شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة مكة المكرمة

مخطوطة

التحقيق

المؤلف

عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري

الملاحظات

- أصل هذه النسخة في مكتبة مكة المكرمة.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تحقيق شرح الأختيار

اللهم هب لي فهم المرسلين وإلهام ملائكة المقربين
وارشاد عبادك الصالحين برحمتك يا أرحم الراحمين

اللهم ما قدرت لي من أمور شرعت فيه بتوفيقك وتيسيرك
فتمم بالخير الوجوه واصلحها واصوبها فانك على شيء قدير
وما لا فجاء جدير بأمن قام من السماوات والارض دون يأمن
يأمن عبيد أنت أن يقع على الارض الا بإذنه يأمن من أمر في ارادة
شيء أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
وإليه ترجعون وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

هذا ما صححه الله خليل بن بنان
أفندي الحنفي رحمه الله آمين

للفقير عبد الله الراجي
برحمة الباري

كتاب

التحقيق صنفه الشيخ الامام الا
المفصلات دقيق النظر صاب
الائمة حبر الملة رئيس السنة علا
كلمة العليا مولانا علاء الله والدين عبد العزيز بن
احمد البخاري سقى الله ثراه وعلى والديه وعلى جميع المؤمنين
المتوفى سنة ٧٣٠ سماه تحقيق

فصل ومن الناس من عمل في النصوص فصل في الامر فصل في حكم الواجب الامر
فصل في صيغة الحسن للمأمور به فصل في النهي فصل في حكم الامر والنهي
فصل في بيان اسباب الشرائع فصل في فريضة وما عطف عليه باب
بيان اقسام السنة فصل في المعارضة فصل في الجمع باب
جامع باب القياس فصل في الترجيح فصل
في المعترضة على الاهلية فصل في العوارض باب جرح والمعاب

الحمد لله الذي أهدى لنا هذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
اللهم يا مولى المولى ويا مجيب الدعوات ويا صارف الآفات
وسيطي وعلى المرتضى وفاطمة الزهراء وأنس الوضا
والحسن المجتبى والمحسن سيد سبطي كربلا واحفظنا عن الاثام والعنا
برحمتك يا أرحم الراحمين

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل ابراهيم
في العالمين انك حميد مجيد

دعوة

روى شمس الائمة الكردري رحمه الله عليه
عن شيخه الامام السلام برهان الدين رحمه الله عليه
انه كان يقول عند افتتاح كل كتاب
ربنا افتح بالخير واختم بالخير واجعل عاقبة
امرنا الى خير وتوفنا مسلمين
والحقنا بالصالحين

اغسل ثوبي من الذنوب بماء التوبة
وطهر قلبي من الرياء بماء الصفا
واكسر نفسي عن الشهوات بماء الرضا
حتى اصير نقيا من الخطيئات

كل حسن من محاسن الغرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد مباني الاسلام بالايات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بشواهد المنقول والمعقول وزين قلايد الشرع البيان بجواهر الفروع والاصول وانار منار العلم بانوار الكتاب والخبر واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر شرع مشارع الاحكام بعوذ لطفه وابقاه واتاح سبل الحلال والحرام بآثار بركته وآلائه حمدا على توالي آلائه حمدا نستجلب به المزيد من طوله ونشكره على تظاهر نعمائه شكرا نستوجب به المزيد من فضله وحمد ابن عبد الكبير من آخلافه ذرا المزيد وشكره شكرا ابتزع من احداقه درر الفائدة والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى الصراط وبيته الداعي الى جنات النعيم محمد المبعوث الى كافة الامم ايجابا من سلالة المجد والكرم وعلى اله واصحابه ازهار حدائق الدين وانوار احداق [illegible] وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوي البتين بعد علم التوحيد [illegible] بصول الكلام لتمهد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو اثمن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا واوضحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين معاقد الحلال والحرام وهو لدقة مسالكه واوعى ما يركض جياد القرايح في مضمار اقتباسه والصعوبة مداركه احرى ما يراض الطباع في حلبة قواعده واساسه والعلماء الائمة الا علائه واجلة اهل الاسلام قد ضنعوا في تعداد اقسم كتبا جمة غزيرة الفوايد كثيرة العوايد مشتملة على الحقايق منطوية على الدقايق واحتبطوا في جودة تصنيفها وبالغوا في حسن تاليفها فمن غوان المختصر المنسوب الى الشيخ الامام [illegible] والقوم احياه ماكم ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قلاوة ارباب الشريعة كاشف اسرار الحقيقة حسام الملة والدين محيي علماء الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الحسيني نور الله تعالى مرقده وسقى بماء الرضوان مشهده فاق سايرة التصانيف المختصرة في هذا الفن

شاع

بحسن التهذيب ولطف الترتيب وحسن التركيب وصيانة التبويب فلذلك شاع فيما بين الانام بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه المصنف رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار ورمما للتخفيف والاختصار كان مستقرا الى الكشف والتوضيح والتذهيب والتنقيح فالتمس مني زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد مراجعتي عن املاء كشف الاسرار ان اشرع في شرح كشف دقايق معضلاته وبسط حقايق مشكلاته وان ارفع عن نقابس الطابع الحجاب وان اكشف عن عرايس حقايق النقاب فاجبتهم الى ما سالوهم وشرعت في تحصيل ما مولوهم مستعينا بالله في تسويله وتفكيره متوكلا عليه في تحويله وتحبيره وسميته كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقايق المعاني وانطوايه انطواء الكنز على شروح دقايق المباني واسال الله واسئل الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير المسئول واكرم مامول وهو حسبنا ونعم الوكيل قال العبد الضعيف عبد [illegible] بن احمد بن محمد البخاري نائبا الله علمه وعفوه ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسيدي واستاذي ومولاي وهو الامام الكبير والحبر النحرير علم المحققين مقتدى الامة كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة مناهج ايات الحقيقة امام المذهبين مفتي الفريقين فخر الملة والدين علماء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس الباميني تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن المصنف قال (الربع قوله) بسم الله الرحمن الرحيم اما نعد حمدا لله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق استغنت الجملة الشرطية وناب اما منابها كما ناب كلمة نعم منابه افعل في جواب من قال كم اتفعل كذا وتضمنها معنى الشرط لزم منها الفاء وتضمنها معنى الابتداء لم يلها بعدها فعل فلا يليها الا اسم ويستعمل في الكلام لتفصيل المجمل على طريق الاستئناف كقولهم جاني القوم اما زيد

وناخير الفاء من زيد الى منطلق انما هو للشرط بين المبتدا والخبر وهو جملتين لانها جملة متضمنة شيئا شيئا

الى قوله المعدد

الى المختص

شبكة الألوكة www.alukah.net

فالترسّل واما عموما هنة واما بشرفا عوضت عنه وعلا استيناف كلام من غير سبق
احمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اوّل من تكلم بهذه الكلمة وفصل
بها بين كلامين داود النبي عليه السلام وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى
واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من الظروف الزمانية
والعامل فيه منها كلمة اما نائبا عن الفعل تقديره في الظروف حاصة والحمد

ا و يجدر في الوصف كالعلم هو الثناء على المحمل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
و ا و يعدم في الحديث والله اسم تفرد به الباري سبحانه بجوّي د و صيغة محوّي الاسماء الاعلام لا شركة فيه
عليه الصفات كالعلم فانه كذلك ل ج ل كذا روى عن الخليل وابن كيسان و محوس الحسن والشافعي رحمهم الله ولهذا
او ان اسم الله اصف الحمد الوارد لانه لما كان كالعلم للذات كان مستحقا لجميع الصفات فكان اضافته ان الحمد
اذا وصف به عمرو تجدر العلم له لا اضافته الى جميع اسمائه و صفاته الاترى ان الانسان اختص بهذا الاسم حيث قال
تطلع على غيره علمه اللام اقوى ان قائل الناس حتى يقولوا اله الا الله سبحانه وان الانسان يستحق الاسماء
والصفات واجب لانه مستحق للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء
واذا اوا ضيف الى الله تعالى راد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل
اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن الدعاء معنى المنّ ذكر بكلمة على كما في
فوكد رحمة لهم عليه اي رحمة لائقة تعالى نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمعوا
المعجزة الكتاب المنزل عليه فعول بمعنى مفعل ومن النبي من اوحي اليه
سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل
قومه وآل النبي متبعوه الى يوم القيامة كما قال النبي عليه السلام الى كل موحد من تقي
ثم الرسل عليهم السلام وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على الكل عند ذكرهم
جائزة بطريق السنة للدعاء الهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت
على ابراهيم وعلى آل ابرهيم وذكر كان ثابت تعا يعطى له حكم المنوع لا حكم نفسه
كتضحه الجنين والوكالة الثابتة في عقد الرهن قول فان اصول
الشرع ثلاثة الاصل في اللغة ما ينبني عليه غيره كما ان الفرع ما ينبني على غيره

[illegible] الاصل اي ثلاثة اشياء
[illegible] كالطريق ينتهي اليه وضعا ما يراعد
[illegible] الجامع لكلية ما ثبت في ضمن العقد الثاني
[illegible] وطلوع الفجر عند الثاني

واما على اصول الشرع و تقابل
اصول الفقه لان الفقه
عبارة عن العلم الذي يتوصل به
كما يحتاج فيه الى النظر والاستدلال
فلا يدخل فيه العلوم التي يتوصل بها الى الاحكام بغير نظر واستدلال
كالعلم بان العالم محدث والعلم بوجود الصانع وصفاته وغير ذلك
والشرع المذكور ههنا عبارة عن الكتاب والسنة والاجماع وذكر
المعاني التي تتعلق بها الاحكام والخطاب والنسخ
عند الاحكام والخطاب يثبت الاحكام المتوقف عليها فكان اصول
الشرع اصول الفقه

والمراد من الاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم
ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى نفس الادلة والشرع الاظهار في اللغة وهو اما
بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع
اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا و يكون اللام للعهد والمقصود
من الاضافة تعظيم المضاف كقولهم بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى
المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي يثبت بها
المشروعات كذا و يكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه
كقولهم استاذي فلان وكقولنا الله احدها و محمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات
الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول
العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع وهو
المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي
يثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت الجميع او البعض
وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد
منها الاحكام كذا او هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرها
كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال متربعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ
الشرع مخالفا لعامة الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه ادلة
سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع
اعم ويطلق على اصول الدين كالطلاقة على ورعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة والكثر تعظيما للاصول
ثم قلم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار
واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف
توقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة يتفاوت درجاتها بالاحكام قطعا
ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء تقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم
على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لا توقف في
اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذا الفرع
اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا

الحمد منه التوحيد والامان وما لا يجدر فيه النسخ من الشرائع بدليل قوله ﷺ ان امتي لا تجتمع على الضلالة

ا و لام الشارع

العلل والاسباب والشروط والاحكام المشروع

وصلوا على الرسول

اذا انعدم عنى
قال النبي عليه السلام فاعدوه
الكلم حديثة فان
وقعة فاقبلوه
صح موجبة صح
وان خالفه
فردوه

ما نقل بطريق الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وقوله
بلاشبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه مما نقل بطريق الشهرة
وهذا على قول الخصاص ظاهر فانه جعل المشهور اجل من المتواتر وعلى قول غيره
يكون نقلا متواترا اخترازا عنهما وقوله بلاشبهة تاكيد وهذا الموضع صالح
للتاكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر واعلم ان التعرض للاعجاز لان اصالته
للاحكام لا يتوقف عليه وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف او لقطعي ان اراد به ان القرآن
المعنى الاول هو ان القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو
كالتوراة للمنزل على موسى والانجيل للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى
انا انزلنا قرانا لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى ايضا في قولنا
غير مخلوق تلا اشتراك او بالمجاز اخترز بقوله المنزل على الرسول واخترز
بالمكتوب في المصاحف عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي اللاتي سنتلو كما
ظنه البعض لانه ليس بداخل للحد حتى احترز عنه وباقي القيود على ما فسرناه
فعلى هذا الوحي المنزل على الرسول قيد واجب بخلاف الوجه الاول وما قيل
ان هذا الحد لكلي عا يتوقف تصوره على تصور الشيء اذ الوجود الذهني
للمصحف فرع تصور القران فيكون دورا وهو باطل غير وارد على هذا
التعريف لانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن
على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في
ذهنه وان لم يكن معلوما له ولو لم يكن القران معلوما له لما صح جعل القران مطلق
الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القران بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين
انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يكفي له التفصي
عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو
في الصحف فعند هذا لا يرد ان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي
في سورة النمل فانها وحدت بحد الجزء لانها شيء مقروء ومنزل على الرسول مكتوب
في المصاحف وليست بقران اذ لم يعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة
القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللازم يدل على انتفاء
الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها من القران وكلنها ما نسخت سلمنا
سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر البزازي ومثله روي عن

قوله لان اصالته لا توقف على الظاهر ان اصالته لها سوقه على الاعجاز
لان الاحكام وجمع المشروعات وسائر ما له لا سبب له الا الكتاب وهو لا
سبب له الا بما الله عليه وسلم وهي لا سبب لها الا المعجزة فعلم منه ان
الاحكام لا سبب لها الا الاعجاز ايضا هو

