضا فى ظروف الزمان قيد به
لان الخلاف انما هو فيها وقرن الامام ابو حنيفة بين اثنا نها وحدة فيها بجعل
نية الاكثر من الوقت فى صورة الاباحة اى اباحة فى تخصيص هذه السنة
يقتضى سقوط السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به الاشتماله
بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجميعه الا
بدليل تخصص صمت فى السنة فانه يقتضى بصوم يوم بل ساعة لان

الظرف فتكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في الغد يصدق قضاء أيضا لكن
اذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول أو الى السبقة مع عدم المزاحم قال قيل
ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عنهما إذا قال أمرك بيدك رمضان
او في رمضان فهما سواء في الاستعمال وكذا غدا او في غد فلم كون الاصل
عدم اقتضاء التعقيب لا ينافي الاستيعاب به يعارض فان التفويض
لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر في المفوض اليها
اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها
على بعض فانصرف الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت
كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى والفرق بين
في الحكم التنجيز بمعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى الحكم لا تفيد بل يقع في الحال
لان نسبته الى الامكنة سواء وكلاهما موجود فالتعليق بها تنجيز بخلاف
الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا بقرينة فعل
كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بعض وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان فانه تابع فيصير الفعل الذي يقع
الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به
وقبل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اى كونه كالشرط

صح الا صح

هذا الصحيح ان الشروط يجب ان يكون معنى في الشرط لا معارضا كما سبق
ان لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء
على المظروف بجوانبه وكذا بتقييده فلا يكون بينهما الا معارضة وهو
بين في الشرطية وان الانطلق اجنبية قبل ايا انت طالق في نكاحك
تزوجت كذا لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق
في ان تزوجتك وكذا اى ولو كان الفعل الذي يقع الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشية الله لان التعليق به
متعارف وهي تابعة وصفه لكم بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا
كما في العباد وتطلق بقي اى بقوله انت طالق في علم الله الا اذا لم المشهور
استعمال في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيزا لانه معلوم واقع
او لان اضافة وقع بصفته محال فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرة
رواياتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله تقيد روايتان الاولى
انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي وكما بينه انه لا يقع كما في الشبهة قال
صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته
لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال
فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملا على الظرفية بان تعلق فعال

لانه الطلاق لا يتعلق الا بما تخرجه الى الوجود

لانه ينكر ويراد به المعلوم وهو واقع

ان لا يصح انت طالق في علم الله

فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة بخلاف انت طالق
فانه يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير
في معنى الشرط فيكون تعليقا وانت طالق واحدة وانت طالق لا بل اثنتين
وانت طالق واحدة قبلها اثنتان وانت طالق واحدة بعدها اثنتان
وانت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يصح ان يقال ان شاء الله كذا ولم يشأ
كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط باطل
للايجاب فكذا هذا اذا العدم فلا يصح وصف الله كذا بضده لان علمه
محيط بجميع الاشياء فكان التعليق بها تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في
الحال اذا عرف هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
وتارة بمعنى التقدير وكذا قوله تعالى قدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده
فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو
وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع المقارنة
سواء وصف بما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها اولا
وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل

واحدة

اذا قال نويت ذلك يقع ان لا يصدق في القضاء والاظهر ح

تحقيقه ان مع من ظروف الزمان فيقتضي ان يكون الواحدة مقارنة للثنتين في الوقوع وهو ممتنع

واحدة آذا قبل هذا الكلام لغير ما اي لغير الموطوءة وذلك كان
القبلية غائبة بالوحدة اذ البقية لكن فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يكن
محل للآخر ويقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتتصور هي
المتصفة بالقبلية وما وصف الثانية بانها قبل الباقية وليس في
وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سيوجد الوقوع في الحال فثبت تصحيحا لكلامه بخلاف ما اذا قال انت
طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة ويعبر بالفعل
اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة
لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند الحضرة الحقيقية
قبل مع الحفظ لا التزوم في الزمنة فعندي الف وربعة لا يرد الا
اذا وصل به المقدر دينا فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمية بخوان
الدين عند الله الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط ثمة لان بعضها
اسماء اين وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى
وندخل ان اخرا معه وما لكنه على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون

اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى يقع

وان لا يكون مما يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا
على تنزيلها منزلة المشكوك لكنه اذا امتنع او اكمل المقصود بان من اليمين
لا يتحقق في شيء منها فالشرط في قوله انت طالق ان لم اطلقك فانت طالق
لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان اليقين بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فتى موت الزوج
الموطوءة الميراث للزوج وغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له
الا الميراث كالمعدوم عنده
لان الفرقة تقع قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي
فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط
حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان الطلاق يقع وقوعه بعد ان ينبغي
ان لا يقع بموته لان المنظور ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت
ومع هذا لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت
لانه يحكم ان يعقب الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة
لانه لانتفاء الشرط الاول يقضي لو دخلت الدار لعتقت و
لم يرض فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لبيان
كما في قوله تعالى ولو اجبكم ولو كره الكافرون كذلك في قوله ان كنت
خلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل
هكذا روي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنها وقد دخل

اللام

اللام في جوابه نحو لفرسا وقد لا تدخل نحو جعلتناه اجاجا لالقاء اصلا
حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع
في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا في المنع كالاستثناء
بخلاف لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل ما يمنع عن وقوع ما
يترتب عليه فصار كالاستثناء وحتى قال محمد لا تطلق المرأة في قوله لزوجها
انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقي
لوجود دخولك الدار ذكر الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك
لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل
في القطعي كقوله وانا ان يكون كرة فهي اذا ما يقع الجلس على
جنوب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط فهو غير ملاحظ ظرفيته اصلا
ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغنين ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجلد وهو مجاز اي
لدى حنيفة قال فخر الاسلام ولا يبعد طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اصل الكوفة وقد احتج الفراء
لذلك بقولهم استغنين ما اغناك ربك بالغنى ايت وجه الاحتجاج
ان اذا هنا قد جزمت المضارع ودخل العائد في جوابها ودخلت على
امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون

بمعنى ان وإليه ذهب الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا
هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخول الطلاق مترددا حتى يرد عليه
ان الشك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شبهة الزمان ردية
المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة الكفار ويتوطن
النفوس عليها ويجاب عنه بان الفعل باستمرار انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تخلف يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان و
اذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكنها قد تستعمل مجردة اي مجردة الظرفية عن غير اعتبار شرط وتعليق
كقولك والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه بدليل قوله تعالى والليل
وتستعمل ايضا للشرط بلا سقوط معنى الظرف مثل اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك فعليا بخروجك بخروجه بمنزلة
تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجز معاملة الظرف
لغلبات معنى الابهام اللازم للشرط فان فوكل آتيك اذا احمر البسر
بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه فيفيد تعيين وتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج

هذا اخرج

هذا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه
لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة البناء المتضمن معنى
الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم فانه لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في
غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط فهو اما اي الامامين فقهي
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عندهما خلافا لابي حنيفة
ما لم يثبت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشترك بين الظرف
والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان
وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما
كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التعليق
واذا شك يوجد ذلك الوقت فتطلق ويخرجه اذا ما الآتي تخصيصه
للمجازاة فان رجوعك يحقق معنى المجازاة بانفاق النحاة وبسبب ما
هذه مسلطة بجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة تقول اذا ما
تاتني اكرمك فيا هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كما اضيف الى الجملة
غير عامل فجعلته عاملا حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها اصلة
وهي للوقت اللازم الابهام فتفرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة
بالشك بسكوت من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانت لما كان

للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الجماع
لوجود الشرط وقوله على كونه لازما بقوله ولا يسقط حين الجازاة الى
ازالزم معنى الوقت لئلا يسقط مع الوقت عنه حين قصد الشرطية
وقوله على كونه مبهما بقوله ولا تدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود
والعدم وبجزم الفصل فان كلا منها انما الابهام نحو فطلقة متى ما نانه
تعشو الى ضوء نارة يجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق
متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا انما الابهام ومثله متى ما
فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام
خاتمة متى المباحث الآتية خاتمة كان ما يتعلق به تلك المباحث غير الخلع
في نوع ما سبق لكنه مما لا بد منه بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية
كسائر الكلمات يجب فيه كيف السؤال عن الحال تبعا باعتبار اصل الوضع
فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستدل
لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال عن الحال
بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف
والا اى وان لم يستقم السؤال تعاد ذكر كيف فيعتق العبد عنى ان شئت
في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيئة اما لانه
تفويض بعض حال العتق بعد وقوع اصله او لا مساغ لذلك فيلغو

وما لان المعنى لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى
الوقوف على خطاب الشارع وكا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا
ومنجزا وعلى مال وبدون على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما بأتي
من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف
الزجعية واليمنونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة
في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية كاليمنونة
والغلظة والتعدد الى مشيئتها في المجلس لما سبأتي للتفويض حال الطلاق
بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء العدة وتطلق الموطوءة و
تفويض الكيفية الى مشيئتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان
اتفقا اى بنتا هما فذاك والا اى وان لم يتفق اثنان فرجعية فان
الكيفية لما تفوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر بنتا وان نوى فان اتفقت
بنتا هما بما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار الكيفيتين اما بنتا فلتفويض
اليها واما بينة فلان الاصل في الايقاع فاذا تعارضا سقطا فبقي
اصل الطلاق وجعلا رجعيا وقالا يبنان الاشارة اليه بان لم يكن
بينا ترجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض
الاوصاف بالضرورة فان حمل على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل

وجود الاصل وكلام يرجع البيه اجيب الى الغاية وبه اعانه بطل وجه
من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع
شئ من مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يثبت كان من امرأة والعبد في المجلس
فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة واذا شاء العبد عتقت كان مال الى اجل
او بشرط او شاء الشرير قتلك باطل وهو حر عنده كما سبق وكذا قبل
فعلها يعني ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وبارادته في
كتب كذا في الكشف ولم اي لابي حنيفة ان الاستيناف الذي معناه الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف نصبركم
بعدنا فقلت فهل صبرت فكيف عن كيف واذا كان الاستيناف يستدعي
وجود الموجود فيقع اصل الطلاق قبل المشية فتضيه الاستيناف
لكن ثبت الاذن اوصافه ضرورة ان اصله لا ينتفي عنه فكان قبل كيف
قد يتحقق على موجود فيصير ستيناقا وقد يتحقق على معدوم فيصير
تفويضا الى اصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت
وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا العرف باطل
بل هو مطلقا للاستيناف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل
وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل ذلك فكيف
عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فالحال

ولا يتغير

ولا يتغير بخلاف كيف فانه قال ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا مقتضى
الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول فيه اشكال وهو
ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطي لما قبله
حكم قبله ولعل صدر هذا الكلام الى هاهنا قلبا ثم فانه الهادي
الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل ولم اسم موضوع
للعدد لهم لم يقبل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق
فقط آه مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من العدد وراء ما نفى قوله
انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق
آه مشكل كما في فتح القدير انت طالق ثلثا الا واحدة او طلقتين
واحدة الا ثلثا مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا الا اثنتين او واحدة
فتأمل كذلك وقد يخلف المشية على نفس الواقع تعلق اصلا بالمشية بانه كم
بخلاف ما لو قال انت طالق اي عدد شئت ولم يكن في كلامه دلالة
على العدد تقيدت المشية بالمجلس وان كانت هذه الكلمة للعدد لهم
صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا
بل ان طابق فعلها ارادة اي الزوج وبغير يستعمل صفة للنكرة نحو
لا يتعرف
لا يتصرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء كما مر بينه وبين
من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين استعمالي بغير

الا تطلقني استعمال صفة مختص بالكثرة تخلف الاستثناء الخ كانه لو قال جاءني
رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء وكذا قال
جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا
فقس قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير لازمه درهم
تام لانه نعت صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع
من الدرهم لانه مستثنى فالباقي بعد الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم
واما الصريح فالمراد بلفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا بحيث لا تكشف الكشف فانا نابه كثيرة
الاستعمال في اقسام الظهور من جهة انها كانها بانا باعتبار الدلالة وانما ذكر هذا القيد
اعتمادا على القسم وقبل الحاجة اليه لان ما بعد الظاهر من اقسام الصريح
فلا يتوهم دخوله وانما ذكر قيد البين لان الظهور قد يكون بينا وقد لا يكون
اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهوره قرينة
يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكم ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه
لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما قيل لتنزل مقام الشئ في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم
باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو فقد يقيد به
لانه ان اريد صرف الكلام من موجبه بالنية الى محتمل جازه ديانة كما اذا نوى
بانت طالق ثلثا فيقع الثلث حتى يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية فانا

اي لفظ

اي لفظ استتر المعنى المراد به واما ابانا باعتبار ان البينونة يجب استعمال بانة
بسببه وعلى قصده فانه قد يصدق لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا
في اللغة كان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة
ومن لا يشترط في الصريح لا يشترط هنا تحقيقا للمشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح انه هو الا ان حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة
والمجاز قبل التعارف يعتدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
الكناية بائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي كانها كناية عن الطلاق
فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما تفيده
لكني عنه واجيب عنه مشابهة بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها
غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة ان ابهام فيها يتصل به ما يزيله
ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الفصلة وهي
مستورة كفصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى البينة
ليزول ابهام المحل وتعيين البينونة وفصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى
يلزم كون الواقع به رجعيا ولا ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا يأتي في الكناية وان اريد المراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات

لانها باعتبار
باعتبار المعاني الوضعية

وان أريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرها لا استتار فيه ثم كيف ولا يمكن العدول
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فطلب ونسبة
الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الزوجة بطريق الطلاق وان
كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما قرنت
ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن التصريح بالطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية لتلك كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة
النكاح لان اللفظ بحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال
فتسمية تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا عند
واشتبرئي رحمك واني واحدة فان الواقع بها رجعي كان شبيها منها
لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب ويحتمل
ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعداد
من النكاح او دل عليه الحال نال المرام ووجب به الطلاق بعد الدخول
اقتضاء كانه طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا
عن الطلاق لانه سبب في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
والطلاق معقب للرجعة واما انت خلية فانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
سواء نوى

انت طلب

اعني طلب بزيادة الرحم من المحل لكنه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد
وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
وبانت بين في اعتدي بائني عنها واما انت خليت فلان فهوامها انت واحدة
سواء قرنت بمرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد بها انت واحدة
في خلقك او واحدة انت في الجمال او منفردة عني فلس لي غيرك
او تطليقة واحدة فلا انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها
امر الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة الحال كحال مذاكرة
الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان تقدم
اما انها ما بقي اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بخوجا معقب فلانة
او واقعتها ولا يحد اذا اقر انه قذفها بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد
بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لان
كناية ايضا فاذا قيل لو قذف رجل رجلا فقال انا اخو هو كما قلت يحد معناه
بل يصرح فلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاقرار فلما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني
شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدلالة بعبارته لا بد
قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في

137

في مقام الاستدلال إما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه والملازم
إما متأخر عنه المتلازم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او
مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في
المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية
ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والملزوم
المتقدم فقد يتوقف عليه صحة الملزوم شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن
الآمر في اعتق عبدك عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق الشتم في
اشتم الكوفي او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء
والنسيان والاكراه منتف بالبداهة وكذا الكفر والبيان عند جمهور المتقدمين
وعند بعض المتأخرين يستبيان مجازا ومضمرا ولذا قالوا بعمومها لا كما
ابا البيع كما سبأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض الالفاظ
على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق التقرير على الغني لان البينة ان اللازم
المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة تناط ذلك الحكم وتنسبه ذاتا وقد يكون
بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية نحو فهم الملك
او لا بل يتوقف عليها كما في النص الا ان الاربعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهم منه متى
اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق التزوم عقليا كان او غيره بينا كان
او غير الاصوليين

او بغيره وهذا يجري في نفس الموضوع والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية
وانما فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تم هذا فنقول ان
الدلالة التضمنية فالاولى لفظ دال بالمعنى الذي سلف الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما اي معنى سبق ذكر اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين
الى ان معنى البيوع له شرعا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا
كالعقد في ابواب النكاح او غير اصلي كاباحة الانتفاع فيها والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به يتبين في النص اعني اللفظ الموضوع له كونه مقصودا
اصليا حتى ان غير البيوع لهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في
واصل ابة البيع وحرم الربوا فان غير البيوع له بهذا المعنى كالهبة وان كان
ثابتا بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما مر جوابه وهو
وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يبقى مقصودا اصلا لا يعتد به
قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والاصوليون لما اشتغلوا باثبات
بما لا يقصد به ان يرد ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت و
لا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين
فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وضعا لمعنى المطابق له ومثال

الدال بالنص بحكم كل امرأة على حدة حال كون هذا الكلام منزلا منزلة جواب ايضاء
لقولها تحت على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء
مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن فكناية ومسائل الدال بالالتزام نحو
احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة
للبيع المطابقي وخصوصيتها الحلال لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا
واما الدال بالاشارة فما دل بالجعل الثاني للاول الشامل لما ليس له اليتبادر
بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا يأتي في كونه مقصودا في الجملة تكاسبون بشرط
كون اللازم ذاتيا اي مما لا يكون بوسطة اثبات حتى لو كان بوسطة لا يكون
ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او التضمن او منتفيا محتاجا اليه لصحة الاطلاق
الى اطلاق بعض الجزئيات على معناه آزلوا حتى يصح اليه لصحة الحكم او صدقه بكون
مقتضيا او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كالبيع الربوا فانها اشارة
في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي
طالق فانه اشارة في طلاق فريدة الطلاق اي طلاق شئت فانت
نحت على امرأة فطلقها وما كان اللازم قسمين احدهما المساوي والاخر الخارج اليه
لصحة الاطلاق او ردت للدال بالالتزام مثالين نحو قوله تعالى وعلى المولود له
الآية فانها اشارة في ان النسب الى الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب
ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما بينا للجزء للموضوع له كما زعم
صاحب التنقيح وان نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يتبدد البدن عن المال وهو لازم لعدم ملكهم
شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر
وعدم ملك شئ لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال ان في اطلاق الفقر عليهم
بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لانحباسهم وانقطاع اطماعهم عن
اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
واما ان السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم
وهي تفيد الملك فلان الاصل هو الحقيقة ومن الآية نفي السبيل عن النفس
المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسترقاق لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة
لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يبقى الديار والاموال ملكا لهم حال كونهم
وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب و
حكم الدال اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية يفيد القطع حتى ان كان الدال بالعبارة عاما خصص منه البعض لا يفيد القطع
وكذا الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالدال مطلقا اي
من غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح وذهب الشافعي وابو زيد الى ان الاشارة
قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك
اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة

واخباره صاحب الكشف حتى جعل عبارة غير الامام عليه السلام وذهب سائر المتاخرين
الى ان الاشارة من جنس ما هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي
تفيد القطع ويأتي ذكر في بعض الصور فانها تصوب بسبب العوارض فلا يقدح
في قطعية الاشارة ومن جنسها هي وحكم الفاقد ايضا اذ يرجح كالنائمة بالبنون
على ابيه لانفكاكه عن السنون اذا تعارضا فان قوله عليه السلام في حق النساء
تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا نصوم ولا تصلي
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه ان فقي وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رضي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام وليالها
واكثره عشرة ايام وتعقد الاستدلال بعبارة فيرجح واكثر فيرد بانه لا معارضة لان المراد
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون
وربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم
والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة
ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن والمراد
للدال بالاشارة عموم كالنافي في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال الشيخ الامام
بالاشارة النص تعنى بعض ما يحتمل التخصيص لانه من العموم فيما يجوز بيانا

الكلام

الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة اليه فيجوز ان يجوز بيان الكلام له فهو
نوعان قطعي المطلوب بالنص وهو مثل هذا المثال فيه من العموم حتى يجوز تخصيصا
للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة فكما ان ثابت بالعبارة قد يجيء بصيغة الكلام والعموم بأعيان الصيغة فكذلك ان ثابت
بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة وهذا فاسد فان اشارة قوله
وعلى المولود له رزقهن الى ان النسب جار بينه وبين ابنه وان كان الام ظاهر
يستلزم ان يكون الولد وامه ملكا للاب بالاشارة واما الدال لا للاشارة
فاما ان يكون اللازم لا بالذات بل بتوسط امر خارج اي بواسطة علة حكم وقوله المفهوم صيغة نطق
اي مناط المفهوم ليخرج العلم بالقلب لا المفهوم بالرأي اي الموقوف على الاجتهاد كالقياس
المستنبط العلة فيكون مناط حكم اخراج العبارة والاشارة والاقتضاء
فان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يأخر
وقوله المفهوم لا بالرأي اخراج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف
ان قوله لك مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالة فان الكف
اسم للفعل بصورة معلومة ووجه افهام الحرمة باللفظ بكلمة اف
ومن مقصود وهو الايذاء وكذا في حكم جواز الحرمة فافهام الحرمة اي اعني
بكلمة اف هو الوضعي والايذاء هو المفهوم منه ذلك الكف والعلة الحرمة
ثم ان الضرب والشتم وغيرهما مما هو اشد في الايذاء يثبت الحرمة فيها ايضا

والصحيح في الاداء

بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الموضوع حرمة التأفيف وبعض معناه
حرمة الباقي ولذا اي ولانتظام مناط الحكم بدون الرأي ثبت بها ايضا بالدلالة
النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على ايجاد اسبابها
التي هي اسبابها وجنايتها معنى الظهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات
شرعت ماجية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وجنايتها معنى العقوبة
والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ومدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم
وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وبما يحصل به اصابة آثامها
ومقادير طرقها فلا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها
على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والعفو الذي قاله بعض اصحابنا
وبعض اصحابنا ان فيه بانها اي دلالة النص قياس جلي لما فيه من الغاء الفارق
باصل يعلم جامعيته بينهما فالمنصوص عليه حرمة التأفيف فالملحق به
الضرب والشتم بجامع الايذاء الى آخر ما قاله قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله لانه المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما في العبد
لا نعطه ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه
بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لان الاصل
هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع

ماجية اي زالت

لانه ممنوع

لانه ممنوع كيف والنظر الى العموم وكونه مشتملا ايضا ممنوع في القياس
بالاجماع وان سلم فالكلام بقوله ولشبوتها الخ لانه قبيل من القياس الشرعي
فان كل احد يعلم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس
اولا وسواء شرع بالقياس اولا والكلام في الثاني بقوله ولانتظام مناطها
بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية فتأثير
نوع الجنس او جنسه في نوع الحكم او جنسه كذلك كما سيأتي في باب القياس
ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي في القياس ادنى من الاصل
وفيها ما مر والاصل اولى من جنسه وقوله كل الى آخره اتى بالكلام
لا تعلق له بالدليل اي كل من الحاوي والملحق فسماه احدهما جليا لان الفرق
على تعيين طريق مناطه وتأثيرهما حق وان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة
بمثال فقال الحاوي الجلي كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص
في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلعم
قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا
انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او محاميا وكذلك يجب الجناية
على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
ومثال الحاوي الخفي كخمر وقاءها اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق
بالجماع

ذكر بعض الجناية على صوم رمضان ومفهوم الاعم اقوى من الجناية ثابت لغة
الا ان الثابت بذلك بشكر فيتوقف من باب الدلالة
وكون الكفارة في غير موضع النص
تتعلق الحكم بنفس مطلق الجناية معلقا او بالجناية
المقيدة بالاداء او المعينة وكون الوقاع

ذكر الخفاء مع الجناية فتأمل
في كون من الدلالة
سلم

1449

بوقاعه اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وكذلك فعلى لا يجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث ستاجب الله كل زانية فانه تمكينها مباشرة وفعلا كاملا
كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فانتفع ما قيل لانم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة
بالرجال ومسائل الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين بالمنصوص
فالحكم بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى
بخلاف فعل الامر بقتل عدوه لانقتل اناث واقتله فقد لا يامر العالم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من الوقاع ويقوى فيها
اقوى وكذلك لا يجب من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر
فى يضربه ويجب بمس الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما
فى لا يؤذيه ومسائل الاعلى الخفى نحو الاكل والشرب فى نهار رمضان الملحقين
بالوقاع المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة
فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الشهوية
بل ايجابها هنا اولى من ايجاب الوقاع لانها اقرب الى الزاجر منه لقلة الصبر
عنها وكثرة الرغبة فيها بسبب فى النهار وفيها مباحث كثيرة تركناها
محافظة الاطناب وحكم اى حكم الدال بالاشارة انه من حيث هو موضوع قطع النظر

عن العوارض

عن العوارض الخارجية بقيد القطع باستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم
من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس على الصحيح لما قبل ان مقصود
المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كالعبارة
الا تاخيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة المفطر الغالب فيها مع العقوبة
قال بعض الافاضل حكم الدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلها اكم قال
وحاصله اقتران التنبيه بالاذى على الخطأ او بالشيء على ما يساويه او ادنى
الاول فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى
ان اختلف فيه ثم قال ان قبيل اشتباه الفهم فى هذه الامثلة على فقيه مبرز فى
فى طريق الفقه بعد ان بلغه الدلالة كيف يكون مفهوما لغويا ومناطا
قطعيا صالحا لان يثبت بالتنبيه بالقياس الجلى بما سلف ان معنى
لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد
ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من
سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى
المحل ولا قطعية كونه اعلى او مساويا او اخفى فيجب اما ولا فلان
نقسمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرف ان عدم القطعية يخرجها
الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بالاشارة ايجاب الحكم

برزا الجيش فاعلم تبرزا
برهع وفاق نظراه
مفتاح

قطعاً مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع
واما ثانياً فلان دليل الخاطئة اذا لم يكن قطعياً لا يكون الخاط قطعياً
فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالخاط ليس
نفس العقد بل مع وصف الخاطئة واما ثالثاً فان تعدي الحكم الى الملحق
اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله اولاً وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً فان
المراد بالحكم ثمة حكم الشرع لا يقال الظن منه اختيالاً فهم في ان طريق فهم الخاط
الى اي شيء يفضي مثلاً الظن في مقدر بحديث الاعرابي عن الخلاف
في ان طريق فهم الخاط يفضي الى اية الجناية الخطئة او العمدة لانا نقول
الظن انما شيء عن الاختلاف اما هو بالنظر الى غير المتدين كما لا يخفى وليس
الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداءً انه
الفهم في المسائل الكرخية لا بناء في قطعية الاصل بل انما بناؤه في الاصل
لا بناء فيها ايضاً فان الاصل في قواعد عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر بقطعيته عندنا وحسبه ان الاحتمال اذا لم يكن ناشئاً عن الدليل لا يقدح به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده
قطعية والاحتمال الذي اعتبره وغيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا بناء في
القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دونها

الاشارة

الاشارة عند المعارضة فاذا ثبت بالاشارة يقدم على الثابت بها كالثابت في
الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالماً عن المعارض
مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ بمعارضته
قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزاء
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء
الآخرة ولا امكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء
المحل من وجه وجزاء المضاف الى الفاعل صورة فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل
العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضاً فالامتناع تخصيص الدلالة
ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت حرمة النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون
ذلك المعنى علة له في بعض الصور لانه المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلاً
فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم
وغير علة له وهو محال واما الدال باقتضائه فالاقتضاء الطلب يقال
اقتضيت الدين اي طلبته وهنا اقتضى مقتضى لانه المنقول بطلبه كما يظهر
فما رواه الكلام صدقا بتناول الدلالة والحذوف وبعض صور العبارة والاشارة

المحاج اليه خرج بالاشارة وبعض صور العبارة والاشارة بشرعا تخرج به
الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا التقييد مما اعتبره في الاسلام وشمس الائمة
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين فما صحابنا التفتازاني
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب الحقيقة وقدروه بدلالة
التلفظ عما خارج يتوقف عليه صدقها او صحتها الشرعية او العقلية
وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كما لو قال اعتق عبدك عني بالف فان
هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاض عنه له
بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني
بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قبيل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول وورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر فكانه انما اضمر هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني
والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه
يشترط القبول ثم هذا التقدير احسن من وجهين انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل ومالف متعلق بالعتق
على تضمين معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح

افعال

اقول في التحقيق بحث لان البيع هنا يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء
الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي وكلم كما هو
اي البعض لا يستقيم لان الحجة اللفظية غير الحجة العقلية وكو جعلت
اعم لا يستقيم ايضا لانه المقتضى يجب ان يكون لازما مستقلا بخلاف المتضمن
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان حرف المذكور
يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع
فانها للمقابلة وكذا نسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا
بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتامل وايضا اثبت البيع بطريق الضرورة
فلما يثبت معه اي مع البيع شروط تحمل السقوط لان ما يثبت بالضرورة
يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم
يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التجارة
لم يجز منه البيع بهذا الكلام وكذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع انه
عن القبول وهو كذلك لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في البيع
مما يحتمله كما في التقابض لا القبض في الهبة اذ لا يوجد فيه توجب الملك
بدون القبض فلا صورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا الآمر وهو
الاقتضاء ثابت بقوله ان الاستدلال به من جملة الاستدلال بالآيات العجيبة

قال ابو يوسف لو قال

خلافا لزفر فلانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال عدم الضمير فثبت
اى مثبتا ذكر الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ سلم المفعول
بعد ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذ كان تخته افراد
لا يجوز اثباتها جميعها بطريق العموم خلافا للشافعى فان المقتضى على اللفظ الذى فعل
عنده يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقديره وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل بقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة اصل المعنى فان كان من صيغ
العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته
ضروريا لان مدلول اللفظ لا يتحقق بدونه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى
المقتضى اسم مفعول ضرورى صير اليه تصحيحا للمنظوم والضرورة ترتفع باثبات
قدر فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم للفظ اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى
لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اعتق عبدك عنى بكذا يثبت بيع
كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت بنفس المقتضى وفرق ما بين العموم
المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وبين ان تصرف الدليل الدال على

الدعوى الاولى

ما يتوقف على صدقه

والى الثانية فتبطل بنية الثلث فى الوصية
هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى
الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولما كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به
والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالوصية لان غيرها لا تطلق
بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث فى ايقاع فانه بدل
بحسب الفحوى على انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث لما علم
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الاقتضاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك
امر شرعى ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة
بل اقتضاء بناء على العموم وكذا تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان دل
لغة على مقتضى قابل لنية العموم لكنه مقدر ما يضر لا حاجة فى الكلام
فكان ينبغى ان يقع لانتفاء الطلاق فى انت لكن الشرع اثبت تصحيحا
هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق مضافا
دلالة على هذا المصدر اقتضاء لانه فان قيل صيغ العقود خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبنى على الاخبارية قلنا ليس فى خروجها
الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا وان لم يحتمل حال انشائيتها

الدعوى الاولى والى الثانية فتبطل نية الثلث فى الوصية

هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى
الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولما كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به
والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالوصية لان غيرها لا تطلق
بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث فى انت طالق فانه بدل
بحسب الفحوى على انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث لما علم
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الاقتضاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك
امر شرعى ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة
بل اقتضاء بناء على العموم وكذا تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان دل
لغة على مقتضى قابل لنية العموم لكنه مقدر ما يضر لا حاجة فى الكلام
فكان ينبغى ان يقع لانتفاء الطلاق فى انت لكن الشرع اثبت تصحيحا
هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق مضافا
دلالة على هذا المصدر اقتضاء لانه فان قيل صيغ العقود خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبنى على الاخبارية قلنا ليس فى خروجها
الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا وان لم يحتمل حال انشائيتها

باخبار به تبيّنا اذا امكن كقطعك للطلقة والمنكوحة احدى بكما طالق حيث لا يقع
شيء فاذا ثبت تلك الجهة صح معه الاقتضاء وكيف يمنع بعد ثبوت
تلك الجهة اخبار ابت محضة حتى يرد اولا انه لا يفصد بهذا التقييد الحكم
بنسبة خارجية مثلا بغت لابد له من بيع آخر غير البيع الذي يقع به وكلا منع
الان آه الاصل وثانيا ان خاصة الاخبار انما احتمال الصدق والكذب
لا يوجد فيما للقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر
ورابعا ان كل احد يعرف فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق الذي ابن بخلاف
طلقتك فانه مختص فما انشئ طلاقا فمن غير ان يتوقف على مصدر طلاق مغاير
لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا
على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل
فيكون نائبا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى
الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما
وهو المجموع والاقل الموجب والكل المحتمل كما سبق في باب الامر ولم يجز
بنية الثلث في المفتى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمفتى
ليس باللفظ كما سبق وهذا لا يأتي في ابتدائه على عدم عموم المفتى

ايضا والبائن كالطلاق في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
والعدد ضمنا ثابت
الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد
انقطاع الملك فقط فكما يحصل بواحد او اثنين وغلبظة وهي التي تفيد
انقطاع الحل بالحرمة كما يحصل بالثلث فصح ان اذا تنوعت البينونة
الى النوعين صح فيما نية الثلاث لانه اللفظ لما احتملها كانت البينونة
لنوعين المحتمل والصحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة فقد تبين
الاول لتيقن وان نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا كالملك
المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل
بالحل في الحال انقاء لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل صح في نفسه انعقاد العلة فقط وان الانفعال قبل الحالب
في الحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل وكوسم انصاله به فلما لم تتنوعه
هنا كيف وتنوعه بالعدد فيجوز اصلا في التنوع فلا يثبت
مقتضى وان الكنايات تبعا وكذا تنوع بغيره لا يكون محتملا الطلاق
فانه يتنوع الى المزيل الملك بانقضاء العدة والى المزيل الحل
بكمال العدد وكل شيء منها محتملا لنفسه ويبطل كما تبطل
نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل

كما اذا قال ان اغتسلت البلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص
الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فانه باطلة قضاء
بالنفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال
ان اكلت او لا آكل فنوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
وسبب كما اذا قال ان اغتسلت وارد الاغتسال عن الجنابة
فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل طالما لا اكلمك هذا اليوم فنوى حال
قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في
اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء
اذ اجعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
فلا آذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
بالاكل مثلا موقوفة على اعتبار الماكول مكانا كما اذا قال
لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال
المذكور زمانا دون زمان فان هاتين البنيتين باطلتان بالنفاق
بيننا وبين ابي حنيفة رحمه الله ثم سلم وبين الزوفي
ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يتوقف بجواز التخصيص فيها لانه نفي الحقيقة يستلزم نفي

كل فاعل

كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا بحث بكل
من الصور وذلك من العموم فوجب قبوله التخصيص قلنا منقوض
بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحمل ياباه في
على ان دليل لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو
من عوارض اللفظ والصيغة المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت
لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى
لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حتى قال لو قال ان خرجت
فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة وقد توهم صاحب الكشف
بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
الا ان النوع ذلك المصدر في بضع بنية نوع دون نوع خلافا للقاضي
ابي حنيفة كالمكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة
صح نية الكاملة آذا قال لا اساكن فلانا بناء على القوام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع
الى مديد ومرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في
الاول المكثة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه
حيث لم تعمل نيته اصلا هذا هو الصحيح لما ذهب اليه صاحب الكشف

وذلك لان المكثة مما علم من السكنى وهي المكث
في مكان على سبيل الاستقرار والدوام قرئ فعل
يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه
وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار
انما يكون الاتصال في توابع السكنى من راحة امام و
غسل الثوب ونحوهما لان في اصل السكنى خفاء ولكن
اشتهرت المساكنة عرفا في دار واحدة سواء كانا
في بيت واحد منها او لا ولهذا حمل عليه عند عموم البنية
ولا يجوز بنصب بيت دون بيت او دار دون دار
لانه يؤدي الى عموم المقتضى

ولا ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان الاستثناء فيما سبق ان نفي الحقيقة
يقتضي انتفاء بعض الافراد وكما ذكر في الجامع لم ينتف فيه نفس الحقيقة
بل نوع منه فان الخروج لما تنوع من النوعين صح بنية احدهما ديانة
وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الخ فلان النوعين لما
تباينا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا وارد الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر الاستثناء
مما بقي بعد الاستثناء الا ترى ان الصدر الغير المتنوع لا يعم الا
اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
كما مذكور في من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم
ايضا فيصح تخصيصها ولا يرد هنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر
الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
والحنث بكل اي بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين بوجود الحلوف عليه
في ذلك الجزء لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت
لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت
الا من جنابة ولا اكلم فلانا الا الحال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا
اخرج الا لمكان كذا او زمان كذا وبالاستثناء وقع العموم فلولا العموم

لما صح

لما صح الاستثناء قلت هذه المسائل من قبيل المحذوف لا المقتضى
والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل
مثلا لنفي جنس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمباينة الظاهرة
بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كولا دون ما كول او اكلا دون اكل
فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد المتكلم
عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان بنت فقد عين احد
محتملاته وتظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر
من الفرق بين نفي الجنس ونفي الوجود المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا جبل
في الدار بل جبلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل جبلان او رجال
فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد
تقوية الاول من غير زيادة فهو اثبات لا بدل الاثبات الماهية
وعلامة الحكم ان عامة الاصوليين من اصحابنا والمتقدمين واصحاب
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام
ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا
وستعلم الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة

وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر
لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً ومضمراً ولما اختير
ههنا مختارهم اختيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل
وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور اى يتوقف على اعتباره
صحة الكلام المذكور شرعاً اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمر فانه ليس لا يتمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون
شرعاً لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول
اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرط
ان المقتضى ان لا يبقى المذكور عند ظهور المقتضى اى ظهور حكمه ذكر هذه العبارة
في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبل
المحذوف
اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
لا يستلزم ان يكون المذكور لغواً غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير
اللائق وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون
المقتضى بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيداً اصلاً كما اذا قال

المولى

المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة لاقتضاء
باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فكونه
الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها تركيباً محضاً بالطلاق
وليس ذلك في وسع المولى فيسقط بالضرورة وكما كان هذا المعنى
خارجاً عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجوده فكذا
في غيره جعلته شرطاً لا علامة وشرطاً ايضاً ان يصلح ناقلاً للمذكور
بان يكون المقتضى ادنى من المذكور او مساوياً له فانه الشيء قد يتبع
مثله لا ان يكون اعظم منه واصلاً له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته
بدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار
لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا
اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غيرذلك
من الفروع وهذا لان اقتضاء النص كالدلالة في افادة الحكم قطعاً
واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص وهو بواسطة فان المقتضى
مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب
العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت
كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة فان

دلالة النص ما يترجح عليه لشبهة بناء على الحاجة والضرورة ط
بخلافها **فصل** لما فرغ عما يستدل به الصحيحة الاربعة المذكورة وبما يشبهها
وجوه يستدل بها بعض العلماء وقال يستدل بوجوه اخر غير ما ذكر
فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم للمذكور
للمذكور في الاحكام اثباتا ونفيا وسمي ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا
له شروطا منها ان لا يظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه
والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة
لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب الاعم مثل وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور والتقييد به لذلك
لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل
عن المذكور او حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم
السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيانا لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون بحالة الخاطب
بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة
فيقول لم يوجب في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون
لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص
بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة

يحتمل ان يخرج

يحتمل ان يخرج بهذا السائمة من معلوم الغنم ويخصص وجوب الصلوة
لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا تختص
قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب مرجح للتخصيص سوى
نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت
تخصيصا لفائدة التخصيص او لا يجب والحق انه ان استند الدال به فاسد
فانه لو ثبت فبتقدير ان مفهوم المخالفة لو ثبت فانما ان يثبت
بدليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة
فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق
الآحاد اذ الآحاد معارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت
عن المعارضة بمثلها وقد اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع
المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا
او شبهه بحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك
الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد استدلال
بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا بد من احدهما
عليه اي على الآخر اقامة بحجة لانه الخصم لا بد في الوضع حتى يبرز
عليه كيف ولو اتى به لبطل قوله بالمفهوم لانه لا يخرج ان يكون من
قبيل المنطوق وهو من مفهوم المخالفة انواع الا تحت مفهوم اللقب

وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الماء
الذي سبأل ابو العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به
ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وفهم من اصل الكلام خلوه ان
التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه قلنا فهمهم ذلك
بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم
بل من ادلة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراده
غسل الجنابة ثابت من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الجنابة والتقاء
وهو اي عدم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عاما البتة
بل قد يثبت خاصا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في الايفاء الخاص بين
فانه لما كان سببا له اقيم مقامه حقيقة وعدم انضباطه كالسفر
والنوم والنوع الذي مفهوم الصفة لا يراد بها النفي بل كل قيد
في الذات كخوصاية الغنم وفي الواجد وظرفي الزمان والمكان
وغيرها منتفاه وقال به ان قفي مالك واحمد والاشعري في زمان واذا
لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء يفيد ان لغيرهم فضلاء فلو لا ان كان في زمان لا يكون في مكان

التقييد

التقييد بالوصف بعد ان علم نفي الحكم عما سواه انما يتقرر والقول
قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرها هكذا ولعل الاحسن
ان يقال قول الفقهاء الحنفية فضلاء يتقرر الحنفية لكان تقرر
الشافعية لا يصلح عندهم لانه يجوز ان يكون التقرر لاعتقادهم ذلك
وانما الالزام في تقرر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار
قلنا لا نسلم الملازمة بل التقرر انما يلزمهم على الاحتمال وتصريح بعضهم
بالتفاضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقدين لا فادته
النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتقرر عنه ان يذكر
عبارة يتوهم منها بعض ما نفي الفضل عنهم او لانتهائه في الجملة وقد
من القرائن وفي احكام الخطابي الخصم وانكر ان الذي مفهوم الشرط
وهو انقوى من مفهوم الصفة وكذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة
لانه صفة معنى وبعض من لا يقول كالكرخي وابو الحسين وعبد الجبار
من المعتزلة وابن شريح من ان فقيه لانه عدمه اي عدم الشرط يوجب
عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرنا انما هو في الشرط كما اصطلاحي
وهذا الشرط الذي خص بصدره لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط
وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة
وانتفاء شيء منها لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد سبب او العلل

والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لتوقف دليل
يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به
كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اذا الغاية اخرج والا لا تكون غاية
فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها
لا تكون الغاية اخرا وهو خلاف المفروض والواقع فان الكلام في
الاخر نفسه لا فيما بعده بعد سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم
ما قبلها لم يكن الغاية اخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول
ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة
الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بانه النزاع اذا كان
في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اذ المفهوم كونه مذكورا لا بنائي في عدة حكم من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الاخر وهذا اي مفهوم الغاية
قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل الكلام المنوح في بحث المعارضة
والاظهر ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم
الاستثناء قالوا يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور
الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا الا فاضل الا زيدا

كي في الحرارة لان لها سبب ثلث الاول او سبب
الاول النار وسبب الثاني الشمس وسبب الثالث
الحركة عند الحكيم يوجد في اعلا طبقة الهوا
فتامل

اي الشيء مذكور ويراد به ما يتعلق
ويراد به الحكم المعلق

حاشية كل

على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا فلنا هو
اي كونه والاعلا ذكر انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام
المدح فلا يلزم منه الدوام مطلقا وهو المطلوب وسياتي تمام
تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس من مفهوم انما ذهب الماضي ابو بكر
والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد
لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق
فلنا هو اي الحصر لم نسلم الا من عموم الولاء والاعمال اذ معناه
كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فيستثنى معارضه الجزئي
الصالح وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل
بغير نيته فان قيل لانم ان المجرد عن العموم الموضوع كالولاء مثلا يدل
انما بفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه
بل كله لغير المعتق بطريق اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد
نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد فرضنا
كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد

قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب لكل الزيد
وكله او بعضه لكل لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجود في
لان الكلام للاختصاص والاشتراك ويمتنع اجتماع الاختصاص
كما في ملكية الدار لزيد فانه يكون في الاستغلال اذ ما لعمرو وغيرنا
لغيره على تقدير الاشتراك والنوع الرابع مفهوم العدد وانما
افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم العدد وغيره يبطل نص العدد
فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء فان التعميم الذي
نقول بجوازه انما هو بقيمة لا استعمال اذ الحكم مفهوم من لفظ اذ الذي يدل
بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق لانه اي لا بالعدد نفسه
حتى يلزم ابطال الخاص وكما شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا
لعدمه والاشتراك اي النفي بمفهوم العدد والقطعي بقيمة مر وبان
عزمنا بحثا فقول صاحب الهداية بعد حديث القوسين غير مستقيم
كان الذنب في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا الطير
العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف
مع قطع في جواب قياس ان في السباع على الفواسق والباشق
منع لما فيه من ابطال العدد باظهر الاشتراك والنوع الثامن
مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب

كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر
وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف
المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان له صفة او اسم جنس
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد وزيد رجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء وقولنا عكسه ايضا
مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد لان اعتبار ائمة الاصول
لا غير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها
خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبار لم يختاروه
وان اختاره بعض فاطلاق القول به اي لولا الحصر لكان خبر العالم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا طلنا في مقام الحكم العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق
عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم
لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبر عنه بزيد وانا بطلان اللازم
فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لكل شيء فيلزم ثبوت زيد لبكر
واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقاء

على العموم فوجب جعله بما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه
زيد من معين وكذلك لا يجعل لمعهود به ذهني بعض الكلام المنتهي
في العلم الذي تصوره المخاطب وتوقع وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور الموهوم بانه زيد فلنا اللازم من التالي الذي ذكرتم
هو المبالغة وهي غير مطلوبة بل الحصر الذي هو المطلوب وهنا اي
من الوجوه الاربعة ما قيل القرآن في النظم يوجب المساواة في
الحكم بعد ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على
تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفياً واثباتاً فالآيتين بعض
اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين
او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
الا ترى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر
يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في
قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل
ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقاً للمساواة
في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة
في الحكم فلان المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل اقتضاء

المعطوف

الكامل

القرائن

المعطوف ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه
ولا يترك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاماً واحداً
وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها
الى ما يتم به في الافادة فتقدر بقدر الضرورة في اتمامه لعدم افتقارها
فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجوداً وعدماً ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة بالاخبار عن غير ما اخبر عنه في الاولى كما في قوله
فبحاجب البيه وكهذا فلنا اذا اعاد ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
ان الشرط متعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق
التعليق ناقصة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط
لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصاً من حيث المعنى والدليل
كون خبر الاول خبر الثاني حاصل لخبرية الكل فان قوله طالق لا يصلح خبراً للعبدي
قبل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده
التنجيز او العطف على الجزاء مع الشرط وكهذا فلنا في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثاً وعبدي حر فانت طالق يتعلق طلاق عبده بالدخول كطلاق
المخاطبة الا ان عبده تطلق واحدة عند الشرط بخلاف ذلك لان
قوله وعبدي كان كافياً في وقوع الثلث لو كان مراداً اوجب وجد الخبر

كتبت الافتقار ما زيد بخلاف الجزء الاول فانه يفتقر الى الثاني ولا يفتقر الثاني الى الاول

في انه لو علم انه مراده دون خبر الواقف فخبر الواقف لم يصلح للاستثناء تعلق
ايضا للشرط اتعطف عليه واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده
ما ذكرنا عطف الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل على مشاركة بينهما
في الحكم انما ذلك في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاصلة تخصيص
العام بسبب امر قصر العام اصطلاحا كان او لغويا على سبب وروده
او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه
على عمومه لان الشك انما هو باللفظ وهو عام وتخصيص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر في الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وسببها خاصة
بلا قصر لها على السبب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وقال الشافعي باختصاصه به وبعض اصحاب ابي حنيفة
وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يتوقف السبب سؤال سائل
وبين ان يتوقع وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني واما تخصيص
من خصص اذ لولاه اي لو لا اختصاص العام بالسبب جاز تخصيصه اي
السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز
تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب

ابضا

ايضا لانه من الافراد وايضا لو لاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فائدة
قائمة اذ اعم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة
وايضا لو لاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص
وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع فلنا عن الاول بجواز دخول البعض من
الافراد في الحكم قطعا بحيث يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب
من تلك الافراد وقلنا عن الثاني العائدة من نقل السبب انها تحصر فيه اي في خصوص
الحكم به بل قد يكون نفس معرفة سبب نزول الآيات وورود الاحاديث
ووجوه الخصوص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لما هو
بحث ان مفاد مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه
وقد يحصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاصلة تخصيص العام بغرض المتكلم لانه
ان تكلم بظاهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص
على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
فلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد الشهي من غير موجب
يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك

(55)

العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته
وازا وجب الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم
مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام
من عادة اهل الشرع واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز
ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على
المقيد مطلقا اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض اصحابنا رحمهم الله
وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى
القياس كما ذهب اليه بعض آخر من اصحابنا رحمهم الله لان المقيد لكونه وصفا
زائدا يجرى مجرى الشرط فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المطلق به فيوجب
القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان النفى مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فيوجب القيد النفى فى نظيره اى نظير المنصوص ايضا
بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه
الاول ان هذا القياس ليس تعديته الحكم الشرعى بل هو تعديته للعدم
الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق
فى مفهوم المخالفة والثانى ان هذا القياس ابطال الحكم الشرعى الثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث
انه قياس فى معارضة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم

فى المقيد

المقيد نحو في المقيد او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن
القيد غير متعرض للاثبات ولا للانتفاء فيكون الحكم فى حق الوصف
قائما عند النطق اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين فيحتمل ان يقول
المعدى هو وجوب المقيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب المقيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون
فى ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من التهافت
انما يرد عليه ان المسطورة فى كتب اصحابنا رحمهم الله ان المطلق
دال على شائع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول
حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا العرض فى حواشى شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون المعدى
وجوب المقيد لانه ينافى الشائع والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب
المقيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب المقيد

المطلق اسم للقيد
حتى يجوز التعبد بالمطلق
ثابت بالنص المطلق
حاكمه

قيل مل وهو الجامع المشترك بين الكتاب والسنة البيان وهو
يطلق على فعل المبين كالكلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل
العلم عن الدليل واختار ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري
واكثر الفقهاء والمتكلمين والاقلون اكثر اصحابنا الى ان الامام ابا زيد
جعل اقسامه اربعة كما ذكره في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة
والنسخ من البين وسمى الاربعة جعلها بيان تغيير والمغلوق
بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وجعل البيان لاظهار
الحكم والنسخ لرفعه ونحن لما ذكره الامام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء
مدة الحكم الشرعي فان في السلوح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من المقصود العارضة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق قبل بيانه وينبغي
ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ
دون المقصود العارضة لبيان الاحكام ابتداء اقول بعد شرط
تتبع افراد الباب كما ذكره الامام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج
بجملتها تحتمل البيان فوجب الخافه بها فان المتبادر منه ان المعرف والبيان

فصل بيان

هو البيان

اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز التجلي

عن تغيير فعل سبق

هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة وانما حصرهم البيان في الخمسة
او الاربعة فانه ليوافق ما سيجيء ان مل بيان الاحكام ابتداء فالحصر
لكن الاولى ان يكون كلاما وانما خرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن نقض فعل بعاينه وسكوته
الشفيع والمولى كما سيجيء وكهذا قال وهو اظهار المراد سواء
كان بالقول او الفعل او السكوت لانه يخرج به بيان التقرير اذ
لا اظهار فيه لانه نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان
المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي
للبيان تعلق بما به اريد ذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها فعلا كان ذلك البيان او فعلا وتركا كان كون القول بيانا ظاهرا
متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل
بيانا بالمنقول والمعقول فالاول لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل حيث
قال صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وقالوا ورد
ان البيان بهذين الحدين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وفعله
صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وليس البيان به
اي بيانية الفعل لانه هو البيان ولامامية جبر اصل فانه عدم
تبين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امته في البيان

في البومين وقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ألم صل معنا
ثم صلى في البومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل وكان البيان
عبارة عن اظهار المراد وكانك ان الفعل ادل من القول على المراد
لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاجتماع ودلالة القول
وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا ترى ان عليه السلام
امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق نفسه
حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل قيل الفعل لا يجوز بيانا لانه
يطول اي يكون اطول من القول فتأخير البيان اي لو بين به لزم
تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لم ان الفعل اطول
من القول انه قد يطول البيان به اي يطول طولا اكثر مما اي من الطول
الذي يحصل بالفعل كبيانات الركعتين فانها لو بينت بالقول نجا
استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول
من القول فلا تأخر اي لانا لم نسلم لزوم تأخير البيان للشروع فيه اي الفعل
بعد الامكان بقولنا ان تأخير البيان انما لزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان
ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار
في الحال فمضى في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد موخرا لان مبادرا

ممتنا

حلق
طرق او طوق

بل انما الممنوع غرضا يعتد به واما اما تأخير الذي جعزناه فلا يضر لقوي
البيان بين وضع الفعل للقوة ادل من القول كما سبق مطلقا ان تأخير
البيان لا يمنع مطلقا وانما يمنع اذا اخر عن وقت الحاجة وكانك
انه لم يتأخر عن وقت الحاجة بمجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى
فاذا ورد اي قول وفعل صالحان للبيان بعد تحقق الحاجة الى البيان
فان اقتصر كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوفا واحدا وامر
بطواف واحد وذلك لا يخل اما ان يعرف ان البين او يجهل فان عرف
البين من القول والفعل فهو البيان لحصوله به والا حق تأكيدا لما بين
وان جهل البين فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان
اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر
بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لان الفعل تقدم ذلك القول
على الفعل اولا والفعل تذنب له اي للنبي صلى الله عليه وسلم ان فعله على طريق
الندب او واجب عليه السلام على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة
وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اعمال احدهما ووقف
اي الحكم على ما اختاره المحققون خلافا بيان تقرير وتفسير
وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاولى من قبيل

اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه

اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق

او بغيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يلتحق بيانا بنفس الكلام

او الكلام به كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يلتحق بلا تغيير

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

لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما

والثانى بيان تغيير والاول بيان تقرير اقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون

غير ناف فانه خارج عن الاقسام الا ان يراد بالتغيير معناه العام

كما مر فى المفسر فح يدخل البيان المغير الثانى فى بيان التغيير الاول بيان

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

نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه

يقال للبريد طائر لاسراعه فيقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص

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

يحتمل الخصوص فتقرر بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قولهم اجمعون

فبيان تغيير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قولهم اجمعون

تغييرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه مستقرقا فتقرر بلفظ اجمعون ان

الحقيقة مرادة لان التقرر ليس للمعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع

ومن هذا القبيل قوله لانه طالق ولم انو شيئا حر وقال عنيت

المعنى الشرعى والثانى بيان تغيير وهو ايضاح ما فيه خفاء فالمشترك

او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص العام بالذكر

تابع لبيان النبى عليه السلام فعله بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى

وبيانه عليه السلام مقدار بما يقطع فيه ومحل القطع فى قطع السارق

والسارقة فقطعها ابو بكر بقوله عليه السلام لا قطع فى اقل من عشرة دراهم

ويقطعه بدينار او برباعه ضعفوا من التذنيب وبيان الرجل قوله

ان بانن بقطعة عنيت به الطلاق فانه بيان تغيير اذ البينونة و

اخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فتكون بيانا تغييرا

ثم بعد التغيير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن

والثانى بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام باطلا به

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

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

كالاستثناء بلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتقرير عند فعل

وقد سبق فى بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بينا

وبين ان فيه نفاة المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط

فائدة بيان تغيير الا عند ائمتنا وابي زيد بل هو عندهما تبديل
والنسخ الذي يسبق الفهوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان
الشرط يبتدل الكلام من انعقاد الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان
ينعقد عند وجود الشرط والحكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل
فيه بل بيان انه لم يرد بحكم الخطاب فائدة رفع الحكم لا اظهار خلاف الحكم الحادث
فلان الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده
فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما يجيء
واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا
لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين والصفة
نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحوق بها والغاية نحو
اكرم قوم الخان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه
الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فالاحصر لوجود
مغيرا غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان
دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف
الشرطية الثانية على الاولى بعد ما تلتها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التغيير و

عز وقت الخطاب لا عز وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن
وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز
الا على قول من يجوز تكليف المحال وروي عن بعض اصحابنا جواز
العمل العامين في آية التحيتين قبل ورود ما هو قطعي التغيير بمنزلة مجمل
على تقدير الصوم وقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره
عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع
في غيره لكن الممتنع تاخيره وهو البيان الاجمالي والمختار عندنا جوازه
جملة وتفصيلا في بيان التغيير والتغيير وامتناعه في بيان
التغيير بانواعه وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل
والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد الامرين بخلاف
الخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لنا في جواز التاخير
والتغيير قوله تع ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التغيير لانه التغيير
لانه حمل على بيان ما اشكل عليه السلام من معانيه وكان البيان في النفي
الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقا ولانه مراد بالاجماع
فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير مع التغيير بل اولى ولان
في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه وكجواز تاخيره

لما اوجب النبي دوام التكفير معنا بل قال فلبث فيهم الخ او يكفر ثم لما اشترط
الاتصال في بيان التغير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فعي قاتله
عنده بيان محض بجعوز تاخيره اسند الا لوجوه ثلثة الاول ان قوله
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص منها بقوله
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه لو قال لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول
واهلك مال لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث
انه لما قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه
ابن الزبعرى قال لرسول الله انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو ملیح عبدوا الملائكة
ثم نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
بعد عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام
وفيه الكلام فيكون نسخا كما سياتي ان تقييد المطلق نسخ فلا بقرة
التراخي بل يلزمه وال رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح
لان المراد بالاهل الاهل ايمانا وكاشك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص منه بقوله

انه ليس

انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون استثناء بقوله الا من سبق عليه
القول منقطعا وكوسلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به
الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
لان استثناء مع بقاء منصلا فخرج الابن به لا بالتخصيص استراحي ورد
معنى قوله انه ليس من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد وال رد الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون
لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورده ابن الزبعرى تهكما بالجاني او التغليب لانه خص بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا
والملائكة خصصا تخصيصا منراجيا حتى يلزم جواز التراخي التخصيص فيلزم
تراخي المغير واما التخصيص فقصر العام على بعض مسمياته بل بعض ما قام به
يتناوله الجمع ونحوه بكلام تخرج به القصر بالبعض والعادة وذلك
قائمة وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يجوز مغيرا مطلقا كما سيبين
في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط
ونحوهما مما تقدم فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاح احد
للعام في الشروع والعرف حقيقة وهو ظاهر وحكما للجهل بالمراد
فانه اذا جهل محل التخصيص على معارضة للعام تخرج به المفصول التراخي

فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان
المراد بالتخصيص ما غير ما سبق عليه الكلام وانما جاز به لخروج الواجب
عز نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته
ومقدوريته فان تجهيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا الوجاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع فان الواجب تأخر صفته
مبينة لازالته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء
بيّن أمد الحكم او رفعه مجهول عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن
الخطاب نحو الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة بخلاف العادة اذا اختص بتناول
نوع من انواع ما تناوله اللفظ العام تخصيصه به سبق بالخاص بخلاف
لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكيل في الثاني غير
ويقبل التخصيص وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لكان الكلام
للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا
فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ
أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته
كالفاكهة لا يقع على العنب والقياس يمنع لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس إما لان الخارج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمع تحكم العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني

والقياس

والقياس مؤخر بما يشارك به في بيان عدم دخول بعض الافراد وانما كان
التخصيص وان كان بيانا من وجه معارضا من وجه آخر كما سر حواله و
القياس لكونه ظنيا لا يعارض النص وهو بوجه ولا اجماع لان زمان الاجماع
متراخ والتخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صيرورة فاما هو بنص
مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي
اي للكتاب خلافا للبعض كما عند الخاص ابي بكر وامام الحرمين اذا علم
تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه نسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في
الباقي قطعا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذا ان فعي
وما لك يخصصه الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص
بالكتاب لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة
من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لها اي للكتاب والسنة
اما التخصيص بالسنة للكتاب فقيل اذا كانت السنة متواترة او مشهورة
وعلم اتصال المخصص بالعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا
كانت متواترة او مشهورة وورد بعد ما بنسخ العام وان علم تراخيها فنسخ العام
وعلم بقدر ما يمكن

في قدر ما تنا ولاه وأما التخصيص بالسنة السنة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى تتناول الحديث و
الفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا أما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه وأما الثاني
فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وكذا فلو قام
بيان الضرورة وأما الاستثناء لفظ يجيء حقيقة اصطلاحية
في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات
في المنقطع ولذا قسم الى قسمين تقبيل ان منع ذلك
الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احترازا عن الاستثناء المستغرق الذي لم يكن
عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في محله اي حكم صدر الكلام
وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
بابي بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتخريج به اولى وابلغ
في بابه واحقابها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر
العام على بعض مما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك
فان قبيل استثناء المكيل والموزون والعدد من الدراهم

مثلا صحيح

لا يكل في الليل والنهار ثلثة ايام وهو عام
المعنى لا يجوز غيره

عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح فيه المستثنى فيبقى من المستثنى منه
ولم يتناول الصدر الخارج فلنا الفرض ان لا يصح لكنها استثنى اذ
وكالمقدار جنس واحد وهو وان كان اجناسا صورة
لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدد يتأتى احتمال التفاوت كالمقدار
في ذلك وهذا عند استثناء تكلم باليا في بعد اثبات اي المستثنى بعد انه
استخراج صوري وبيان معنوي اذ المستثنى لم يبرز اولا نحو
قوله نع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واكرام شعانة وخمسون
سنة وسقوط الحكم بالمعارضة وتوجيه حاتي انا لي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لا يتناول الماضي وفي العدد لقوله نع واكان لقوله
ان يقبل من الاحطاط فضاه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ
لحرمة بناء على ترك الترويه وكذا وجب الكفارة وان في حمله على المنقطع
فلنا لا نسلم صحته في المفرغ وكو سلم فالاصل المتصل والاستثنى
للعدد وعنه فان قبيل المثال المجزي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا
هو شاهد لا مثال قال ان في الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
كلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد
وكونه الذكري وكما يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد
في نفي آلهة سواه نع اذا لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من النفي

اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد
الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه
وهو علم باب في بيان الاثبات والنفي
وبه يندفع ما يقال ان المقدر قبحها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان
الخبر وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه
ان يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد اهل
الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي و
بالعكس ان مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات
اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما
فتعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اخر منا اصل اللغة من انه تحكم
باقي بعد الفنا فالتوفيق بينهما انه تحكم باقي بوضعه ونفوا اثباتا
باشارة بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرها قصدا بل لانها غير كونه
كالغاية المنبهة للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا الحكم لا بحثه
وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاخبار في التوجيه
بها وشرطه ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا
لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي
وكذا الشرط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف
استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل بكل خصومة غير جائز
كالبيع يوكل

الاقرار

الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتدار على الاقرار انما هو
لبقاء محل المعقول لا لذاته فهو الخصومة وكذا لا يختص بمجلسها
فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه فجوزه محمد اما
لنا ولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ان المهجور شرعا
كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا منفصلا
واما للعمل بحقيقة الخصوصة لغة فان الاقرار مما لا يتناولها
الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا التقرير لا يكون
الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار بعد الاقرار على الخلاف ايضا لكن
على الطريق الاول لعموم المجاز هاهنا شامل لهما لا عين شيء منها فصح
استثناء احدهما لانه على انه ليس عملا بالحقيقة بوجه وكما يصح عند
ابي يوسف لا لدليل الاقرار بل لان الانكار بين الخصومة يتصور
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي في الاصل احترازا عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز تبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي بخلاف طالق ثلثا الا اثنتين
خلافا لابي يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فكان من قال جاءني
القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا لا يتحقق
في استثناء الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء

عموم المجاز وهو ان يستعمل اللفظ في معنى عام شامل للحقيقة
من معناه الحقيقي والمجازي معا لا فيهما بينهما معا حتى
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاعلمه

وقد كون استثناء الاقرار بيانا لتقرير
نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
استثناء الانكار ليس تقريرا
للحقيقة اللغوية بل هو
ابطال لها

كما عرف تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى
شيء يصير متكلما به لان الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي كذا
او بالمساوي مفهوما نحو له علي مائة الا مائة كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما يطابق لاقتضاء
مغايرة الشيء لنفسه وكذلك لو لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما ازاء سواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم جاز لانه
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا اعقب الكل المستثنى بما يخرجه
عن المساواة نحو له علي ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة
لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي
في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل
من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى
اثنان فنجمعها مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا اعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة يصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان
الرجوع اليها متحقق على التقديرين وكل غير جائز مع ان حكم الكل الى الكل
متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى
الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار وان في عرفه
ان الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع وكونها ما قبله جمعا بالقيمة

يصرف

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

الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم الآية

استثناء القاسقون

داخلا على العلة يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل
فان اليمين لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق
قلت ما نحن فيه من قبيل وجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما
صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان
التعليق مانعا للعلية في زمان وجود العلة هو زمان وجود
الشرط لان المانع ح ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة هو زمان
الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق
والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امراة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر
او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط
وجد العلة بزوال المانع وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في محله

انظاهر

انت طالق يمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه يمنعه عن الثبوت
فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلة بمنزلة شرط الخيار في البيع
والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب
ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر في منع الثقل الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط
قلنا اللفظ انما يصير علة باعتبار محله الذي هو النسبة الكاملة منه
وقد منعه التعليق فلا يتصور علية بمجرد وجوده التلفظي
واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل
التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه
كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جعله بنظر المحتاج للخيرة
لكن كان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا
على الحكم فقط لانه لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا
ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل
ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه
فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم الايجاب في وقته
لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع لان الزمان من لوازم الوقوع

166

وان لم يكن مانعا للعلية فمن حاله ان العلية تزول عند التعليق فلم يجز اى الانفصال والانعقاد
اذ لا زمانا ان التعليق لم يجز. التعليق بالملك وان وجود الملك عند وجود السبب
العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف
ومبناه اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط
عندنا هو الايقاع اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما وان نكاح المعلق
هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ
علة والمعلق عنده الوقوع اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا
كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة ولهذا جوزنا
اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية
وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء
وقول صاحب التلويح التحقيق في الجمل الشرطية عند اهل العربية ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان نكاحا انشاء فانشائية وعند اهل
النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر قد يرد بان ما ذهب اليه

الميزانيون

الفاظ موضوعة في الصور الخارجية
عند الشافعية

الفاظ موضوعة في الصور الذهنية
عند الحنفية

الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان
مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
بان كلام المجازات تدور على مسببية الاول ومسببية الثاني وقد اشار
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشيئة من
لا يظهر مشيئته يحنث ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن
ونحو ذلك ابطال حكم الحكام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت
صيغة الشرط لكن معناه يرفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات
فان التعليق بالشرط وان نكاحا اعداما للحال لكن عرضية الوجود له اذا علق
ثابتة عند وجود الشرط والطريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته
تعليق حكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى الملك بدل الجن
وعشر بالخاء نظرا في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله
ان طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل
الكلام سواء قدم او اخر بحرف الجزاء او غيره وعند من قال بالتعليق
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق
ويقع الطلاق من غير شرط وعندنا اذا قال له حلفت بطلاق
فعبدي كذا ثم قال له انت طالق ان شاء الله لم يعتق عند الغائب

فيطلق عند محمد ولا يطلق عند ابي يوسف

بالابطال لا بكونه يمينا فلا يحنث وعند العامل بالتعليق يكون يمينا
فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة و
نحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط
فعند العامل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند العامل بالابطال
ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما
يتقدم الشرط الاول او الاخر ويكون الشرط المتقدم مع الجزاء جزاء لاسبقه تاخر
الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر
فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل
اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلها شرطا واحدا لعدم حرف
العطف وتعذر جعل الكل مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء
وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول لا يلغو ولا يلغى
كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير فان الشرط الثاني
اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقيدا عليه
وفي مسئلتنا لا يحتاج الى الغاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت
الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط
انحلاله واذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث
امّا اذا وجد الدخول اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين

فلا يعتبر

فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت
الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالحنث شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على عكس ما سبق وتقديم
الحنث اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا اختلفا اي الشرطين الجزاء اي
دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد
اليمين وكان الشرط الاخر شرطا للانحلال اي انحلال اليمين فاذا قال
ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام
واخرى بعده طلقت التي تزوجها قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الاول
لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما وقتنا
يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون
شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد
فصار غاية لليمين فاذا تكلم انحلت فاكني تزوجها بعد الكلام تزوجها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق واكني تزوجها قبل الكلام تزوجها فصار
اليمين باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل كلها فاطفة اي جاء
بعد جاء نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط
اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب الكسائي فاذا تاخر
الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة فرجعت تعلقها بالشرط واذا بنيت

معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه ان خبر واذا تقدم فهو اي الشرط الجمل المتعاطفة
يتعلقن اي تلك الجمل به اي بالشرط المذكور واذا توسطت اي
المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تعم الجملة الوسطى
الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على
الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى
بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن
الالغاء لانه اذا تقدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اي على
الشرط بعني اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه
الحج ان دخلت الدار فان الكلام طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول
الدار ولا يضمر هنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
معه بالشرط المتقدم لانا جعلناه مضمرا الى الشرط الاول فيحتاج الى التقديم
والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته طالق ان اكلم فلانا
وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام
بلا تغيير ويستغني عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك
امكن فيه الى الجزاء المتقدم من غير ارتكاب الزيادة وتغيير نظم الكلام

والرابع

واما الرابع بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة
الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضح له اي للتوضيح منه ما هو
في حكم المنطوق للزومه عقلا كقوله نوى وورثته ابواه فلا ثلث
فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه
السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه او على كون السكوت
بيانا حال المتكلم اي الذي هو شانه التكلم في الحادثة لان التكلم بالفعل

فان السكوت بنافيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل
ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك الفعل والقول مثل ما اعتاده
عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا
يستمرون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح
اذ لا يجوز منه السكوت على محظور وسكوت الصحابة عن
تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتقدا
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجته اي المغرور روي ان رجلا
من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا

عز ضمان منافعها ومنفعة الولد فخل ذكر محل الاجماع على ان البائع
لا يضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهه بدلالة حالهم وتضع
موضع الحاجة كان المستحق جاء طالبا حكم الخادمة وهو حاصل بما
هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل
بيانا للاجازة لان جانبها موجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وسكوت
الثيب فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به بحال في الناكل
وهي انه امتنع عن اداء ما يلزمه وجعل اليمين مع القدرة عليها بمنزلة النكول
عن اقراره بالحق على ما نه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا
في الامتناع وذلك بان يظهر اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعى محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا لتسليم حاله في الشفيع وهي ان العادة
تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف و
بنازعه معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم
وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن
لحاله في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده
حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع
وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على

ارباب

ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام كحوله على مائة
ودرهم ومائة ودينار ومائة وثوب فتغيير حرف العطف بيانا للمائة
عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة
وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة فلذلك هو مقتض
التباين بين المعطوف والمعطوف عليه
الا ان الكلام استحسن بالعرف وعند الشافعي فان ارادة التغيير بالمعطوف
وتمييزه عليه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للثوب حتى يستحق
ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد
اذ الكل مقدار لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعشر فانه لا يثبت في الذمة
فيما وكان المعطوف بين شيء واحد كما ضافتين ولذا لم يجز الفصل بينهما
الا بالظرف فانما يعرف المضاف اليه مضافة يعرف المعطوف المعطوف
عليه اذا صلح كما في المقدر والخامس بيان تبديل وجوه النسخ وكان
من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والنسخ والمنسوخ فنقول
مباحث الآمدي في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل
خطاب حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وتقرير اخرج دلالة الدليل الشرعي بطريق الاشارة والاقتضاء عن المعلوم
بدلالة دليل وكذا النسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ

للاجازة

بالتلاوة وكذا نسخ التلاوة اعترض عليه بان معنى نسخ التلاوة نسخ الاحكام المتعلقة
بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك
فلا وجه للاحتراز عنه وقد يتكلف في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بعض انواعه

المتعلق بالاحكام الكلام الآن يدرج الاحكام اللفظية كصيغة الصلوة
في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وتخرج به دلالة عدم الاعلمية
كالصبي والمجنون على عدمهما مزاج خرج به التخصيص وعينا دة
ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وبهذا التعريف
اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء وبالبيان
كان صدور كل منها باعتبار دون آخر فالنسخ بيان محض في علم الله
المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء
للبيخ الخ في جوازه وقوعا جائز عقلا اما ان لم يعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل واما ان اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور
فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الجبير القدير به
وان كان غنيا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان
فقي ذلك حكمة بالغة كما في الاخبار والامانة وجائز نقلا لان
الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام
ثم نسخ في سائر الشرايع وكان الاخيان كان جائزا في شرع
ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام
وكان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام

ثم حرم في سائر الشرايع فالتحليل كل منها رفع للاباحة الاصلية
فلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الشئ لم يزل كيف
وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكان احكاما شرعية
خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فتفرقوا عقلا
واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيه
اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال فلنا ان اريد بطهور الحكمة
تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد بتجدد
العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما النقل فلتظاهر عن موسى عليه السلام
ان شريعته ومن التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض قلنا لا نم انه قطعي وانه متواتر ولا نم انه ثابت
في التوراة الحاضرة على موسى قدم وثبوته فيها في يدهم لا يكون حجة لانه
محرف وكذا اختلف نسخها كيف وكو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام
وكو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني
ولم يرد بانكاره وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم
وذلك لان الظاهر من امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو
مخالف للنص لغة كما سبق وانكار ارتفاع الشرايع الحالة

بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا ببشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذ ذاك الموقت لا يسمى الخ ناسخا قلنا لانا لم
ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن
اين يلزم التوقيت بل حتى مطلقة يفهم منها التابيد فبدلها يكون
نسخا وكوسلم تمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفي عبارة الممتن من التطفيف ما لا يخفى البحث الثالث
في محل النسخ وهله حكم احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او المستقبل مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام
الاصلية المتعلقة بالعقايد ثم نجعله اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين
من الوقت وثانيا بيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كالاول
التقييد بقولنا الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فيدا حكم صفة توقيت
وتابيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز

اتفاقا

بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا ببشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذ ذاك الموقت لا يسمى الخ ناسخا قلنا لانا لم
ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن
اين يلزم التوقيت بل حتى مطلقة يفهم منها التابيد فبدلها يكون
نسخا وكوسلم تمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفي عبارة الممتن من التطفيف ما لا يخفى البحث الثالث
في محل النسخ وهله حكم احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او المستقبل مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام
الاصلية المتعلقة بالعقايد ثم نجعله اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين
من الوقت وثانيا بيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كالاول
التقييد بقولنا الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فيدا حكم صفة توقيت
وتابيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز

اتفاقا واختلف في غيره وجوازه والحق ان الكاتب ان لا يبقى التوقيت
وان ابد فبدين الحكم بل الفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا والى الدلوك فان
الفعل يعمل بما دته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومنه ان قضية
جواز نسخ خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد
والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت وابد فبدين
الحكم ظاهرا لفظا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل و
الحكم في النزاع اعمال الخ فيكون ابدا فبدا يجب ويحتمل ان يكون
ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من
اعمال الابعد لنا عند هم الجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا تنافي
عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان
بجامع عدم تقييد التكليف به نحو ثم غدا فات قبله او نسخ اليوم
ولكنا نجزم ان ورود النسخ على الصوم الدايم والوقوف بجعله
غير دايم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه الصوم الدايم
يستلزم به لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم تبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه مناف لذلك فيلزم نقيض كل لازم يلزمه فيكون
مبطلا لخصوصية الدايم كما في تابيد الوجوب بعينه البحث الرابع

في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه
عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والقفال
من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل مع وقته المقدور
له شرعا ولا يكفي ما يسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته
او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل
عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا ثمرة
كما في انزال المتشابه فحكونه اقوى المقصودين اخرى يتوقف كون
العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه فاة العمل بكفى ان يسقط
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نفسا والنسخ لبيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء لتاخر المغيب حين نسخ
الزائد على الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي صلعم
قلب وهو الاصل وكذا جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون
المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى ليثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود
الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر
فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في النسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة
يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب وبالسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب

مثل آيات العدة بالحامل
القفال

فيكون اربعة

فيكون اربعة اقسام الاول نسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي
نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب وتمسك على الاول بوجوه
الاول انه مطعن للطاعن في الباطل فانه يقطع كل مبطل ما يزعم انه كلام ربه
كلام ربه والثاني قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والسنة دونه وليس من الله نسخ والثالث انه عليه السلام قال يكثر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
اسقط الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه نسخ قال
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
وارد ايضا فانه المصدق بيقين ان الكل من عنده تعالى والمكذب يطعن
في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد من نسخ اعلم خبرية الحكم او مشابهته في
حق المكلف حكما او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن وذلك
ان السنة ايضا من لدنه تعالى كما قال لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه
على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنقل الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا ينقطع

بل ورد حديث صحيح
في خلافه وهو الذي
اوتيت القرآن ومثله معه

بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقبل فاذا سمعتم مني فاعرضوه
فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه
فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المعارضة بخبر لعدم قبوله
على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب
رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به
الكتاب وعكس الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما
انزل وكوار بد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تع وتقدس
كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعون للقطع عن كاسبق والثاني
انه لو قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يلزم ما ذكر
جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الثاني عن اقل الاقوال وعن الثاني
ان المراد بالتبيين التبليغ وكونه ناسخا ايضا فللاجماع
فقد ثبت ان النبي عليه السلام مبين في الجملة ولا بيان في كونه ناسخا ايضا وللاجماع
لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء ولان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام
لكفاية في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم
في زمن ابي بكر رضه فلسقوط سببه بالاجماع وكذا التخيير بين الصوم
لا نسخ ولا نسخ لانه لا تعارض مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة بعضه
والله اعلم

لانه على ما قرر لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص
وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف
من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين
والشافعي فافهم فالواجب ان يكون مثله او اخف لقوله تع نات بخير منها
او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان في فضل الثواب وكون
عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما
يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا
في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا نسخ
المتواتر كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون لا يعارض القاطع
واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت
التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام
ذلك فقيل لا فائدة القطع بالقرائن فان نداء منادي عليه السلام
بحضرتهم في مثلها قرينة صارفة عادة فالنسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان
وقيل الثابت بالمتواتر اصل الحكم والنسخ فيه واما النسخ في
بقاياه حال حيوته وهو ظني لشبهة بالاستصحاب كان اصل النسخ
قائم في كل حال فالنسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ونسخ المتواتر

بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن
حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز
نسخ الثابت بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف فى
نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانحاد دليلى متغايران
فجاز رفع كل بالآخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت التلازم وقيل لا يجوز
مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
والضرب فرفع الملازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفرع فلان الثابت بدلالة النص
فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم وانما يرفع
فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل
بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دونه
الاصل لانا قد عرف ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب
ورفع الملازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف العكس بعد ان النسخ
حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب انتفاء علته عليه وعليها
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع يعرف التاريخ بان يعلم ان
نصا قابلا للنسخ متأخرا عن نص قابل للمنسوخية وتفصيل الرسول
بنسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تفصيل
الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاخر واذا لم يعرف التاريخ فالتوقف

اى الحكم

اى الحكم جواز التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمها واحدهما
حق قطعا المنسوخ اى المأمور فى المنسوخ والمنسوخ منه اى من الكتاب بعضه
لانه اما التلاوة والحكم او احدهما مستفادا منها معا كالشيخ السابقة فانها
كانت نازلة تقرأ وتعمل بها فان الله نسخ هذا لفى الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة والحكم او احدهما اى التلاوة فقط
او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار
لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم
لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد الفاسخ قلنا
التوصل والتسبب هنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء
وهما فى القسمين بين فى الابتداء والبقاء وكان اولا جوازه ومنع
ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة وثبوت القرآنية
وجر بنا على خلاف الكتب لانا نلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما
نسخ كما بر الصحابة وتابعا وقوعه فى التلاوة فقط كما روى عمر رضى الله
انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول
بالنكاح عادة فالحكم فقط كنسخ ابتداء الحبس بالبيوت وانما كان
فى البيوت والاعتداد بالحول وصية الوالدين وبحولك او وصف الحكم
كالاقتران بالشرط والغاية

الحكم

كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء واعلم ان العلماء
اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة
وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه
لانها زيادة حكم في الشرع على ما تغير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متاخرة
بقدر عقد القلب كزيادة ركعة في حد القذف معارضا للجلد
واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء
اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والاجزاء الاصل يخرج
عنه العهدة بحكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة
الجزء فانها تكون بمثابة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد وكان في
بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثاني بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل يخرج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرف فالرفع
ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع
وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال يفعل الاصل
لم يرتفع وان ارتفع وهو يدوم توقفه على شيء آخر ليس بشرط لانه مستند
الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ

بل هي

كما في الشهادة اثنين رجلين ولكن يجوز رجل وامرأتان

بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل متممة وتقرير للاصل و
البيع رفع وتبديل له فكيف يتجدان تحقق في حقوق الله كزيادة عبادة
مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد
بالف وآخر بها وبخمسمائة فقضى لانم ان الزيادة على الاصل تقرير له
فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور
ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديلا له فان كان
الزيادة نسخا عندنا فلا يجوز بخبر الواحد والعامين المفيدين للظن
على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافا لاكثر
الشافعي فانها لما كان عنده بيانا محضا جاز بها كما جاز رفع البيه في
تخصيص العام فلا يجوز التغريب على الجلد وانه يقوله عليه السلام الاعمال
بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا
بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه
ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل الاعضاء
الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
وبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على ايتم الوضوء
تعلق بلا يجوز وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية

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

فليتأمل

فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يراد الطهارة عن الحدث
على وجه يكون فرضا كما قال ان فرض يقوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام على آية الطواف وهي قوله تعالى و
ليطوفوا بالبيت العتيق لان الطواف لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الدوران وحكمه باطلاقه يقتضي جوازه من الحدث والطاهر فاشترط
بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض
بان النقض محال لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد ربما يبلغ اشواطه
وشرطه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا
واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم
انه مجمل واثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتكمن النقصان
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة وكذا بغير نسخ
بخبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة وكونه مجملا
فيما حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا ممنوع قال باب التفعل
للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالمخوض خبر الاشواط السبعة
بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا بد من التكرار ونظيره قوله تعالى

وان كنتم جنبا فاطهروا فاكد بجمل من حيث احتمال الباء للغة الكيفية
لكن المراد هنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال وانما الخ فلانه
لا بد تحقق الجركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فاكرار جركة اعتبر
تعيين مبدإها شرعا وهو غير معلوم فالتحق بخبر الابتداد بيانا له فلم تحل
ولا الفاتحة ولا التعديل ان تعديل اركان الصلوة على الصلوة مما ذهب اليه الشافعي
الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وانى الخ ان نفي و
ابو يوسف بقوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي اخف في صلوتك فتفصل فانكم لم تفصل
فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل كم يدل على ايه الصلوة لانها مجملة
بخبر الواحد متعلق بلا بد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل
قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد
ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة
والتعديل فليس بزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم افتراضه
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط
بمعنى انه يأثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء

حتى يجوز

حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى آذ لا يمكن جعله
بعض اثم المنوفي لتركه كما انه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي
به وجب وهو الصلوة ولا يخفى انه اثم الصلى لتركه مع جواز صلوته
والا لاذى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد بعض
الاساءة فذا بالنية كما جاء الوعيد على النقص على الثلث وهذا
سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص
بالسنة لا فرق عنده بين الكتاب والسنة شرع في المباحث
المختصة بالسنة وهي السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول
ويختص الفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو
ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو
تقرير منه عليه السلام وانما كان صدوره عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج
الى بيانه اولا فقيل الوحي نوعان الاول ظاهر
وهو ما نقله الى قوم ما اشار اليه بقوله سمع النبي صلى الله عليه وسلم من ملك
بتبليغه اي يقول ذلك الملك قولا مبلغا من جانب الحق تعالى وتقدس وهو
ما انزل على عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن وان ما اشار
اليه بقوله او وضع له اي للرسول باشارته اي اشارة الملك بالكلام منه

بتجلي الكو
بتجلي الكوكب

كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي فقال انه لن تموت
حتى تستكمل رزقها وقال ما ترك شيئا مما امرك به الا وقد امرت به
بالهام الله فهذا هو المراد بقوله ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما
بان اراه الله بنوره كما قال لحكم بين الناس بما اراك الله والكل من
الاقسام الثلثة منه اي من النبي صلعم حجة على الكل فما اتيه يجب عليهم اتباعه
بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن
وهو ما يثبت بالاجتهاد والتامل في احكام النص وسنة بعضهم مطلقا
كالثلثة وهو اكثر المعتزلة لانه لا يتطرق الاحتمال الى الوحي بالنقص والمفهوم
من الوحي ما القي الله اليه بلسان الملك او غيره وكان الاجتهاد يحتمل الخطاء
فلا يجوز الاعتماد عليه دليل لا يحتمله ولا يجوز بالنظر الى النبي صلعم
لوجود الوحي القاطع وكذا لو جاز له الاجتهاد جاز مخالفته لكن جواز
المخالفة منه لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع والكلازم باطل فالملزوم
والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر بنطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن
الا وحي يوحى الله اليه شفاها سواء لغيره لكنه ان كان متعبدا بالاجتهاد
كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكم
بالاجتهاد مع لا يكون وحيا بينا بما جاز بالوحي فالتصوب الاقتصار
على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل الاقرار على الخطاء لتنفر بركة على مخالفته

قاطع

قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان
المخالفة انما تجوز لعجز القرار على الخطاء فاما لم يجز لم تجز
وجوزه الحنفية مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث
وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا وتمسكوا بوجوه الاول
ان الاجتهاد واجب عليه يوم لرجحان في عدم فاعتبروا واتى وقوعه
من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال اترى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويحرث اهل الزرع الارض
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراجعون فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع
من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثاني انه عالم بعلل
النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
يوجد فيه العلة وزيادة الاجتهاد الرابع انه قد وقع له ولاصحابه في كثير
من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها والا يجوز ذلك الا لتقريب الوجوه
وتخيير الرأي اذ لو كان لتطيب قلوبهم فان يعلم بر ابهم كان ذلك

روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ترى ان ترفع الغنم
الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها وترفع الحرث الى اهل الزرع
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراجعان فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع
الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يعود
كهيئته يوم افسدت ثم يتراجعان فقال عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
فانا وجه حكومة سليمان عليه السلام ان 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 وانما حكم المستفتي في شريعتنا فتخصص الحنفية
لانه ان لم يكن معها بالبقاء وما بعده وعند الشافعي يجب
الضمان ليسلا لانهارا

ابتداءً وسنة مزاءً لا تطيباً وان عمل فلان كان رأيه اقوى فانه اجاز
له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اقوى لانه اقوى فنا هذه الوجوه
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سبأتي تحقيقه لا مطلقاً و
النزاع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول بعد ينتظر الوحي
الظاهر قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما
يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة بعمل باجتهاد الاجتهاد لان
الاقل اصل في حقه عليه السلام والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا
بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يتيمم
بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه والاقل بعد الوحي الظاهر اولى لاحتمال
النسخ بعد الاجتهاد الخطأ وان لم يقر عليه اليقائلون بجواز الاجتهاد
اختلفوا في جواز خطأه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطأ
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار
ان الخطأ يجوز لقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يجتمل الاقرار على الخطأ بل ينبه عليه في الحال
لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطأ فانتفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز
خطئهم اتباعاً

تقرير حم

تقرير حم على الخطأ وانا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل
باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملاً كما هو مذهب المخطئة ان رأيه
او صواب مطلقاً كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار
الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطأه دليل الاصابة في
اجتهاده يقيناً فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب
فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
خطأه جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالقول اخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم
اخباراً كان او انشاءً وفيه ابحاث الاول في كيفية انتساب القول
بالنبي عليه السلام وهو ان ينقل بوجوه ثلثة لانه اما كامل
ان كان الرواة الذين ذكروا الفعل في كل قرن من القرون المعتبرة وهي
القرن الاول والثاني والثالث قوماً لا يجوز العقل تواطئهم اي
تواطؤهم على الكذب عادة وان جوزه نظراً الى الامكان الذاتي وعدم
تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد وللعدم احصاء عدده
المتواترين ولا لعدالتهم ولا لاتباعهم اماكنهم لحصول العلم الضروري
وان كان البعض مقلداً او ظاناً او مجازفاً وعند انحصارهم وكثرتهم
كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة
صفين فيهم ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواته

ولا بد للمتواتر من شرط آخر وهو ان ينتهي استنادهم
حتى يقوم عليه برهان عقلي

واحداً بعد واحدٍ وهو المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في
الشريعة كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومعاذير ان كواتٍ يخوذنك وقال الشيخ والبراهمة لا يفيد
الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقابله سفسطة لا يعرف
خلفه مما صدر به وديانه وانه واباه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان و
لانه يحصل لمن لا يدري منه النظر وعلمه لا كالبديهيات خلافاً
للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولاً انه يحتاج الى
توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانياً انه لو كان ضرورياً لعلم ضرورته لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بيّن والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج
بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما
في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم
لازم بيّن الا لا يلزم من الشعور بالشيء والشعور بصفته وكونه
فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط اللازم
واما فيه اشرفي ذلك لاتصال شبهة صورة ان كان الرواة كذلك
اي قوماً لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو

زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا في
القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن مفيداً لتسليق العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
وليس هذا القسم كامل معنى فقط المشهور وهو المشهور بين
طمأنينة النفس وهي زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما
او ركته فان كان المدرك يقيناً فطمأنينة زيادة اليقين وكماله
كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مائتا حدها وكما الاشارة
بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظناً
فطمأنينة سكون النفس عند الاضطراب الناشئ عن سلا حظة
المراد ههنا وحاصله سكون النفس عند الاضطراب الناشئ عن سلا حظة
كون آحاد الاصل سبب الشهرة اكاذيب فلا يكفر جاحده بل يضلل
واما فيه شبهة صورة وهي ان لم تكن الرواة كذلك اي قوماً لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم
في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر فهو واحد مالم يتواتر او يشتهر
وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الاصل
والمنقول وسيأتي بيانها يكفر جاحده وهو قولهم لم يبق لا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليستفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون وكم توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من قولنا
منهم الامر فلنا اذا دل الامر على العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول
الواحد فى الاصح وكذلك فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل
للترجى وهو على الله تعالى محال نحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فكأنه قيل
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة قاله عليه السلام
كان يرسل الآحاد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وكقوله عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان
فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر اتم سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى رسالاتهم
المحمول على ابتدائهم وغير ذلك والاجماع قائم الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين على ان عملوا بها فى وقايع لا تحصى وشاع ذلك ولم
ينكر وذلك يوجب العلم العادى بانفاقهم كالمنقول الصريح وهذا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة التهمة بالتحابب والتباغض
وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اوجبت
العمل حتى لم يقض بعدالة العادلة كان فاسقا فاكثر وابدا اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا

عملنا الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينه وعقله
فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى الشاهد بل اولى اذ لا شبهة فى
الاصل هنا بخلاف طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم
ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم
ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لانم استلزام العمل للعلم القطعى
كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للآيتين فى الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك المعنى البحث
الثانى فى شرائط الراوى التى اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته
وهى اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتى فى
بيان الاهلية اعلم ان الكافر فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر
واما الصبى فانه وان كان ضابطا كما هو حقه التمييز ربما لا يجتنب الكذب
لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثانى الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بشهادة المسلمين
وبتبعية الابوين او الدار والثانى كما مر يثبت بالبيان وآثاره البيان

أي فيجوز اتباع الظن في غير ما مر لأنا اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد فإن الكتاب و السنة المتواترة والإجماع ومن قال يجب العلم لعدم إرادة أنه يوجب العلم بوجوب العمل أو سمى الظن علما

تفصيلا بنصب من تفاصيل جميع ما أتى به النبي صلعم وأكثر ما أتى به

وأدناه إتيان إجمالا بنصب من جميع ما أتى به بلا تفصيل ولا تغيره

للأول الآتي بظهر إمارة كالصلوة بجماعة للحديث ولذا قال محمد

في صغيرة بين مسلمين إذا لم نصف بعد الاستيصاف حين أدركت

تبين من زوجها بل في الأخ فإن في اشتراط التفصيل حرجا ولذا

اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو نصب من جميع ما جاء به

النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب والإقرار به أي باللسان ولو إجمالا وأما شرط

الإسلام لأن الكفر يقتضي التكذيب لأنه حرام في جميع الأديان بل لأن

الكافر ساع في هدم الدين نعضا فيرد قوله في أموره والشرط

الثاني الضبط وهو مجموع معان أربعة الأول حفظ السماع أي سماع

الكلام كما هو حقه بأن لا يفوت منه شيء والثاني فهم الكلام على سبيل

الكمال لإمكان أن ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فإن فهم تمام معناه ليس بشرط

أو المعتبر في حقه نظمه أيضا المتعلق بأحكام مخصوصة والمقصود

في السنة معناها حتى لو بدل مجهوده في حفظ لفظ السنة

كان مخطئا والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع

المراقبة أي الثبات على الحفظ إلى حين الأداء فمن أراد روي نقله و

لم يرخص أهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى توفيق الله تعالى القبول

واما الشرط

وأما الشرط الضبط لأن طرق الإصابة لا يترجح الآتي به فلا يظن

بصدق الخبر وذلك لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن

وظاهره ضبط معناه أي الكلام لغة وهو الشرط هنا ولهذا لم يكن

غير المتفقه خليفة أو مساهلة حجة وأن وافق القياس وباطنه

ضبطه أي ضبط معنى الكلام فقها من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل

ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به

والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية

راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وتترك البدعة

ليستدل بها على رجحان صدقه وهي قسمان فأشرت بطائفة

الإسلام واعتدال العقل الماتعين من المعاصي وكامل وليس له

حد يدرك غايته والمعتبر أدنى كماله وهو ما لا يؤدي إلى الحرج

وهو برجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت

العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب أمور أربعة

وإن ألم بمعصية لأن في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة

الا نحو الكبائر وخواتم الإصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع

الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وأكثر الصغائر الدالة على

خسة النفس كسرقة اللقمة والتطفيف بحبة وأكل الربا الحرام

(الحرام)

ثم اعلم أن الأشياء تتفاوت بحسب الأشخاص وأحوالها

ان يستقيم المكلف كما أمر وكانه لا يكاد يوجد الا في بعض الأنفس

الكاملة كالنبي عليه السلام حتى قال نوح رب إن ابني من أهلي

كما أخبر وهو كمال نوعه العلمية والعملية قال

شيبتني سورة هود وأخواتها لما غلب عليه من خشية

أمور الدين ومظانها أو لمبالغته في الكد وما يورث الشيب

وبهذا قال المصنف رح والمعتبر هنا كما أتم فسر الكمال

برجحان جهة الدين نظرا الى أنا نتمكن من ادراكها

فيكفي من الطلاب فقد كرما هو الكامل بالنسبة الينا

دفعا للحرج

الحكم

على ذلك كالتعب بالحمام والاجتماع مع الارازل والاكل والبول في
الطرق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا
فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود
البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر
بها فان كان ذلك المعروف بها فقهاء كالخلفاء الراشدين والعبادلة
وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم اجمعين تقبل
الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وبه قال مالك
ان القياس مقدم عليه وروايته يقين باصله وانما الشبهة في فقله و
في القياس العلة مختلفة في الاصل وحكم تقديم شبوتها فيه يمكن ان يكون
لخصوصية اثر او في الفرع مانع والا اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة
وانس رضي الله تعالى عنهما فخبره روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه
قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان النقل
بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يأمن ان يذهب شيء
من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة
وقد ما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال من اشترى شاة فوجدها مصراة
فحلبها فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا

في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير
ولا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع
نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا يجب ان يعقل به
سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وسمى المهر
فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا
بما وافق القياس عندنا فان الصوت كالدخول بدليل وجوب العدة بالموت
ولم يعمل به ان خالفه القياس عندنا وان رده الى السلف رواية
ودراية كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده علي وغيره من الصحابة بالبحث الرابع
في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان
ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح
ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك
الى ما بعي الواسطة بينه وبين المتروك وان ترك الراوي واسطة واحدة
بين الراوي وبين من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة
سمعته او رجل منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سمعته او رجل معضلا والكل
يسمى مرسلا عندنا وجمهور اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي وان

مرسل الصحابي

مرسل القرن الثاني والثالث وان الثالث مرسل العدل في كل عصر و
الرابع المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي
بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث
عندنا اتباعا لقول فلان الثقات من التابعين اذا رسلوا وقبل منهم
فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض ذا المراسيل بدعة حدثت
بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه اذا لم يكن عدلا كان قطع
الاسناد بمجهول يسمعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون
بذلك واما ثالثا فلان الظاهر في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن
به الكذب فلا يظن به كذبه على الرسول وقيد بزيادة الوعيد على التابعين
اولى وكذا قلنا ان فوت السند خلاف الظاهر فيعمل بقول الصحابي اولا
ان جهالة الصحابة تمنع صحة الرواية فجوابه ان الكذب اولى وثانيا انه
لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا الا لتأثير للزمان وثالثا انه
لو جاز لم يكن في عدالتهم فائدة فكان ذكرها اجماعا على البعض وهو ممتنع
عادة وجوابه عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صحابي من يسكت
عن ذكره وكذا الجواب عما قال حذف الثقة تحت روايته وكتمه اياه تلبيس منه
في الثقة او لا تهم الملازمة اذ الشهادة بالعدالة في القرنين او الجزاف
العادة بلا روايته اصحاب الرواية بعدهما وعنه الثالث انا لا نسلم الملازمة
بالارسال والله اعلم

185

من فوائده معرفة مراتب المقبلة للترجيح واختلف المشايخ فيمن
يرد وبها اى فبقبول المراسيل من دون التوقف فقال بعضهم منهم الكرخي
يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الآية وقال بعضهم منهم
ابن ابان لا يقبل لانه نسخ فشيع الفسق وتغيير عادة الارسال
الا ان يروى المرسل مسندا كما رووا مسندة كمراسيل محمد
بن الحسن والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من
يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه ورجوه بعضهم
منع الانقطاع الاتصال ترجيحا للراجح على التعديل وكان حقيقة
الارسال تمنع القبول فشبهة تمنع ايضا احتياطا ويجيبه عامتهم
كان المرسل ساكتا عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق وهذا قال في الصحيح وذلك مثل الانجاء الا
بعوني رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري
مرسلا والنوع الثاني باطن وهو ابانقطاع في الناقل لانتفاء الشرط
المذكورة في النوع الثاني واما بالمعارضة للاقوى اى بكونه معارضا للدليل
اقوى منه حرجا كحديث اى كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس
ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا
للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى

نظائر

فرقا ومنقطعا

من انكر اما لان التسمية نماني السرقة واما لان تعريف المبتدأ بلام
الاستغراق يوجب الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما
اذا اشتد الحديث بين الصحابي في البلوى العام ان يستحيل عادة
ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا
الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على نبا فيه وانقطاعه
وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم
الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الراجح دليل
انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف
ان عبارة الحسن والشرح احسن فهذه عبارة القوم وهنا البحث
الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره

فلو كان الخبر مجمعا لاجمع بعض الاصحاب بعضهم
صحابة رفع تحريف الكتاب بينهم بالرأي اذ لا يجوز
خوف الفوت بالرأي فكان الاجماع على الاجتهاد به
وقت الحاجة والعدول الى الرأي دليلا ظاهرا
كذا في التحرير

وكل منها سبعة اقسام الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل
والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل والثاني اما العمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل
بموجبه واما الثالث فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله
واما من سائر ائمة الحديث فالطعن منبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا
او يصلح فاما مجملا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصب
او بالعصبية والعداوة نشرع في بيان الاقسام واحكامها على
التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها اي
نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي
لتكذيب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة
لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية
كل منهما في نفي ذلك الحديث او تردده اي تردد المروي عنه سواء
نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري او تأويله للظاهر بحيث اذا روى عنه
حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام و
تقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف نرده جرح
واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك
والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولا نحده روايتان مثالهما

روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة ان عليه السلام قال انما
الولاء لمن اعتق وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة به تأويله والمعتبر ظهوره حتى
قال الشافعي كيف اترك الحديث بقوله من لو عاصرته لخاصمته وقبل
بحمله على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح
ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما
ليس ظاهرا في بعض المحتملات لما قام الظاهر
انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه بعدها اي
بعد الرواية عنه مجمعا عليها بان كان الحديث بنفسه معناه غير محتمل
لما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على نسخه او عدم ثبوته
اذ لو كان خلافه باطلا يسقط روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله
بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
الحديث احتياطا للمظنون به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم
انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لانه يحتمل الحديث
لاسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وفسر
حكمه والطعن اما مبهم اي غير المروي عنه فان كان ذلك لغير الطاعن
صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه يقدح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على