حس محمد رحمهما الله انها كتبت مع القران بامر الرسول عليه السلام ونقل الينا
بين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القران حتى كانوا يعدون
من كتابة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقران غير
فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين الان النقل
المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم تثبت ذكر وجلية التسمية وهو معروف
دليل ظاهر على ما قلنا واعلم ان كفر من انكر كونها من القران لزعمه انها ليست
وكتب للتيمن بها كما يكتب على صدور الكتب فان فعل وتذكر عند كل سورة
خطر لكونها من القران والتسمل بمثله يمنع الكفار اما علم جواز الصلوة فقد
ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند
ابي حنيفة رحمه الله وكذا الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ
الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الاية تامة
فاورثت كل شبهة في كونها اية فلا يتادى بها الفرض المقطوع به واما جواز
قراءتها للحائض والجنب عند قصد التيمن كجواز قراءة الجنب درس العالم لهما
على قصد الشكر فانما على قصد قراءة القران فلا لان من ضرورة كونها اية من القران
حرمة قراءتها عليهما قوله وهو اي القران النظم والمعنى جميعا في قول
عامة العلماء الفقهاء اراد بالنظم العربي والمعنى مدلوله تاخر في العدول عن ذكر
اللفظ الذي معناه الرمي تقابل لفظ النوى اي رماه ولفظ الوحي بالذال قبل اي بعث
بدا الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب الذي في نفس الجواهر رعاية
وتعظيما لعبارات القران وفي تعريف الخاص وعن ذكر اللفظ بدل ان ذكر
تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القران فلا يحد فيه رعاية
الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم
للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه بدليل جواز القراءة بالفارسية
عند في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فيها فرض مقطوع به فوجد ذلك
واشار الى نسبان بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه اي المختار
ان مذهبه مثل مذهب العامة وانه اسم للنظم والمعنى واجاب عما استدل به الزاعم

قال ابو هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من قرأ قل هو الله احد حتى يختمها مائة مرة غفرت ذنوبه وان كانت مثل زبد البحر رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب وفي الباب عن انس وابن عمر وابن عباس وابي سعيد وعبد الله بن حبيب وابي الدرداء وابي امامة وعقبة بن عامر وابي فاطمة قال الحافظ ابو موسى المديني في الترغيب في فضائل القرآن من الفاتحة الى الناس لا يستطيع ان يقرأ القرآن كله في يوم او ليلة فليقرأ هذه السور

اي كونها من كل سورة هو

اية تامة هو

وهو قراءة القران في الصلوة الصلوة

هذا احتراز عن قول بعض المتاخرين ان القراءة حركة لا يصدق على النظم والمعنى

حواب سوال

بقوله الا انه اى لكن ابا حنيفة رضى الله عنه لم يجعل النظم ركنا لانه قال

مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المنا
جاة مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
ولهذا تسقط عن المقتدي بخلاف الامام عندنا وفوت الركعة عند مخالفنا بخلاف
سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالتركن الا صلي وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا
بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر قراءته بتلك اللغة على سائر العرب
نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه السلام واذن بتلاوته بسائر لغات العرب
وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم
ان يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم والده اشار النبي عليه السلام بقوله انزل القرآن
على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعرب ترك لغة العرب مع قصور وجوه من
قراءته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار لها حيلا ان سقوط لزوم
النظم عنه رخصة اسقاط كمسح الخف والصلم وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا
فاستوى فيه حالة التحرم والقعود ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة
لانا لا يستبعد تسمية ما هو زايد على اصل الفرض ركنا كان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا
مع جواز تركه في الابتداء ونحو قوله خاصة تنصيص على ان ما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد
حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة
بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية
على الجنب والحايض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله
لانه لم يرد عن المتقدمين من هذا صحابنا فيما روى نقلا وما ذكرنا حول الما خرين فالشيخ رحمه الله
بنى الجواب على اصلهم هذا على مختار المتاخرين فلا يرد السوال والمتاخرون انما بنوا ما ذكروا
على ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطا على ان
النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها حيلا فانه لو صحابنا ولو لم يكن
طريق بنوا هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما فان النظم لازم عندهما
عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان حرمة القراءة

متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ المحدث او الجنب بالفارسية جاز واحسن ايضا عن سجدة التلاوة
بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في نفس المعنى
وهو سطوة السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة
فيسقط فيما يلحق بها وعلى المسلمين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وانزله
كمن قرأنا فيجب مسه لغير المتطهر وقرأته للجنب والحايض كالقرآن وهذا اولى ان يكون الجواب
احسن فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عند الصلوة من غير بدل لا بد ان يكون
ذكر قرأنا اولى لجواز الصلوة بدون القرآن وحينئذ لا يكون الجد المذكور شيئا وله لعدم
امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى من العبارة الفارسية
شيئا ليس بمكتوب في المصحف ولا مستور بالتواتر ايضا فلا يكون للجد جامعا او لا يكون المعنى
بدون النظم قرأنا فنقول انا لا نسلم ان الجواز الصلوة قلنا انما جاز الاكتفاء عند بالمعنى اما لقيام
المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى
القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز
فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل في الجد ويكون الجد جامعا
ويفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه تعالى متواترا تاليفا وكتابة والنقل حقيقة
او تقديرا او يقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة
متعلق بقراءة المجرد بل متعلق بمعناه وحكم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على
ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم بدليل ما ذكرنا فلا يرد الاشكال ثم الخلاف فيما
بيننا وبينهم بنى على ان الدعاء في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأثور ولا محتمل للمعاني
وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن بزيادة اختلال شان قراءة حتى لو كان قوله عطسة ضبطا معجمة
تنكا او كان جزاء عاكسا سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق وعن الامام
ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد
وكفر فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية حتى
انها قرئت في العربية في الصحاح فاما القرآن بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع ابي حنيفة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

قال الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق المدقق الفهامة الأصولي النحوي البياني المنطقي الجدلي الحافظ الأديب الأوحد الأكمل الأفضل الأعلم الأورع الأتقى الأزهد شيخ الإسلام والمسلمين قدوة الأنام والمحققين مفتي الفرق ومرجع الخلائق في المشكلات والمعضلات أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه ورفع درجته وأعلى في الجنة غرفته آمين آمين آمين

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه الذين هم أعلام الهدى ومصابيح الدجى وبعد فهذا شرح لطيف على متن منيف في أصول الفقه ألفه الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق المدقق الفهامة الأصولي النحوي البياني المنطقي الجدلي الحافظ الأديب الأوحد الأكمل الأفضل الأعلم الأورع الأتقى الأزهد شيخ الإسلام والمسلمين قدوة الأنام والمحققين مفتي الفرق ومرجع الخلائق في المشكلات والمعضلات أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه ورفع درجته وأعلى في الجنة غرفته آمين آمين آمين

قوله

وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى

وأقسام النظم والمعنى أي حين لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى أي نظم القرآن ومعناه فما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة وأحسن بها علما تحصل به معرفة الأحكام من التقبيض والاشتمال والحكم وغيرها إذ هو بحر عميق لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القرآن مما يتعلق به حكم من أحكام الشرع فإن وجوب اعتقاد الحقية وجواز التعلق وحرمة القراءة على الجنب والحائض من أحكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لأنا نقول هذه أحكام وإن تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل ثبت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة فيصح هذا الاحتراز واعلم أن جميع الأقسام باعتبار كل قسم على أربعة أقسام وانضمام الأربعة المقابلة للقسم الثاني إليها صار عشرين قسما وقد ذكر الشارحون في الخبار هذه الأقسام وجوها

وأحسنها ما ذكر وهو أن المفهوم من الكلام لا يخلو إما أن يكون راجعا إلى نفس النظم فقط أو إلى معنى فالأول هو القسم الأول والثاني لا يخلو إما أن يكون راجعا إلى تصرف المتكلم أو إلى معنى فالأول إما أن يكون بتبرعه تصرف بيان أي إلقاء معنى إلى السامع وهو القسم الثاني أو غيره وهو القسم الثالث والثاني وهو القسم الرابع أو بمجرد التصرف في الكلام لا يكون إلا للمتكلم أو للسامع إذ لا ثالث فإن كان من جهة المتكلم فلا يخلو إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى والأول إما أن يكون بحسب الوضع أو بحسب الاستعمال إذ لا ثالث فالأول هو القسم الأول والثاني هو القسم الثالث وإن كان في المعنى فهو القسم الثاني وإن كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الأول وهو نفس النظم لا يخلو من أن يدل على مدلول واحد وهو الخاص أو أكثر بطريق الشمول وهو العام أو بطريق البدل من غير تعرض لبعض على البعض وهو المشترك أو مع ترجيح وهو المأول وقولنا بقيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احتراز عن المفسر كما قدمنا البعض فقال بغير ترجيح البعض إذا دل دليل ظني وهو المشترك أو مع ترجيح وهو المأول لكان المفسر يبقي حينئذ داخلا

لا يرد على المفسر أنه لم يترجح البعض بدليل قطعي لأن ترجيحه بدليل قطعي يكون العام غير مترجح بدليل قطعي هو

فقوله

أقسام

من

فإن الدليل المرجح إذا دل دليل ظني كان قطعيا كان وكل مفسر اه

في المشترك بل الأولى ترك التعقيل وفي الترجيح في المفسر إنما يثبت فيما بقي فيه احتمال عن وفي المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل أقوى فلا يدخل فيما يخص فيه والقسم الثاني وهو أن يكون راجحا إلى بيان المتكلم لا يخلو إما أن يكون ظاهر المراد للسامع أو لم يكن مقرونا بفصل المتكلم فهو الظاهر وإن كان مقرونا به فإن احتمل التخصيص والتأويل فهو النص وإلا فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن لم يكن ظاهر المراد فإما أن كان على وجه لا يعرف الصحة أو لنفس الصيغة والأول هو الخفي والثاني إن أمكن درك بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وإلا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو أن يكون راجحا إلى اللفظ باستعمال لا يخلو من أن يكون اللفظ مستعملا في موضوعه وهو الحقيقة أو لا وهو المجاز وكل واحد منهما إن كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح وإلا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم الاستتباع لا يخلو من أن يستتبع في إثبات الحكم اللفظ أو المعنى والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة وإن لم يكن فهو الإشارة والثاني إن كان مفهوما لغة فهو الدلالة وإن كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وإن لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات العاسدة ولكن الأولى أن يعرض عن مثل هذه التكلفات فإنها دون بعض هذه الاختيارات غير تام نظهر وكم بادئ تأمل لا يتمسك فيه بحال

سيقرأ التمام الذي هو محنة قطعا لأن الكتاب مما يمكن ضبطه في هذه التقسيمات والأقسام فما يمكن ضبط محنة قطعية فإن قيل قد جعل الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فمن أين وقعت هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء يترأى أنه هو الصواب أول وهلة فإذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر أن الحق غيره فانعم النظر أولا إلى الأقسام التي ذكرها الشيخ هل هي موجودة في الكتاب فإذا وجدتها فيه لم يكن بد من القبول إذ ليس الخبر كالمعاينة ثم إذا اشتبه علينا البعض فتأمل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين أم لا ويعرف ذلك بأن يقتضي ذكر الكل قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضها آيات محكمات وقوله أخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وعلامة ومنه آيات أخر متشابهات فهذا دليل على أن بعضه محكم

المراد من هذا البعض في هذه الاختصارات تسديد الترجيح بالدليل القطعي صوابه عن المفسر

أن يكون ظهور المراد بسبب قصد المستعمل بالاستعمال الظهور وكذلك الاستناد هو

المضروب هو

الشارح بأنه خبر الخاص أو المفسر الخاص أو المجاز أو الكناية

قلت وهذا عين ما قيد الخاص الآتي في الفرع الثاني من الباب الثاني في الخاص والعام حيث قال وقد حكم عليه بأنه متروك بيقين البين محكوم بأنه متروك

شبكة الألوكة www.alukah.net

وبعضه متشابه والدليل على انه ليس فيه غير هما اذ لو وجد من طرق القصر فيه شيء آخر
انه لو عطف عليه وآيات أخر مفسرات وآيات أخر مجملات لاستقام ولو انضم الكلام
الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو نزل سنة آيات محكمات والباقي
متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى درجات الظهور والخفاء واعلم
ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام
اذ ليس للقرآن قسم مشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر مشتمل على الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين مشتمل على الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك باعتبار
ثم جمعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف
ينقسم جمعها الى مجهور ومهموسة بجهة ثم ينقسم جمعها الى شديدة ورخوة بجهة
اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى منطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا حرج لمحور
ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة وراجحا ان يكون خاصا وعاما
الاول ف
قوله وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد
وجوه النظم وجه الشيء طريقه تقول ما وجه هذا الامر اي ما طريقه والمراد من الوجوه
الاقسام وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى متقدم على التصرف في المعنى
طبعا متقدم وضعا وكذا تقدم المفرد على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل
لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من ذاته بترکبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته
اي حركاته وسكناته لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة والمادة
فالمفهوم من حروف ضرب باعتبار الهيئة الطارئة في محل قابل له من
هيئة وقوع وفعل في الزمان الماضي وقد جد المسئلة وقد لكن وغير ذلك
ولهذا اختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح وضرب الآن في بعض الالفاظ يختص
الهيئة بالدلالة على المعنى في غير كل الدلالة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه
ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مذكرا غير مبهم ومفردا واحدا
غير جمع وغير مذكر ولا يدل هذه الهيئة في اسد وغير على شيء وفي بعضها كلاهما
دلت على معنى واحد وهي الحروف ثم فيما يخص فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة

مثالها في معناه التعريض واستلزامها

حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه كاملا وغير ذلك
ولا تخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض مثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة الحروف
اسد على دهر ودلالة هيئته على تكثر وعمومه وفي المشترك دلالة القرء على الحيض او الطهر ودلالة
الهيئة على التوحد وكمن الظاهر انهما منهما بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ
باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فان المشايخ رحمهم الله
قلما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي تهذ الفن قوله الخاص وهو كل لفظ
وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف وان كان مستغنى عنه اصطلاح اهل المنطق
لانها لمجاطة الافراد والتعريف للحقيقة للافراد ولهذا كان من شرط الحد
ان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان
حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فلو قلت الانسان كل
حيوان ناطق لم يستقم اطلاقه على بكر مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ
لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا تعريفات في قصانيفهم موقوفا عليها على المراد
ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم الجمهور
مرامهم دون نهاية قوله كل لفظ عام يتناول الالفاظ الموضوعة للمعاني
وغيرها بقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك
ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر وبقوله معلوم خرج المهمل فانه وضع لمعنى ولكنه
غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم
شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث
انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن ولا حاجة الى الاحتراز
عن المجمل في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام
ليس باصل بل بالعوارض فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه
احترز عنه الى الظاهر قوله وكل اسم انما يكون اسما منها دون اللفظ
لان ما يدل على المتشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم منها لا يكون الا اسما لعلم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بثبوت موجبه قطعًا كالقياس وخبر الواحد وهذا الخلاف في الخاص فان احتمال ارادة المجاز
قائم فيه ويثبت موجبه قطعًا مع ذكر عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا
مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع والقطع
وحقيقة ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص
الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق لما عرف فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة
ارادة مستعمل خبر لهذه الصفة فحسب ان يوثر في رفع القطع لانه ليس على خلاف الاصل
كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر معتبرا
في رفع القطع واما احتمال ارادة المجاز فمخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف
الاصل فلا يعبر من غير دليل وعسكر من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا
وضع لمعنى كان ذكر المعنى عند اطلاقه لكل اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه
كما في الخاص فان سماه ثابتة قطعا قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على
صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكر المخصص فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن
المتكلم وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل ظهور
يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لم يمكن
الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه قطعا قبل ظهور الدليل بينه ان ورود صيغة
العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويودي
الى تكليف المجاز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص وورود
الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد المخاطب **قوله** الا
اذا الجهة خصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى
حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما لو قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستثنى من قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الا من قوله عز ذكره فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كالتخصيص بعد الربوا
من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه واحل الله البيع وحرم الربوا وقيل ان كان المخصوص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بلا احتمال والشكر وكان دخلت فيه شبهة لهذا الاحتمال الذي نشأ عن دليل ظاهر
فاوجب العمل دون العلم كخبر الواحد واذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى
العام موجبا كما كان نظرا الى شبهة النسخ وان لم يبق العام حجة لتمكن الجهالة فيه نظرا الى شبهة
الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم يبطل واحد منهما بالشك
فبقي العام موجبا وكذلك تمكنت فيه شبهة جهالة ببقاء دليل الخصوص فان احتمال
لحوق التفسير بالمخصص قايم وعلى تقدير لحوق التفسير يتحقق احتمال الخصوص
في كل فرد من العام فكان العام قبل لحق لحوق التفسير بالمخصص موجبا للحكم في جميع
الافراد على احتمال ارادة الخصوص في كل فرد اذ كل فرد لتحتمل ان يكون هو الخصوص
المعلوم من العام وهو معنى قولهم ان بعد لحوق التفسير بالمخصص يصير بمنزلة
المخصص المعلوم فبقي ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصص يصير
بمنزلة ظنيا معلوما كان المخصص او مجهولا فنحو تخصيص لخبر الواحد والقياس بجامع الوقوف
على المعنى كما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نبض القتال للحق بهم النسوان والصبيان
والعميان والمقعدون والرهبان بعلة ان كفرهم غير محض الى الحراب كالكفر اهل
الذمة خصوا من النبض بالقياس وكما في نبض الزنوا لما الحق الزنا بالمخصص في الاشياء
الستة الحق بها غيرها بعلة الخبل والخبث او الطعم والجنس وخص بالقياس
والمشترك اي المشترك فيه معان او اسام اراد به الاشتراك بحسب الوضع عوض ذكر
مورد التقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة
المتكلم وذكر بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا
بان يكون هو المراد به احتمالا على السوار ثم العام قبله خل في هذا اللفظ فانه لفظ اشترك فيه
اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق
الشمول **قوله** معان او اسام بصيغة الجمع يوهم ان عدد اللفاظ شرط
في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين
كالقرء لهذا قلنا في حد هو اللفظ الموضوع لحقيقتين او اكثر وضعا اولا من حيث

هما كذلك فاحترز بحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا اولا عن المنقول
وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشئ فانه قد تناول الماهيات المختلفة لكن
لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان
ذكر كلمة او في التحديد ان كان يودي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول
المقصود وهو التعريف وان كان يودي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جايز
لعدم الاخلال في التعريف ثم ان تناول المقسم لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم
المحدود والا فهو تقسيم للحد كما لو قيل الجسم ما يتركب حالا من جوهرين او اكثر
يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين
او ثلاثة ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فتفسد
فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله
ما اشتركا كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم
ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو ما اشترك فيه مفهومات مختلفة
على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد من قوله
والمشترك المشترك لا اصطلاحي ومن قوله ما اشتركا الاشتراك اللغوي ثم
ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة
عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثلا من الاشتراك الاسامي ان جعل موضوعا
بازاء مفهومات هذه الالفاظ كذا نقل من الامام العلامة شمس الايمة الكردري
رحمه الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر
فالمراد من الاسامي المسميات اي الاعيان وكان نظير المشترك من الاسامي
لفظ العين للاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى للاشتراك المعتق والمعتق وغيرهما فيه
والقرء للاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك من المعاني الاحتفاء للاظهار

والستر والنهل للريّ والعطش والبيع لازالة ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة
ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف
الاصل حتى لو دار اللفظ بين الاشتراك وغيره كان الاغلب على الظن غيره لانه يخل
بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين معانيه وقد يتعذر عليه الاستكشاف
لهيبة المتكلم او استنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما
يظن المتكلم ان السامع نبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه
لها فيتضرر لكن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به حنطة او شيأ آخر من الاعيان
فاعطاه دينارا يتضرر السيد به فهذا يقتضي امتناع وضعه لما ذهب اليه
قوم ولكن وقوعه نادر اي دليل بقي اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه لا اشتراك غير
غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية اصلا راجح
لما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان بنى وضع الاول وقد اشتهر في قوم وضع ثانيا
لمعنى آخر واشتهر في آخرين ثم تراضى الكل بالوضعين او اختلاف
الواضعين بان تاه وضع واضع لمعنى ووضع اخر لمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما
بين الاقوام او القصد الى تعريف الشيء لغير مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون
مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كان توقيفية
لما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللا تيان المتشابه فيلزم
عادة كونا ان الايراد المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا لحصول ارادتهما
منه ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه ما وضع الا لفرد من افراد
مفهوماته فقط ولا لحصل الابتلا وفي التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير
معلوما خلل من كل وجه فثبت انه لا عموم له وحكمة التوقف في

شرط التأمل بعني سوقف من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى
يعلم دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم
للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير
ترجيح لاحدها على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يفعل عن المراد
لان ادراك المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد
وبالوقوف على المراد يزول معنى الاجمال عن التساوي فيجب الاشتغال بالطلب
لزوال الخفاء كما تأمل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر
فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأن الشيء قرءا اي جمعته وضممت
بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط وما قرأت جفينا اي لم تضم
رحمها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرء الدم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع
في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر
اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم
اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون
الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روى عن النبي عليه السلام او عن بعض
الصحابة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما
صرح في لفظ الحيض والاثر الرقي في تنصيف ما ثبت في حق الحرائر دون
العبد دل على ان الثابت في حق الحر ايام الحيض دون الاطهار

قول والاول هو ما ترجح من المشترك ببعض وجوهه بغالب الرأي
وهي المسألة دظنن فان الخفي او المشكل او المجمل اذا زال الخفاء عنه بدليل فهو ظني
شبيه بخبر الواحد والقياس يسمى ما ولا ايضا كذا في الميزان والمفهوم واصول
صدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته

صار ماوّلا بالاخلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالوای ليس يلزم تحمل المشترك
على المشترك اللغوی وهو مافيه خفاء اواحتمال لاشتراك المعانی فيه وغالب الكلام
على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام الماوّل فيكون بقدر الكلام الماوّل فانترجح
فيه مما فيه خفاء اومما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظنی واخرجه عن المفسر فان
الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذكره تفسيرا لا تاويلا وقيل في حد التاويل
هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سابر ما دل عليه اللفظ
ولحقل انه انما قيد بالمشترك لانه لم يرد بالماوّل ههنا جميع اقسامه بل اراد به نوعا
منه وهو الماوّل من المشترك بمعنى هذا الماوّل وهو المشترك الذی ترجح بعض وجوهه
بغالب الظن من اقسام الصيغة دون غيره وذكر ان صيغة المشترك بدا بالوضع
قبل التاويل على احد محفوظ ههنا وبعد التاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القرء بعد التاويل
وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان دالا عليه قبله فكان من اقسام الصيغة
واللغة بخلاف سائر اقسام الماوّل فانها قبل التاويل دالة على معانيها بالوضع وبعد
التاويل يتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضاء لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضی لكل صلوة
وبالتاويل والحمل على الوقت يتغير تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب يدل بالوضع على نفی الجواز اصلا وبالحمل على نفی الفضيلة لم يتغير
تلك الدلالة فلذكر قبل بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل اعتماد حمل الماوّل
في اقسام النظم صيغة مع ان المراد يتبين فيه بالرای والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل
يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم المنصوص
عليه يضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف الى العلة
بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيحمد اضافة الحكم الى المفسر

قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان يكون ناسخا قطعا وان كان خبر الواحد
لان موجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى من الى خبر الواحد
الا ترى ان قول علیه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فعليك كذا يجعل
لا التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة فوضع الفعل الاحتياط كما ذكرنا ولكنه
مع هذا التحق ضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع
من غير نظر الى حرف اجنبي ولهذا انفصل هذا القسم عن اقسام الاخبار ان في تلك الاقسام
انضم الى دلالة الصيغة معنى اجنبي انفصل به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك
لا يستقيم جعل الماوّل من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالتاويل مضافا الى الصيغة
لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم
جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم
لانضمام معنى اجنبي اليها وهو الترجيح والاشتعار موضوعه او غير موضوع
واما فحم المجمل اذا لحقه البيان يكون بخبر الواحد فهو ماوّل ولان الكشف التام
يحصل بالبيان الظني فلا ثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت
فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولانها العام المخصوص
منه وان كان قطعي الثبوت وانی فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرای الذی هو
ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذی هو ظني واما استدلالهم
بالفعل الاخير فقاصر لانها لم تستقل بنفسها قطعة بل هي واجبة وكل الواجب
في قوة الفرض في العمل كالوتر عندنا حتى صح اقتداء من يصلي الفرض بمن يصلي الوتر
كذكر العشاء والواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها ولكن لا يفسد الصلوة فالقحناه بالقسم الاول فلذكر سمعناها
فرضا فاما ان يحمل اعتقاد فرضيتها لحسن تكفير جاحدها فلا الا ترى ان انا
لكن الاجماع والكلام لم يكفروا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضی الله عنهما بانكاره
ربوا الفضل مع لحوق البيان به فرجعوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فقد سر فرضيته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المسبح بالوسع بمع الحوض خبر المنفين سانا لمحمل الخطاب وهو قوله تعالى واسحروا
برو بكم وكيف يتبين لكم خطيا عثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة
وفي الجملة لم ينضح لي وجه للخاص بهذا القسم وهو اعلم بالحقيقة قوله
وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به كوجوبه
بالظاهر والنص كلن معها احتمال السهو والغلط كما مر خبر الواحد
والقياس كذكر بعض المأولين ان يثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق
حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب ويكون الثابت به محتملا للسهو والغلط
وكذا ان ثبت خبر الواحد بدليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا
قوله والقسم الثاني في وجوه البيان ملاك النظم فالقسم الذي بتبيانه كان
في تقسيم النظم نفسه بحسب توجه المعنى وتكيفه وهذا القسم في تقسيمه بعلل التركيب
بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان صيرها الظهار
المتكلم المعنى للسامع ودفن اما كون علل التركيب وصل قولي بذلك النظم اشارة
الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك والمجمل المراد به
للسامع والله اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام مجد الاسلام رحمه الله لكن
هذا بحلاف المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم
الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح
وفي قوله باظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء
بنفسه وهو ظهور المراد منه يعني للسامع بنفس الصيغة اي بسماعها اذا كان من اهل
اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل واشباهها فان ظهور المراد فيها بتوقف
على امر آخر بعد السماع وقيل هو دال على معنى بالوضوح الاجلي او العرفي
ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو كالاول يفتقر في افادة معناه
الى غيره قوله والنص وهو كذا ذكر اكثر من تصدى لشرح هذا
هذا الكتاب ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار بها وشرط في الظاهر

ان يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل دان فلانا
حين جاء القوم كان قولا باني القوم ظاهرا ومجيء القوم كونه غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتدا جاء في القوم كان نفيا لمجيء القوم كونه مقصودا
بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق للمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة
الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته قالوا والله اشار
المصنف بقوله بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا كلام حسن
ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله وكثير من اصول الفقه الظاهر
ما يعرف المراد منه بنفس صيغة السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم وقوله جل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا
ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصوله
الفقيه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم قلت ان علم السوق
في الظاهر ليس بشرط بل هو فاظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى
كيف جعل شمس الائمة رحمه الله وغيره في ايراد النظائر من ما كان مسوقا وان
كان احدا من الاصوليين لم يذكروا في تحديدهم للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا
اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا اذ ليس من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا
لاطلاق النكاح ومن قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه
فرق في فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لا حدهما او غيرهما
من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة تنضم اليه سباقا او سياقا دليل على ان قصد المتكلم
بيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع
بها وبوبك ما قاله شمس الائمة في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا بقرينة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يتعين باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة

والله اشار القاضي الامام ابو زيد وشمس الاسلام ابو بكر وغيرهما

واما قوله يعني في المتكلم فمعناه الى المعنى الذي به ازداد النص وضوحا

على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت

بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام

لاجله انه عرف بعد اقتران قوله مثنى وثلاث ورباع وقوله فان خفتم

ان لم تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا

حتى فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذا العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون

مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا من غير قوة في نظمه فلا يدل على

ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام انما يكون نصا بالقرينة التي كان السياق

لاجلها كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء

من النساء في بيان العدد لان سياق الآية للذكر بدليل قوله تعالى مثنى وثلاث

ورباع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن

ما حرم كالملاقي في آية التحريم وقيل ما ذكرها بالصفة

لان ما سوال عن الصفة كما ان من سوال عن الذات

وثلاث ورباع معدول عن اعداد مكررة فانما منع الصرف لما فيه عن الذات

من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها ومحل النصب على الحال

من ما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنى مثنى

وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طاب

التمرة اذا ادركت والوجه هو الاول فان قيل الذي اطلق للناكح في الجمع هو ان

يجمع بين مثنى او ثلاث او اربع فما معنى التكرير قلنا الخطاب لما تناول الجميع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد

من العدد الذي اطلق له كما قال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم

درهم وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى ولهذا عطف

بالواو دون او لان لو ذهبت في هذا المثال يقول اقتسموا هذا المال درهم

درهم او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى اعلمت انه لا يسوغ

لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا

يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا للبعض درهم درهم وللبعض ثلاثة وللبعض اربعة

فكذلك هنا لم يجز ان يكون للكل الا نكاح على عدد واحد منها دون اختيار

قوله فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء

من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة

الى ان الاصل في النكاح الحظر لكن رق وكونها حسنة بنافي صيرورتها

مملوكة ولا نها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها

موطوءة مستفرشة لا يليم التكريم الا انه اتبح للمضرورة على ما عرف واشار

بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة الفعل المستلم عن المباشرة

نص في بيان العدد لان الصيغ للنساء سيق الكلام لاجل بيان العدد بدليل قوله تعالى

فان لم تعدلوا فواحدة فاراد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة الحوق

العدد به حتى فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا

قوله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي كلاما ازداد وضوحه على وضوح

النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة

الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر وان ازداد وضوحه على الظاهر يعني

المفسر ما لم يبق فيه احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من التفسير الذي هو الكشاف

بالشهر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله اجمعون اسقط تجوز الملائكة

ظاهرا سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى

واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبريل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال

وصار نصا لاحتمال ما اراد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التعرف فبقوله
اجمعون انعطع كل احتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية
وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير احتمال خلاف فيه لاحد
من اهل العلم وقوله بلا احتمال تخصيص و تاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة
الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المعنى لا يحتمله لانه من
الاخبار التي لا يحتمل النسخ ومعنى به المعنى القائم باللفظ لانه هو الذي حمل
الى الكذب او الغلط وذكر يحتمل على قلة تعالى واما اللفظ فيجري فيه النسخ وان
كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز العمل وجوهه التفرقة على ما يجيء
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان الملس استثنى
من قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لم يكن هذا الاحتمال يقطع نظام الكلام
اذ الاستثناء لا يصح منقطعا فاما احتمال النسخ فباق لا يثنى الا منقطعا حيا
البعض واورد اشكالا اذا زاد اي المفسر قوة واحكم المراد به الباقي بالارادة وخص احكم بالعين
على ما لا يخفى ما لا يتصل مثال الاول المفسر لانه قد
استثنى ابليس ونحوه، وظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه
محتملا للتخصيص
واحتراز بالاستثناء
منقطع هـ هـ
غير قابل للنسخ ليستحي محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم
يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو كالمحتمل الا وجهلوا جدا وقيل هو ما
العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يتوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو
ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لا يختلفوا فيه والمتشابه على عكسه
المذكورات
هو الاول لان ما خلق يدل على انه لا يقبل النسخ بحال بناء محكم اي ما هو من الاتقان
وحكمت الصنعة اذا امنت نقضها وبدلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
لانه لم يبق بعد زمان لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع
صفاته وحدث العالم والاخبارات وسمي هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع
احد ما به تكون المتشابه
على احد ما ذكر الاقاويل
ه

التعاون شرط موجب هذا الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر
والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان النص ايضا كان اوضح بيانا كان العمل به
اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص
من غير عكس ولانا انما لم نجوز الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما
تاييد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر
مع المحكم وقد تسمع تعابيل هذه الاقسام تعارضا تسامحا في العبارة لان من شرط
حقيقة التعارض من جهتين النفي والاثبات سمي به تعارض الظاهر
والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع
كما ذكرنا فيتعارضان فما وراء الاربع فيترجح النص وحمل الظاهر عليه
ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فان الاول نص لكونه مسوقا له
وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فان الاول نص لكونه مسوقا له
وكلمة لوقت وكلمة التاء واللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فكون مفسرا فيرجح
ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة
الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح وكذا احتمال المتعة فيه قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال
فاذا اجتمعا في الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر شمس
الائمة رحمه الله ومثل تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله
عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد
انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى الحث والثاني محكم لان النهي يحتمل
والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب

هذه ل
اي محكم
لان النص زائد وضوحا والظاهر يحتمل
تساوي الجهتين التي يوجد
لاجلها التعارض ه
لكن لا وجه ان يجعل هذا
نظير تعارض الظاهر
مع النص والمفسر لما
بينا ان الاعتماد
لاجل ان الوضوح
لا للسوق ه
كتبه
تعارض ه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن الظهور على ما بيّنا **قوله** ولهذا الاسامي اضداد يقابلها خصّ هذا القسم
ببيان ما يقابله من الاضداد فسمّي على حِدَة دون القسم الذي تقدّمه والقسم الذي
تأخّر عنه لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكّد بمعرفة مقابله وبضدها
وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل بضدها تتبيّن الاشياء وهذا القسم يخالف بعضه
بعضا لان الكلّ ظهور ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم اخرَ على
حِدَة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاصّ والعامّ المشترك من وجه وكذا
المجاز يقابل الحقيقة والصريح الكناية فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر
ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع
وقد لا يكون فكان هذا قسما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق
بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان الاولى ان يقال
والقسم الثاني في وجوه البيان بدل النظم وهي ثمانية والّا لزم ان يكون القسم المقابل قسما
اخر خارجا عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة
وقد ذكرها اربعة **قوله** فضد الظاهر الخفي التقابل على اقسام تقابل المتناقضين
وهو تقابل النفي والاثبات كتقابل انسان ولا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن
وتقابل العدم والملكة كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم
الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذين المتقابلات اسم
الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء والاجتماع هو في محل واحد
في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة
وان لم يكن فكذلك في هذا اصطلاح فكان الخفي ضدّ الظاهر **قوله** وهو ما خفي
المراد منه بعارض غير الصيغة يعني غير صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها
اللغوي وكل كلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه كما في المثال المذكور واعترض عليه
بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة فمعنى ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة يتحقق

ان فتوح على المفسر كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا اسلم كون القول مفسرا
لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى ما دلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
يحتمل الاحباب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا مرادين بالاجماع فكان مجملا
مفسرا مع هذا الاحتمال وكذا الملوّن من صحة الشهادة القبول فان شهادة القميء والمحدود
في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم
واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال
للتوضيح والتقريب فلا بدّ من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال شاء او لا يضاح على سبيل التبرع
فاذا تمهد الاصل فلا علينا ان لا نتعب انفسنا بطلب امثال **قوله** اما الكل اي كل واحد
من الاقسام الاربعة فبوجب ثبوت ما انتظم يقينا وهذا في المفسر والمحكم بلا خلاف
فانما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو مذهب العراقيين من مشائخنا حتى
منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا
قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص وبه قال اصحاب
الحديث واكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة متمسكين في ذلك بان ادخل تحت الاختيار
وان كان بعد الايجاب العلم بل بوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل الخصوص
وكل حقيقة تحتمل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال خلافا للمتكلم والمفسر لانقطاع الاحتمال
عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفاة النبي عليه السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال
الذي لا يدل عليه قرينة لان المتشابه عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الا
بما يتعلق بالمعاني الباطنة لحروجها عن الوسع كخبر المسافر لا يتعلق
بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل كونها امورا باطنة
خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهر عند خلو عن قرينة
تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى الى التكليف بالمحال والى التلبيس
وكل على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان البيّن المعارض قرينة تصرفه

المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما شرط لتحقق استحالة الاجتماع
لا لتحقق المضادة فان السواد في محل يضاد البياض في محل اخر نظرا الى استحالة اجتماعهما
في محل الحاني وكذا الابوة تخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة واحدة
وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان اتحدا
والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل كان
وكذا اختلاف الجهة توضيحه ان الخفاء في الخفي وان كان سببه عارضا غير الصيغة فهو متحقق
في نفس الكلام فان آية السرقة بنفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض
واذا كان الخفاء متحققا في نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذي يتحقق فيه الخفاء
ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر
ثم لما كان غرض الشيخ رحمه الله بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابله درجات الظهور
جعل الخفي في مقابلة الظاهر كان في نفس الخفاء كما كان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل
في مقابلة النص لان زيادة وخفاء على الخفي كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا
الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه بعارض كوضوح
النص لم يحصل هذا المقصود **قوله** كاية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم تختص منه
باسم آخر هي خفية في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصها باسم آخر اي اختصاص
كل واحد منهما باسم آخر يعرفان به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص
به فان فعل كل واحد منهما وان كان يشمله فعل السراق ولكن اختلاف الاسم يدل على
اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الاية في
حقهما واشتقاق الاسم اختصاص كل واحد منهما باسم لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه
فان لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان
لم يمكن فصار ملتبسا في اية السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على
وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق

وان كان حاصله ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض ولو كان الخفي ما كان خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر هو

كان ص الا اختصاص كل واحد الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة ص