بطريق الاولى لان الجرح لحديث ابن يعلى انه
من بدل دينه فاقتلوه فانه قال
لا تقتل المرتدة

كما روت عائشة ان النبي عليه السلام
قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها. اين شك

قلنا يشترط في الجرح كون المجروح بحيث يقبل الجرح حتى
لو جرح الصحابي لا يقبل لانه اخطأ في اجتهاده فلا يكون جرحا
وكذا جرح الفاسق لا يقبل لانه ليس بعدل وكذا جرح المجهول
لانه لا يعرف كونه بحيث يقبل الجرح والله اعلم

الشبيه او عدم الوجوب او الانتساخ بمثله قوله رجم البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وعلم الائمة
والعشرة منقوضة اليهم حتى حلف عمر حين لحق بمن بقباء بالروم مرتدا
ان لا ينفى احدا وقال علي رضه كفى بالنفى فتنة فنعلم ان النفى فى عهد عمر كان سياسة
لا عملا بالحديث فلا يلتفت فيه الخلف بالنسخ وكما امتنع عمر رضه عن قسمة سواد
العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حين لم تكن
حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة وان اهمل الخفاء
فعلا اى فلا يكون جرحا لان الشاذ يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى
فى الوضوء بالبهقة فى الصلوة لانها نادرة لا سيما بين الصحابة وان
لم يعمل به ابو موسى الاشعرى وان كان الطاعن من ائمة الحديث فجمله
اى يحمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او
ما هو بغير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين
لا سيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى
الشهادة وهى اضعف فيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا
شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرحا وان لا فلا فلو فسر بغير المتفق
على كونه جرحا شرعا بان يجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستنباط

من فروع الحنفية فى حق ابى يوسف لانه كثيرا الاجتهاد ويسهل قوة الوضع
والضبط وكونه متهما بالعصبية كطعن المحدثين فى اصل السنة
لا يسمع الخ السادس فى محل الخبر اى الاحاد التى ورد فيها الخبر
سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام او لم يكن وامر او خبر الواحد وكذا حصر
المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد
لانها ظنية عن اليقين ومعنى اى محل الخبر اما حقوق الله تع اعلم
ان محل الخبر اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما عبادة
او عقوبة والثانى اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا او
فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام ثم فى احكامها
فقال فالعبادة سواء كانت خالصة منصوصة كانت كالصلوة
والزكوة والحج وكخوزك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على
العقوبة كالخلاكفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط الباقية
فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اى فى
العبادة لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما فى الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسة بالتحرى اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة
والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول التى فى كثير من الاحوال لا يحكم العدل

حاضراً عند السماع فاشتراط العدالة لمعرفة حال السماع عرجي فلا يقبل
خبر مما سقط الاعتبار فاوجبنا انضمام الحرجي به بخلاف امر
الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج ان لم يعتبر
قول الفقهاء او المستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي
والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء
الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات
روى عن ابي يوسف واختاره بعض اصحابنا لقيام الدلالة الاجماع
على العمل بايتنه وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم
في حق غير ماعز وذهب المتاخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل
لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما ثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر يرويه الواحد
على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كالثابت
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باب
الشهادة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وانما ثبوتها بالخبر يكون
في معنى الشهادة فاقيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوها يشترط
فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة و
العدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة

بشرائط

بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولكان فيه
معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر في هذا
الزمان تقبل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا
كالوكالات والرسالات في الهدايا والودايع والاماني وما شابه
ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة الملازمة
ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان الصغار
يبعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتفرغون لها
للمعاملات الخسيسة بنا لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ندر
غير لازمة لانه العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الصرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط
اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان الخبر فضوليا والا
وان لم يكن الخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لانه الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار
من العدالة ونحوها في الوكيل والمعزول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد

لانه بمنزلة سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمعزول يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متعارف فاحفظه بالقبول والاذن

لانه الوكيل اذا انعزل يقتصر الشرع عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج فقيرا فانه من الصحة الى الكدا

الكاذبين عملا بالشبهين وحالما هو الثاني القسم الثالث الذي فيه الزام فرجه
دون وجه كالقسم الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان
الثالث ايضا من باب العمل والضرورة مشتركة فلكن فيه الغاء شبه
الزام المبحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول علم صدقه
كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايتمار به قال تع وما آتيكم الرسول فخذوه الآية وكذا
ما علم كذبه كدعوى وعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان
والاشتغال برده بالرد والثالث ما يحتملهما الصدق والكذب لقيام الامارة في
بلا ترجيح لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح بخبر الفاسق فانه يحتمل
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه او فقور يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل
الكذب احتمالا ناشيا به لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد
قال تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية والرابع ما يترجح
صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان
جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته
بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لافادته اعتقاد بحقيته

قطعا

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

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

فان الكتب

فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والا المكتوب اليه
ان يقف عليها غيرهما وقد لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين وبها حفظ الشريعة فلو وجد الحكم بصحة تحمل الامانة
قبل العلم والظن انما حرف الضبط وعزيمة الحفظ اي حفظ السماع
من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة
في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصة الكتابة
فان تعذر في الكتاب وتذكر الكاتبة بخطه سواء خطه صار او رجل معروف
او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان
رخصة والا اي وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا
فلا يعمل به راوي الحديث ولا القاضي يجد في خريطته سجلا مخطوطا
بخطه ولا يشهد بري في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط منه غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في
الحديث والسجل ان كان في يده لا من عند الكتوبير سواء كان
بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف
فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث
واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم يكن

في بدء فلا يقبل في السجل ولا يحمل العمل به لأن التزوير فيه
غالب ولا في صك في برء الخصم لغلبة التزوير فيه أيضا حتى إذا كان
في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث إذا عرف إذا كان خطا معروفا
مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لأنه مأمور بالدين ولا يعود
بتغييره نفع إلى من يغيره وعن محمد وافق أبا يوسف فيما ذكر لكنه شبهه
في صك معلوم أي يجوز العمل به وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب
خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للأمر على
الناس والطرق الثلاث طرق الأداء وعزيمة النقل نقل المسموع
باللفظ من غير تغيير فيه ورخصة النقل بالمعنى وهو أن يؤدي بعبارة
مرادفة ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض أئمة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ سمع منا معالة فوعاها وأداها كما سمعها فرب
حامل فقه إلى غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولأنه
صلى الله عليه وسلم خصوصي بجوامع الكلم فحق النقل بعبارة أخرى لا يؤمن
الزيادة والنقصان الجواب عن الأول بأن الأداء كما سمع ليس
مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع
وكونه فلانا دليل في الحديث على عدم الجواز غاية أنه دعاء
للناقل باللفظ لكونه أفضل ولا نزاع في الأفضلية وعن أبي

باب الكلام

باب الكلام في غير جوامع الكلم وما يظاهرها فإن الحديث في النقل بالمعنى
أنواع فقيما فوق الظاهر أي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل
بالمعنى للعالم باللغة فإنه لما لم يشبه معناها لا يمكن فيها الزيادة
والنقصان إذا نقلت بعبارة أخرى وفيه أي في الظاهر كعام يحتمل
الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد
لأنه يقف على المراد منه فيقع الأمن عن الخلل لا في جوامع الكلم
وهي ما كان لفظه وجيزا ومعناه جما كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وقد يجوز
بعض ما بخانا نقلها بالمعنى إن كان ظاهرا معناه إذ إنكار الراوي جامعا
للغة والفقه قال الأئمة والأصح عندي أنه لا يجوز لأنه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي أنه قال أوتيت بجوامع الكلم
أي خصصت بها فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
يكلف بما في وسعه وإلى أقسام الخفاء أما في الخفي والمشكل
فلأن المراد منهما لا يعرف إلا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة
على غيره كالقياس وأما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما
والنقل بعد الوقوف مطلقا أي سواء كان الناقل مجتهدا أو لا فصل
في بيان حكم فعله عليه السلام القصدي قبل بيانه لأن ما وقع لا عن قصد

فوله الخراج اي غلة العبد المشتري
كاجرة قبل القبض وكالعيب طينة
للمشتري لانه لو هلك قبل القبض هلك من ماله
كذا في باب العرس وفي الغاية كل ما خرج
من شيء فهو خراج خراج الشجر ثمره و
خراج الحيوان درته ونسله

كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء وسوى الزلة

وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع به

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

بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه وهذا عصم الانبياء

بخلاف الزلة فانها قصد عنهم وان لم تخل عن بيان اما من جهة

الفاعل كقوله لما اخبر عن موسى جين وكز القبطي فقتله قال

هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وعصى آدم ربه

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع

كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه

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

المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في

النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفة ارصفة ذلك الفعل

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

اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وكفل فانه لان

الثابت بدليل فيه شبهة لا يتصف في حقهم فلا واجب ووجهه

بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فانه مثله في العبادات

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

وهكذا

وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما

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

فعل مثل ما فعل على وجه لا فعله مطلقا والا لتناقض

وامّا ثالثا فلقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيا

ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين

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

لان الاصل يقتضي عدم التغاير بالصارف والا ان لم يعلم صفة الفعل

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

منتفٍ والاذن بحتاج الى الدليل والتفويض عدمه ويجوز لنا

اتباعه لانه بعث ليقتدى بافواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله

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

لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعلا بحضرته النبي عليه السلام

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

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

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

وبانه لا يقع في الحال كفر صاحبه كافر في كتبه فلا انزل سكونه و

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

على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره ان ثبت ان حكمه
على الواحد حكم على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ للتحريم
وامارة على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام محرما وهو
تجويزه على المحرم وهو محرم عليهم والاستبشار معه اذن منه
اي استبشار عمر مع سكوته وعدم انكاره اذن على الجواز من مجرد سكوته
فان قبل لم يذكر القيافة في انساب الثلاثة بين زيد بن
حارثة واسامة بل استبشر فيجاب بعتبر القيافة ولم يعتبر بها
الا الشافعي استدلالا بما ذكرنا مقام الكلام في شيء يعتبر معه
في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام
فمن الجائز ان يكون المستند اليه ههنا نفس ثبوت النسب
لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حد بين المتجانسين
فان النزاع ثمة في طريق الحد فحمل على ان القيافة يجوز ان يكون
بينهم ما علم انكاره عليه السلام اذ لم يكن الى التصريح بها حاجة
اذ الاستبشار لا يشعر بل يشافيه تذنيب لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفنا بها وسما ها تذنيبا
شرائع من قبلنا قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا

مستنبطين

مستنبطين بين شرع من تقدم عليه بعد البعثة فقيل ان كل شريعة
ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم
دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة لنبينا
وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بموته او بموت نبي آخر الا بما لا يحتمل
النسوخ والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على
بقائه وقيل يلزمنا العمل بما قص من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتب وبين ما ثبت من القرآن او
السنة وذهب اكثرنا الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها
اذا قصها الله او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة
لرسولنا صلى الله عليه وسلم ما لم يظهر نسخه آما لزوما فلقوله تعالى ثم اوحينا
اليك ان اتبع الآية والموروث يجوز ان يخلف بالوارث والاختصاص
ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
الوثوق بكذبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم
واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسولا من قبلنا
اذ لا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وقد ادى اليه لا يخفى
كيف وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر رضه

كاصول العقايد وحديث الاعلم

بلا هم مستغرق احتراز اعن اتفاق بعض مجتهدي عصر وتبين بامة
محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لا يكون دليلا لان
من خصايص هذه الامة في عصر حال عن المجتهدين خفاء زمان ما
قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم
عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما ترك لوضوحه لكن التصريح انسب
بالتعريفات على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني كحكم السقمونيا
مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال
الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد
في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التي يحصل
بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند اهل السنة وغيره
من الاعتقاديات ويمكن حصول الاجماع نفسه خلافا للنظام و
بعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم
في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد
في الطلب ولا يخفى عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع لاختلاف

التواتر والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد
وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
في القطعيات لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا
العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم
فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا
او انقطاعه او خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغيره
اجتهاده قبل اتباع الباقين وجوابه انه تشكيك في الضرورة
للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون
وهم كانوا محصورين مشهورين ومتبينين ولم يرجع واحد منهم
والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع من بعد الى المحتج به
خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر
استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر
جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يحصل المحتج به
وجوابه انا نقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو
حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع
على غير القاطع والا لتعارض اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة

فقد دلت على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر
فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج
الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقية فوجب القول
بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا
قوله تعالى اكملت لكم دينكم دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين
ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح بقي
مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا
لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادري في البعض لجواز دراية الآخر
وبركنه الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين
او عليهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزايد لا الوجوب
لما روي عبيدة السلماني انه ما اجتمع اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم
على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله
وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين
وبعد مضي المدة التامل ووجه كون هذا القسم اجماعا ان العناية
في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى اكابر الفتوى وبلغ سائرهم
فشرط سماع التطوع من الكل منعقدا كالاتفاق السكوت عند العرض
او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى

ومضي

ومضي مدة التامل فسكوت وحرام اذ الساكت شيطان
اخرس ثم ان الحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم فخالف
الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة
لجواز ان يكون سكوت الباقي للتامل او التوقف بعده لتعارض
الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية
كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
كما سكت علي حين شاور عمر رضي في حظ قضل الغنيمة حتى سأله
فروى حديثا في قسمة ونهى انسقاط الجنين فاشاروا الى ان
لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقبل لابن عباس
يا بمنعك ان تخبر عمر لما تراى في العقل فقال لم ير شيئا وجوابه
ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التامل لا يتهمون بارتكاب
الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي حين نهى
المغالات في المهر فقالت امراة ابعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا وبمنعنا عمر كل احد من عمر حتى المخدرات في الحجال
وسكوت علي رضي في المسئلتين كان ناخرا الى آخر المجلس لتعظيم
الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى
كان حسنا وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس

اي بسبب سقط الولد من بطن امه بسبب الضربة

ورعاية حسن الثناء والعدل وحسبة النذرة غير صحيح لان المناظرة
في العقول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضه الذين اتبعوا الحق و
اعتذار ابن عباس انما هو لكفه عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن
بيان مذهبه واهله الى اهل الاجماع ومن يعتقد جوابا فهم
مجتهد اذ لو اعتبر وفاق العوام لم ينعقد اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ
فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة
على الخطاء غير ممتنع فان وجوب الاتباع انما تثبت باهلية الشهادة
واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه
ويورث التهمة لانه لما لم يجز زعة الفعل الباطل لا يجوز زعة القول
الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا
فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للمبطل شواء غلا حتى كفر بعض الروافض في تغليط جبرائيل عليه السلام
اولا بعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضه و
ان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ التفه خفة تحمل على مخالفة
العقل لقلة التامل وايا ما كان فلا يكون من الامة المحاملة

وشرطه

وشرطه ان شرط الاجماع اتفاق الكل لانه المعتبر اجماع الامة فما
بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العبرة اي لا ينعقد
الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية
من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة
خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك
لانهم الرجل معطوف على اتفاق الكل صحابة فانه ليس شرطا في انعقاد
الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة فانهم لو اعتبر اجماع غيرهم
لا عتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يصح فلان يصح عند من لا يشترط
ان لا يسبقه خلاف منقرض وليس باجماع عند من لا يشترط واذا
كان كذلك فالتابعي المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة
كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام
وهم المخاطبون حقيقة بالادآء فلان هو لا يخرج التابعي عن كونه
من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر لعدم
الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط

لا شئ من الشائع يقطع ما دام ناقلا واذا وجد فيه الاجماع
زال شرط اجماعهم الاول فيلزم شئ من محالين اعني
تعارض الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي
عدم اعتباره تامل

اي عبارة محصوله من المجتهدين الموجودين وقت نزول الحادثة

اي القائلون في محل الاجماع اي بيع غير بيان الوجوب

لانعقاده والحجّيّة وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو
انقرضوا ووجد لم يجز لاحد مخالفته والا رجوع البعض حتى لو رجع
لم يبطل الاجماع والمشترطين اولا ان الاجماع يستقر الآراء
وهو بالتراخي اذ قبله وقف الكل وثانيا ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد يرأي الكل
تحقيقا بقاؤه لان مدار كرامة الحجّيّة وصف الاجماع فلا يبقى مع
رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت
الكل وعن الثاني ان يقوم الدافع ليس رافعا فكيف يكون رافعا
وعن الثالث انه ينتفي الرفع عن الدفع وهو باطل والا لما وجب
اي لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق هنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر
الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عندنا
انه يجوز وخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لانه المعتبر
اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم
لان البعث منهم وقول معتبر لدليله للعينة ودليله بان وثانيا
ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجيته انما هو كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء لهما صرين

دليله

ودليله انما يبقى لعلم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه
نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم
لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا
على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلنا الاجماع
اي الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق
مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق والحكم
ان محل الخلاف إما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشترك في ارث الجد
فح مات ثالث لم يقل به احد وعدتها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او ابعد الاجلين ويشترك في عدم الجواز بالاشهر
قبل الوضع لان التقدير هنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث
ينفي المتفق عليه وعدتها عدة الزانية في غير التفرقة بين القدرة مع
الجنس او الطعم او الادخار معه ويشترك في ان لا ربوا النسيئة
الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه

مسئلة ما المتوفى عنها

وتمعه لانه ممنوع خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهيرا لخارج او
الوضوء وليس كذلك في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء
منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان
اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الستة
وعيوب السبعة عندنا فهي وعدمه عندنا انه تزوجها الماضي في
الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض فان لم يقل به احد
وكثلث الكل للام في التزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه
فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى فان
لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب
مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين
دون المس عندنا وعكسه عندان فهي تشمل وجود الناقضة
او عدمها فان لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب آخر كجواز المسح دون الغرض في الكعبة عندان فهي
وجوبها عندنا فعدم جوازهما او جواز الغرض دونه فان
لم يقل به احد والبعض اي بعض الثاني من هذان الشقين قيده اي
الثاني بما يستلزمه ابطال ما اجمعوا عليه ان قالوا ان الثاني

ان يستلزم

باب امرأة بأخذ الزوج الضعف
الزوج والام

ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع مختلف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة
مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا يكفي في الصورة الاخرى فان في كل
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه و
رد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة الاربعين للاحداث اثنان
والمجوزين لاحداثه الاطلاق بحيث ان المفهوم من ادلة الاربعين
للاثنان انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لانه الاربعين تمسكوا اولا بان الاقوال
ثلاثة اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم
القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقول او قول صاحبه
فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما
واتفق القول بمنعهم لما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد
وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة

ان الثاني

فاجيب بان الادلة تقتضي منع مخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا

والمجوزون تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع غيره

فاجيب بانه دليل مالم ينعقد اجماع كما لو اختلفوا انهم اجمعوا

وكوسلم فالم مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز

لم يقع وقد اجاب ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون

الزوجة وعكس بابي آخرا ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان

المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثاني ان استلزم

ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل ان ان في التمييز

بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور

في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا ثبت

في الحلي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا والصواب

ما قبل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث

مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة

في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء في اخرى في مقام التحقيق

دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل

الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي

يبطله الثالث كاشتراك القولين بايجاب الجد مع الاخوة استقلالا

والقول

والقول بانه معه مقاسمة فاوجب الجد وهو حكم واحد حقيقي

شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد اعتباري

كاشتراك القولين بعلية القدر مع الجنس والقولين بعلية الطعم

مع في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس

بشرعي كالاخراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه

الثالث كما في القول بوجوب تطهير الخرج والوضوء فلا يبطل اتفاقا

وحكمة الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض

يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فاذا رفعه الظن بحسب العوارض

كالاباحة اما ادلته وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجيته الاجماع مطلقا

هذا المختار عن مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة

كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي

دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة

وكان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل شرعي كان عن دليل شرعي

وقد ثبت ان لا حكم لا عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به

عن الاجماع فلم تثبت له او بحجيته فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون

اجماع تاما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم التالي لانه

لا فائدة له سوى حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند

وعن تعتنه وكذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل
يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه
هو ان اريد انه لا يقع النزاع في ان مجتهدي عصر على حكم نابع بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يستمي اجماعا لان الخلاف حاصل
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية بل الاولى
فان سند ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله الاجماع
اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد وادعى المتواتر اجماع الصحابة
ان الفرض حتى اذا لم ينقرض لم يكن الاجماع انقاضيا كما مر
فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا حتى ان الكافر سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرد فيه خلافهم
فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض
لاجل فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضا
الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قاس الشعل بالنعل

ای قدره

ای قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وحسه القياس
لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمنه معنى الابتناء وشرعا
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اخذا للابانة
لان القياس مظهر لا مثبت واثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة
هو الله تعالى واخذا للمثل في الحكم والعلة لان اسم الشخصي لا يقوم
بمحلين وكذا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شخصي
في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال احد المذكورين
ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد وفي
فيقتص به كما في العمد وعدمهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به
كالاب الكبيرة وجودي العمد ومن كعدم العقل بالجنون
على عدمه بالصغر في ان يولى عليه وعدمهما كعدمه بالجنون
على عدمه بالصغر في ان لا يولى على غيره بالرأي اي متعلق بالابانة
واحترز بالرأي عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي
دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس
او يتنوا من قولهم فلان يعبر الرؤيا يعبرون والتبيين اضاف الباحث

اعمال الرأي في المعاني المنصوصة للإبانة حكم نظيرها أو استقلوا
وجاوزوا حيز العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيترجح
بحث المبوب له والمعترض عليه أولا انه ظاهر في الالتفات لغلبة
فيه ومنه العبرة وللصحة نقيه عن قايس لم يلتفت بالعبور
الآخرة وكوسلم فظاهر في العقليات لان الشرعيات لا تجري فيه على تجويزهم
بعوثهم ولا شك في ركاكة ان يقال يجوز بعوثهم فقيسوا
الذرة على البر أو هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة التبادر
وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به
في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الالتفات معلول الاعتبار
لا حقيقة ولذا صح اعتبر فالتفت والغلبة ممنوعة وصحة النفي
لو سلمت اتماحي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال
اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل
العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها وكوسلم انه
حقيقة في الالتفات او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة
فيكون الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس لبدور
بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان العضة المذكورة

قبل الامر

قبل الامر بالالتفات علة لوجوب الالتفات بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة
الشامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الالتفات هو الغضب ان بقية
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل
من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما يشك فيه الا فراد من العلماء فكيف يجعل مدار الامر النص و
قد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول
قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في
كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا
فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل
من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بشك الاحتمالات واكتفى
الشك بشيء من المنصوص واما التكرار فليس في الامر بل من
تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي
فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة

والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم
من كبار الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم
ضال ومدعي اختصاصهم ذاهل بلادا ان ونقاه اي القياس الظاهر
بعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول
الدينية وإليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة
بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا وإليه
ذهب داود الاصفهاني رحمه الله في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل
ومعنى في المدلول اما الكتاب فلقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين بحيث دل على ان الكتاب كاف في
جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وحينئذ
فتقدير الكل يعمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى فلنا تبيان لا يلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه
جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قبل
هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية وكواعيد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه

معنى فالحكم

او على القياس

فا
كقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية يعلم فانه (حرام لا محلل)
لا بوجه فيما اوحي الى النبي عليه السلام محرما فهو باق على الاباحة
الاصلية استصحابا وفي ارشاد الفحول الاصل في الاشياء الاباحة
فيه من الترجيح ما ذكره

صفهاني ح

ولا يابس الا في كتاب مبين

فقد الكل يعمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا الآية فلو كان القياس

القياس الجلي والقياس الخفي وهو الاستحسان

او فيه ما فيه تأمل

معنى فالحكم

يقع بسببه بعض سببه اراد به الجزء ومعناه اتخذوا الجزء الذي جاء به
السبب بانه قولت ايم او لا والله ليسا بيمين انما اليمين في المعقود
عليه الاصطلاح فصار عرفهم ما يفضي الى الخطأ وهو القياس فكان
القياس من الضلال الزبيدي

معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي القياس
معنى فمعنى العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا
والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب
العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما السنة فكقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقالوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا فان المراد بالقياس ما لم يكن
مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع والذي يقصد به رد
المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كما حكاه الطرد
وبالحق فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن
فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله فلنا لا نسلم منعه
فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية
كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن المصواب
واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الغنية بالشهادة فلنا جاز ذلك بازاء فان جهة القبلة لا داء محض
حق الله تعالى بلا معارضة ومع ذلك اجاز العمل بالرأي اما لتحقيق
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا هكذا في الاحكام ولسائر القياس

مثال للسبب الدنيوي ولا يخفى ما في طريق ما ذكره من الخوف
والخطر ولو منع العقل عن سلوك بمجرد هذا الخوف
لتعطلت الربح في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد
الزبيدي

شرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان حده اذ به قوام الشيء فان الشيء
لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج
عن العبث الا بحكمه ازلو لم يفد حكمه بل فع كبيع المضاف الى الخ
وكونه مما يحتج به عند يدفع اما شرطه فاذ لا يكون الاصل
مختصا بحكمه بالنص اى لا يكون المقيس عليه مقررا بحكمه بسبب نص آخر كالمنصوص
دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته كما
وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف ضد الاختصاص
بقوله فاستشهد واشهيدين من رجالكم الآية فانه لما اوجب
على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت
بدليل في موضع كان مختصا به واما شرط هذا لئلا يكون القياس
مبطلا للنص وان لا يعدل به اى بالاصل المقيس عليه عن سنن
القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية
من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سنة
كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات الفريضة بما يفسدها ويهدم
ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل لا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء
واستثنى نظيره في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر

لمعنى المشقة

معناه بالفارسية معنى الفاعل اذ لا يكون عاما لان سنن
القياس وهذا شرط ثالث ينقض ثلاث شروط على
ما ترى

معناه امضى
ثم انه حاضر

عدم الفارق يطلع ناسيا اثبت بالقياس
بل به بدلالة نفس الحديث

لمعنى المشقة

لا يخفى عليك ان هذا مبني على ان القياس
لا يجري في اللغة وفي العقليات والا
فلا يتخصص المخصوص من القياس وفائدة
حكم شرعي بطريق القياس يكون حكما لغويا او عقليا
امام يقل او عقليا كما قال شارح المختصر
للاتباع ما سيذكره من التفريع قوله فلا يثبت اللغة بالقياس
على هذا القيد كقوله عليه السلام لم يبق التفرقة للعقلي الحرم
الا ان المسمى ما يسود الغدة وهو بعيد اربيره

اى ان الحكم الاصلي لا يجوز ان يكون فرعا
وقوله بالاولى اى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس

اقول تغيير هذا التعليل لان القياس اى التعليل مبطلا النص
ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص الى الفرع لا لابطاله

لمعنى المشقة

لمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية عليهم وان يكون
الحدي حكما شرعيا ازلو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا
باحد الادلة الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع او ما يجري منه اى من
القياس بعد الاحسان ويجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى
لا الجلي لما بان وتحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى
غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير
لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال وفي الفرع بان
لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد مخصوص
والا كان انشاء ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة
لا تتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معديا الى فرع صار ذلك الفرع نظيره والاصل
والا لم يكن في حكمه والنص فيه اى في الفرع سواء كان وافقه القياس
او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس فظاهر وان خالفه بطل
واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعارض الادلة
كالاجماع عن قاطع وفي هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع
الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول

واكثر قاطع فيكون من قبيل
تعارض الادلة وتبين الاعلى
وهو النص القطعي الخاص

الحكم هنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع
ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه وان فالنصوص الموافقة
للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله
شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا وان كان تعيين
الاصل تحكما وكان القياس قطعيا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا
الشرط قيودا آثر ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة
بالقياس هذا التفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض ان نفاة
اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمكن
بانه اسم الخمر مثلا زائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب
وذلك الدور ان دليل العلية وعلة النسبة حاصلة في النبيذ
فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشربه قليله وكثيره
كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون الحكم شرعيا
بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل
ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو
باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة
على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف
في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى

الثابت

يعني ما شرط القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا مقررا لا منسوخا
لان حكم ما ثبت تعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار
الجمع بينهما واما اذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار
الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع ازيد

الثابت بالقياس اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا
تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه واما لم يتعد لان العلة
ان اتحدت في القياسين فالوسط ضائع والا بطل احدهما
لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة
على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر
على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا
ولزم تخطيه على الحنطة وان لم توجد لم يصح تخطيه على الذرة لانتفاء علة
الحكم ولا بعد الذي اصل للاطلاق فاصل للظهار كما لم يتم هذا التفريع
قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو لم يتم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الرتبي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهلية لها
ولا يخفى الخطاء بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يجوز
التسلم الحال في شيء على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عدم
الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله
ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه
عدم نص دال على الحكم المتعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص
قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه

كتب على القاعدة مثل علة الربوا في حرمة الربوا ليتا فانه الظاهر
و القاعدة اعلم و في الزنة الكيل فلم يوجد علة الفرع في
المقيس عليه

الحنطة وليس نظير الذرة لانه اخف
امر جبل عليه الانسان فكان عفوا
الخطأ فان الاحتراز عنه ممكن
بالتأني والاحتياط

206

الوارد على قولهم وان لا يغير التقسيم حكم النص حيث قال وأما
القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقولهم يخصص
بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير فتقرير السؤال انكم بينتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فائدة بيع القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا في القدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربوا فهذا التعليل مغير للنص فجوزتم التفاضل مع وجود النص
في النوع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقولهم الا سواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالتكبير
كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالتكبير الا
بالتكبير فتقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك
لا بد حل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقراء في العين

استثناء مفرغ

يعني ان المراد بالتسوية المشروعة الا سواء بسواء
التسوية المعتبرة شرعا وهي في المطعومات
الكيل فلا يعم القليل

في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة
دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص على وجوب عين
الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة
النص على الوارد في ضمان ارش العباد وايجاب الزكوة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف
اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاحا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم
مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية
دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان انقاء اسم الشاة
باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها اليسر على من وجب
عليه الزكوة لان الاداء من جنس النصاب اسهل وبدله اليه
اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه
فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حديث لاثبات

قلت المراد بالدلالة ههنا هو الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة
فلا يرد ان الدلالة هي العبارة فلا يعبر عنها كيف تثبت بها جواز
الاستبدال اغيره

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

يصلح

يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك
بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به
في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز
والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من تسبيبها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا فمتى
فات الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص متى فات القيمة ثبت الاول بدلالة
النص وكان بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق
الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الاغراض وجوابه ان
الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا
فلا يحصل بها ايجاب امواعيد على سبيل اليقين واما اركانه فاربعة
ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للشيء اربعة
الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته

لا ترك. أما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل
وقيل دليله كحديث الربوا. واما الفرع فالمحل المشبه كالارز
والحنطة وقيل حكمه حرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع
اعتباري فلا يلتفت الى التصحيح والتغليط بل اطلبوا فيه فائدة تطويل
بلا طائل. واما حكم الاصل فما افاده النص كايجاب او سنة
او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي
لما سبق. واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اي امارة وعلامة
على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة صفة الله تعالى وهذا مبني على ان
افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح خلافا للاشعرية.
الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة
كالعقلية لتعلم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
فالقتل العمد العدواني موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه
وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية
بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست معللة اصلا
لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا
المقال المقول الذي يتبادر اليه الخاطر القاصر ان معناه ان افعاله تعالى
لو عللت لكانت تلك العلل علالا غائية واغراضا وهو باطل

لان العلة

لان العلة الغائية علة للعلية، العلة الفاعلية ولا شك
ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم
ان يكون علية البارى تعالى في علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه
استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
تلك العلل جميعا ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا
من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالتبعية البناء بمعنى نوط
المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية
مخلوقة الله تعالى ابتداء وبمعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها
عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثرنا خلافا لابن حكم
الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم
ويجب ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لا بعض الامارة المجردة والا لم يبق فرق
بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما ان من الاوصاف التي
اشتمل النص عليها اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغيرها كاشتمال نص التهي عن بيع الكالئ بالكالئ على التسليم
فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا بصيغة

والمراد باشتمال عليها ان ترتب الحكم
على نفس العلة محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص وهو القتل العدواني
لا يشعر باشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى منه

الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظة ما في قوله

او ضرورة وجعل النوع نظير الـ اى للنص بعض المنصوص عليه
فى حكمه ارجحكم النص بذلك البعض بوجوده الرسبب وجود ذلك البعض فيه
ابرفى النوع ويكون الجامع هذا اشارة الى نفى شرط اعتبر جابعضهم
فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك
وصفا لازما للاصل كالكيل للزكوة فى المضروب عندنا فان الجر بن
خلطا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة فى
الحلى وللربوا عند الشافعى او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه
ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقولنا بالسخاصة
سألت عن السخاصة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير بخ فانها
فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس
والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم
بمعناه العام بحيث لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فان عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة
كونها دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك
شرعى ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالقدرة ويكون

منصوصا

منصوصا وغيره كما سيأتى والاصل فى المنصوص قبل عدم
التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما فى العلة منصوصة
اما لان التعليل بجميع الاوصاف بسد الباب لانها لا توجد الا فى
المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض يحتمل
مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض
يرفع الاحتمال ويقتضيه ويجوز ان التعليل لحكم النوع الذى لا يضاف
الى النص من حيث الاظهار لحكم الاصل الذى هو مضاف الى النص
وقبل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل وكما يمكن بالكل ولا بالبعض دون
البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف يمكن الا ما منع كما لفة
نص او اجماع او معارضة او ضاف اليجب باة التعليل بكل وصف
يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب
ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسيأتى ان شاء الله ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن

لا يحل وصف يناسب بل بتميز اي بوصف مما زعم سائر
لان التعليل بالمجهول باطل وكذا الشبه بمذهبنا في وان لم ينقل
عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز والا يشتغل بكون النص معللا
حتى يعلل بالقاصرة فبعض ان فقيه ذهب الى ان التميز للوصف
عما سواه هو الاخالة اي الايقاع في القلب حال العلية وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علم ان الشارع لحكم به
وتمالة الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف القاصر
او المشترك لكن القاصر ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم للشبوه
علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة
الاصول بعد ان يعارض بين الشرع فيطابقها سالما عن المنافاة
اما بالمخالفة بالاخراج النص او الاجماع
اعني ابطال نقيض باثر او نص او اجماع او ابراد تخلف الحكم عن الوصف
في صورة وعن المعارضة اعني ابراد وصف يوجب خلاف ما
اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب
الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان

في وجوب الزكوة وسقوطها
فان المناسب
وهما الاخالة وشهادة الاصول

فان المناسب المخيل بمنزلة الخاص عليه والمعارض على الاصل مركبة
بمنزلة المعارض على المركبين واما المعارض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسياتي بيانه ان شاء الله ولابد قبل
التميز اي قبل ملاحظة دليل مميز من بيان كونه اي النص
معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا وكونه بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويجمل
ان يقول هذا النص تعبدي فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل
في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل
تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص ينقض حكم التعيين او تعيين البيع والثمن
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار

فان قيل نقض لان حكم التعيين اي تعيين
البدلين في العرف ثبت باشارة النقد
وهو قوله يدا بيد والاشارة تعد الالة

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

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

هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعانه بعد ما ملكه
فلا تم ذلك في الاخ او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في
العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كما لا يقتل
وله مال بقي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة في
الاصل في المستحق لا كونه عبدا ولا تما اي علة مقارنة مع الوصف
الفارق اي الموجود في الاصل كقولنا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فتقول اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف
العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا كذا
النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح وان نوى مرادفه ما صرح
به بالعلية نحو لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا
فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يجب للسبب
ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاقتضاء والشرطية نحو ان
ارزن تحسنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل
نحو ان النفل لامارة بالسوء وآتها من الطوافين فان اللام
مضر والمضر انزل من المقدر وتحيل ابائه لانها لم توضع للتعليل
وهو افاده يلزم من مجرد اللفظ
وانما وقعت

وانما وقعت في هذه المواضع لتقويه الجملة التي يطلبها المخاطب
ويبرز دفينها ويكشف عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول
اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء
الفاء وتقع موقعها وكناء التعليل في لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
سواء رجل الوصف نحو فانهم يحشرون واوراجهم تشخب دما
او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وحيزه ان الفاء لم يوضع
للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا متوخر خارجا فجوز
ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بقرينة
ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد
زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور بعده والا
اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا
للاستبعاد مثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة
بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد
ان الوقاع علة للاعتاق لا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا

بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظر نحو حديث
الخثعمية فانها سألت النبي صلعم عن دين الله تعالى فيكون نظره فهو دين
الآدمي مجتنب على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه ان من الايماء
ذكر وصف مناسب لحكم معه اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي
وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء
ومنه اى من الايماء الفرق بين الشيئين في الحكم اما بصيغة
مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس
والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل حراما بالغاية نحو ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا
مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم
صحة القياس كما في اية السرقة والزنا ولا كون العلة منعدية لان
المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة

وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة
ويصلح سببا للعبادة ولا يجوز
عكس لعدم المناسبة
تحقيق

اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة
ثبوت الولاية في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه
يشبه الى وصف الاسلام لانه نابية عنه لان الاسلام عرف عاصما
للمحقون لا قاطعا لها بشرط الملايمة اى ملايمة العلل المنقولة
عن الرسول صلعم وعن السلف لان كون الوصف مناطا لامر شرعي فلا بد
ان يكون معقولا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذي تعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف و
الحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا
بواسطة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف
فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد والحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اى في
حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة بجواز القياس لانها كالعلية الشاهد
فان المستفاد بجهة العلل بشهادته قبل ظهور عدالته تنزل الى اصل العلية
حتى لو حكم بها القاضي تنفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهذا المراد

حتى يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير وانما وجب للشيء
هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه نوعه اى نوع الوصف
الجامع او جنسه الغريب فى نوع الحكم او جنسه الغريب قيد الجنس بالغريب
احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما وجب لانه بمنزلة العدالة للشاهد
فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا الحكم يجب بعد حكم
العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله
لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كان
الخصوص بالذكر والحرمة لخصوصية بيان فتوهم ان للخصوصية مدخلا فى
العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقا وبالحكم المطلوب
لئلا يرد لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من لبيانية
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس
ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان
بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للمنصوص الدائر معه عدم
الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر
جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى
بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض

على

اى النوع الذى هو الوصف او الحكم وكذا يقال بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة الى ورفع التعبير عنها بلفظ الجنس فتدبر

وفوقه

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

فان الاجنبي اذا عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم التوصل
مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض
فيصير الاقسام للبسيط والمركب ثمانية عشر اربعة للبسيط حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب
اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد
اما اعتبار النوع في النوع فالباقي في اعتبار الجنس في الجنس والنوع في
الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي في اعتبار النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي في
النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس
فالباقي في النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة
واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار
الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس
يحصل واحد فالمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام

مذكورة

مذكورة في المطلقات قبل ويعرف العلة بالدوران وهو
الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف
ويسمى الطرد ودوران العدم عند الوجود والعدم
عند العدم ويسمى العكس ودوران البعض على البعض فيما تم
النقض في الحالين اي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم
له اي للنقض وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاتم وتعين اضافته
الى محض الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنقض موجود حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينتفي
انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي

لكن جعل اه جواب عما يقال اذ بدا الاشتراط لا يصح لمن لا يقول بمفهوم المخالفة ان لا يلزم النص حكما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لانتفاء ولا اثبات ولا اصلا مثلا اذا لم يقل الصلوة بان فعلم لم يتناوله النص الا غير انما اللذين بمفهوم الشرط فانما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء بمنشك عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب مستندا الى النص عن مطلق عدم الوجوب

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحرف اذ لولاذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل فلنا ذلك في حقه واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فح لابد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذكر معان تعقل والدوران مطلقا اى سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية بل جواز ان يكون ذلك باقتران كلي او تلازم تعاكس او يكون امارة لازم العلة او شرطا ماوبا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اى قيام النص في الحالين ولا حكم له نادرة فلا يجعل اصلا في ابواب القياس الذي يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اى القياس فالنعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو النعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان النعدية حكما للتعليل لانه فلا تعليل

انتفاء

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

بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم
دراية مرامه **فصل** ان سبق الافهام ابر افهام المجتهدين
ان افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياساً
جلياً يختص باسمه ابر اسم القياس والا اى وان لم تسبق اليه وهو
يسمى خفياً فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول
على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس الجلى تمييزاً بين القياسين
وقد يسمى به ابر بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية
فى الوقوع شايعة وهو ابر الاعم دليل يعارض القياس الجلى وهو
ابر ترك الدليل اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم
فى الاكل ناسياً او الاجماع كما فى الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة
الحياض والآبار او القياس الخفى وله اى للقياس الخفى قسمان
الاول ما قوى تأثيره وان ماظهر صحته وخفى فساده اى
اذا نظر اليه بادى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل
علم انه فاسد وللقياس الجلى ايضاً قسمان الاول ماضعف
تأثيره وان ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول اى
القسم الاقرب من الاستحسان اولى من اول الاثر اى القسم الاول من
القياس وثانى الثانى ابر القسم الاثر من القياس اولى من ثانى الاول

وهو لغة عد الشئ واعتقاده حسناً وفى الشرع
هو اسم لدليل يعارض القياس الجلى فكانهم سموه
بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بهذا الدليل
آخر نقوله فهو يكون بالاثر
والاجماع والضرورة
وبين القياس

قوله كما فى الاستصناع وفيه ان الاجماع صار معارضاً
للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فانه
الاجماع خصص الحديث فيدل بشرط التخصيص الاتصال
والاجماع بعده عليه السلام والجواب ان النص
مخصوص بنا بل الاجماع وشرطيته
الكرخى فى التخصيص الاقول

اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو الاثر لا الظهور فالاول
وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى معارضة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياساً على سؤر
سباع البهايم طاهر استحساناً لانها تشرب بمناقيرها وهو
عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى معارضة الثانى
من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياساً لا استحساناً لان
كلاً منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجوب التلاوة
فى الصلوة ان يؤدى بالركوع كما يؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة
بينهما فهذا قياس جلى ترك فيه قياس خفى ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر
الحقيقة وصحة حقيقة هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة
المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة
الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه
الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع
خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجريمة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة
وهذا قياس خفى يسمى استحساناً وجه الاثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور به بغيره وجه الخفى هو جعل غير المقصود

مساويا للمقصود فعلمنا بالنجم الباطنة في القياس وجعلنا
سجدة التلاوة في الصلوة منافية بالركوع ساقطة به
كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية
فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا
فحكمنا من القياس والاستحسان بتقسم عملا تارة باعتبار القوة والضعف
الى ضعيف البتة وقوية فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان
على القياس في هذه الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان
الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوى اثره اي اثر الاستحسان وضعف
اثر القياس وامثلة في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان امثلة
اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر وامثلة اذا تساويا في القوة
فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره وتقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر
والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس
وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بقطع سببي
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على
ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في

الاقسام

والقياس ان يقول من شرط القياس ان يغير
حكم الاصل وههنا قد تغير لانها لم تبق السجدة فيها
واجبة في قوله عليه السلام السجدة فيها من خلا وتحويل
ثبت هذا بدلالة النص الخ من الجهر والاداء دلالة
النص لا تعارض النص ويمكن ان يقال
القياس انما تقدم التعيين بدلالة النص
ذا التعيين انما هو في الصلوة
باداء الواجب هو
التوضيح وتجوز
التحكم
الركوع
سجدة

الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر
والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالبتة الى الكل لفساده ظاهرا
وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما بالصحة
ظاهرا وباطنا وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اربعة اخيري الاستحسان وبين
اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس ان وقع مع
اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن
والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه
اي اختلاف النوع وهذا في الصورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فاظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا
ولكن اذا تامل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر
بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفي يعني لا غير اذ لا يفرق بين

السخن بالقياس الخفي الذي هو المبادر من اطلاق السخن والثلاثة
الأخر بانه يعدي لانه بقية للعدول بها عن سنن القياس الكلي
الا دلالة ازانا وبا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر
وبعينها استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة
ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن
وهذا الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى المؤجر و
المستأجر اذا اختلفا في بدل الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فتبين بقوله صلعم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة وهذه التعدية لانا في ملابسين ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المتعدي حقيقة
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا
ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه آثرا لما وجد
في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان

لبس تخصيص

لبس تخصيص العلة قطعا ما توهمه البعض من ان التخصيص ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد يترك العمل به في الاستحسان لمانع ويعمل
به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سبأتي من ابطال تخصيص العلة
لان يلزمه ارتفاع الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا
موجب مقابلة سؤر سباع الوحش هو الطهورية الجنسية في الآدمي
ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما رفعه اي
دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة
لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال لدليلكم
بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف حكمه في شيء من الصور
ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان اثر المؤثر لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه
وجوابه ان تبوت الاثر قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وغيره والتحقيق ان الاثر قد يظن ولا اثر وقد يتبادر على المؤثر
ما يظن انه معارض او قلب او فساد وضع وكونك قوليا لك
فالنقض فساد اما هي بين الاثر في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع
ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم الاثر لا يورد اعتراضا اصلا

ان دليل الاستحسان ان كان نقضا فلا اعتبار للقياس بمقابلته وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم وكذلك ان كان ضرورة
كان في موضع الضرورة اجماعا وقد ذكرنا ان الاجماع مثل النص او سنة في ايجاب الحكم وكذلك ان كان قياسا خفيا قويا لان لانه اقوى من القياس
طرح منه فكان المرجوع في معارضته بمنزلة المعدوم فيجب ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص شيء
التخصيص عبارة عن تخلف الحكم عن
العلة لمانع من كونه علة وكذا نصف
عدم الحكم الى عدم العلة في سائر الصور
التي تخلف الحكم عن العلل المؤثرة لا
الى المانع مع قيام العلة كما قلنا
في القياس مع الاستحسان
شرح منه

نقض اجمالي

لا فرغ من بيان القياس وشرطه وحكمه
شرع في بيان دفعه
منه

مسائل ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين
وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس
فان طلب بيان الاثر فيما هذا وصف ثبت اثره
بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع
قياسا عليه قال الله او جاء احد منكم من الغائط او
مسائل ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سوى الآدمي بالسنة
بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات
قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافات
عليكم ومسائل ما ظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد
في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تقويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب
في الثالثة لانه تقويت فان طلب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زجرا لا استيفاء
فهو في تقويت المنفعة على الكمال
اتلاف من وجه فلا يجوز
بزدوي

وكذا لم يستمر بول آناما ما دام فلا وجه لتخصيص الكثرة
بالبعض دون البعض فهذا اولى ردت وجوه الاعتراض وبقيت
اى يجاب عن النقض بارجع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج الخارج علة للانتقاض
فينقض بالقليل فانه يمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السبيلين بل ظهرت النجاسة ولم تخرج لعدم
بزوال الجلدة السائرة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور كان الانتقال كون
ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله وبمعناه اى بمعنى الوصف
وهو منع وجود ما ادى الذى له ولاجله صارت العلة علة فى صورة
النقض وهو بالنسبة الى العلة كالنائب بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنقوض بالاستنجاء فانه يمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير
حكمى غير معقول وهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى الثالث
بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض
نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب القصد فى غير السبيلين فنقوض بالتيمم فى صورة عدم القدرة

على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب
الوضوء فنقول لانا نمنع عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء
بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالعرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل
التسوية بينهما فى المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية
فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور
الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنقوض بالانخاضة
فيقرر بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه جرت
فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض
بهما اى بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اى وان لم يرد
بها فان لم يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت
العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع
فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اى للقول بان عدم
المانع جزء من العلة او شرط لها لتكون انتفاء الحكم فى صورة

انتقض مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها وإلى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما تخصيص العلة
كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير
مقتصراً على المحال الآخر فعلى هذا الخلاف على القول بتخصيص العلة.

مانع الحكم سواء منع بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص
العلة او منعه بواسطة منع العلة خلافاً للاستواء (الاسنوي) لان للحكم ابتداء
وبقاء ودواماً وكذا للعلة ابتداء وبقاء ولا عبرة فيها للدوام
بل التمام كما في خروج الخارجة للحدث الاول مانع من انعقاد
العلة كانقطاع اثر الموثر في الزمن في الجوهر وكبيع الحر في البيع
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع لا
ما لا يملكه وهذان لبنا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع
من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار
الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداواه وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا اخرج
وامتد حتى صار طبعاً له وامن وكخيار العيب فان قبل ان اريد الى العود
بالحكم الفعل فهو غير ثابت وان اريد بالجرح فهو لازم على التقدير

صيرورة بمنزلة القطع فكان الحكم هو الجرح وجه يفضي الى
القتل لعدم معاودة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول
المعاودة واما بقاء الجرح وكون الجرح صاحب فراش فلا يمنع
تحقق عدم المعاودة الا انه مادام جريحاً يحتمل ان يزول عدم المعاودة
بالاندمال ويحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً
فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم ثم لا يخفى
انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدم كل
الى عدم العلة فيكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك
فاذا زيد الخيار فقد يعدم او لنقصانه كالخارج الخمر مع عدم
الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة
وهو منع مقدمة بعينها المانع والتسانيد وبدونه وانما كان التعليل مبنياً
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلاً من ذلك فمنع المؤثرة اما ان
يمنع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل

القياس لحاق فرع بأصل لجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدّعه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية
والا لادّى الى التمسك بكل طرد فيتوقف الى التعب فيعسر
القياس ضابطا والناظرة عبثا فهذا يحاج في حرمان المانعة
في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة
هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره واما ان يقع المانعة في وجودها اي العلة في الاصل
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانم وجودها في الاصل
او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته
لكن لانم وجودها في الفرع واما ان يقع المانعة في شروط التعليل
بان يقال لانم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في
اوصاف العلة بكونها مؤثرة وفي الطردية عطف على في المؤثرة
اما في الوصف بان يقال لانم ان الوصف الذي تدّعيه علة موجود
في الاصل والفرع او في الحكم بان يقول لانم ثبوت الحكم الذي تدّعيه
بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم يكون الوصف
علة له في الفرع او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال

بعد تسليم

بعد تسليم وجود الوصف لانم انه صالح للعلية او في شبهه اي
الحكم الى الوصف بان يقال لانم ان العلة في الاصل هذا الذي
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها
كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة بعد اسلام احد الزوجين وكما
يقتضيه الاسلام الا يتام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب
الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا يرد عليه الرضاع
الوضع بعد بيان الشبهة فان معناها كما عرف ان يصح اضافة
الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع
محلية المدعى للقياس متعلق بالمحلية للنص على خلافه تعليل للمنع
ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النص ان كان خبر واحد
ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى
لكونه مأولا وبالمعارضة بآخر اي بنص آخر مثله ليسلم القياس
بالبناء فقط الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل لا يوجد
في العلة لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع
علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو
مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل
لان السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية

فساد الوضع

فساد الاعتبار

شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تورد
بعد تمام الدليل فلا يبقى سالما بل يكون مترعيا ابتداء والا يخفى
انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخطر في الجنة والا فهو
مانع في اظهار الصواب ويرد ثانيا بان القارن لا يضر اذا
اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في النوع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد القارن اولا لان رعاية الآخر ان المعترض
يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في النوع وهذا لا ينافي
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل
مانعا في النوع في بعض لو اثبت القارن وعلى ويجب بمنع ثبوت
الحكم في النوع يكون مضرا لكنه لا ينبغي ان يكون قادحا بل يكون بيان
عدم العلة في النوع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم
المانع وكل ما اورد به رد ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تعليم
ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق النقض يمنعه الجدلي
ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده
كقولك في معارضة الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد
كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم
الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك
كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في النوع
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل
على نقيض مدعى الخصم ويجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على
نقيض الحكم المطلوب ويجري ايضا في علته اي علة الحكم بان يقيم
دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله ويسمى الاول معارضة في
الحكم فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل وهو بزيادة
امر زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغيير
ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى المناقضة
اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل
في كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب
بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل

المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال
انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال
لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض النفي الدليل ولو ضمناً لاصريحاً
بخلاف اتحاد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم
فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل
المعارض على نقيض حكم بعينه فقلب ما اخوذ من قلب الشيء ظهراً
بطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة حالة
بعد ما كانت هو عليه كما اذا قال الشافعي مسح الراس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض فمحله وجوه الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل دليل المعارضة على ما اي حكم آخر يستلزمه اي النقيض
فعكس ما اخوذ من عكس الشيء رد ذلك الشيء الى وراية من طريقه
الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال
الحنفي ان في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول ما ذكرته وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجوب والاول باطل لانها

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

ولا جتد لغيرها من الاولياء صغيرة فثبت عليها ولاية النكاح
كالثيب لها بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
وان لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الآخر فوقع في نقيض الحكم تغيير
هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
الى الاب بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه
وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة وانما ان
لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اى حكما يستلزمه ان النقيض مثلا امرأة
نفى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد اذ عاد المعلل
عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة انا في حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فسخ النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني
لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقام فالسبيل الترجيح
كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من
كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب
والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اعلى بالاعتبار من شبهته
والوجه

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

الاستدلال باحدهما اثر ثبوت احدهما على ثبوت الآخر
اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه از
لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يقدر التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة متنها النار لانها محترقة نحو
ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالصلوة فتجب الصلوة
والصوم بالشروع فقالوا انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فتنقلب الفرض الاستدلال من لزوم النذر على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى والا اي وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول
علة فالصة ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة
الخالصة على نفي علية اي علية ما اثبت المعلل علية قبلت
المعارضة وان قامت على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء
الآخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق
ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي القيمية لا الوزن

ولا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان

العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع
نزاع في النوع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي
علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه
يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فلا يتعدد
العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان
الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن
لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في
التفاح مثلا فان قبل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل

وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى
من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد
الآخر نظرا الى ذاتها جواز استقلال العلتين
القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
تسليم ما تخذه المستدل حكما للمسئلة على وجه لا يلزم تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يعلم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم
المعلل الخ اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فكما بينا في القصاص كالقتل بالجرح
فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
او بحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل

كفعل

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

المرافق غاية كالليل وكل كذلك
فالمرافق لا تدخل تحت المغيا بنتج انها لا تدخل تحت حكم المعلل وهو الغسل ويحتمل ان تنتج نقيض حكم المعلل بان تكون المرافق غاية للاسقاط

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

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

الاولى وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في اسماء لا تدل
لما منع وجبا لمجيب عن كونه علة لم يجب بدا من اثباته بدليل آخر
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى اشار
بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق
في فساد الوضع وانما فصله لعلم يكن رفعها بيان المطابقة و
الاثر والى اشار بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير
حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو
حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق
ام الولد والمدبر فان الرق لم ينقص واثباته بعلة اخرى كما قلنا
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله
واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك ويحتاج اليه الحكم الاول
كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في مسئلة الاولى بالعلة الاولى
كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان
انما يتحقق ان في القول بالموجب لانه تسليم الحكم الذي رتبه المجيب

كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل وآل فالانتقال من علة
الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق
الناس فهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال انه الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فلو جوز للطالب المناظرة بالانتقال لعلل من دليل
الى دليل لم يظهر الصواب

على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراده الجبر فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه وآل فبعلة اخرى وهكذا
صحيح بالاتفاق الا الحنفي فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض
اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى بعد انتقاله عادي عرف النظار فقيل يبنى على
هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوز وهذا القسم ان قصة
ابراهيم عليه السلام حين قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية
من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا
فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا
صح دليله فكان قدح المعترض فاسداً الا انه اشتمل على تلبيس ربما
يشتبه على بعض الناس معين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل
من هذا القبيل فان معارضة النمرود كانت باطلة لان اطلاق
المسجون وترك ازالة جبهته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نوراً على نور ومع ذلك لم يجعل
انتقاله خالياً عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه الخ
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس

من جانب

من جانب المغرب تنبيه عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين
فسادها فيظهر انحصار الصحيح في الاربعة وهذا غير التمسك
بالفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة
غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه فقد يتمسك في اثبات
الاحكام الشرعية بحج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لعدم العلم بالمغير
فقيه جعله مصاحباً للحال او العكس وهو حجة عندنا في دفع لا في
اثبات كل حكم نفياً كان او اثباتاً ثبت بدليل بوجه ثم شك اي
وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي
قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري وهذا يرسل
العقلاء اصحابهم كما كانوا بنا فهو نهم ويرسلون الودايع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زماناً من التجارات والقروض
والديون وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف
فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع بعد لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال

230

طرّ بان النّاسخ والّا لزم باطل المقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام
الى زمن نبيّنا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين وهو الكلّ بقوله
وبالاجماع على انتفائه اى الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكيّة والزوجيّة فيما اذا ثبت ذلك وقع الشك
في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجّة في الدفع اى دافع الاحتمال
الغير لا في الاثبات اى غير مثبت لحكم شرعيّ ولذا قلنا بجواز الصلح
على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمّة المنكر حجّة على المدّعي
ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجّيته لزم شمول الوجوب
وان لا لزم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب للحكم لا بد على البقاء
وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن
استمرار الوجود بعد الحدوث وربّما يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنّا فممنوع قد يدعوى الضرورة والظهور
في محلّ النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدّعي الخصم بداهته لنقيضه
وايضا لا يتمشى للخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق

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

ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم بالادلة الشرعية والله سبحانه وتعالى يقوله وفوق كل ذي علم عليم فربما يعلم البعض ما لا يعلمه غيره فقول العالم غير الشارع هذا اذا لم يشرع لانه لم يقم الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع قصوره عن غيره في درك الادلة لان صفة العجز لازمة والعجز يعتريه ولا يلزم انه يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل شئ فهو سفيه بشهود الا ترى عن كبار المجتهدين تقدم على دليل لاطلاعه على عدم الدليل ولا على عدم علم الغير وكثيرا ما يتبين جهده في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل الدليل فيما وجد ولا ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه

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

باب في المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين بمقتضى حدهما عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب والسلب ما ورد على الشئ

فان تساويا اي الدليلان قوة بان يكون ظنيين او قطعيين فلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين او كان احدهما اقوى من الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون راجحا ولا يقال النص راجح على القياس لتعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في معارضة الكتاب والسنة

هذه الاحكام ليس الا لتخفيف هذه الافعال الوجيه للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو الابقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب. وقضايا ما يقابل ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير فالعلماء وان اتفقوا بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا أجد فيما اوحي الي محرما الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابقاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دار الحرب بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال والرابع الاستصحاب لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه التقوي ابقاء ما كان فيه تغيير حقيقة ومنها اي من ابواب الكثرة الاستدلال بعدم المدرك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به

تقليد العامي

232

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

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

لحوم الحمر الاهلية وقد روى انه عليه السلام قال لكل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحمرات وقد روى عبد الله
بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب ابن الحجر انه عليه السلام امر اهلها فاوجب ذلك اضطرابا
في لحمها فيلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه
فاخذ حكمه قال فيقال ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى
ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط
والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة ولهذا قال
ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة
لا يورث الاشتباه كماء اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه يتنجس
الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور
والاقنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق
فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة
حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة
لا يتوضح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتياطا

والعجب

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

لانها كالآية
في الفرع ه

التخلص عن التعارض اى رفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح
الذى يأتى بيانه لان التعارض للبينا قض الذى يقتضيه يندفع
بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير رفعه من حرمة الدليل
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم
او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوضع الحكم باضافة
نبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقسمة
الحال المتدعى بين المتداعيين اثلاثا بين اثنين وثلث لواحد او بان يحمل على تفاوته اى
تفاوت حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين ثبوتيا والآخر نفيا
كما فى آيتى اليمين فى البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم
الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة باللغو لانها مكسوبة
للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تعارف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع
بان المؤاخذة التى فى المائدة ثبوتية بتفسيرها بالكفارة
والتى فى البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية و
لان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان
اليمين مما حرم له جد واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال

جان بجعل

وصدوان يراد به معناه
لا الحقيقى والا يجوز
وصف شئ بالجمع
وصدوان يراد به
احدهما ط

والثانية توجب عدم المؤاخذة
عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون
له حكم وفائدة الا فائدة اليمين المشروعة
فى الفموس
يخفى البر والصدق وذلك لا يتصور
عليه

بالتفسير
اطعام
عشرة مساكين

فجان بجعل كل من الدليلين على حال فحمل قراءة التخفيف والتشديد
فى قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
فى العشرة وحال انقطاعه فى اقل فان قراءة التخفيف توجب
الحمل بعد الطهر قبل الاغتسال وقراءة التشديد توجب الحمل من قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصل الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود فما قل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال
ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو التخلص من قبل الزمان فباختلاف
زمان الحكم الذى يقتضيه الكلام وبه يندفع التناقض واختلاف زمان
العرود اى ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود
صريحا فالمتأخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآية العدة الاولى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية قد سبق فى بحث العام او دلالة كالحاظر
يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير
وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة
فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا

ا اى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لانه لما وقع التحريف
فى التوراة والانجيل لم يبق الاعتماد على شئ من
الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الفعل
والترك قبل ورود الشرع قلت فعلى هذا كان يلزم
ورود امة على فترة ليتذكروا بعد رون وتحصل
الاباحة فى كل شئ والآية ترده فتبطل
قولهم لاصالة الاباحة فى زمن
الفترة

سدی فی زمن من الازمنة قال لکل وان من امته الا خلا فیها نذیر
فلو قدم الحاظر المغیر للاباحة الاصلیة لغیره البسیح الناخر بتکرر
التغییر بالضرورة وتکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر فلا یثبت
بالشک وکذا المثبت یتوخر عن النافی لما تقرر من لزوم تکرر التغییر
لان النافی لو جعل متوخرا لغیر المثبت المغیر للنفی الاصلی وعن
عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الرجیح من وجه آخر
وقد رئت بعض المسایل علی تقدیم المثبت وبعضها علی تقدیم النافی
فالحق الابیان ضابط فی نفسه ما وترجیح احدهما علی الآخر وهو
ان النفی ان کان مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم وان
فان تحقق انه بالدلیل تساویا وان احتمل الامرین ینظر ایتهما من التعارض
الامر وهذا قلت ان لم یعرف النفی بالدلیل والا ای وان عرف به
فمثل المثبت ارفع ثانیا فی مثل المثبت فی الدرجة فیحتاج الی الترجیح
بطریق آخر وان احتمل النفی الدرجتین ای ان یعرف بدلیل وان
یعرف بلا دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فیه ان بناء فی النفی
فان تبین انه بالدلیل یلحق کالمثبت وان تبین انه بناء علی العدم
الاصلی فالمثبت اولی فالنفی فی حدیث میمونة وهو ما روی
انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بالدلیل وهو حجة المحرم

تعارض

سدی فی زمن من الازمنة قال لکل وان من امته الا خلا فیها نذیر
فلو قدم الحاظر المغیر للاباحة الاصلیة لغیره البسیح الناخر بتکرر
التغییر بالضرورة وتکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر فلا یثبت
بالشک وکذا المثبت یتوخر عن النافی لما تقرر من لزوم تکرر التغییر
لان النافی لو جعل متوخرا لغیر المثبت المغیر للنفی الاصلی وعن
عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الرجیح من وجه آخر
وقد رئت بعض المسایل علی تقدیم المثبت وبعضها علی تقدیم النافی
فالحق الابیان ضابط فی نفسه وترجیح احدهما علی الآخر وهو
ان النفی ان کان مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم وان
فان تحقق انه بالدلیل تساویا وان احتمل الامرین ینظر ایتهما من التعارض
الامر وهذا قلت ان لم یعرف النفی بالدلیل والا ای وان عرف به
فمثل المثبت ارفع ثانیا فی مثل المثبت فی الدرجة فیحتاج الی الترجیح
بطریق آخر وان احتمل النفی الدرجتین ای ان یعرف بدلیل وان
یعرف بلا دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فیه ان بناء فی النفی
فان تبین انه بالدلیل یلحق کالمثبت وان تبین انه بناء علی العدم
الاصلی فالمثبت اولی فالنفی فی حدیث میمونة وهو ما روی
انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بالدلیل وهو حجة المحرم

تعارض

فتعارض الاثبات وهو ما روی انه تزوجها وهو حلال وترجیح روایة
ابن عباس علی روایة یزید بن الاصم لانه لا یعدله فی الضبط و
الاتقان وانما اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما یعرف
بالدلیل فان بینه کان کالاثبات فیجب العمل بالاصل وانما
فالنجاسة وعلی هذا الاصل یتفرع الشهادة علی النفی واما معارضة
القیاس النص عطف علی قوله ففی الکتاب فلا شک ان علم تاخر احدهما
انه لا مدخل للرای فی بیان انتهاء مدة الحکم ولا شک ایضا ان لم یعلم
ان تاخر ولم یوجد الخاص کما فی النصین حتی یعلم بعده بظاهر الحال
آن فی النصین انما یقع التعارض للجهل بالناسخ فلا یصح العمل باحدهما
مع الجهل واما فی القیاسین فکل منهما صواب بالنظر الی الدلیل
فیکون مفیدا فی حق العمل وان کان بالشرط الآتی بل الواجب علی
طالب الحکم ومن هو بصدده معرفته العمل بایهما شاء بشهادة قلبه
وانما اشترط ذلک لان الحق واحد فالتعارض لا یبقیان حجة
فی اصابة الحق والقلب المؤمن ینور یدرک به ما هو باطن لا دلیل
علیه فیرجح علیه واما الترجیح فهو فی اللغة اثبات الفضل فی
احد جانب المعادلة وصفا ای بما لا یقصد المماثلة فیه ابتداء کالجود
فی العشرة بخلاف الدرهم فیما وضع له علیه السلام ازن وارجح بحسن

نحو اعتقت بریرة وزوجها حر مثلا واعتقت
وزوجها عبد نافذ لان معناه ان رفعته لم تتغیر
بعد وحکم النفی انما یعرف بظاهر الحال لانه لا یدرک
عیانا بل بقاء ما کان فالثابت اولی فالامة التی
زوجها حر ان اعتقت یثبت لها خیار العتق عندنا
خلافا فالترجیح فی ترجیح روایة انها اعتقت وزوجها
حر مثلا

ابو الیسر خلافا وقال الشافعی یعمل بایهما شاء
من غیر ترجیح وانهما حادثة فی حادثة واحدة
قولان واقوال وقال القولان الروایتان
عن اصحابنا تاصه جامع جمع له
مثلا

236

فجاء الدليلان آن لا يجوز ان يكون حجة لبطلان حجة الشارع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم لانه اولى
بتحقيق معنى التبعية كذا في التلويح

معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا فليلا يكون
تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي
الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين كما مثلين وصفا تميز
من اضافة فضل الى احد وقد يعلم ما سبق ببعض وجوهه اى
وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة ما مثلين وهو ما يتضمنه
الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن
من متواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود والترجيح
باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور
على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل
السماع كما اذا قال اشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله
وفي المروي عنه كترجيح بالم يثبت انكار الراوية على ما ثبت والحكم
كترجيح الحظر على الاباحة والامر الحاجز كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفصيل مذكور في المطولات
وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل
اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لاحتمال النقض لا يعارض