اي مكان معد لحفظ المال

يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيره والطرار
يسارق الاعين التي تبرقلت للحفظ مع الانتباه والحضور بعارض غفلة فكان فعله اتم
سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته
فيتحقق وجوب القطع بالطريق الاولى كشوت حرمة الضرب لحرمة التأفيف فاما النباش
فيسارق عين من هي بالحرز علم من لم يحافظ للكفن ولم قاصدا الى حفظه من المارة كيلا
يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب للخمر لخفي من الناس كيلا يعيروا على قبح فعله وهو معلوم
في غاية الخفاء والعوان فان نبش القبر وسلب الكفن من الامور التي من اكثر الناس
الا فعال واردع للجبان بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبك الاسم
في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعليق الحكم بالمعنى الذي هو الكثرة
دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات **قوله**
وضد النص المشكل وهو كالاتيان اي المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله قال
وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ان خفاءه على الاول لان الداخل
في اشكاله كان اكثر خفاء عالما يظهر والى ما اخذ الاشتقاق منه قال اشكل اي دخل في اشكاله
وامثاله كما يقال اجرم اي دخل في الجرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثاله قوله تعالى
فاتوا حرثكم انى شئتم اشتقا معنى انى الساعي لانه بمعنى كيف او بمعنى اين فيعرف بتعدد
الطلب واقائل انه بمعنى كيف يقوم الحرث وبدله حرمة القربان في الحالة العارضة
وهو الحيض ففي الاول الازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان
ليلة القدر موجود في كل اثني عشر شهرا فعدي الى تفصيل الشيء بثلاث وثمانين مرة
فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر
على الدوام وهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها موجودة في كل
سنة لا محالة فيودي الى ما ذكرنا وحكمه القائل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان
اكثر مما في الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن
عيني فيقف على بحرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت من بيوت الدار

على نفسه ص

الف شهر على الدوام سنة ٨٣ ص

قال بعض الشافعية ويمكن ان يجاب عنا بالام ان هذا ليس بمثال للمشكل فان الاشكال متعلق بمعنى التظهير وهو كون احد
الفهم والانف مرجحا لظاهر الدال او مرجحا لباطنه وبمجرد الطلب لا تظهر ذلك ولكن بعد الطلب والتامل يعلم انه في الفصل من الاول
وفي الثاني من الثاني وشيء مما فصل لكن لا يلزم انه محل الاستشهاد هذا ما قاله وهو ليس بسديد لان المشكل ما يكون الاستباه في نفسه لا لدخوله في اشكال لاحق
حتى يكون الاستباه في متعلقه والمسطر من اقسام الكتاب والمذكور منه قوله فاظهروا والاستباه فيه والقول الآتي ليس مما لذكور
الخفي لا يخفى مراده بعد ما صرح به عند الصنف وكذا يرد على هذا ان لا يكون قوله لبيان العدد من جملة المشكل اذ ليس الاستباه في نفسه بل هو معلوم كما لا استباه في نفس قوله فاظهروا .....

جميعا

ونظائر وقد يوقف على الآتي بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اخواله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر الساعي
او نائبه معروف اللفظ فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلام
آخر فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها
معنى كيف في هذا الموضع دون ابن فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة
القدر خير من الف شهر فوجد خيرا على معنوين احدهما ان يكون خيرا من الف
شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية والثالث لهما ثم تامل فيهما
فوجد بالمعنى الثاني لشاهد في المعنى الاول مظهر المراد وعلى هذا فاعتبر استثناءها وقس
على نظائر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاظهروا فانه مشكل في جنابة الغسل والانف لانه
امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر وفي الظاهر مراد
والغسل والانف شبيه بالظاهر حقيقة وحكما وشبيه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل
امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب تحققنا هما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا
داخل العين خارجا من الوجه مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن
حقيقة وحكما كالغسل اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم
او اكتحل الصائم لم يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم تخرج
من العين لم تنجس وضئ وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر
كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سهل للغسل وليس في ايصال الماء الى داخل
الغسل والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب
قلت هذا معنى قوي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في
نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التظهير معلوم لغة وشرعا وكذلك
اشتباه بالنسبة الى الغسل والانف كاشتباه لفظ الصابون بالنسبة الى الطراد والنقاش
فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل **قوله** وضد المفسر المجمل لانه لم
فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما في جانب الخفاء كما مر بيانه في المفسر الا احتمال النسخ
في جانب الظهور وهو ما ازداد بمعنى فيه المعاني اي تداخلت معنى يد فيه كل واحد

فتاملنا

فتاملنا خ

ليس في بعض النسخ

ما سوله من المعاني هذا شامل مجاز كثير والاولى ان يقال المراد من ازداد جامع المعاني
توارد بها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع
او ان التوارد فيها اعم من التوارد في المشترك باعتبار الوضع فقط وفيها باعتبار
وباعتبار الاستعمال ايضا ليس بشيء اذ لا يلزم من تعدد الدال تعدد المدلول
على ما هو مذهب الاكثرين ولا يخفى ان هذا مستدرك لان ما ذكره مستفاد من قوله
ما سوله من المعاني فتدبر

لانه في المشترك كان التوارد

اذا

واعلم ان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يعلم معناه لغة كالحروف المقطعة في اوائل السور ونوع معناه معلوم لغة
لغة لكنه ليس مراد كالربوا والصلاة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد فالمراد
واحد منها ولم يكن تعيينه لاستواء باب الترجيح فيه كما في صحي لوالده والمراد اعسروا
ومراد اعتقوه ففي القسم الاخير توارد المعنى بطريق الوضع في القسمين الاولين باعتبار
غرابة اللفظ وابهام المتكلم وفي هذه المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا ان اللفظ
المشترك بين معنيين فليصير مجملا اذا استعمل فيه باب الترجيح والمراد من المعنى
منها مفهوم اللفظ وقيل ما ازداد تحت فيه المعاني وزيادة التحديد اذ كيف ان يتصور
هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستعانة بالاستفسار كما قال شمس الائمة رحمه الله
هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام هو الذي
لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال اخرون هو ما امكن العمل به الا ببيان ليتجه
به قلت فالمجمل المقصود وهو مفهم معناه لا ضرورة زيادة الكشف وبيان سبب
الاشتباه كاد الربوا فانها بجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل لغة والفضل نفسه ليس
بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا لاستباح وتحصيل الفضل فان كل واحد مما التبايعين
عالم بفضلة الطعام على الطعام بل لابد ثمة مقابلة والا يمكن الوقوف عليه لاستتاره وعدم
قرينة تدل عليه فكان مجملا وحكمه اي حكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقية المراد به الى ان يأتيه
البيان متى يجب التوقف فيه مع الاجمال عكن والعمل به غير عكن فاذا الحقه البيان
يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجاته
البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا
وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن بيانا شافيا

البدل

ابو زيد

يجب العمل حق

دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه

خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التأمل والتأمل لكيلا يقع الوهم بالحديث الوارد
في الاشياء الستة فان الوهم اسم جميل محلى باللام فيستغرق جميع انواعه
والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات
القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الوهم ليس مقتصرا عليها فصار ما وقع فيها وفي الحكم
فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل
في هذا البيان فتصير مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر
صار ما وراءه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه فان الحكم
ما كان في غاية الظهور لحسن اتقن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية لا يحتمل
الانقطاع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو كالاطراق لدركه اصلا لان موجب العقل
فيه خلاف موجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف
عليه اصلا حتى سقط طلبه فالدال على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلبه ما يوقف
على المراد فيها بالامر وذكر منال اليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش
ووضع القدم في النار وامثالها فان قيل لم لم تذكروا في بيان اقسامه ما نعرف به احكام الشرع
ولا نعرفه بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة اللغة وقد انقطع رجاء معرفته
بالكلية فكيف يستقيم ايراده ههنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة
ان الله تعالى كونه بحيث يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا
المقدار او جوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمة الوقف فيه ابدا اراده به في الدنيا
فانه يوقف على المراد منه في الاحيان على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا
ابتلاء في الاحيان على اعتقاد حقية المراد به على معنى مع كما في نحو هم نحبر فلان
في العلوم على صغر سنه اي مع صغر سنه لا على ان يحكم بشيء في المتشابه انه هو المراد
بل يعتقد فيه على الابهام ان مراد الله تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين فعلى هذا وجب الوقف

رحمهم الله

على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير المعنى
وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى
والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا الواو لو لم يكن للراسخ خطر
في العلم بالمتشابه سوى ان يعقوا الاشتباه كل من عندنا لم يكن لهم فضل على الجهال بهم
يقولون كل من عند ربنا ولم يزل المفسرون الى وقتنا هذا يفسرون ويتأولون كل آية
ولم يقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال القتيبي لم ينزل
الله تعالى شيأ من القرآن الا ليشتفع به عباده ويدل على معنى ادراجه فلو كان المتشابه
لا يعلمه غيره للزم التطاعن فيه تعالى وللزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ
فيه فائدة فاما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب وان قوله والراسخون
ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند ربنا لقوله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ان تأويله الا عند الله وقوله ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم
آمنا به وقوله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
بان يجره على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم يدل على
قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ليضلوا غيرهم
كما وقع فدل هذا على ان الوقف على قوله تعالى الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية واذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه
منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم اي بالاجتناب من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة
وبين من اتبع لابتغاء الفتنة فيتناول الجميع وعنها انها قالت من دسوجهم في العلم
ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل
القرآن الى قولهم آمنا به كل من عند ربنا ثم فصل الخلاف في اهل السنة في الحقيقة
فمن قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه
اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما خص الله سبحانه وتعالى والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء
العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها بناء مفرع الى العقل

المعنى
في العلم
لو لم يكن
مأولين
بقولهم الذين
في قلوبهم
زيغ هو
آن
صفة له
كما في
مبين
اي طلبه

فلو لم يتمثل العقل الذى هو اشرف الخلائق الا بتمثل العالم على الضرورة
وما استانس الى التدلل بعز العبودية والتكليم اذا صنف كتابا رعا اجمل فيه اجمالا وابهم
فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع حثو التلميذ لاستاذه انقيادا فالمخصوص باستغنائه
ببدايه هدايته وارشادا فالمشابه هو موضع حثو العقول لبارئها استسلاما واعترافا
بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني قوله والقسم الثالث الى الحس الاقسام الاربعة
الملكون واول التقسيم في وجوب استعمال ذكر النظم وحريانه في باب البيان اللفظ بسبب
استعمال المتكلم بنصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لابالوضع فاشار الحاجب المتكلم
بقوله استعمال ذكر النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة او المجاز بقوله وجريانه في باب
البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ماوضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمه كل ستعد في التعريف واعتذرنا
عنه وقوله كل لفظ اشارة الى الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعاني وكذا المجاز اذ المراد
من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية
والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابد لها من وضع ولابد للوضع من واضع
ممتى تعين بسبب الحقيقة اليه فضل لغوية ان كان صاحب في صنعها واضع اللغة كان
كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع
كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعقل قيل عرفية سواء كان عرفها
عاما كالدابة للذوات الاربع او خاصا كما لكل طايفة من الطبقات التي تخصهم كالنقض
والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب
والجر للنحاة وقد يستراب في اتيانهم المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق
مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية
والدابة المستعملة في كل ما دبت مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت
هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريف بطلق
الوضع فلدخل فيها الاقسام الستة وقوله لا تقال لمعنى ما او ذا انا من تتمة
تعريف المجاز واحترز به عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان

مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع خلاف قيل هو احتراز عن الهزل فان الهزل ان يراد
بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في كلام صاحب الشرع لان المجاز والهزل
سواء واجيب عنه بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما
والهزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ ولا ما يصلح له بطريق الاستعارة قال الطيبي انه ليس بداخل في التعريف
لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى احتراز عنه بقوله لا تصال بينهما بل هو احتراز عما ذكرنا
قوله بقال تعريف المجاز غير واضح جامع لخروج التجوز بالتخصيص بالاسم ببعض مسمياته في اللغة
كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه أ ليست هي مستعملة في غير ما وضع له وخروج التجوز
بزيادة الكاف في مثل قوله ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع للدخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعنا له والحقيقة من حيث
هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد
من حيث ما ذكر واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة
اذا وضعت المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم
تكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له واذا كان لها معنى كان
استعمالها لمعنى استعمالا له في غير ما وضعت له ضرورة وعلى هذا يصح الاحتراز عن الهزل كما
قالوا وعن الثالث بانهما وان كانا حقيقتين بالنسبة الى واضع اهل الشرع والعرف فلا
يخرجان بذكر عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعا له اولا في اللغة
اذ لا يتاتى من يكون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل
من حق الشيء يحق اذا ثبت والمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته
فتكون حقها اثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كان
بالمعنى الاول والشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة
حيوان الا اذا كانت بالمعنى الثاني فالتاء للنقل ثم ان كان التانيث ثم والمجاز مفعل بمعنى فاعل
من جاز الشيء اذا تعدى والمعنى ان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت
من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قد يطلق على المعنى الذى وضع اللفظ له طريق المجاز اطلاقا فاشيا بيّنا وقد يطلق على ذلك الشئ
يقال ما حقيقة هذا الشئ وما حقيقة الانسان و المجاز في مقابلة القسم الاول واعلم
ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال
اللفظ بعد اما في موضوعه او غير موضوعه للعلاقة كما بيّنا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط
مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشار في قوله اريد به ما وضع له اريد به غير ما وضع له
واذا ثبت انه لا بدّ من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال يكون ذكر باعتبار
الاستعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعلم
المستعمل كان ذكر الاستعمار ابتداء وضع اجنبي وكان ذكر اللفظ مشتركا له مجازا فاعلم
ان العلماء وان بلغوا الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على
المسبب واسم الكل على البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها
وتسمية الشئ باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيّنا ما في كتاب التلخيص
برحمة الله حصرها بعضنا على المعنى والتبوئة بقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا
اذ الايكاد يشذ عنه شئ مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات موجود
بصورته ومعناه والثالث لهما ملازمتين الاتصال بين الشئ والامر الجامع
الوجهي واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا
لما صحت الاستعارة حتى لم يحز تشبيه شخص انسان باعتبار معنى الحيوانية لعدم
اختصاصها بالانسان وتسمية الاجنبي والبهيم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين
وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة فيصح
استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار الله الشيخ بقوله كما يحسن تسمية الشجاع
اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطلاوة ولم يبق
للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة المسخر للاستعارات البليغة
والتشبيهات الغريبة فضل على عيّ وهو على مثال الفعايل فانه لا يصح بكل وصف
بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف رفع الابتلاء ولم يبق