القطعي

تفصيل ذلك بطلب من اصول
ابن الحاجب
منه

القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس
بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية
فيتضمن ما يذكر في ترجيح المنصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا
لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما لاتفاق
على جريه على سنن القياس واما لاتفاق على كونه معللا في الجملة
وبحسب حكم النوع اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في
نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما بالخواص
في النقض بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاباحة على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا او
القياس لتفصيله واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن
وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها
واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة والاجماع
على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على تحققه علته والتحدد
اولا من المتعدية والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري
والشبهي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جودت
والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية
من القاصرة اه جودت والمعتبرة على الكل وعلى هذا القياس

كترجيح النص والاجماع على غيرهما منه

نقيض ترجيح ما تأخر جنس العلة في نوع الحكم على ما تأخر نوع العلة في جنس الحكم منه

وبحسب الحاجة ويجري فيه ما مر في النقض من الوجوه ومنه عدم لزوم
الحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك و
قد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة
من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان
الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا
اما اثير اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس
وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتخالفا باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما يشترط ظهورها
لظهور جانب الصدق واما قوة ثباته اثر الوصف على الحكم
بالشهود به واعلم ان به فضل التاثير بان يكون الزم له من
لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تاثيره بالادلة المعتبرة من
النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين
فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعيينه للاجماع الى التعيين
النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء
لان تاثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولهذا جاز الحج بمطلق
النية وبنية النفل عنده وتاتي الزكوة عند جمع المال

من الفقير

من الفقير او تصدق به والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل اذ يشهد لنا تاثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح
الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لنا تاثير الركن في
التكرار الا الغسل فقيل كثرة الاصول كثرة الرواة في الخبر
وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة فان العلة هو الوصف
لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزوم غيره كالشهرة
او التواتر او موافقة رواية الاعلم ثم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول
فان شمس الائمة السرخسي راجعه الى الترجيح بقوة تاثير الوصف
وبجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف في الاخيرين
الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا
في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما
يسن مسحه يسن تكراره من غوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه
لان المضمضة منكرة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع
بين الادلة يحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه شرع في بيانه فقال

كما يعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عندك فعلى
ويصح عندنا وترجح ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبارة له دونها والبعض وقع صحيحا لوجود ما كان الصوم
لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احد جهتي الآخر وان فعي يرجح الفساد بكونه عبارة وكل عبارة
مفتقرة الى النية وصوم وصف عارض للامساك من حيث انه ليس بعبارة بل صار عبارة بجعل الله ذلك
ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي والترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي

واذا تعارض سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته كذا في
او بعض اجزائه او في من الحالي اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر
خارج عنه لوجهين احدهما راجع الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا
من الحال فينفع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد
امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب
او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وبسبب ذلك الترجيح
الذات على الوصف وثانيهما اشار الى الثاني بقوله وقيام الحال به اي بالذات
وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا
الحالي العارضي لزم ابطال الاصيل بالوصف كقولنا في صوم
رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال ان نفي لا يصح
لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه
بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في
مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء آخر
كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسير الذاتي و
الحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف
يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف
يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة

للامساك

للامساك فان الاول يحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع
والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة تذبيل
كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا
تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة
وسماه تذييلا والمناسبة لا يخفى على الفطن فقال وقد يرجح
اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل ان فقد يوجد
فاسدة مثلا غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين او وجوه لكان القياس لم يجعل حجة الا لافادة
غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرة الامارات الكثيرة
الاشباه كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول فلنا الاشباه
علل اي اوصاف يصلح ان تجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل
لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول
فان الوصف هنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته
وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف
متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الآكل

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

ودلالة

ودلالة العام ظنية عنده قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود
بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد ولان
التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل
بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة
التعدي وما قول فيه بحث ايضا لانه وان جوز التعليل بالعلة القاصرة
لكنه معترف بالاولوية المتعذرة بالامر بة ومنها اي من الوجوه الفاسدة
قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية اولى من ذات
جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد
لان العبرة بالمعنى لا الصورة بمعنى ان الترجيح بالقرب باعتبار صورة
العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص
كما فهمنا القدر والجنس من اشارة الحاملة المذكورة فيه فاين هذا
من ذاك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها
اقوى وابعد عن الغلط لان كل منها يفيد قدرا من الظن ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة و
عرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بوصف التابع للامر
المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود جعل الغير
في حقها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي سر

فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وترجيح
السمع على الالف وبالكثرة فى صوم غير منوى من الليل وانا نرجح
بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان الشرع
ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع
لا يحصل بها تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها
لا بالمجموع فكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم
فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة
الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر فى نفسه لا مدخل فيه لوجود
الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع
واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اى لا يقع الترجيح بين الخبرين
بكثرة الرواة ما لم يشتهر اى ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية
لا تحصل ولا يرجح نص بآخر اى بنص آخر وكذا القياس اى لا يرجح قياس
بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة
اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ
لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لا حقيقة

القياس

القياس ومعناه الذى يلزم بصير حجة هو العلة لا الاصل
المقصد الثانى من الكتاب فى الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث
الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم
والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة
كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه
والابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته اليه مضاف
الى المكلف وعبارة عن فعله ثم بالمكلف محكوما عليه الركن الاول
فى الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والتقييد اخراجا له
خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس
مجازا فيتناول حكم كل مكلف مخصوص كخواص النبى عليه السلام وبه يندفع
ما يقال لا ينعكس بخروج حكم اذ الاحكام تتعلق بكل فعل لكل مكلف
والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله خطاب غيره وبقوله
المتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته و
افعاله فقيل لكن بقى نحو والله خلقكم وما تعملون من القصص
فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره
بينهما

بخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انحائه وهو وضع خطاب
الشرع بتعلق شيء من الحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره
كونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع
لنعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا باثبات الخطاب لا هو قلت
وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فهو اثر الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي
والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون
صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات
للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف
ولا يجئ عنه هنا كالملك فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه
وما يتعلق به كملك المنفعة وملك التصرف وثبوت الدين في الذمة
والاول اما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا
كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما
قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في بعض صحة الثواب ونحو الوجوب
تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي اولا خروجي

ابتناء الحكم

ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
بادائها تفريغ الذمة اما عبارة الصبي ففي حكم المستثنى كما سيجئ في
بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو
الذي يعتبر في المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل
وكاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك
لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبسنونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة به ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات
فيكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحيحا
والفعل صحيحا ويكون بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا او الفعل
باطلا ويكون بحيث يفقد اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فاسدا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الصادر من العاقد

ارتباط الايجاب والقبول

لبس لما جيء به بقصد البيع الفاسد بوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بان فسد
ليترتب الاثر عليه اذ يقال له ان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وقد ثبت بالبيع الفاسد
انما هو الملك المحظور

242

لا يصح ثم النفاذ مترتب الاثر عليه كالملك مثلا فيتبع الفضولي
منعقدا لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويجامع منها
مقابلا بها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين
النافذ وصحته مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل والباقي واضح وهو غير
منه المعاصي الاخروية تنقسم الفعل باعتبار الى قسمين الاول
عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان
ايتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنقض عليه او على وجه المنع
من الترك بقطعي من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني
من الادلة واجب وان كان ايتاؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك
سنة ان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله
عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين وقال عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان ايتاؤه
راجحا على تركه اي وان كان تركه راجحا على ايتائه فمع المنع من الايتاء حرام
وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الايتاء والترك في نظر الشارع
بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فتخرج افعال البهائم والصبيان والمجانين وبنحو ذلك صباح فان ذلك

جميع ذلك ما يعتبر فيه المعاصي الاخروية وليس في هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لاحدود او لو سلم ففي الرجحان والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة
ونحو ذلك من اقسام ما هو اخر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة
الانتفاع النابتة بالبيع وحرمة الوطي النابتة بالطلاق اجيب
بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف او
لامناقاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
على المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك مرباب التغليب فان قلت
لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت
اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المعاصي الاخروية
ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على
امر بين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لانها
ان لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون
الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا

وبالذات ولا يكفي وجود عامة في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم
من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى
الخاص والعام والمشترك كذا الحال ههنا فان جهة الشروعية التي هي
مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست
اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعبر فيها بالذات جهة الحقة المبنية
على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهوم
الاقسام فاعلم ان الفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر
مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار
ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على
ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته سواء يثبت فرضا
عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء او
كمقدار الربع في مسح الرأس فان لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل
يفسق اي يحكم بكونه خاطئا فاسقا ان استخف بالاخبار الآحاد لان
خبر الواحد والقياس بدعة لان كان عاميا وان كان فاسقا فانه لا يفسق ولا يضلل
كان الثناء وبل في مناظرة من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود
من فرضية الخبر وحصوله فرض كفاية كالجهاد والمقصود منه اعلاء

كلمة الله

كلمة الله تعالى بازالة اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من
المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجمع اذا تركوا اثموا
فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
والنسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم قلنا ليس برفع الحكم مطلقا نسخا
بل ان كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع
شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب
على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد يسقط
ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط
لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل
المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه فرض عين
كتحصيل ملكة الخشوع الخالي بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض
عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم
من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا
احدها مبهما وحقيقة ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه
الذي لا يتعقل الا معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مجهول
ومخبر فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معينين ما وان كان

من حيث ما هو مجرد عما شبه بالفعل
ومن حيث لا يكون صاحبه كافرا
شبه بالفعل

244

نفسه واحداً جنساً ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعجل
وكان الواجب معلوماً كلف بايقاعه معجلاً لكن بتوقف ايقاعه
كزكوة على خصوص مال خير بينها والواجب لا يلزم الا عملا ان تحيلا
فهو كالفرض العملى الا فى الفوت اى فوت الجواز بعقوبة فان
الواجب ليس مثله فى ذلك بل ان جاحده لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن مأولا وقد استحق باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ
الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى
ان يكون ايقاعه راجحا على تركه مع المنع شرعا ثبت بقطعى
او ظنى كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ويخرج لك
وتارك كل من الفرض والواجب مستحق العقاب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله بفضله وكرمه او
بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا
غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اى ممكمل
للدين وتاركها مسيئ مستحق اللوم كصلوة العيد والاذان
والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها

قوم عوتبوا

قوم عوتبوا او اصلى بلدة واصروا قوتلوا وهى التى قال محمد فى كتاب
الاذان ان تاركه يكره واخرى اساء والتى سنة اثر واظب و
تاركها لا يستحق اى الملوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة عليه السلام
فى لباسه وطعامه وقعوده وهى التى قال محمد فى كتاب الاذان
وغيره لا بأس ومطلقها اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة
كذا مطلوب عندنا اى شامل سنة النبى عليه السلام وسنة غيره
خلافا للشافعى فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام و
قد يطلق السنة مرادا بها ما ثبت بها كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عبدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى
واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يسئ
تاركه اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات فى قراءة
الصلوة فانه كلا منهما يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب بالتزام
بان اصرار الترك مطلقا وعزم الخ بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن كالمسافر بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تاركها كالسباق وهو دون سنن الزوائد
فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى صلعم

وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو اداء ترك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا بوجه ما

246

تحقق النقل ويلزم النفل بالشروع فيه قصداً حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لقوله لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
المؤدى وكان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الموعود فيكون
ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابتداء الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً اولى واتماما قال قصداً احترازاً
عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظاناً انه لم يصلها وقد صلاها
فيكون نفلاً مشروعاً فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصداً
والحرام يستوجب العقاب اذ استحق فاعله العقاب على فعله و
هو الكرام اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير
والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كأكل
مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج
المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كعبث الماء وليس لك
من قبيل اطلاق الحل على المحال وحذف المضاف وفي الثاني
الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق الخمر والخنزير

زيادة بسط

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

مطلب
المكروه

ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز
والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة
والا فعزيمة والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير
محلها بل كان نسخا فالتيمم في المجازية والا فعزيمة اما الاول فما
استبيح مع قيام الحرمة والحرمة فالقبيل يلزم منه اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة ههنا
ان العامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط
الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره وكلمة الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وجنابته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وتاثر الحقوق الحرمة وكالدلالة على
مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول
مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما الترخص
فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء القصد بوا معنى في
الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة
لحزاب البنية ومعنى بزهوق الروح فلذا ان يقدم حقه واما الاجر
ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه وحق رسوله

كالجهاد

كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او
اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة
ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم
بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون
مثابا لانه القى نفسه في الهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس
اقامة للمعروف تقريب جمع القضية ظاهر اذ قد يسلمهم بذلك
الى ان ينتكوا في قلوبهم وان لم يظهروه واما الكفر فما استبيح مع قيام
سبب العزيمة وهو محرم للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة
ههنا مطلق الاذن لا بعضها تساوى الطرفين لبقاء في حكمه الآتي
فان قيل الحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تاثيره منعا في
الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيستحيل بخلاف ادلة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقدم
الحرمة بقيامها وتندوم بدوامها كقطار الصائم فان السبب الموجب
للصوم والحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر ولذا
لعاذي كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لفقده

فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة
ولان الرخصة انما شرعت لليسر وصوما صل في العزيمة ايضا
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر
مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه العزيمة كالصوم
فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه
بمباشرته بلا حصول المقصود وصوحق الله تعالى يحتمل المضيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر
من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيعجز وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد
سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنقض فكان في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي
هو الحرمة قائم فيه مع الحرم وليس فيه شبهة كونه اباحة الكفر
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث
الذي هو رخصة مجازا وهو التم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الآخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو
الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة

والاغلال

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

خفاً فيعذب بالجهل كذا ذكره الامام الكاكي قيل في وجه سقوط
الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطر ثم اليه وحكم
المستثنى فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق
فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كان مباحة
قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كان عليه فان قيل استثناء
اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة مستحق لقوله تعالى ومن كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يرد على اباحته
اجيب بانه ليس باستثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فيستفاد الغضب بالاستثناء ولا بد من انتفاؤه على ثبوت اصل الجواز
ان يكون مباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله و
دينه واباحته لصيانة بدنه عن سراية الخنق والاصيانة للبعض
عند فوت الكل وكقصر الصلوة فانه رخصة اسقاط عندنا فاتما لها قرأ
بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والتنفل اساءة
وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول صلى الله عليه وسلم

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

الواجب من غسل الرجل بناء على المسح لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولما كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح هناك يصلح
رافعا للحدث السابق الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله
جعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه ان حكم هذا القسم الرخصة
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة
يثاب والثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
ما دام مختفا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضع
عطف على قوله في اول المقصد الخ اما التكليفي وكما كان فيه نوع خفاء
عرفه فقال فاثر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وجعله
صفة له اي لذلك الشيء باعتبار اي باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي
الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي
ركن وآلة اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الآخر
فعلة وآلة اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه
اي الى الآخر في الجملة فسبب وآلة اي وان لم يوصل اليه فان توقف

عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط وآلة اي
وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اي على وجوده
فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون
جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه
على المحل وهو اي الركن في الاصل الا اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء
الذي يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصرف
للانيابة وان زاد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه بعذر
وان انتفى ذلك الشخص انتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه
بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء وبانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء
فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا
بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا انتفى من الضعف بحيث لا ينتفي
حكم المركب بانتفائه كان شيئا بالامر الخارج يسمى زائدا بهذا الاعتبار
وهو اي اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالايمان في الايمان فانه كيفية
معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه

ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بجعله الكلمة كالاقل في المركب

ومن الاثر جعل ما يقال للاثر حكم الكل وانما جعل الاعمال داخلة في

الايمان كما نقل عن الشافعي خلاف هذا القبيل لانه انما يجعلها

داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة

فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما

العلة وهي لغة المغير كالمرض لما يقال المريض قد يعود صحيحا

لانا نقول انه مغير ايضا من اصله النوعي تسمى بها العلة الشرعية

لتغيير حال الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بجعل

لو تكرر لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه

وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة

كالسبب وعلة العلة ونحوها ودخل العلل الوضعية شرطا والمستنبطة

اجتهادا وهي العلة الشرعية معرفة للمعلول بالزمان كالعقلية

من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت

العلة على ثبوت الحكم وليعلم غرض الشارع من وضع العلل للاحكام

ومما من قرن بينهما وجود الزائي اي زوال الحكم من العلة اعلم

ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول

يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها

والا كان

وان كان المعدوم مؤثرا فان جاز تقررها بزمان جاز بالاكثر

كالعقود مثلا

لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان تدليلا فيبقى الفسخ بعدها

ان منه متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤه جاز بخلاف

الا تستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين

فلو لم يكن الفعل معا لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن

المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع

فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون

المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض

بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ

يستدعي وجود الحكم لان المؤثر له لا وجود العلة حتى تبقى

كيف وهي حروف اصوات ولو سلم ان مؤثر الفسخ العلة

فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا ثبت فيما وراءها

وهي العلة سبعة لانه ان لم يوجد الا اضافة ولا تاثير ولا ترتيب

لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام

وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد

الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال العلة

اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع العلة له

251

الى الحكم هذا تقرير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتقرر
اى العلة فيه اى الحكم هذا تقرير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اى
عن العلة هذا تقرير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى و
حكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما
علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لاحكما لتراخي الحل والقتل عنها لا بتراخ
ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط
وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول
اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
الحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يجب
بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لاحكما او الى ما يجب
بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
سبب علة شبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا
يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يجب بالعلة كالبيع
الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير وكذا يعتق باعتاق
المشتري موقوفا لا كما قبل البيع فيجب به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه

الى اجازة

قوله فان قيل هذا بتخصيص العلة الخ الجواب ليس هذا من صور التخصيص
لان الحكم ليس يتخلف بل متاخر لحق الملك او لحق صاحب الشرع بخلاف الاكل ناسيا
فان الافطار متخلف فيه وقابل ان يفعل لا يتحقق التخصيص مع قيام حقيقة العلة
لان الحكم اذا تخلف عنها لم يبق علة حقيقة فارتفع الخلاف فجاز التخصيص بالمانع والامر
بخلافه

الى اجازة المالك وعند ابي حنيفة يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة
لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قولنا بتخصيص العلة
وهو تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك اختلاف في العلل المستنبطة لا
الموضوعة شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير
لا حكما كما سبق في مباحث الخاص فانهم اجمعوا على ان الخيار داخل في الحكم لكونه دليلا
اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف فلنا
انه مؤثر الا ان الاضافة هنا لا ينقدها اسقاط لعدم الملك
مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يجب بالعلة كمرض الموت
فانه موضع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض
عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة
ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له
وينفذ تصرفه لولا الموت ولما كان علة لتراخي الالتام المفضي
الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة
السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء

252

والتفوز في المرمى والسرابة وكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة
لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة
فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيقضي التزكي
عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا
الوجه فيقضي الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص
فلشبهة تختل قضاء الماضي وقال التزكية قضاء ليس بعقد
ولا ضمان الا بالتعدي ولنا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع
الزور بقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني
والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او
التقديرية وهو المسمى علة شبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت
مستقبل كخواتيم طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير
لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر وقال ابن جرير
ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل
قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وقال الاخرين
لم يجوزه محمد اعتبارا للايجاب المعبر بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب
لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة والعلة
التي اخر عنها الحكم لكن اذا تاخر لا يتخلف من حين العلة تكون مشابهة

للسبب

للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم واذا ثبت حكما
ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب
والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة
اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب
لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال لا قامة العين
مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد انعقادها
بحسب تجدد شيء من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية لا التحقيقية
كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة الوجوب
اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه
لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء
بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وجوب الوجوب الى حصول
وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف فانه
مؤثر كاصله ومحصل للتيسر اشبه العلة والنصاب السبب
ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا ولبطل ركن
والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود

بواسطة المقتضي وكان العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف صوفا ثم بالعلة فكما ان الحكم
مضاف الى العلة دون الصفة وهي ايضا الى العلة دون الواسطة ثم من حيث ان العلة الاخيرة تكون
يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
الموجب علة للعتق بواسطة الملك والملك في الغرب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه
عتق عليه فصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته وكان شراء القريب اضافيا
اشبه السبب العلة ايضا والاصالة غلب شبهه بالعلة فصار
علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون الترافي رتبيا وهو كمي
علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اشبه الاضافي
الى المضاف الى الشرط مضاف الى ذلك الشرط كحكم المقتضي الى المقتضي
ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى
القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى كان المؤثر في العتق مؤثرا
حاكما كما ظن واذا كان علة حقيقة وليس كذلك اذ الواسطة
بمنفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كالآخر جزئيا
اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فاذا تأخر كان
علة كذلك اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فانها مؤثرة
في الصلة والترق يقطعها ولذا كان الله كلف هذه القرابة عز القطع
بالذاتي الرقين وهو النكاح فبالغلبة اولى واما الملك فلان ملك
العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه
لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفي من الآخر كان
الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا
ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى القريب
قرابته فالشرى معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشرى لا بعده

ان لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة
عبد مجهول النسب وتناكره او اشتباه فالمدعى معتق وغارم نصيب
الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين
بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الذاتي القائم مقام
السبب المدعو اليه كالشرط المطلق والمرض المبيح لرخصها والنوم الموجب
لاسترخاء المفاصل للحدث والوطء الموطئ لحرمة المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين
لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم المفاصل
للحدث الاعند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين
وحكما لعدم التراخي لا معنى لانه المؤثر وهو المشقة وخروج النجس والوطء
وخروج المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول
كالخبر عن المحبة والبغض في ان احبني وابغضني فانه كذا لوقوع
الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منها
علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان
المؤثر هو المحبة والبغض والدال عليهما اي السبب المقتضي لاقامة الداعي
مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما رفع
ضرورة التعذر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في النوم

والنكاح والانقضاء ويخبر عما في القلب او رفع حرج النفس او وقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كالسفر والمرض والمباشرة او الاحتياط
كما في العبادات ورواعي الوطي في الحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما مال في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر
في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مستند فيه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط وليس وصفاله شبهة العلة كاحد وصفين
تركب منهما العلة كتركب علة الزوجية من القدرة والجنس عندنا والعقود
من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا
في التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه وحكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير
المستقلين كالقدرة والجنس فقط هذا كان الكل من القدرة والجنس
شبهة العلة فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد
من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على
حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد

وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب
فخر الاسلام الى انه وصف شبيه العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض بانه مخالف لما تقرر عندهم من
انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او
بواسطة وسلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه
فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة
ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة
كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتأثير واما
السبب وهو في اللغة الطريق تحو فانبع سببا والحبل تحو فليمدد
بسبب والباب تحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال
فاصطلح المعينون آثار الى الاول بفضله فيكون طريقا الى الحكم فقط
اي بلا وضع له ولا تأثير فيه وبهذا يتناول ما ليس بعلة اصلا بوضع
بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه
ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويجزم بايد ركتاثيره فيما هو الغرض من وضعه

وهو عند الامام

كالشرى لملك الرقبة فانه علة والكاشف بقوله وقد يطلق الخ السبب
على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل
ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاستذكر من اسباب الشرايع حقيقة
بالكاشف لان الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو السبب
اربعة لان اضافته اما فى الحال او فى المآل والكاشف سبب مجازى والاول
اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب
لا بد ان يتخلل بينها اولا والكاشف سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم
به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى
حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع المتخلل لم يوضع
له فسبب لشبهه العلة فثبت ان الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقى
وهو طريق الحكم بلا اضافة وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم
او وجوده وضعا متعلق بالاضافة وبلا تعقل التاثير فى الحكم
كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واحترز بقوله بلا اضافة وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لشبوته عنده وضعا وتحته
الوضع ليدخل فيه مثل اضافة ملك المتعة الى الشرى فانه سبب
لا علة وبقوله وبلا تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب

تعقل

تعقل حقيقة التاثير او شبهه فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى
حكم العلة والذى له شبهه العلة اما الاول فلاضافة العلة المتخللة
اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما يجئ تحقيقه واما الثانى فلاضافة
ايضا لكنه امتاز عن الاول لتقصر حكم العلة فى هذا فانه فى رفع
الموانع بمنزلة وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق
الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتبتين كارضاع الكبيرة
ضرتها بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها وذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبيه ففى المجازى لان
شبهه العلة الحالية تقتضى شبهه التاثير بلا مرية وسببا يخضع ذلك
ان شاء الله وحكمه اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل
الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او الفعل
او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن مجهول
بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك
لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل
مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان دلالة اليمين
جناية فى حقه لالتزامه اياه بدلالة مباشرة لا سبب كمودع دل
سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها

حتى يستقر باتصال الفعل الى الصيد والاحصار كما اخذه فارسله او
رماه فلم يثبته واتلم بضمن جزاء لان في صيد الحرم لانه كالاتلاف على الاموال
المملوكة ومساع المسجد والاموال المحرزة منه تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا
الضمان على الساهي والمخطئ خلافا للشافعي لغلبة الوقاعة ولا يضمن
من رفع صبيا سيلها اليه كله اي للدافع فقط به نفسه لان مرتكبه
نفسه صار باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فمات لانه غير
مختار فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن
من حمل له اي للصبي اصعد الشجرة وانتفض ثمرتها فاكلها او بمنعها
فاكل نحن نفصل فنقول لان صعود روح باختياره لتنفضه نفسه
من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بذلك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا حمل
فاكل فتنفض عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتضاف
اليه وعلى هذا حمل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل فخرج
واما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين
بين الحكم بلا وضع حكم اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا
لحكم تلك العلة وان كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه
لا اضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف كسوق

الدابة

الدابة وقعودها فانها تمشي على طبع السائق والعابد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكن السوق والقعود لم يوضعا للتلف فيضاف
باتلاف البهيمة في بدل المحل لانه حكم السبب لانه في جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل وخرقها كشق الزق
وفيه ما يسيل واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والقوادة
بالقود فلما اضافته البهائم في حكم العلة ولعدم وضعها لم يكن علة
فلم يلزم القصاص وغيره من الجزئية الافعال كالكفارة وحرمان الارث
واما سبب له شبه العلة وهو ما يضاف الحكم اليه بنوعا عنده على صحة
الاثر الاخير لكونه ايجادا لشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع
لمتخلل لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه في مثاله وحكمه ان
يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتفض فيه معنى
العلة للوجهين اللذين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه
بنوعا عنده على صحة الاثر الاخير كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل
لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي وكسب
مشبه به فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث
ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا بنوعا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة

ولا جزاء لان الكاف لبيان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب
الدية لان ذلك بدل المتلف للجزاء الفعل وقد حصل التلف
مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض فعل
ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على المباشر لا
المكاثر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع المتلف لم يوضع لحكم
ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعدد رجل تزوج صغيرة وكبيرة
فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج
يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت
به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم
حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي
في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا
باعتبار رفع المانع والاقضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين
او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات نعم
الفرق بين هذا القسم وبين الذي قبله غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون
كذلك في التزكية حيث تتخلل في الحفر سبب آخر اختياري كما مر الا ان يقال

لكن ارضاع

لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه و
لم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فيه كما يطيعي
ولذا اذا قتل صغير مرتدا لا يحرم عن ميراث المسلم الا ان يقوم
باعتبار ان الشيء قد يوضع موضوعا
لافساد النكاح بل للتربية والافساد لالتزام المهر لما عرف
ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم
الفاضي بالقتل وان لم يوضع ذلك الحكم للقتل لاحتمال ان لا يجب شيء
الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقتل انما هو بهذا
الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لان الحال
بل الحال وخص باسم المجاز وان كان السبب مع اثر غير كما في القسمين
السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة او في من
التجوز بالزيادة المتكلة عليها كالتعاليق والكفارات والنذر
المعلقة صفة الحالف فان كل واحد اذا تعلق بشرط لا يراد به
للجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء وكذا اليمين بالله وامثالها ايضا سبب
مجازي للكفارة لا حقيقي واما التعليق فلعدم الافضاء فيها الى
الجزاء الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليق
سببا بالمقتضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا

هذا الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الانعقاد فيها
ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فحينئذ يكون اليمين سببا
منضيا بالفعل فان وضعا للبر المانع عن الحنث وان سلم
ان المعلق ونفس الحنث يكون علة للاح فكان مجوزا فنسب الشئ
بما يؤول اليه على ان قولهم سبب الكفارة امر دائر بين الحظر
والاباحة كاليمين المنعقدة لتحلة المحلوف عليه ظاهر في ان السبب نفس
اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله
اى لهذا السبب الجائز شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين
بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بالبر دوم
الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون الثابت بسبب
مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
قبل فوات ذلك الثابت كذا يسمى كالغصب يوجب رد عين
المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا شبهة الثبوت قبله
حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين
ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب والثاني ان وجوب البر
لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وهو واجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون آخر وان الكفالة عرضة الفوات حيث لم يثبت من وجه

كان لها

هذا اشارة الخلاف

الثالث يبطل التعليق اى تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر
هذا القسم من السبب جائز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض التعليق
مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستند الى محل ولا الى حله فلا يبطله اى فح
لا يبطل تنجيز الثلث التعليق ولعدم استناده شيئا منها فح تعليق
طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التعليق فلا يستند
ابتداؤه الى محل فيقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين وكل حاجة
للتعليق بالملك الى ذكر لنقض وجوده عند فوات البر بالتزوج
مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك
اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث وكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا

كان له شبهة الثبوت

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

الشرط

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

وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الحاصل اخيرا للزم تعارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى

او دلالة بنصب الادلة واعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام انما اضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص وانما اضفنا الحدث الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا اثر تب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر قبل الايمان اي فالسبب للمصدوق والاقرار بوجوده وحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم واتما قيدنا عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى السبب الظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب وقد سبق بيانه سببية للايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا

قد بما غنيا

قد بما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص فيتضح الايمان من الصبي المميز بتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجوده ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل الكامل في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع تحققه لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي بها اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على الكفر عز وجل الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيق في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه بمثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وتتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكثر بالنماء بالتصرف الى الحاجات المجتدرة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء واتما على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى والميسر الا انه امر باطن واقيم مقامه السبب الكوني اليه وهو

الحول ليجتمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالتبر والنسل
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يتم فصار
الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي
هو سبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قبل اليوم اي كل يوم سبب لصومه
وقبل الشهود اي شهود الشهر وتكلموا تخفيفه في مباحث المقيد بالوقت
والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته و
يلي عليه اي ينفذ عليه قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على
محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية التربة من القاتل
الى العاقلة وانتفى محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي
والكافر ليس من اصل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج
على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة
لا وجوب لانه انما يجب بما يملك عليه فعلى اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي

الى العاقلة

والكافر

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

متقرب بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول ان العشر مؤنة
فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها
معنى العقوبة بدليل ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر
فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين
المعهود وذلك بالارض وما يخرج منها فجعل عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان
المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن اكاذيب الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة
والكفاية ويعمرونها باطنا لانهم الذين يستنزل النصر على الاعداء
فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا
على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء
التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء وكان الواجب
جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار
النماء التقديري معنى العقوبة حتى اكتفي بجزء التمكن بما فيه
من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر و
الاقبال على المفوض المذموم بلسان الشرع والتدنس من
رأس الخطيئات وهذا اخر يصلح سببا للذلة والصغار

ومضرب

ومضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول في بحثه اما اولا فلان
الخراج لا يجب الا بعقد بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك
بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
وانتماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة و
باعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذا حكم بكون
سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة
ولذا استعمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة ثم اجتماعا اي
العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وبهذا ظهر
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشر به
وذلك لان سبب الخراج عندنا الارض وسبب العشر الخارج من الارض
والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا الى اذا ارتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون
الموقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا وجاز الوضوء من غير وجوب كالوضوء قبل الصلوة
وبستدام الى الوقت جاز الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود

ترك الجهاد مع الاعراض

قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه وبالباء به
والحدث يزيل الطهارة وبنافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما يتسبب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة بمعنى
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
مثل الفطر في رمضان من حيث انه بلاء في فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلتا جهتي الحظر
والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلاء في حق المحض والسبب
الشرعية المعاملة البقاء المقدر بمعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم
الى حين علمه وبيان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
ونحو نحو ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء مقدورا الى
قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط احتياج مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك يفتقر الى معاونة ومعاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور

والاناث

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

بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا اقتضاء اليه خرج به السبب
وهو الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه جهة الاضافة الى
الحكم اليه كما في العلة او الاقتضاء الى اضافته الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب
بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان
الاول الحقيقي يتوقف عليه الشيء في الوجود او بحكم الشرع حتى لا يصح
الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل الطهارة
للصلوة وان جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفا به
او لفظ كلمة الشرط
كما بكلمة اي كلمة الشرط وليس الشرط صيغة كما ان تزوجتك فانت طالق
او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه
مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا
باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وليس الشرط
دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط اتمام الاستقبال
من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط
في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تضاف للاضافة الحكم اليها فيضاف
اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه
ما يسيل وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع و

ليس فيها

بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا اقتضاء اليه خرج به السبب
وهو الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه جهة الاضافة الى
الحكم اليه كما في العلة او الاقتضاء الى اضافته الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب
بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان
الاول الحقيقي يتوقف عليه الشيء في الوجود او بحكم الشرع حتى لا يصح
الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل الطهارة
للصلوة وان جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفا به
او لفظ كلمة الشرط
كما بكلمة اي كلمة الشرط وليس الشرط صيغة كما ان تزوجتك فانت طالق
او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه
مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا
باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وليس الشرط
دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط اتمام الاستقبال
من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط
في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تضاف للاضافة الحكم اليها فيضاف
اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه
ما يسيل وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع و

ليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان استعمل طبع
الاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح للاضافة الى
الاختيار فالمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح للبضع ترتب
ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر وانتزاع
الجناح وترك الحافر بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف
والاشهاد لاحتياط الاباء ان انكر كما في الشفعة والسبب
ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل كموجب ثبوتية
مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع
لجواز ه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها
وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب وهو سابق احترازا عن الشرط التعليقي
اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار خرج به نحو سيلان المائع
ان لا اختيار فيه غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى التسبب بل في معنى العلة
وكذا لا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه
في حكم السبب لان الشرط المحض مما تاخر عن صورة العلة والسبب
يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما
لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف

265

وأما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا
على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر
هدر فيلحق بالافعال غير الاختيارية كسيلان الماء

كان شرطا في معنى السبب لان في معنى العلة لان العلة ههنا
مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حاجة به الى نحلل سوء الترابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان الامر
استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاحتذام وفتح باب القفص
لعاب اضطبل فتح قفص الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا
منهما في حكم السبب ايضا لما سبق وكذا قبل وقبه بحث وهو اه وجوب
تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشرط
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى
ان يقال ان كلا منها في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع
واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تخلل التأثير
واما شرط اسما اي صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لامعنى
لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم
نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما للتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم
تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت

فدخلت الاخرى

فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو
لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين
لان محلها الذمة متى بقيها فلا يشترط الا عند الشرط لان الامر
حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو
ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها
اي العلة معه اي مع خفاء تلك الصفة نحو صبي ان علامة الشيء
معروفة وانما يحتاج الى المعرف لما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير
علامة لقصد الانتقال في الانكاف فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق
نفس العلة مع خفاء ذاتها او تحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا
هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة
الموصوفة الموقوف عليه او الموقوف على الموقوف موقوف
واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم
مع انه مظهر سماه انكا مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة
للحمل الذي هو علة للنسب عندها حتى اثبتاه اي النسب بها
القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي سواء وجب حبل ظاهر او
فراش قائم او اعتراف من الزوج بالحبل اولا فانها قالا المعتدة

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

صحيح

صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى الجماع ومثل هذه العقوبة
الفجيعة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على
ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم
بصفة علته المتوقف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه
معرف لصفة العلة واما كونها شرطا او علامة
لا شرطا محضا فلانه يضمن بشهوده اي الاحصان اذا رجعوا
مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او حدهم قبل القضاء
او بعده لان العلة منه لا يضاف الحكم اليها لا وجودا ولا وجوبا
فلا يجوز خلافها عن العلة اصلا واما العلامة وهي لغة الامارة
كالدليل والامارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب
ووجود به وهي اما محض او خالص عن شوب الالزام الباقية
دالة على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ومضافة
في قوله ان طلقتك قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر
من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالدليل الشرعية فانها اما
لا علل حقيقة كالسبب واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية
والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا يناسبها فاذة بين اجتماع هذه الاقسام
بحسب الاعتبارات والجنبات الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم

على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوها حاصل هو
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى الحسن والقبيح للافعال
بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى
اراد ان ينبه عليه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا
والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما الى افعاله تعالى شانه
لافعاله تعالى فلم نقصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا
والعقاب فى العقبى هو الشرع اى ان الشارع عند الاتيان مرة والعقل
عندهم يستحق بهما كما هو راى المعتزلة ولا مدرك لهما قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو الة فهم الخطاب الوارد
من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى
التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب
لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لانم ان
المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر
فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستئصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه
المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرف وسيأتى ما يستحق تاركه

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

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

واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير مشترع رأسا لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب والى الآخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض
واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على
الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر
على الاهلاك بخبر الاول الصدق وبخبر اياه الانقاذ
وباجمع اي اختيار بهما ذلك الا لحسنهما اي الصدق والانقاذ
عقلا قلنا لانم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اي
اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة
والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع
بذلك عند الغرض والتقدير فيتوجه انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ الذي برقة الجبلة
الجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجزم باستحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه اي استحسانه لنفسه

فی حق غیره وبالجمله لانم ان ایثار الصدق والانقیاد عند من
لم یعلم استقرار الشرایع علی حسنها انما هو حسنها عند الله علی ما هو
المتنازع فیه بل لامر آخر واما الالزامیان فقد اشار الی احدهما
بقوله ولانه یوجباه ای لو لا کون العقل حاکما بالحسن والقبح لکانا
شرعیین کان التکلیف ایضا شرعیا فلزم افحام الرسل فلا یفید
البعثة وذلک لان المکلف لو قال فی جواب النظر فی معجزاتهم انی
کی تعلم صدقی لا النظر حتی یجب علی لکان ترک غیر الواجب جائزا
ولا یجب ما لم یثبت الشرع آه لا وجوب الا بالشرع ولا یثبت الشرع الا
ما لم النظر لان ثبوته نظری لا ضروری لم یکن للرسول الزامه النظر
وهو المعنی بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابین احدهما
جدلی والآخر حلی اشار الی الجدلی بقوله واجیب بانه مشترک
الالزام وحقیقته الجاء الخصم الی الاعتراف بنقض دلیله اجمالا
حیث دل علی نفی ما هو الحق عنده فی صورة النزاع وتقریره ان المکلف
ان یقول لا انظر ما لم یجب ولا یجب ما لم انظر لان وجوبه نظری یفتقر
الی ترتیب المقدمات وتحقیق ان النظر یفید مطلقا وفی الالهیات بیتا
از امکان طریق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقا فای قبیل بل هی من النظریات الجلیة التی ینتبه لها العاقل

بادنی التفاوت او اضعافا الی ما یذکره الشارع من المقدرات قلنا
لو سلم فلیه ان لا یلتفت ولا یصغی ویلزم الافحام واشار الی الحلی
بقوله وان الوجوب علی المکلف فی نفس الامر لا یتوقف علی العلم به
ای بالوجوب فان صحة الزام النظر انما یتوقف علی وجوب النظر و
ثبوت الشرع فی نفس الامر لا علی علمه بذلک والمتوقف علی النظر هو
علمه بذلک لا تحققهما فی نفس الامر فالمکلف ان اراد نفی الوجوب
والثبوت لم یصح قوله لا یثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم یصح
قوله لا انظر ما لم یجب وان اراد فی الوجوب التحقق وفی الثبوت العلم به
لم یصح قوله لا یجب علی ما لم یثبت الشرع لانه الوجوب علیه لا یتوقف
علی العلم بالوجوب لیلزم توقفه علی العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
یتوقف علی الوجوب لئلا یکون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله
لا یثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم یجب
صح جمیع المقدمات لکن یختل صورة القیاس لعدم تکرر الوسط فهذا
قیاس صحة مادته فی فاسد صورته واقول هذا الجواب الذی یتموه
حقا لا یدفع لزوم الافحام علی رای الاشاعرة لانه المکلف لو قال
لا اصدقک ولا انظر فی معجزتک حتی اعلم بوجوبها علی ولا اعلم به
حتی یثبت الشرع عندی ولا یثبت عندی حتی انظر لا یمکن الزامه

بجوز ان يحال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى
وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع
عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواي
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة
فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذلك ان كانت
كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر
في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر
المظنون كرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون
بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك
عذر اصلا فخيف الاقحام وانت ترى الطريق اكثر من الطريقين
الا لزاميين بقوله ولانه لولاه اي لو لا كون العقل حاكما بهما بكذا
شرعيين لزم محالان الاول في الله وهو ان لا يقبح منه شيء
قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار
المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرايع و
التباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده اي بعد السمع ايضا للدور وبيانه ان حجية السمع

موقوفة

موقوف على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح
الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر مما يترتب عليه عقابا وآجلا
قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل
الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان
جزمنا بعدم وقوعهما لما نبهنا من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا
امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما
عقلا للقبح بجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما لانسداد
النبي بالمتنبي وكانتفاء اللازم انتفاء الملزوم لان وجه الدلالة
لازم للكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لانتفى الصا
صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا بان وجود المعنى الممتنع فيه وهو التحريم الشرعي قبل
الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لانه خارج عن الجنس
ونحن معاشر الحنفية نقول شيء منها اي من زيادة المعتزلة في تفسير
حسنها وتمام مقتضيا لم يقبح الحاكم بالعقل والموجبة له كما هو
مقصودهم وآنا يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل
ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو
الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الحقيقة اي فيما ادرك

موقوف على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح
الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر مما يترتب عليه عقابا وآجلا
قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل
الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان
جزمنا بعدم وقوعهما لما نبهنا من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا
امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما
عقلا للقبح بجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما لانسداد
النبي بالمتنبي وكانتفاء اللازم انتفاء الملزوم لان وجه الدلالة
لازم للكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لانتفى الصا
صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا بان وجود المعنى الممتنع فيه وهو التحريم الشرعي قبل
الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لانه خارج عن الجنس
ونحن معاشر الحنفية نقول شيء منها اي من زيادة المعتزلة في تفسير
حسنها وتمام مقتضيا لم يقبح الحاكم بالعقل والموجبة له كما هو
مقصودهم وآنا يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل
ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو
الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الحقيقة اي فيما ادرك

الشوال اول يوم الصوم حرام

ثوب يعقلون بها الايه العقل والقلب

جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اي الشارع لا العقل
لو جرهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان
مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به النظر بوم التي مبدوءة من جهة بعض الحواس
ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تفعل بدون الفاعل
فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة
اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب
ان رئيس من قصاري امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك وآلمعتزلة الذين يعدون
انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق
وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك وآت ارى الناس يقولون ولا ينفك
العقل عن الهوى فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود
في اول الفطرة وهي اكثر غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث
العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب
في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في
مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل معجبا بنفسه لما جاز نسبة
الاحكام الى العقل والملازمة فلان العقل ثابت
بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم يجز نسبة الاحكام

ايها

اليها وآما بطلان الملازمة فلصحة التمسك بالاتفاق فانا نسلم ان نسبة
ليست لكون العقل علة موجبة بل لكونه موجبا بعادة الله كالاتفاق
غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العقل
وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل
مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله العلم بعد توجهه
بلا سبب او معه وان لم يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه
كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته
فان معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها
العقاب ووجوبها مدرك بالعقل آلو كان بالشرع لكان بنفس موجب
والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله وهو
ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء
على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا
وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل
ما هو كذلك فهو واجب عقلا آما كون النظر مقدورا فظاهر وآما
توقف المعرفة فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا مفر للناظر
الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به وآما وجوبه فلئلا يلزم التكليف

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

والحسن لا يلزم ان يكون واجبا
والقبح لا يلزم ان يكون حراما
فتأمل

الدعوة سواء كان في دار الحرب او في دار الحرب او نحو ذلك
حتى اذا لم يعتقد الكفر ولا ايمانا لا يعذب بان فان الوجوب اذا
سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط
العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط عن الصبي
فيجوز ان يلحق ايضا في سقوط وجوب الايمان قبل ادراك
زمان التجربة وجعل مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى وذكر العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق بعذبه وان لا فلا لانه تعالى
يجب بتفاوت الاشخاص وان روي عن النبي عليه السلام انه قال
اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وحسبك
تحقيقه ان شاء الله فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا يرتد
ولا تبين امرأته عاجلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم يتصف اي لم يتغير
عن ايمان وكفر نحو زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد
لم تبين من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصف الكفر كذا في الجامع
الكبير وكذا من في السماء وغيره وصرح به فخر الاسلام ولا يهتدي

كل الاصدار عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك
كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق
فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد باحد جهتيهما سواء وصف
كلا منهما وعبر عنهما اولا او بالعكس وصفة الكفر لان التوجه
اليه دليل ادراك زمان التجربة فتثبت من زوجها بلا مهر قبل الدخول
ومعه بعده كما صوابه سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من كون
العقل مدركا لحسن بعض الاشياء الخ ذكرنا وقبح اضدادها
هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام
الآفاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم
المريد ويعذر في الشرايع اى المشروعية الموقوفة على الشرع الى
قيام الحجة من قبل الشارع والاقرب لعل الاصل الذي تمسك به
الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر و
جاءكم النذير اعلم ان اصحابنا نقلوا في كتبهم عن الامام ما يدل
ظاهرا على انه لا يكفي مجرد العقل لكن يكفي العقل
تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه و
هذا الذي نظري القاصر وفكري القاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة
لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت
لعل الاصل ولم اجزم به فلتعتمد المسائل اولا ثم تبين وجه

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

بل قبله ولو كان العقل حاكماً لوجب الايمان على الصبي العاقل
مطلقاً كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية
ان العقل لعلم بدركها لما اوجب على تارك الاستدلال بتعبيرهم مدة
يمكنون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن زمان
الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما
وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان
قبل الشرع افاد آخرها ان عدم وجاهكم التنذير ما ذكرنا لان الافادة
خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد الركون ثالثة او اخطر اقوله
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
وهو انواع اربعة الاول حقوق الله خالصة وهي ما يتعلق به النفع
العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى
الله وله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن ذلك الحق وسيأتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل
المتلفات ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن
وملك النكاح والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمع فيه

بلغ قرئ الجزء على الكل ولا يلزم قرئ الشيء على نفسه

ذكر بعض الشارحين ان الحق ما يتعلق به مصلحة خاصة وان الحكم ما يتعلق به مصلحة عامة

اى حق الله وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه يشتمل
على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه
حق الله الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الثاني وابو يوسف يجري فيه الارث عند الاجتماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة قبل الاقام
عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو
والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا
فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط
بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة
بالواحد وتجزيه الافعال يجب حقا لله تعالى لكن حق العبد راجح
لما انه وجب به بطريق المماثلة وفيه معنى المعاوضة بالنظر من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد فيه راجح لانه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
ولهذا يستوفي الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو
عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء
النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات

لما بنينا ها على الايمان واصنا جا اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اى في الايمان وفروعه اصول وفروع
وزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان
كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مالها اصل وملحق به وزوائد
فالايمان اصل التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الآتية فقيد بالشياع
مخصوصة وهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث فتبين على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وبراستين كوئى راست شمردن وهو المراد بالتصديق
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا وبهذا
فسره البهائي بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار
كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستقبحون امره الا
انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ولا حقه الاقرار
بالبنان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب

وليس باصل

ولبس بأصل لان مدلول التصديق هو القلب وهذا يسقط الاقرار
عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض
العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر بالسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند
الله تعالى وهذا لو فق باللغة والعرف اذ الاذعان في عمل القلب خفاء فيتوقف
الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد
في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها
من متمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه والفروع اصلها الخلوق
لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا لنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب كذا لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي هو قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي
نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة
لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم
الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس الامارة التي هي سوءات وهي صفة قبيح فيها

ما انك يا اول ... ولكن سترفي الله على العباد

آمنة على وزن افعل مذكره
يفهم من مصدر على هذا الوزن

ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها وسطة ثم اجل الذي
هو زيارة البيت المعظم بافعال واوطان وامكنة مخصوصة وهي
عبادة بحجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بلا كانة
وسيلة اليه فانه لما حجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه موادّ الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وبالتقدم فيه فروض الاعيان وزوائدها
السنن والآداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني فرحقوق الله تعالى عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر فان مجامع العبادة فيها كثيرة مثل نيتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط البنية في ادائها وكذلك
ما هو من امارات العبادة وما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها
كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي
والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ابرج والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عشر مجد
كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف ويتقلب خراجا
عند ابي حنيفة والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه

ايضا

ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه مما تتردد بين المؤنة
والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق تابرة بينهما اي بين
العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها
تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
وتجب بطريق الفتوى وتؤمر بها من عليه بالاداء ويتنفل من غير ان
يشرع في سنة كرصاكالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا بالجناية للفعل المحظور
الذي يوجد من العباد ولذلك تسقط كفارات لانها ستارات
للذنوب فلم تجب الكفارة على الصبي كما في البئر لان الكفارة جزاء
المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره بحدث معه التلف لا التسبب
وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله وعلى الصبي
لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير
والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان
الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر
ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل المخاطئ والناسي والمكره ولو
كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر

اذ العفو لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة
لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة
بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحقق فيه
شبهة الحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس
قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة
بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والكافر
حي فاتم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدي به
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان ايجاب حق الله تعالى
لذمة وافناء الكلمة فالمصاب به كلمة حق اثبته الله تعالى جعل
اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له تعالى
لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز
صرف خمس الغنيمة الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وكل بعدي
الى الواحد والرابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر
كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة

والشرب

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

التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بمجرده خلفاً اي قائماً مقام
الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تعالى
علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفاً عن اداء ابيه اي
الصغير ثم صار بتبعية الدار او العاقلة خلفاً عنه اذا اعدما او الابوان
مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل
وان كان اسلم احد ابويه فهو تبع له وان كان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف
عنه لكنه اي التيمم خلف مطلقاً بمعنى انه يرتفع به الحدث الى غاية وجود
الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماءً فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز
عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلوة فيكون حكم حكم الماء
في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد وكذا حال
فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه
ان جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة
وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفاً
عن الوضوء فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع

الحدث

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

والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندها امامة المتيمم
للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده
فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام فقد رث
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد اذا امامه مخطئ في جهة القبلة
خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان المتيمم خلف
المتوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمتوضئ وكونه مع محدث موافق
ما ذكره الكيجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء وشرطها اي شرط
الخلفية امكان الاصل ليتعقد السبب للاصل ثم عدمه اي عدم
الاصل في الحال لعارض ان لا مضي للمصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا
حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم

الى الخلف

والكفارة وجوب الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي كان او ثبوت بما لم يكن
في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

الركن الرابع

من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف
موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل
يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
النظرية ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس
الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها
تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها وللنفس
قوتان احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي
باعتبار تاثيرها في البدن مكملة له ويسمى عقلا عمليا وللقوة
النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها للكتساب الكمالات
اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة
لها ويسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها
وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات

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

بمنزلة

(جشم تجشما برنشبار
التجشم فتحتشله وبشكل تحتى
الامر مشاقه بمعناه تكلفه وتجشمت
اذا تكلفته كما مشقه والباب الرابع وتجشمه
تحصيل ايشه رمك
وتقوطاه)

بمنزلة الجرم فى عدم قبول النقوش وكما ان النفس كلما كانت اكمل
واقبل كان الفيض عليه من الفياض اكثر واتم بها
فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسباً بالصيرورة الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نفوذه عليها لان زيادة الافاضة باز دياد المناسبة وكما
تفاوت العقول فى الاشخاص تفاوت العلم بان تعقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقد رمن قبل الشرع
تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل الملكة اقامة السبب الظاهر
مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل
وما يتبعها فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والا فقد كانت الضرورية وتمام العقول الحسبانية
من القوة المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر آثار
الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله كذا
قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتقدمين
لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهواى
العقل وحده كاف للحكم اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة

الى خطاب الشارع عندالمعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل
ومن بلغ في الشاهق وصورة الجبل مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الآخرة ومكلفان بانيان
وجه تقصيلي فيما يدرك جهته قالوا انما يدرك جهة حسنه
او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل بتركه على مفسدة فواجب او فعله
فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه
والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة
فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا انما لا يدرك جهته بالعقل
لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي
في فعل آدم يعرف فيه جهة تفتقيه واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقبل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك
فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى

الممانع فيه هم بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
وقبل بالتوقف فيفتقر زيادة بعدم الحكم وترجيحه الاباحة اذ
لا منع فيه فباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا ان اشترط اذن الشارع
لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفتقر زيادة بعدم العلم انتفاء
حظرا واباحة قبل هذا اشمل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما عرف لكن عدم العلم لا ينافي الادلة
اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
والحكم على العبد قبل ورود الشرع عند الاشعري فيعذر ان
اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل
ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد
بالعقل فيضمن قاتله اي لكن لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية
فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة
والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بالاوجز
عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية بمعنى بعد ثبوت انه لابد
في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانما لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان

الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثانى اهلية الاداء
اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا اما
الاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب له فبالذمة وهى فى اللغة
العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى
الانسان محل امانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا
لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية
والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى
وعباده يوم الميثاق وبالجملة فخص الانسان من بين سائر الحيوان
بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا
لذلك والمراد بالذمة فان يقال هذا صادق على العقل كما
يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غاية ان لا يشمل العقل الهيولانى
قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية
الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر
لا كالملك العارى عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل

وبها

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

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

الصبي

الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية بترك مأمور الجراءة بالفعل
لانه لا يصلح حكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب
على الصبي من حقوق الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانها في الاصل
من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها ثابتا
بمقصودين بل المقصود فيها المال وأداء الولي فيه كأدائه
فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب
عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم
او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها
ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود
في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل به اختبار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبة باب
كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما مر
واختلف في عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر لم تلزم عليه
عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم استثناء بالاهلية الحاصرة و
الاختيار الحاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو

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

الادآء

الادآء بادني قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا بالاول امره حكمة
وبالاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بانه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار تقدم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوقعه بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما ذكر الاحكام المتابنة بالقاصرة
من القدرة اتواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما
صار ستة فشرع في تفصيلها فقال فحق الله تعالى سواء
كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اى غير القبح
كالكفر او كان ما بينهما كالصلوة والصوم صح من الصبي
بلا لزوم ادآء اما الاول والثاني فلان في الايمان وفروعه نفعا
محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما القسمان من جهة لزوم الادآء

الا ترى

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

الآخرة

اذا فسد الصلوة لا يلزم الاداء
الصبي
حاشيه

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

ويصح تصرفه وكيلا اذ في الحجر اعتبار للآدمية وتوسل
الى درك المكاسب والمنافع واشتداده في التجارة بالتجربة قال
وابتلوا اليامى بالنكاح فان لم يأذن الولي الى البلوغ لم يلزم الصبي
بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من
تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر
لا يتملكه الصبي الا ان اذن الولي فيندفع فصور رأيه
بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضررا لحقه
ان نفعا اي حق عبد ان نفعا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا مظنة
المرجحة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حتى
لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض
الا عند الحاجة كما اذا اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما
لحاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده
والعياذ بالله الا القرض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين
ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه
الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب الملي ويقرضه مال اليتيم
ويكون البدل مأمونا لتكلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي
غنى ظاهرا وباطنا

وقدرته

مفعول مطلق
اعوذ العياذ الله

استقراض مال الصبي كعقد للاب
دون القاضي

وقدرته على التحصيل بلا رغبة وبينة وهذا معنى كونه ظاهرا
اقدر على اثباته وفي رواية يجوز للاب ايضا واه راث
بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
فمن حيث احتمال الربح ينفع ومن حيث احتمال الخسران ضر وما غلب
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه لان لا يندفع
الضرر بحال وليس كذلك لانه صح لرأي العلي لان الصبي
اهل لحكم ما دام بينهما اذا باشره العلي بنفسه لانه اذا باع
مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى لها له ويملك
الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأي العلي
فيما يتردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر
في تصرفه بزول برأي العلي حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش
من الاجانب ولا يملك العلي وصح من العلي في روايته عما قالا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي
الرأي اصيل من وجه دون وجه لانه اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ لا يلزمه كمال العقل فيثبت شبهة النيابة
من العلي فيصير كان العلي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
فاعتبرت الشبهة في موضع التهمة وهو ان بيع الصبي من العلي

وسقطت في بئره وتجعان بيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته
عندهما كمباشرة الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لامن الولي ولا من
الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يغيرها فنص
عليها فغيرها اما احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها
ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل
وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وبدى ووصف كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
في الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية
ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له
فيها دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا و
اشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها
الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وينعطل افعالها اما
لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لطروء مزاج
اليه كما في عزة الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويقرع فيغرما

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

او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبارات
بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من ادآء العبادات
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد استحسانا
قالوا الجنون اذا مُتِّعَ اياما وغيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مُسقِط للعبادات
وغيره ان كان طارئا فليس بمُسقِط استحسانا وان كان اصليا
فعند ابي يوسف مُسقِط بناءً للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد ليس بمُسقِط بناءً للاسقاط على الامتداد فقط
وتذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وفحوى الامتداد
في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين تقديرا بالايام في وجه ان يستوعب الجنون
وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت
جنس الصلوة ثم شرطوا في الصلوة التكرار لتأكد الكثرة
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة
فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وبهما اعتبرا
نفس الوقت اقامة للكثير الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

تبصرا على العبادات في سقوط القضاء فلو جن بعد البلوغ وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحسب الشاهد وان لم يزد بحسب
الواجب والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا
فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط الصبر
الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل وظيفة اليوم لا تدخل
الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يزد منا
زيادة الصبر في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان
السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان
يزيد عليها في الشرع احتمل فيه بخلاف ما اذا لم تماثل الفريضة
فالثقل الاول ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر
شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة
لا الشهر وان كانت اداؤه في بعض او قاتها كالصلوات الخمس
وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة

لما بينهما فاذا مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس
كالمتكرر بتكرر وقته وبيان كل الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب
وكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة على ماقر والامتداد في الزكوة
بالحول اي يستقران الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل
تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل
ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف
مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر
لا ينافيهما مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة
ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل
المعاني ولا يصح اداؤه بره وعقوده وان اجازه الولي وهنا
الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
بين الولادة والبلوغ لانه منافٍ للاهلية وليس لازما لماهية
الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلوص
محل اعباء التكاليف ولمعرفته قلنا الاصل ان يخلق وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

هذه الامور

حقيقة

مطلب الصغر

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

لا اعلم الايمان ومع هذا
لو اتى بها صح منه

لا اعلم صحة ما ذكره بعد ما ذكره في الصلوة
من ان الصبي مخاطب بالعبادات ويجب عليه الامر بها
فتأمل فانه يجب عليه الاعادة فلا يسقط عنه

دائم ممتنع عن الزوال
فيكون من وجوب توحيده
دائما ابن ملك

ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وبأعذار كثيرة فلا يحرم
الميراث به اي لايكون الصبي مجنونا وما عن الميراث بقتله بعوده لانه
موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لقصوره
معنى الجناية في فعله وخبر مانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعدم
سبب بل لمنافاة الارث اما الصبي الكافر فلانه لا ولاية وهي
النسب للارث على ما يشير اليه قوله حكاية عن زكريا يرثني
واما الرقيق فلانه ليس اصلا للملك ويؤيده عليه اي بلي غيره
لعجزه وعن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية
ويجب بعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته على الوجه الذي كما في المجنون
لصحة اداءه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل
قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه
اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الجنون
فالظاهر خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهوا وبدونه خطأ فيما
في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو ان النسيان
ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا
في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان
لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر
وهو حرمة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه

العوارض وهي عوارض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين
الضرير فانه عندهما يجبون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له يمشيه
والحق الجمهور لصحة اداءه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل
قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه
اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الجنون
فالظاهر خلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهوا وبدونه خطأ فيما
في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو ان النسيان
ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا
في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان
لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر
وهو حرمة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه

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

والعجز

والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكرر
الواجب وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة وسلمنا لكن بقاء
نفس الوجوب بقوله ع من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانه لا وقت لها فكان الصلوة واجبة لما امر بقضائها وبطل
النوم الاختيار والارادة فلا تصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة كلام الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس
بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه
وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار
ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وفهمه فى الصلوة اى اذا تكلم
فى الصلوة ناسيا لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم وذكر فى النوازل ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة
المشايخ على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنقض الغير الخارج بين النوم واليقظة

وأما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة
ينقض الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني
على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو
غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النبي عن استعمالها مع قيامه
حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عبارته لان العجز
عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فبقي الاهلية ببقائه ولهذا
كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه
معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد منه في فوات الاختيار
والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة
وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالته الجنون
فيبطل العبادات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها
اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب
استرخاء المفاصل وللندرة اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة

بلغ

بمنع البناء بقي اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز
البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم
مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان المض
يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط
واجبا اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان امتد
حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة
فانه لا يسقطهما لانه يتذر حدوثه شهرا او سنة ومنها الرق
وهو لغة الضعف وشرعا عجز حكمي عن تصرف الاحرار حكمي يعني ان
الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه
شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار
لما استكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم
الشكر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
مبتذلين كالبهايم ثم صار رقا للعبد بقاء بعد ان الشارع
جعل الرقبة محلا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق

لا يتجزى شيوعاً وزوالاً بان يصير المرء بعضه رقيقاً وبعضه
حراً لانه اثر الكفر ونتيجته الظهر وهما يتجزيان وكان يجوز
نسب المقر برق بعضه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حتى لم يجعلا بكراً ولا نكلهما كنكلهم
كالمرأتين ولا يعتد به فانه امر اعتباري ولا تجزي في الاعتبار
فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة
يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضاً لا يتجزى
بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضاً
الشرع لم يعتبر اقامه اجماعاً والدليلان التبيان والاتيان
قائمان عليه فاي توجيه لما في المنتقى انا لا نسلم امتناعه بقاءً
لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض وبعل العبد نفسه في البعض الآخر
مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحوذلك لانها لا تقبل
التجزي كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلاً للكتبة
والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما الا ترى
بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه

ملزوم

ملزوم العتق والعتق منتفٍ وهو ظاهر وهو ليس بمتجزٍ. اتفاقاً بين
علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع فراغ الكل
على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة فعتق البعض
عندهما حر مطلقاً يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام
الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقبة هو المالية والملك وهو متجزٍ فكذا ازالته
كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق
وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاءً للكفر
وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق
لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى
ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق كالتقبيل لا يسقط ما بقي شيء من المكنة فان قيل
ملك الرقبة حق الله تعالى وليس للعبد انه اجيب بان العبد
انما لا يقدر على ازالته قصداً او اصالة لا ضمناً وتبعاً وحقه تعالى
وان كان اصلاً في ابتداء الرق جزاءً للكفر لكنه تبع بقاءً فان
الاصل هو المكنة والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام

294

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

للمولى

اخذ الجارية لاجله

للمولى كما سبق فلا قدرة له مالاً وبدناً بخلاف الفقير اذ
منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة
لوجوب الاصحية ادائه اذ هو لدفع الحرج غيراً كنا قالوا
اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح
صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق كتابته وقيمه
ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل
الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضاً
في الهداية وغيره وبقوله ايضاً ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق
ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الثوب فلا يحل له القاء
بدون اذن المولى فاذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى
الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك
ولانهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق التنفيل انما هو بالقتل
او بالاجابة من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية
بضعه اي غير المال اذ ليس بمملوك من جهته كالبدل والنكاح والحدود
والدم فرع على الاول بقوله فالمأذون من الارقاء يتصرف لنفسه

اخطأ العوفات تقدير بقدرها
العوفات تقدير بقدرها

لاهليته خلافا للشافعي فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر انواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الولاية والوكالة
ان العبد مما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه
اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته و
ادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال
وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والمجعول عما حال
ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو
حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك
لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الاثر بقوله و
ينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه
ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر برقبته
ومحة جبره عليه لتحصنه من الزنا فانه هلاك معنى لان
المالك وعلى الثاني بقوله ولا يلي المولى قتله واتلاف جبهته
لانه مالك ايا فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره

بالحدود

بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
ماذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالعامة ماذونا
لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع
دون المال وعندهما لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع
فقط وبناء الرق لكونه منبئا عن العجز والعبد كامل الحال في
اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تنافي
النبوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية
فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء
كالذمة فانها من كرامات البشر انه بها يصير اهلا لتوجه الخطاب
ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا
بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد
ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة تتضعف
ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة فيه بلا انضمام
مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام
مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا بعض ان يسعى لانه اذا لم يمكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعنى البعض عند الامام بل ان يصرف
كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد سبب بيع رقبته ان امكن

لكون في دينٍ لا تهمة في شهوته كدين الاستهلاك معطفاً ودين التجارة
في المأذون لا لان يختار المولى الفداء ولا يباع المجبور فيما اقر
به وكتدبيره المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر
بل يتوجه الى عنقه وكالحل فان استيفاء الحر ابرز والكسب
والازواج والحبه وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل
على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله صلعم
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق
عبداً كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله حتى العبد
فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين و
ينتصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء
للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز مستقراً على الحرة لا ما خراً
وانما تعتبر التنصف في اصابة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل
فان فروع الحل ايضاً تتضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما ينتصفان لكن الواحدة لا تتجزى فتكامل
اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً الى ما هو الاصل من بناء الحل
ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعاً

فان النكاح

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن
فاعتبر بهن تحقيقاً للمقابلة ومن الاقسام حتى كان للامة الثلث
والحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فتنتصف وكالمالكية
فانها ايضاً من تلك الكرامة وهي في الرقيق ناقصة لانه ملك كمال
بدأ لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص بدينه عن دية الحر بالاعبر
في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان ديتها نصف
دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على قاتله بقيمته
منا ما قلت او كثرت لا يزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص
منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستباح به الحرة استمتاعاً وهو
المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة
دراهم وان كانت قيمته عشرين الفاً لنقصان ملك العبد حتى يملك
التصرف في الكل بدلاً لا ملكاً فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت
دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصاناً في
المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر
ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها ثبتت بامر الله ملك الرقبة
وملك التصرف وافوتهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية

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

الى غيره

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

فلا تجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست
في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها
الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل
المال المختلف ويعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية
غير القتل والعورة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر و
لا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم تحمله العاقلة فاما الشرع رقبته
مقام الارث فلم تجب الدية بل وجبت فيه جزاء بجنايته فاذا
مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء
فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افتكه المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة
اي دفع المولى عبده الجاني ط
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع
لان العصمة اما موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض
للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط
واما متقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز
بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيما وجب في العصمتين
فيفضل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين

ط وجب بالجنحة ط
خطأ ط
وجنايته

مطلب
في الحيض

والجناية لا تحمل بهما وهو الحيض وهو لغة الدم الخارج
من الفرج وشرعا دم يتقضه رحم بالغة لا داء بها فرج الجارحة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم
عقب الولادة فرج الجارحة والحيض ودم ما بين ولادي التوأمين
واحد على مذهب البعض وانما جعلها احد العوارض لاتحادها
صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة عنها شرط للصلوة على وفق القياس لكونها من
الاحداث والانجاس وكذا الصوم على خلاف القياس لتأثيره مع
الحدث والنجاسة والخروج اي لو كان في قضاء الصلوة خرج لوقتها
في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة
دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف

مطلب
في المرض

الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء
وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله
كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الاقارب
والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا ينعه

فسخ سخ نسخ

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

استغرق الدين

استغرق الدين ومعناه الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب
الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين
او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر مثل لبعاد فعله لابه ببقائه ولما لم يعلم
قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك لان الاصل
عدم الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة
وبيع المحاباة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل
ووقع فى المحل عن ولاية شرعية ومانع متردد فلا حكم له ثم ينقض
ذلك التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى
الفسخ يصير كالمعلق بالموت حتى لا ينفذ النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على اجنبى دين مستغرق
ينفذ عتقه وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الحال وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ عتقه وجه لا يبطل حق الوارث فى المتنازعين
فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق فى غير المعين
حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك العبد لا فى ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم فى ملك الرقبة وحجة الاعتاق تبنى على الملك
لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الفسلة وهى تمليك مال الغير

ان يصح المريض عبدا من ماله
عتيق
مستغرق بالدين

تملك مالا الى الغير بغير

بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق
الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية
بهما اي بالصلوة واداء حقه تعالى المالي لعجزه بسبب الجزع
وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسنا اطلاق التصرف فيها
من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما فرط في صحته قال عليه السلام
ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة
على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلنا الوصية اثبتنا
للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية وقولنا هاي
انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية
وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من تركته
من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا يصح اذ انكار بمثلها ازيس فيه
ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع
من الاجنبي وله ابنة اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله
فيكون ذلك منه ابراء صورة اذ للناس مسامحاتهم
في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ابراء

معنى

معنى لكونه مقابلا للعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة
فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول
عن خلاف الجنس الى الجنس شبهة الوصية بالجودة وشبهة
الحرام حرام واعرض عنه تعالى الشارع في الثلثين للاصل فلم يجوز
وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية
للوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حق اصلا وليس كذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه
جريمة القدرة كما في المرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا
واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره
بسبب ظلم الغير عليه اياه في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه
من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة
بسبب الطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي
وارتكاب القبائح وله اي للموت حكم الجبوة في احكام الآخرة وهي الاحكام
الاربعة المذكورة لان الضرر يلحق بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والجهة

خلق الموت والحياة
الى قوله
والكرامات نسخ

للطفل بالنسبة الى جبوة الدنيا من حيث ان الميت وضع
فيه للخروج والجبوة بعد الفناء وكان قبل حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى له الوصية ويوقف له الميراث وأما الاولى فلما بينا
ايضا فتقديم الثانية لقلتها الاول باعدم من باب التكليف كالصوم
والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات وبالموت يسقط
من الدنيوية ما عدم قبل التكليف لان الغرض الاداء عن
اختيار ليتحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء
واما في ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني
الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق
بالعين كالوديعة والغصوب والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة
غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق ينافي وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان يوصى
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له و
يسقط ايضا ديناً في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة

لانها ضعفت

ط او نظر حقيقة الابتلاء سم او الامتحان

فلا يجوز الكفالة عمن مات الا عند وجود احد هما اى الا اذا بقي مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا منلا

لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها
اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم ويصير
ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا
قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف
كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ
به في الحال لان ذمته في نفسه كاملة طبيعة ومكلفية
وانما ضعفت المالية فيها في حق المولى حتى باع رقبته بالدين
نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا بالعين كالوديعة
والمغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في
حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به
له ان يأخذه بنفسه بخلاف العباد ما شرع له
لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجة لانه محلوق
محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تقضي به تلك الحاجة
على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه
وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون وغصب صاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز

والمستأجر والمشترى قبل القبض
بمنزلة الصور صاحب الحق
احق بالعين

302

ثم تقدم ديونه على وصاياه لأنه أهم من الوصية لكان الدين
حائلا بينه وبين رتبه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ
وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لأن
التاخير قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما فقد
في حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في
المال كيف وقد نص الله على ذلك بقوله من بعد وصية
يوصى بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق
الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه
بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله فاوجده في يده
ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك
فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف وكن انما يعود الى ملكه
بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا زاله الوارث عن ملكه او
اتلفه لانه زال او اتلف مال نفسه لانه صار له بدونه وبخلاف
اقرباء اولاده ومدبره لانهم عتقوا بوجود الموت وو
العتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق
بالجميع اى بثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له بان
لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه وكذا ايضا يبقى الكتابة

بعد موت

بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق
معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق
رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار
وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال بقي
ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه يتال بذلك شرف
الحرية ويعتق اولاده ولا يبقى اذى في قبره بسبب اذى ولده
بتعيير الناس اياه بزق ابيه قال عليه السلام يعذب الميت في قبره
بما يعذب به في اهله وكذا ايضا فلا تنتقل المراة زوجها في العدة
لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو
من حوايجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بالمكس
حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت فاشبه المملوكية بسمة البعض فاذا
انقاها الموت فلان تنفي المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب
بان الملك في المملوك يشرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت
لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت
لصارت لا لحاجة فاشبه البعض الذي لا يصلح لقضاء حاجة الميت وعليه اشار

ثم شرعت لحاجة
فلو بقيت لحاجة
لصارت لحاله
محققون

303

بقوله وأما ما لا يصلح طاجة فكالقصاص فانه شرع للتشفي
الصدر ودرك الثأر وامكنه غير محتاج اليه وكانه لا يصلح
لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص
للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه بتوريثه قوله ومن
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت
القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم
المورث عن الدين حال حيوته وكان الغرض من شرعه لما كان
درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعار اذ لو
لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم
او استوفاه يطيب اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا
القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن
اثالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق
كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم

او عفا

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

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

ولا يثبت

ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال كالتيمم يخالف
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالتيهما وهو أن الماء
مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك
فعله فيجب للورثة ابتداء يعني أن القصاص وجب للورثة ابتداء
لكن سبب انعقد للميت لأن المتلف حيوته وكان ينتفع بها
أكثر من انتفاع أوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه أي المجروح أيضاً
لأن العفو مندوب إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان أما النوع الثاني
يعني العوارض المكتسبة أي التي يلزم لكسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الأسباب كالكفر أو بالانتفاع عن الزيل كالجهل
فاصناف أيضاً كالأول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن
تعلق الحكم به كالكفر والجهل ومنها ما يكون عن غيره يقع عليه
كالإكراه فمن الأول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فكان
مع اعتقاد النقيض فمركب وإلا فبسيط وهو سبب هذا العارض
أربعة أقسام بين الأول بقوله إما جهل لا يصلح عذراً كجهل
الكافر بالله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية

ما تقدم

وأورد بان الكافر الكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره بجحود كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المغير بالاذعان والقبول وورد بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ونجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فتخفيف بستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب بالتخصيص المسائل بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بعواقبه عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين القطعية فتدبر ديانته ان اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه ما فمعنى ديانته في حكم يقبله ان التبديل رافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون ورافعة للخطاب اى دليل الشرع

ثم حكم

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

في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فثبت بناء على ما ذكر من رفع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها وتخليلها ان خلا كذا كورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان مذهبوا به اى اعتقدوا جواز النكاح فثبت به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك الكفر ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعضهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الذي يعتقد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الاحصان

لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في
اعتقادهم وديانتهم لان لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد
على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم
ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة
لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا فانهم اخذهم الربوا
وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه
محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى
عن العقد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا
من اقترض منا فلس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا
عنهم في حقه وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح
عذرا لكنه ان عد الجهل دونه اي ادنى من الاول وهو امثلة
الاول بجهل ذي الهوى في الصفة والمعتزلة بصفات الله تعالى
اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة
الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذي يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل

في الفاعل من اضافة بالمصدر كهيئة المتحركية للحركة
واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية دانستن
فنسبته متفق عليه ومتعلق تحقيقه علم الكلام واحكام
الآخرة اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل
المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي
صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة للاصل الكبائر وعفو
ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
ومع وضوح استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه
لما كان من التاويل بالجملة كان دون جهل الكافر ولما اظهر
الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته
فيلزمه جميع احكام الشرع والمراد الكف بجهل الباغي وهو
الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن
الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام
عليه للاسلام الا ان يكون له اي للباغي منعة اي شوكة و
تظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعفى عما تاول
الباغي ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منها لكن يستتاب بالكلام

وان كان دون جهل الكافر لان
صاحب الهوى تاول القرآن اي
بصرف عن ظاهره الدال عليه بنفس معتقده
وبجملته على وفق معتقده لان بنده
وما نظمه مثل الكافر

مقابل
جهل الباغي

فحكم المنصوص
وهذا لا يكون عذرا
في الآخرة
ابزنك

الشوكة الهيبة
والعظمة

في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يقضي بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة
الشرعية قد انقطعت بمنعة فائتة حتى فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع وتسقط
حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله وكان البغي معصية ومنكرا ونهي المنكر فرض
وذلك ههنا بالقتال ويجب انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا
على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن
الاثارة اليه فنأسر ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي من
اسير منهم على ان الاضافة بعض من وكذا حال قتله وجرحهم
وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش من الطرفين
اي العادل اذا قتل الباغي المعروف له لا يجرم العادل غرامة
فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو عاد الى الباغي
الحقبة بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام
ايضا جامع والقتل حق وهو في زعمه حتى لو علم يقتل ذلك
يجرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده
وتاويله ليس بحجة على العادل ولا ضمان لمال اتلف عطف

على لا يسقط

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

على لا يسقط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما لان
الدار بانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت
الملك بالشبهة حتى لو اختلف من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء
اذا تم بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان
فلما اختلف من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك
ويقدر المال بالمتلف لانه لو انكسر شوكة البغاة يرد اليهم
اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث
بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر
بتكذيب الشهيد عمدا فان فيه مخالفة قوله والاجماع منعقد
اسلم الله عليه او السنة المشهورة كالتغليس بدون العذر
على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة
المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد
على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ
ويبين الثالث بقطعه واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو

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

وانت وما لك لابيك

حرام لاه الشبهة

بالشرايع

لانه دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دارنا فان جهله لا يكون عذرا
قضاء الصلوة وان لم يعلم به وجوبها لانه
ممكن من السؤال عن احكام الاسلام وبترك
السؤال تقصيره فلا يكون عذرا
ابن ملك

بالشرايع بحكمها يكون عذرا حتى لو مكث مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم
بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب انما نزل في حقه فيصير كالجهل
به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه
وهو مسلم في دارنا لكن لم تبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما
في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة واستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل
فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه مأذون
فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا يتقدر تصرفها
قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل
قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
توقع الزام على المطلق وهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم
الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع
لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاما قولنا ان لا يلزم حكم العقد على غيره

الا غير الوكيل وهو
الموكل منه

وبجهلهما اي الوكيل والعبد المأذون بالعزل من الموكل وبجهل
من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر
لخفاء التدليس ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل وبجهل الوكيل
بتصرف على ان يلزم تصرف على الموكل والعبد على ان يقضى دينه
من كسبه ورقبته وبجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطأ
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد
بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها
وتصرف فلا بد يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله
بها عذرا لخفاء التدليس لان العبد مستقل بالجناية وبجهل الشفيع
بالبيع ابيع جاره فانه عذر حتى يثبت له الشفعة اذا علم بالبيع لان
ومنها السكر وهو غفلة سرور يحسبها امتلاء الدماغ من
الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل
اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه
اختيارا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء
او بما يتخذ من الحبوب والعسل ويشرب الخمر مضطرا او
ملجأ فيمتنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء صحة المتصرفات من
الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس

من جنس

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

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

وفي غير الخ

فسره

فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى الحقيقي ولا المجازي
بل يراد اضماله عن افادة الغرض وتخرج السلام باء يراد باللفظ
ما لم يوضع له تعريه بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه
فيتناول وضع الالفاظ لمعانيها الحقيقة
الحقيقة وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويراد به
الحقيقة وقبل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح
به اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد لانها
هاهنا لان في العقد فلا ينبت بدلالة الحال لان كره في البيع
لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها بالبيع فعرضها من البيع حاز لا
ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرط فيه ولا ينافي الاهلية
الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها
بل اختيار الحكم والرضاء به بمعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء والارادة والرضاء هو ايثاره واختياره
فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا
ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا يرضى ان الله لا يرضى

بتفسير الشيخ ابي منصور بالهزل ظهر الفرق بينه وبين المجاز فانه المجاز مقابل للحقيقة وهو احد نوعي الكلام فقد يجيء المعنى المجازي
والهزل مقابل للجد ثم الجد ما يراد به معنى مقصود حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى لا حقيقة ولا مجازا وبهذا
لم يجز وقوع الهزل في كلام رب العزة لخلوه عن الفائدة وكلام الله تعالى منزه عنه بخلاف المجاز فانه واقع فيه وهو كثير بحيث
كذا في شرح المغني

فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد اضماله عن افادة الغرض وتخرج السلام باء يراد باللفظ
ما لم يوضع له تعريه بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه
فيتناول وضع الالفاظ لمعانيها الحقيقة
الحقيقة وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويراد به
الحقيقة وقبل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح
به اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد لانها
هاهنا لان في العقد فلا ينبت بدلالة الحال لان كره في البيع
لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها بالبيع فعرضها من البيع حاز لا
ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرط فيه ولا ينافي الاهلية
الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها
بل اختيار الحكم والرضاء به بمعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء والارادة والرضاء هو ايثاره واختياره
فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا
ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا يرضى ان الله لا يرضى

وقوله ان شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد
باء بمعنى تحن نتكلم بلفظ العقد
هاهنا لان
توضيح
بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد
توضيح

لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضا فالتصرفات اما عقايد او
اخبارات او انشاءات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي
فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فعقايد واما ان يحتمل الفسخ اولا والاول
اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او تتمة بحيث فيه
او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن
الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرا بها
بشيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وقع اما ان يبقى احدهما
الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يبقى احدهما
البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة
وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة يكفر بعين الهزل لانها
هزل به ينافيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل
الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض و
نلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ولا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الاستهزاء انما يكون بتبدل
الاعتقاد والهزل بنافيه لعدم الرضا بالحكم والاسلام هزلا

صحيح

صحيح بوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا
لجانب الايمان للرضاء باصل الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في
الاكراه لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد
واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بانه بينهما نكاحا او
باتها تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه
والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز
ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة
والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات
فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا
او لا يتواضعا ان يتفقا على ان الهزل في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد
البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبقينا بطريق الجد صح
البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا
على بناء العقد عليه اي الهزل بالمواضعة صار كجنايات الشرط فيها

312

اى المتعاقدين موجبا لوجود الرضى بالمباشرة للحكم وهو الملك
كما فى الخيار نقض العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالبيض
كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه
ان العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما او المتعاقدين
انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما
لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام
اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما
يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازه فى ثلثة
ايام جاز لان اجاز اى احدهما وان اتفقا على ان لم يحضر هما ثالث
اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بناء على المواضعة او
اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء صح العقد عندهما
الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة والتزوم حتى
يقوم العارض لانه انما شرع للملك والجد ظاهر فيه وفاقا
فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد
لانعدامها لان العادة جارية بان بناء على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال

عن المتقلب وكان الاصل فى العقد وان كان الصحة والتزوم لكن
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا
بان العقد متأخر وان تأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض ما
يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى
عدم المضى فالعقد باعتبار انه اصله الجد والتزوم بلا معارض
يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا فى قدر المبيع
بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم
حقيقة او يتواضعا فى جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده
فى صورة الوجهين الاولين للنزل فى العقد والثمن المسمى فى الجنس
وخصوصه ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او اعرض عنه او
على ان لم يحضرهما ثالث او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر
بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا لان المتواضعين
الاثنين شرط لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفيد العقد المواضعة
وقد جد فى اصله وهو يقتضى ان لا يفيد والترجيح بالاصل اولى
من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد فى صورة الوجهين
وبالمواضعة فى صورة الوجه الاول الا عند اعراضهما اى يتعقد البيع

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

مع امرأته

مع امرأته او عبده بان يعتق طلاقا او عتقه بدخول الدار
ويكون ذلك حانثا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق
باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو
عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنفي
على السراية والتزوم وكان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان
الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة
عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع
ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل ان طالق غدا ويجب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل
سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع
بشرط الخيار ومنه ما لا يحتمل الفسخ كالعفو يكون المال فيه تبعا
كالنكاح فالهزل انما في الاصل بان يتواضعا على ان يتكلما
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث ان ابن
او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين
ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر

وصورة المواضعة في اليمين ان يقول للمرأته
انت الغول ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ولم
اقصد الزوج بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة
الهزل في النذر انه يقول لله تعالى علي ان اتزوج
مع فقير انه يوجب على نفسه النصدق عليه ظاهرا
من الناس ولكن يكون في ذلك حانثا

فالمهر الفان فان اتفقا على البناء على الحر ان قالت انا عندها
فظاهر كما في البيع وانا عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع فوجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا ونبعا بالنسبة
الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب ركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء من الاعراض والبناء او اختلفا
في الاعراض والبناء فقبل المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح تحت العقد بالثمن
وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه فيسأل على البيع
او جب عطف على قوله او في قدر البدل اي المؤجل اما ان يتفقا
في جنس البدل في الاعراض او صورة الاتفاق وعلى الاعراض يجب
المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه
بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في
العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى
في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية

لان لا يصح

لانه لا يصح بدون تسمية الثمن وفي صورة الاتفاق على عدم
الخصوص وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء رد وبخلاف
قول ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لبقاء
يسير المهر مقصودا بالعقد بمنزلة الثمن في البيع وكما بطل المسمى
لزم مهر المثل ورد ابو يوسف عنه المسمى فيما سلك على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما في ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلما بطل المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل
ولا المواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه ارجح
لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن
دم العمد سواء هزل في الاصل والقدر او الجنس كما اذا
خالع بطريق الهزل بانه يقول الزوجة خالع ولم يكن بيننا
خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع
على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال
والعتق عليه ونحوها في صورة الاتفاق على الاعراض و
الاتفاق على عدم الخصوص وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء
يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلتزوج العقد على المواضعة

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

الارادة

بدون رجلي

اي ارادة المرأة الطلاق عنده لامكان العمل بالكواضعة بناء
على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اي الهزل
يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي
تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة الاعراض
عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اي بعد طلب
المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه
احد العوضين على ملكه يتوقف على الرضاء بالحكم وكل منها الخيار
والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم وهزلا اي في العوض
المكتسبة الشفعة وان الشفيع باخباره يعلم على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل مثلا يقول سنارنا وهو لغة الجفة والحركة وشرعا
لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على
عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول
ارتكاب كل محظور والآخر اخص هو المصطلح ههنا وهو
تخصيص العمل بما يخالف الفهام من وجه لغلبة غافية وان كان مشروعا
ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وهو ان آل الى السرف والطغيان

استيفاء

مطلب في السفه

والكون في السفه والعته ان المعتوه يشابه
المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابهه

وهو لا بأس في الأهلية بين كمال أهلية الوجوب واهلية الأداء
لكمال العقل والبدن الا ان السفيه بكابر عقله في عمله فلا جرم
يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتداء و
يجازى عليه في الآخرة وكلامنا في السفه ايضا التصرفات لانه
اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق
العباد وهي التصرفات بطريق الاولى والنص على منع مال من
بلغ سفيها للقوله مع ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عندنا
لانه مع على ايتاء الاموال اياهم بايناس رشده وصلاح منهم
حيث قال مع فان آنستم منهم رشدا اي ان اعرفتم ورايتم فيهم
صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى
سنة اي سن الرشد عندنا اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة
فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فاقل ما يمكن ان يصير الغر فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد
الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة
او نس منه الرشد اولم يونس ثم اختلف اصحابنا بعد الاتفاق

على منع

على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في الحجر من سفه بعد البلوغ
وهو منع نفاذ التصرف القولي فنفعه مطلقا اي لم يكون
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ
اولا لانه حجر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله
فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
لا يعدم التمييز نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب
وهذا مخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه
باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال وجوزناه اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله
الهزل كالبيع والاجارة والهبة حفظا له لدينه وللمسلمين اما اذا
فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفو عنه جائز من
في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من الحد من حسن وان اصر عليه
واما اذا فلانه يضع اموال الناس بسببه فان السفيه يبذر ماله
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة
من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعليه مالهم
عيالا والوجه ان الحجر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز

لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضرراً فوقه من الحاقه بالصبي
والمجنون بابطال عبادته اذ بالبيان بان فضل الانسان على
سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعاً
خروج من عمران الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها
فانوقها سيراً وسطاً وهو لا ينافي الاهلية بين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ هو
لا ينفك عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقاً اي سواء
حصل المشقة او لا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم
كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب ازدياده كالبرص والابيض
فلم يعتبر الرخصة بنفسه كما قاله بعض اصحاب الحديث
بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر رباعيات الاربع اي
يسقط السفر اداء شطر الرباعيات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الاكمال مشروعاً اصلاً عندنا وكان ظهر يوم سافر فجره
سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له
ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار
واذا اقامت لزمه الاربع وقدر تمامه في مباحث الرخصة و
العزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر السفر

انما ثبت

انما ثبت اذ الفصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
آنفاً اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما
فاته في السفر لا يقضي في الحضر الا كعين فان السفر والحضر
لا يغيران الكفاية لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال ويؤثر
السفر ايضاً في اخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه حتى اذا اداه يقع فرضاً لكنه اهل السفر كونه اخيا
مكسوباً للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار
بعد تحققه لاداء المسافر فادرك الصوم من غير ان تلحقه آفة
لم يحل الفطر لمسافر صائم اي اصبح صائماً وهو مسافر ولم يحل
الفطر ايضاً لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك
لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع و
انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه و
ان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب
الصحيح بالفطر قبل استقراره في الذمة وهذا السفر فانه يصح في الجملة
بخلاف المريض اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا
له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار
لانه يوجب ضرورة لازمة بحث لا يمكن رفعها فيؤثر في اباحة الافطار

و لا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان
ثم سافر ثلاثا قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يبتنى به ان الصوم
لا يجب عليه و احكامه ان السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر و هو
ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلعم و عن اصحابه رضوان الله
عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بجاورتهم العمران و
القياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه و في الاقامة قبل الثلثة
اذا قبل ثلثة ايام و ليالها لا يشترط موضعا اي موضع الاقامة
يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح و ان كان في غير الموضع
و ان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة
قبل الثلثة رفع للسفر و بعدها رفع و الرفع اسهل
من الرفع و معنى الخطأ يطلق تارة على ضد الثواب و اخرى
على ما ليس بعمد نحو و من قتل مؤمنا خطأ و رفع عزائمنى الخطأ
و هو المراد هنا و فسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا
رمى صيدا فاصاب انسانا و عدم اقامة قصد بعدم قصد محله

از من نامه قصد محله و جاز ان يؤاخذ به بدليل يتأتى لانه اخذنا
ان نسينا او اخطأنا لوجود قصدنا اقله ترك التثبت و لذا
علة في الكتاب و هو لا يتأتى في الاهليين لانه لا يخلو شيء من
العقل و قوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة و الفتوى
و يصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد و قود حتى لو وطئ
غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا و لا يجد و لو رمى
الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب
على المعذور و لا يأثم اثم القتل العمد و ان اثم اثم ترك التثبت و
ان لم يتنف الخطأ عن نوع تقصير و هو ترك التثبت و الاحتياط
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب اجزاء القاصر
اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون
جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر و لا يصلح عذرا في سقوط حقوق
العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ
بان رمى الى شاة ظانا انه صيد و اكل مال انسان ظانا انه مبكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيتعدم عصمة المحل و كونه خاطئا معذورا لا يخل في عصمة المحل

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

ولما كان

ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضاء في المكره مما لا يعسر
الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا
بحقيقتها وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نقاد اذا صدر ممن خصمه يقضي
اذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه
بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في
خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه بقضاء لا رواية فيه عن اصحابنا
ولكن مقتضى الاصل ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل
الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري وبفساد لفوات الرضاء
وهنا الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان
الاول ما يعدم الرضاء وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره
الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه وبفساد الاختيار لانه
القصد الى احد طرفي الممكن بترجيح الآخر والاكراه لا يعدمه
لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده
بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس
او اتلاف العضو فان حرمة كرمة النفس وهذا النوع من الاكراه
هو الملجئ اي الموجب للاجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل
خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء و

على ان يفعل ما لا يرضاه
ولا يختار بما شرعه لو خلي
ونفسه فيلتزم بعد ما الرضاء
لا الاختيار
كذا في
التلويح

وذلك بحمل ما حتى يحبونه
اكره عليه بفساد اختياره
من هذا الوجه ط

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

الاشراف

لا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون
الاكراه بحبس او قيده او ضربه او نحو ها مما يوجب غما يعدم الرضاء
وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاحرار ربما لا يغتمون
بالضرب او الحبس فالضرب الذي لا يكون اكراها في حقهم
بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه
والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها
لهم قال في الكفاية او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه
او ابنه او قتله فانه من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء
فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء
ثمة وحمل الاكراه مطلقا اي سواء انعدم الرضاء او فسد الاختيار
او لا لا يناسبها ادلة المكره لنفي الوجوب ووجوب الاداء
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب
ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة
الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك
لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك
من آثار الخطاب حتى يؤجر المكره عليه مرة كما اذا اكره فرضا
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياثم اخرى كما اذا كان حراما

كالاكراه

كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام و
الرخصة ويأثم في الفرض والمباح ويكفل من الاجر والاثم انما يتوقف
بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا بل يجتمع
من الوجهين وكانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند
الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب
ونحو ذلك مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختيار في
بعض صور الاكراه وقصورته على حاجب الحصول حيث قال المشهور
ان الاكراه اذا انتهى الى حد الجاء امتنع التكليف فاذا عارضه
اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح
اي الصحيح على الفاسد لانه الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان
امكن ترجيحه بان يضيف نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف
مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم يمكن بان لا يضيف تلك النسبة كالاكراه
على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا
الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع
في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال فتقع الاقوال
لا يصح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا يصح انه للمكره

انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وكقولنا لا يصح الا له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى
مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح
ان يتكلم المرء بلسان غيره حقيقة على وجه لا يبقى للمتكلم
اختيار اصلا فانقصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه
او على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ او لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
على الرضاء لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه به اى بالاكراه كالطلاق
وتحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق
والنكاح ورجعه وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار
وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه عندنا عشر فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق
او اعتق او تزوج بالاكراه يصح لانها لا تبطل بالهزل وخيار
الشرط مع انها بعد ما ان الاختيار بالحكم فلانه لا تبطل بالاعدام
الاختيار وجه الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف
او حبس على قبول مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها
الخلع او نكاح الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه

اى بدون

اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد
كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق
امرأته على مال يلزمان اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه
لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من
الجنسونة والا اى وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء
بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فقد اى ينعقد فاسدا
اما الانعقاد فلصدوره عن اصله في محله واما الفساد فلعدم
الرضاء كالبيع وتحوه اى الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه
الملجئ او غيره الا فاريد بها اى من امثالها وغيره لقيام الدليل
على عدم الخبر به وهو العبد والاقوال بحسب الاكراه عليها قسمان
بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فينقصر
على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير
لا يتصور حتى يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به
من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم حاملا على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف
كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان
على ايهما وكذا الزنا فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه

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

والتسليم

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

٣٢٥

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

ثلثة

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

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

للوجوب

للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوقه
الله تعالى محتملة للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات اصل جنس
صعوبة لا معنى لانه يعتقد الحقانية والنبوة وما يتبعها بالقلب
وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صعوبة كان حراما الا ان الكفر
حرام صعوبة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صعوبة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح
حق العبد لاستوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف ازترجح
حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله لم يفت
معنى ولذا رخص الافطار مع كونه حراما واما ان اصبر حتى اقتل
فقد صار شهيدا لاعزاز دين الله وان اتكلم فقد رخص بالاداء
صيانة للنفس وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما حقوق العباد عطف على
اما في حقوق الله كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق
العباد بالنص المذكور لانه عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم والحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة

حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس
تفوق حرمة المال لكونه مقوما متبتلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه
باذنا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لرفع
الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع
عن الترك فيها من باب الاعزاز الذي قيد والحكم بالاستشهاد فقالوا
كان شهيدا ان شاء الله وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة
متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوق نوع اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه
بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالبذل كما سبق آنفا

الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث
تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل المجهود الى المشقة
وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي
عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل
فيخرج بذل المقتدر وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس ببذل تمام
الطاقة بتلك الجزئية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي

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

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

التكليف

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

التقليد والاجتهاد حق نظراً الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به
يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد
مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب
بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقاً بالنظر الى الدليل وبحسب
ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله كما اذا قام نص على خلاف رأي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ المجتهد في الطلب فانه
مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه
فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد
بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقاً لزم ان يكون
العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً وهو ممتنع والجواب عن
انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما
فسد صلوة مخالف الامام عالماً حاله اذ لو كان كل مجتهد
مصيباً يصح صلوة المخالف لاصابتها جميعاً في جهة القبلة
نظراً الى الواقع وفساد صلوته بناء على حقية مذهبنا واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوته فلبس لاصابته الحق
عند الله بل لكونها الى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو تجد

لما يكفر

لصح ح

لما كفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينا الى جهتها
ثم منها الى جهة التحري والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما
المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس
بانتفاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الخلف والتغير
الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقاً لزم اجتماع النقيضين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او
صار المقلد مجتهداً وخالف الحكم الذي اعتقده تقليداً بالاجتهاد
فان الاول ايضاً ان بقي حقاً لزم اجتماع النقيضين والا لزم
النسخ بالاجتهاد وهو الخلاف بيننا وبينهم انما هو في التسريب
لا العقاب كما بحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الآيات
والنبوات فان المصيبين اجمعوا على وحدة المصيب في العقائد
الا عند بعضهم كبعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ
فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان
المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والا بعقل
حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك
ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء بالنظر الى الدليل
لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئاً انتهاء اي بالنظر الى الحكم

[illegible]

لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران وان اخطأ فله حسنة

والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون

ترتب الحسنة لمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول

الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل

ودل عليه آية يترتب فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل

لانه ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ

ابي منصور لا طلاق الخطاء في الحديث يعني ان الخطاء المذكور في الحديث

السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل

هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول

يعني لا نسلم اولا ان انصراف المطلق الى الكامل يعتد به في مسائل الاصول

فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك

فقد تخلف عنا مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة

فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء

امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه

ولا يعاقب المجتهد عليه اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال

بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع

وقد نقل

وقد نقل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق

الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطأ المجتهد لتقصير

منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وبالقبل من

طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا

على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وتقعد على الاجتهاد

لا يتجزى في العلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له

مناط في مسئلة فقط حصل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا

يجوز اذ لا لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالاحكام كلها

لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك في بعض

الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة لا لعدم

في حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا نسلم لجواز ان يعرض

المانع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب

من الفكر لتشويش او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نسلم

ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلم تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فمن

المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن

بالحكم ومن المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل ومن انا في

ان كلها مما لا يعلم يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع

وتصوير ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل اضعف مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا

بعض المستدل المجوز اولا لو لم يتجزى الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ لزم العلم بجميع الاحكام كلها واللازم منتف لان مالكا كان مجتهدا بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري

اي لا نسلم ان لزوم العلم بجميع المآخذ موجب العلم بجميع الاحكام فجاز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة والعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع تشويش الفكر او لاستدعائه زمانا

[illegible]

والجواب ان المفوض جعل جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا
واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التي فرضها الائمة
وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والشرط وبهذا
توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن
لكونه غير متجه: هو الصواب المروي عن الامام لما قرر في حد الفقه
ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل وانا اقول
التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة و
سائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص
اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه شكرا او شكاية
او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده
للخواص والعوام بمنزلة العدم يجب ان يكون له ملكة
يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر
قصده اياها كذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة
يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله *
فلا ينافي ذلك صدور الاولى من المجتهد لما سبق *
قد رفع حجاب الاختام * بعون الله الملك العلام * عن نفائس

عرائس الكلام * التي رصعنا ما شطة العقل ببنان الافهام *
وكسيناها حلل البيان والاعلام * ايدي العبارات والسن
الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة ثمانين ومائة والف *

قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المرقع الحصول * مرآة الاصول *
في شرح مرقاة الوصول * لملا خسرو من الفحول * على يد احوج الناس
الى عفو ربه الصمد * العبد الضعيف الاثيم المذنب الكثير العصيان * محمد بن السيد مصطفى *
غفر له ولجميع مشايخه وجعل مقامهما الجنان * بمدينة وسطه يوم
الثنين في اواسط صفر من الشهور لسنة ستة وعشرين
ومائة والف *

الحمد لله على التوفيق * واستغفره من كل تقصير * ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

غفر لهما
الخطباق العرفان
العبد عاص الرباق