الوضع

من منع النظر الى
ما سبق الخاطر

للمجتهد المستخرج لدقايق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هذا واراد بالانتقال الذاهب
المجاز وبين المحلين صوت كما يتسمع المطر سماء فان السماء اسم للسحاب وكل ما علاك فاظلك
منه وعنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى السقف ثم المطر
ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صوت لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى
السحاب السماء بوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتينا كما في
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه
وان كانوا غضابا اى اذا نزل المطر بارض قوم وبذل الكلأ رعيناه وان كانوا كارهين
غضابا ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الانتقال
صوت او معنى لجواز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضا بالاتفاق
من الفقهاء خلافا للقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريق
الاستعارة وعرف العاقل طريقه تكون اذاتهم بالاستعارة للكل منهم كل من جملتهم
او من غيرهم كصاحب الشرع حتى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس للكل من
غيرهم ذكر الطريق ولان الانتقال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صوتا
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فجوز الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على
معرفة الطريق ووجود له على التوقيف ثم الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي
شرعت له يقبل الاستعارة في المحسوسات بالاعتبار المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة
فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك
استعار محمد رح لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس
في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الدين وقال له احالهم
المال عليهم اى وكله بقبض الدين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة
بشرط حياة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما بقرابة
بمعنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة
الميت فجوز استعارة احدهما للاخر فقال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى يورثهم

كالنكاح يعلوه
وجوده بعناه الذكر
سبب لاجله وهو لانضمام
والازدواج وكذا البيع
واليه وسايل المشروعات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وكذا الهبة والصدقة متقابلتان معنى ايضا من حيث ان كلا واحد منها تمليك بغير عوض
مأخوذ استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا يمكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع
من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني
حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا تصدق على غنيين والاستعارة لمجاورة
من السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينها نظير الاستعارة في
المحسوسات بالاعتبار الصوري كما اشار اليه الشيخ رح بقوله والاعتبار سببا من هذا القبيل
اي من قبيل الاعتبار الكائن لمناسبة بين السبب معنى اذ معنى السبب الافضاء
الى الشيء ومعنى المسبب نفس الحكم ومعنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم نفس الثابت
ما امكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه وكون العلة والحكم متجاورين وكذا السبب والمسبب
فكان هذا الاعتبار من قبيل اعتبار المطر بالسحاب وخص هذا القسم بالايراد دون القسم
الذي هو احتياجه الى بيان الفرق بين اعتبار العلة بالحكم وبين اعتبار السبب بالمسبب الذي على
ما ستعرف لخلو الملة الحنفية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف
الشافعية فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان الفرق وتصب سببا على الفصيح من المفرد وهو الاعتبار من غير ان
يوجد شرطه وهو غايته بنون الجمع والتثنية او النون او الاضافة كما في قوله عشرون درهما
ومئتان ثمنا وراقود خلا وملاء الاناء عسلا اما الخالي اللازم بالاضافة من حيث
ان اللام عوض من الاضافة وكان المضاف لا يضاف لكن ما دخل عليه اللام
لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقها بالنون من حيث انها لو كانت
لدخل النون فيه كما الحق البنائية في قوله احد عشر درهما اعتبارا انه لولا لدخل
النون فيتم بها الاسم اما نسا محا لحصول المقصود وهو فهم المعنى ومثله في كلامهم
غير عزيز لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل
به الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى
الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلا حاجة في قوله والاعتبار سببا الاتيان
بين العلة والحكم كما لا حاجة في الاعتبار بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ رح

حتى

والمسبب

انها

وسمي نوعا على هذا الاعتبار اشكال لان الانصال سببا على نوعين
احدهما انصال الكل بالكل
والثاني انصال الكل بالبعض كما هو
سبب مخصص لما ان اراد بقوله
سببا القسم الثاني لان عدم البيع
ليس نوعا كما ان اراد به
الاول وهو انصال الكل بالكل
لا يصح انصاف عدم البيع بانه
متصل فتدبر

اهـ

فيقول

كيف

اي الاتصال من حيث السببية نوعان قوله وانه اي هذا الاتصال بوجه اي بقيد
الاستعانة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه لان كلا واحد منهما مفتقر
الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فكون مفتقرا الى العلة وتابعا لها من حيث الوجود والعلة
لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى تكون مشروعة في محل لا يتعود شرع الحكم
فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض
بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمي اكثر الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا
كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فنعم جواز الاستعانة من الجانبين
قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعانة نعم الجانبين قلنا كذا والمسئلة
على اربعة احدها للحالف على ملك عبد منكر ان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف
عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس ولا يشترط ملك البعض
مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشرار
وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق يقع على كماله وذكر بصيغة الاجتماع تكون
كما خص به الا يرى ان الرجل يقول وليس له ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة
متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه بعد جاد نا والمطلق فليتقيد بذلك العادة كمطلق
اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك يتقيد منها بالاجتماع بذلك العادة
ايضا وكان ابو بكر الاسكاف رح اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعى
بحمار كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم والله ما ملكتها قط
ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة واتفق على تقديره فيثبت
ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق هذا والثاني في الحالف على شراء عبد منكر بان قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لم يعتق
هذا النصف بخلاف الملك والفرق لهما ان الاجتماع في الملك نصف العبادة
بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال فمتحقق لان كونه
مشتريا له لا يتوقف على ملك الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فاجر انه طالق فاشترك

ملكه
اهـ

فقوله طالق
يقع الطلاق
والسبب
للملك

السبب على العلم شائع فيما
فقوله لون الثوب
فقوله طالق سبب
يقع الطلاق
والسبب
للملك

فيما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالتصريح واشار الى حكم الحقيقة كما فعل لكل نوع حكم العام والخاص ردا للاختصار وقصدا

الى بيان الاسم وهو المخلف ولهذا اى ولان العموم يجري في المجاز الى آخره لا خلاف ان حقيقة

الصاع ليست مرادة ههنا فان جمع نفس الصاع بالصاعين جائز بلا اجماع واما المراد

ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد

ثم ان اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على

صيغته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالحفص والنورة كما يجري في المطعوم

مثل الحنطة وباشارته على ان التحليل هو العلة لانه لو كان المراد من الصاع ما يكال به صار

تقدير الكلام ولا مكيال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيال مكيالا مكيلين وفي ضم

قوله ويجوز الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة ما يحله باعتبار

المجاورة قوله وفي الشافعي عمومه لكم اى عموم هذا وقال لما صار مجازا

لم يكن للعموم بعمومه او اني عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد ارتكب المصنف هنا

مجازا جامع فلم يبق بين مرادا فصار كانه قيل ولا المطعوم بالصاع بالمطعوم للعدد بالصاع

فلم يكن له دلالة على حرمة مع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة ويمسك في نفي العموم

عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة

ولهذا لم يعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك

فكان الاصل ان لا يحمل استعمالها في غير موضوعاتها لتأديته ذلك الى اختلال التفاهم الا انهم

جوزوا ادعاء ضرورة التوسعة في الكلام عند الترخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت

ضرورة التوسعة على الناس فههنا الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه

من غير ضرورة فكان المجاز في هذا المقام كالثابت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم

عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي قوله وهذا اي ما ذكر المصنف ان المجاز

ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة قادرا على التعبير عن مقصوده بالحقيقة بدل ما

عبر عنه بالمجاز لحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان المجاز ان فوق ما ظهر من استحسانهم للمجاز

الناس

فيد العبارة

الحديث

اللغة

بان يكون للمتكلم طريقان في اداء المعنى احدهما حقيقة والاخر مجاز فاختار ايا شاء هو

مرادين

استروح اليه استام اي سكن اليه واطمأن

اي اسند الاله بعدم العموم في المقتضى عليه عدم العموم في المجاز وغيره

اعلم انشاء الله تعالى وجوه في القرآن

البلاغة

تبين ان قولهم هو ضروري فاسد والدليل على ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وادق درجات

والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل

من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي

وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار وقوله عز اسمه فوجدا فيها جدارا

يريد ان ينقض فاقامه وغيره كثير مما لا يحصى ولله تعالى يتعالى ان يعجز عن التعبير والتصوير

فثبت انه ليس بضروري والا لكان المقتضى عندكم حتى لكم جواز عمومه

اصلا مع انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فلكل

المجاز لكم لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى المتكلم والسامع فانه انما يثبت

ضرورة تصحيح الكلام شرعا لما لا بد منه في الاحكام بفهم السامع والضرورة في المجاز

لو ثبتت لكانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طرق الكلام على المتكلم ولهذا ذكر المجاز

في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي

هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا

وبهذا ظهر ان استدلال المصنف ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز

ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة

ولا حصة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ

تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة

استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى آخره اختلف الاصوليون في جواز اطلاق

اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة

اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب

الشافعي رح وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين

الى جوازه مستدلين في ذلك الجواز بما ثبت من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد

منا قد يجد من نفسه سرورا بالعينين الواحدة معتنيين مختلفين بحيث يجدها سرورين للمعنيين

المختلفين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة

اي اسند الاله بعدم العموم في المقتضى عليه عدم العموم في المجاز وغيره

ادعاه

وعانده المعقول الابرى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك توضيا من لمس المراة ارادة الوطو بعد العقد كارادة المس باليد والوطي حتى لو حرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضيا من المس مسا ووطيا صح من غير استحالة فلذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله حلالا او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ولم يذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما موجب الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشي الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشي الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح الاطلاق عليهما لكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترض على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحروف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اي يلفظ به واريد به موضوعه او غير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا او الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحلها وتجوزوا به البليد وحلها ولم يستعملوه فيهما معا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن ...

والمعنى الموضوع له عين له المحل للفظ هو

اي من غير تصور استعداده وحلوله في المعنى هو

وضعوا له

جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الابنا والموالي على سبعة او اجنوا اعني جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما **قوله** كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخص فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان اثنان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته في معنى واحد ويكون فيه اشارة الى الجواب عن قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبتت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا اعني مذهب الخصوم وحرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ملكا بطريق الملك

اي التشبيه بالملبس المحل في احد لانه الفرد اللابس مال على اللابس هو

يعني مشايخ العراق

لان الخصوم انما يقولون باجتماع الحقيقة والمجاز في محلين مختلفين هو

والعادة جمعا في زمان واحد لانا نقول لانسلم ان انتفاعه به بطريق العادة بل بالاصل
الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلوب للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق
المورث به وقد ابطل حقه بالاعتاق والدليل على انه لو هلك شيء هلك غير مضمون
على المورث ولم يسقط عن الذمة شيء واطلاق العادة عليه مجاز لان تملك المنافع
حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمورث ان يسترد انتفاعا عقلا البرهن
تصور بصورة الاعيان فلذلك سمي اعيانا وذكر في بعض الشروح انه يملك بطريق العارية
دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمورث الحي بل وكونه احق بالمرهون
من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصحيح قوله ولهذا الى
ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رح في الجامع اي في الجامع الكبير
لو ان عبدا اوصى بكذا قيد به لتصح الوصية اذ لو كان للمولى يبطل
اعتقوه وموالي اعتقهم بطلت الوصية الا ان يبين دكن في جميعهم لان المولى يتطلق
على المعتق والمعتق للاشتراك فلا يكون القول بعمومه ولا يمكن العمل بالتعيين بالدلائل
في مقصود الموصي لان منهم من يفضل الاعلى
مجازا لانه بناءه ومنهم من يفضل الاسفل تتميما للاحسان ولا يمكن ترجيح الاعلين باعتبار
ان مجازية الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب اليه كما قاله ابو يوسف
رح فمن دكن وجوب الامتثال في الحكم فلا يصح اعتبار دكن الحكم فبقي الموصى له مجهولا
وصار الاسم بمنزلة الجمل وانقطع رجاء البيان بالموت فلزم بطلت الوصية
فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية لان العرب لا تسترق اذ الحكم
فيهم اما الاسلام او السيف لغلبة كفرهم كما في المبتدل فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك
في الاسم فصحت الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي موالي كان الثلث لموالي
دون موالي موالية لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم ولموالي الموالي مجازا لانه
لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينصرف اليه مجازا والجمع متعذر
فكان الحقيقة اولى بالتقديم ولان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعذر

لما عرف ص

من حيث ان كلا منها ثلث
الكل بطريق الخلافة بعد
الشروع وحاجة الميت

المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف الخ
ثنتين في الوصايا عنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للابنين فيه حكم الجماعة كالبنتين
والاخت مع الاخ حتى حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده
النصف دون الثلث والنصف الاخير يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة
هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجاز بعد وجوب العمل به ما قال ابو حنيفة رح فيمن اوصى
لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخير للاخوال لان اسم الاقارب
يتطلق على الكل على سبيل الحقيقة لانه اعتبر التوريث بالقوة فصح الجمع ولا كذلك
في الورثة بنت وبنات ابن حيث لا يستحق نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف
وبنات الابن السدس تكملة للثلثين ع ان البنت والبنات حقيقة وبنات الابن اولاد
مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله
تعالى فان كن نساء الاية فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل السنة وهو ما روى ان النبي عليه السلام
اعطى بنت الابن السدس تمثل وهو بنت الصلب فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
ثم قوله ولاء عليه تأكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولاء الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون الموالي الاسفل
من غير العرب لانه للانتصار والعربي يتصور بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء
لانه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان يتزوج العربي
امة الغير فتلد له ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء ثم اعتقه مولاه بعد ولاء
عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقرير هم على الكفر بالجزية
واستوقافهم جائز ان خلاف مشروعهم والحاصل ان المقصود استثناء عن الموصى
عربيا كان او عجميا الا ان انتفاء الولاء لما كان اظهر وضع المسئلة فيه قوله
واما عمهم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فما اداكم استامن الكفار
على انباءهم وموالي الموالي بان قالوا آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث انتم الامان
على ابناء الابناء وموالي الموالي كما انتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز

اذا الادنى معاهد
الاعلى عهد
مولاه ص

كلهم بدل
الموالي ص
عن العربي ص

بين العم والاخوال
يستحقن

خلاف ما زعمتم
فانه لا عقد لهم
اصلا
او السبي ص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قال المصنف

لان اسم الابناء والموالي مجاز من ابناء والموالي فعال الموالي انما عمهم ذكر لفظ
الضمير من غير تقدم مرجع لكونه سياق الكلام عليه يعني انما شمل الاكابر الابناء وابناء الابناء كما لخصه
والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الفروع ظاهرا فان بني الابن
ينتسبون الى الجد من البنوة مجازا لانهم ابوها شم وبنو عشم قال الله تعالى يا بني ادم وكذا
معنى معنى الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق الاول كذلك يطلق
العمل به اى بهذا التناول الظاهري منها ان الحقيقة تعذرت على المجاز من الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم وكل بغي محرد صورة الاسم شبهة
اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ومنها بهذه المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم
يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت وقيل هي حالة الدليل من خلاف المدلول
فثبت الامان به استحسانا لان المقصود من الامان حقن الدم اى حفظه عن السفك اذ هو
الاصل من الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام الاحرى بنيان الكعبة ملعون من هدمه
بنيان الكعبة وهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فثبت
ادنى شبهة وصار اى بقاء مجرد الاسم من كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان
بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا بهما الكافر الى نفسه بان شار اليه
ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعله بك فقتله
الكافر لما انا فانه يثبت بهما الامان لصورة المساهمة وان لم يكن اى هذه الاشارة مساهمة على ما انا
حقيقة ودلالة بوجوب العمل على خبر كان وحقيقة مختصة على التغيير او ان لم يكن مبتدا
الى فعل وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة على حقيقة فان حقيقة للمساهمة وان لم يكن
قصدا والدليل عليه حديث عمر رض انه رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو وان
تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه وهو آمن بمعنى اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك
اولم يتفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الشبه بين الحقيقة
والمجاز الا ترى ان الوصية فيما اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رح
دون الابناء لان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يكون العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة

وعلى هذا انما تصرف الى الكل لان عموم المجاز يتناولهم اسم البنين يطلق في العرف على الفرقتين
وهو نظير مذهبهم في مسئلة الخيط والشريط من العراة كذا في المبسوط قوله
واما ترك الى آخر جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صيرورة الاسم شبهة
في حق الابناء ولم تعتبروها في حق الاستيمان على الابناء والامهات
في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا امنونا على ابنائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد
والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد صيرورة الحقيقة مرادة
باللفظ لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية محالة وبنو البنين تابع التبعية فلا يلحقهم
اذا لم يكن الاجداد والجدات فلا يتوقف اتباعا للابناء والامهات وهم الاصول فلا جرم يتركز
اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة وكلمة من في اطلاق
اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن
فليت اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا يرى ان استحقاق الميراث للجد واستحقاق
نصيب الاب عند عدمه بهذا الطريق ولا عبرة بكونه اصلا خلقة فالامان ينبغي
له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا عبرة بكونه اصلا خلقة كان اولى قلنا اثبات
الامان بظاهر الاسم بعد ما ارتفعت حقيقة اثباته له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يعارضه
معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن يتبع الابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض
فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كان يوجب ثبوت الحكم فجهة
كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف
في نفسه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه
كما اقام بني الابن مقام البنات وبني الابن على القرب فلا شك ان الاب اقرب
الى الميت من جد فالحرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شئ ولا يقال
اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا بشبهة الاسم
تبعا وفيه حض الله لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضاء
بها الى الحرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشترى ابا له الحر فكذلك يثبت له صفة

آبائنا ج ا
الى صورة
الاسم

وهو شبه
بالشبهة

الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب انبانا للحكم بقدر دليله والا وجه ان يقال ليس ما ذكرتم
من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الاصل
هل يثبت كونه ابتداء بصون الاسم كما ان يثبت الابن له من جهة الابن بطريق السراية
والكتابة والحرية تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا بما عناه لفظ يدل عليهما
فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى الآخر اذا حلف لا يضع في دار فلان
ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفيهم
بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز يدل عليه صحة النفي
في غير الملك وعلامة صحته في الملك وعند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا فاللفظ
وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله
قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها خائفا او متغلبا او دكانا حنث وفيه
في التغلب والركوب دون الخفا وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع
فيها ما شيئا فدخلها راكبا لم يحنث وصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذا
حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة للشافعي
ان للحالف بقع على الملك وعنه قال ابو حنيفة رح كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم
ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا
بلا نفاق حتى لزمه القضاء بالفوات دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون
نذرا يكون يمينا بلا نفاق حتى لزمته الكفارة بالفوات دون القضاء ولو نواهما او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف رح
وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه
بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بالاشتهار لان موجب النذر الوفاء بالتحريم
والقضاء عند الفوات والكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات
لا القضاء واختلفوا احكامها يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لغلبة

قوله

خلافا للشافعي رح

اي اللحوم

اي بينه وبين الله

وجهه

يلزمه

نثبوتها به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا وللتعيين مجاز للتوقف نثبوتها به على قرينة وهي النية

على القرينة والتوقف من امارات المجاز واذا كان كذلك قال ابو يوسف رح الحمل الحقيقة فيترجح
الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني
والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينها ثم ذكر الوجب
منها سنونا وذكر محمد الاسلام بغير تنوين حيث قال انا صوم رجب وهو واضح
لانه اذا لم يضف الى الذي يتعقب اليمين كان صرفه على تقدير ارادة التعيين
وهو رجب هذه السنة بالحجة لاجتماع العلة والعلامة فيه كما في سنحوا اذا اردت
بحر يوم لم يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة لغونه بلا صوم فاذا ذكر سنونا فالواجب
به صوم رجب من عين غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية
لانا نفوت لا نحقق فيه الا بالموت فتلزمه الوصية عند الموت بالغلة والكفارة
قوله وضع القلم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه ضمن لفظ المجار معنى
العبارة فلذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تتناوب
بعضها عن بعض معنى صار الوضع مجازا عن الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه اي الدخول
وانما حمل على الدخول لان المقصود للحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد
وضع القلم فصار باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لغة
تقيد بالركوب والتغل والخفا فحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع
لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في الرقبة عن الكفارة تخرج عن العهدة
بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرين او كبيرين او كافرة او معوبة لا يرى انه كوضع قدميه
ولم يدخل الحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان لانه لما صار مجازا عن الدخول
باعتبار حقيقة بعيدة اضافة الدار اليها نسبة السكنى لان الدار لا تقاد ي ولا تحضر
لذاتها عادة وانما يحضر لبعض صاحبها فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة
السكنى دون الملك فتستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع
سكنى فلان او دار اسكونه لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصور بين فيدخل

قلنا ايه

كما بينا ايه وذكره

جواب عما لزم لا يجوز ان يكون اليدا حقيقة معينا ويكون منصرفا تعالا لا صرفه على الدار ه

قوله عن في

في عموم الدخول الكوكب والمشتى وفي عموم السكنى الملك والاجان والعارية فيحنث
في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كان
وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضي خان
والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجان
او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها لم يحنث ايضا فعلى هذا
البرواية لا يندفع السوال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة
عما يضاف اليه من الدور مطلقا فدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك
جميعا **قوله** وهو اي اعتبار عموم المجاز منها نظرا عنوانا فيما اذا قال لعبده
حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه مستعمل في الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان حصة اليوم للنهار واطلاقه على الليل مجاز لان اليوم الى آخره
واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز
في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا بد وان يودي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا
عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف
الاشتراك فانه يودي الى الاخلال في الكلام بعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف
على كلا التقديرين عند الفريقين فترجح احد محتمليه لمظروفه فان كان مظروفه مما يعتمل وهو
ما يصح فيه ضرب المثل اي يصح تقديره عمله كالثوب والركوب والمشاورة ونحوها
فانه يصح ان تقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما
وساكنته في دار واجارة شهرا فيحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا لذلك فكان الحمل
عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يعتمل كالخروج والدخول والقدوم ونحوها مما لا يصح
تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله
انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان
طالق

مطلق بياض النهار وغيره المتصل يحمل على مطلق الوقت للجمل المتناسبة

واياما ما

اليوم ظرف للتحرير او الطلاق فانتصب به وايضا تعذر عمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث
اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كلمة مسلة وضع القديم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم
فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يعتمل فيحمل اليوم على بياض النهار
حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار لما اضيف
الله اليوم وهو القادوم في هذه المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتعيين
من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم السبت لا للظرفية
ولهذا لم يؤثر بعلم في انصباب يوم بانفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بجار
بل هو منصوب بمظروفه والتقدير حر يوم يقدم فلان او فوضت امرك اليك
في يوم قدومه فكان اعتباره مظروفه الذي يوثر فيه اولى من اعتبار عمله فيما انزله فيه فعرفنا انه
لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير في المبسوط في غير موضع
وكذا في الهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما اختلف الجواب وهو ما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يعتمل نظرا الى حصول المقصود وهو استيفاء الجواب فيه
وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما اختلف الجواب فيه
لا عتبارين بان كان احدهما يعتمل والآخر غير يعتمل فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا
الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم
الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار حيث ثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب
لا غير وبقي الكلام فيما ذكر في الكشف **قوله** واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بمعنى
فليس فيما ذكر ان ثبوت حكم النذر واليمين في كل المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الجمع
اجتماعهما صيغة ولم يوجد منها لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير وكله يمين باعتبار موجبه
اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور لا محالة وايجاب
المنذور قبل النذر مباح لان الترك ليس يصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب لنفسه لا يصح على ما عرف
فاذا التزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فهو صار النذر بحرم المباح
بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور بصيغته كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به

اي لا يكون من الموضع

به بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم جاريته او العسل على نفسه فسمى يمينا
تعالى ذلك يمينا وأوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك
الجان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى متواتر
ان رسول الله اعتق رقبة في تحريم جاريته وهو قول علي وابن عباس وابن
مسعود وزيد وطاوس والحسن والنخعي واهل الكوفة فكان الملك بواسطة موجبه
يمينا بصيغته لا هو بذاته بصيغته لا غير ومثله ليس يمتنع كشراء القريب نسمي اعتاقا
في الشرع ويستحيل ان تكون اثبات الملك ان الله تكلم بصيغته اثبات الملك والملك في القريب
وجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض
هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكما قاله الشيخ في حق المتعاقدين بصيغتها
بيع في حق الشفيع باعتبار معناها وكان ينبغي ان يثبت الملك بلا نية كالعتق في شراء القريب
يثبت بلا نية والذي ذهب سفيان الثوري حيث قال لو قال لله علي ان اصوم عدا
مفروض في العمل فافطر او للحالف اجزأه لحاصت وجب القضاء والكفارة والان استعمال
هذه الصيغة غلب في الملك المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت من غير
نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجمع بما ذكرتم يوجب ان يثبت اليمين
لا يتوقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو الحلف بالعبادة المستعملة او
وغير موضوعه وهو اليمين والمعنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه استعمال
اليمين بالملك الذي هو مجاز خلاف شراء القريب فان بثبوت العتق فيه بثبوت
على الارادة بل بثبت وان نواه ولم يقصد فلا يكون الملك نظير والموجب الصحيح
ان التحريم بموجب الملك ولا يتوقف على النية فان تحريم المملوك به ثابت فيه
قوله اولم ينو الان تحريمنا يتوقف على القصد فان النص جعله عينا عند عدم القصد فيثبت
ضمنا فاذا نوى اليمين تحقق بكون التحريم الثابت به عينا لوجود شرطه وهو اليمين
الملك لا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة رح في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه
كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض

رضي الله عنهم

كان ص

يثبت ص

عند القصد
اشبع ولم يرد به ما يكون
يمينا ص

اي بهذا اللفظ
وتكون على
ان اصوم

آدم ص
بعض دخل الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء والكلمة
سواء قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع اخر آمنتم
به والاخرى نذر وهو قوله علي الا ان ينوي الا طلاق غلب معنى النذر باعتبار
العادة فحمل عليه فاذا نوا صما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد
على هذا يكون قوله ان اصوم نذرا وقوله انجاما في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك
كما ذكر متكرر في قوله والله ان اكرمتني لاكرمنك جواب القسم والشرط
جميعا وذلك لانه لما اضاف الحالف العقوبة الى المستقبل صار كانه قال
والله لا عذبنك كذا فيحتمل ان يصلح جواب القسم من حيث المعنى ولو قال
نذرا ان اصوم وجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول يفتح اليمين ويكون
نذرا ويمينا وعلى الوجه الثاني لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ يفتح اليمين فيه وذكر
في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه ثم انه بالنية يتبدل ان يصرفه
الى غيره فصدق فيما علم وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما عداه وهو سقوط
القضاء الثابت بظاهر الصيغة كمن حال زينب طالق وله امرأتان
مسماتان بهذا الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت
به الايقاع على غير المعروفة دون المعروفة يصدق في وقوع الطلاق
على غير المعروفة ولا يصدق في صرف اللفظ عن المعروفة الا انه يلزم على هذا
الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم
ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب

قوله

ومن حكم هذا الباب

نية ل
الذي م

يعني ان نذر بصيغة يمين

يعني ان شبه النذر في هذه
الصورة اضعف لان النذر يشبه اليمين بالصيغة
لانه يشرع بنوع ايمان ليس بيمين بنذا قول
محمد وابي يوسف وهي حسنة تصدق
ديانة لان هذا حكم باشه بينه وبين
الله تعالى واما في الدين يصدق
فيه حتى يوجب العاصي لا يصدق فيه
خلاف الطلاق في المسئلة
المذكورة فانه اذا اراد به
ونفت الحنفي لا يصدق في القضاء
لانه هذا حكم نبابين العباد فيكون
داخلا تحت القضاء هو لا ما محمود

ساذا امتد جواب القسم
واجابا هالف ص

الى باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز
بابا الا ان الامام فخر الاسلام رحمه عقدلها بابا وذكر فيه هذا اللفظ فتابعه
فيه ذكر او المراد من الباب النوع كما في قوله على من خرج يطلب بابا من العلم الباب
اى نوعا يعني ومن حكم النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط
المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقة الى ان يدل
الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق
فالحمل على البليد والشجاع الا لقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة
والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان
يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى
من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال والصحيح ما ذهب اليه العامة فان الواضع انما وضع
اللفظ للمعنى ليتكلم به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت
بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغة وحب ان يريد
به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد يحمل بالضرورة
مبادرة الذهن الى مفهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى مفهم المجاز ودليل
دليل على ما قلنا وقوفهم عما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الا
استعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة بخلاف اللفظ فانه يتساويان
فاذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارض
عند علم دليل يصير فيه اللفظ وهو معنى قوله المستعار لا يزاحم الاصل

ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز

الى كيف لا يجب ارادة صدر المعنى

ولهذا قلنا اذا حلف لا تزوج فلانة وهي تحته انه يقع على الوطي دون العقد
حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي حقيقة
وفي العقد مجاز وكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية
حيث يقع على العقد لان وطيها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا
فتعين المجاز قول فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه
الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة ما تيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه
كوضع القدم وفرق بينهما ان المتعذر لا يعلق به حكم وان الحقيقة
والمهجورة قد يثبت به الحكم اذا صار مرجوحا حتى انه يصير المجاز
لزوال المانع وللاحتراز عن الالغاز فاذا حلف لا يأكل من هذه
الشجرة فحينئذ يقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقضب السكر والرياحين
والزروع والبقول الرطب وان لم تكن يقع على ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة
والكرمة وان لم تكن لها ثمرة يقع على ثمنها كالخلاف والجمز واذا لم تكن له نية
فاما اذا نوى شيئا فحسنه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام
العلامة شمس الائمة الكردري رح وعلى هذا اى وعلى ان المجاز يصار اليه
عند تعذر الحقيقة قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه يتصرف
الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله بجود اقراره والجواب كالاقرار
يستدعيه كلام الغير ما خوذ من حاب القلادة اذا قطعها سمي به لان الكلام
العلم ينقطع به وفي القياس لا يجود اقراره وهو قول ابي يوسف الاول
وزفر والشافعي رح لانه وكله بالخصومة ومعنى المنازعة والمشاجرة
خاصة

المحلوف عليه عدم الكلام تجوزا وهو غير متعذر

زواج

صدا صح

ويطابقه صح وينقطع به صح

والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدا اجبره والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده
وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالحوالب
مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان المخصومة سبب الحوالب او اطلاقا
لاسم الجزء على الكل لان الانكار ينشاء من المخصومة بعض الحوالب فيدخل في عمومه
الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يثبت به انه مملوك للموكل الحوالب لا الانكار فانه
اذا عرف الملاعن لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما يملكه لا لحور شرعا والديانة
ممنوعة من قصد ذلك فكان المحجور شرعا وان المخصومة حرام بقوله تعالى
ولا تنازعوا فكانت خصومتها محجورة شرعا والمحجور شرعا منزلة عادة
لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه
فيصير منزلة المحجور عادة ولكل محب حمله على المجاز كالعبد المشترك
بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة
لتصحيح عقله بهذا الطريق واذا حمل على الحوالب فانه قد يكون بيعه
كما يكون بالانكار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يثبت به انه مملوك للموكل الحوالب لا الانكار فانه
اذا عرف الملاعن لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما يملكه لا لحور شرعا والديانة
ممنوعة من قصد ذلك فكان المحجور شرعا وان المخصومة حرام بقوله تعالى
ولا تنازعوا فكانت خصومتها محجورة شرعا والمحجور شرعا منزلة عادة
لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه
فيصير منزلة المحجور عادة ولكل محب حمله على المجاز كالعبد المشترك
بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة
لتصحيح عقله بهذا الطريق واذا حمل على الحوالب فانه قد يكون بيعه
كما يكون بالانكار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يثبت به انه مملوك للموكل الحوالب لا الانكار فانه
اذا عرف الملاعن لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما يملكه لا لحور شرعا والديانة
ممنوعة من قصد ذلك فكان المحجور شرعا وان المخصومة حرام بقوله تعالى
ولا تنازعوا فكانت خصومتها محجورة شرعا والمحجور شرعا منزلة عادة
لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه
فيصير منزلة المحجور عادة ولكل محب حمله على المجاز كالعبد المشترك
بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة
لتصحيح عقله بهذا الطريق واذا حمل على الحوالب فانه قد يكون بيعه

الذي ٥ محتاج ٥ والاصل للتعدية المحجور ٥ شرعا ولا به القاصرة ٥ المحجور ٥ القضاء ٥

سببه مثلها والمجاز اذا لم يكون سببه ثم استعمل فتح ما ذكر ان المحجور
شرعا كالمحجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
الحلف بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث في يمينه والاصل
فيه ان اليمين متى علقت على شئ يوجب فان صلح داعيا الى اليمين
يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف
لا يأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس
لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يشتهي اكل الرطب
وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان
الوصف ح يصير مقصودا بها باليمين كانه المعرف للمحلوف عليه
ولو ترك اعتباره مطلقا اليمين فوجب اعتباره صونا لكلام من حلف
لا يأكل لحم فاكل لحم الكبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه
معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا
الحمل فاكله بعد ما صار كبشا لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح
للتقييد منها لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان لم يمتنع عن اكل لحم
الحمل لصغره يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا
لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف
لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان الحمل عبارة
عن الذكر كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان ينبغي
ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا

كذا في النسخ اسن وكتبوا بالضم عظم ٥ صحة

شبكة الألوكة www.alukah.net

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف
البطوبة الآتي بهجران الصبي بترك الكلام معه حراما مجوزا شرعا لقولهم ع
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا ومن ترك الكلام بترك الترحم
فكان معنى الملحور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال الاكل
هذا الذي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة
حنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان
حراما مجوزا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف كونه هو المعروف
للمحلوف عليه كما مر فيجب تقييد الممتنع به وان كان حراما كمن حلف
ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد الممتنع وان كان حراما لصيرورته
الشرب والسرقة مقصودين بالممتنع فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق
كذا منها قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اى معنى حقيقي
مستعمل عند المحور ومتعارف ومجاز متعارف اى معنى مجازي متبادر
الى الفهم في العرف الذي جئنا اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل
او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة
للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه
فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة
وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف
لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رض انما يحنث
باكل عين الحنطة واكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز وبالشرب

من الاولى المتخذ من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسلئين اذ الحنطة
عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتغلى فتؤكل وتتخذ منها الكشك والهريسة
وقد تؤكل انضا نيا جبا عند الضرورة وكذا من اشترى بيضا فحا
ليختبر انها بحوة ام عكسه وكذا اكرع الذي هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب
فان معنى ابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا
فان النبي ع بزم قوم فقال هل باتت عندكم ماء في شن والا اكرعنا
في الوادي وهي عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ
محمولا على الحقيقة دون المجاز وعلى هذا يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث
باكرع على المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في بطنها اذ المفهوم من فوههم
اهل بلدنا كذا ياكلون الحنطة ان بطباخهم من اجزاء الحنطة من اجزاء
الشعير وفي الشرب من الفرات شرب ماء منسوب اليه فانه يقال
بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاولى
ولا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث
بالاغتراف في المسئلتين قوله وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل
آخر مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف
عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا
يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من
تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب

وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا
عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز
سواء وصاف اللفظ لا سواء وصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فيما كذا
والمجاز لفظ استعمل فيما كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في الكلام بان صار الكلام
بلفظ المجاز خلفا عن الكلام بلفظ الحقيقة ثم بنيت الحكم بناء على صحة الكلام بطريق
الاستيراد او خلفا عن حكم الحقيقة او نسبة الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير
الى الاستعمال
الى المجاز لا بنات لانه الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكم الحقيقة احترازا
خلف ع عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رض المجاز عن الحقيقة في الكلام وقالا هو خلف
عينها في الحكم ويتضح كل ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف
في اثبار الشجاعة عن قوله اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم وما قرع
سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا ان الخلفية
بين المجاز والحقيقة اللذين سواء وصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة الكلام بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن الكلام
بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الا الحكم ثم يثبت
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة الكلام لا خلفا عنه، كما يثبت حكم
الحقيقة بناء على صحة الكلام وقوله لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب
من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لا بنلة الحقيقي
في اثبات البنوة والعتق وعند نفس الكلام بقوله هذا ابني خلف عن الكلام
بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة الكلام كما ثبت البنوة

والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس
العبارة فاعتبار الخلفية في الاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارها
فيما هو الوسيلة وهي العبارة ولابي حنيفة ان الحقيقة والمجاز سواء وصاف اللفظ باجماع
اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الكلام الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا
لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه
لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عينه وانه لا يقبل النقل الى
عينه ص المستعار له بحيث يصير عينه وكذا صفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء
هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ
ولا يرى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له
ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في الكلام لا غير ويظهر اثر هذا الخلاف
في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثلي ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة
الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة
في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل بشرط ان يكون
الاصل في محرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال وكلي يتغلل العمل به
بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير معقول
لان الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وقوله ابن خمسين
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز
خلفا عنه فيلغو كما في قوله ان اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف
قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في محرجه صحيح

موجبه
لحكمه وهو الثبوت لموله العارض لجواز ان يكون محلوقا متخايلا بالنوفى او بالوطى
بشبهة لكنه لما اشتهر شبهه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية
لحق الغير فصح ان يخلف المجاز وعند ابى حنيفة رض فى قوله الآخر يعنى
هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حيث ملكته
بطريق ذكر الملزوم واراده اللازم لان الخلفية لما كانت فى نفس الكلام
دون المتكلم عنه يشترط صحة الكلام وهى ان يكون الكلام صالحا لافادة
المعنى فى نفسه بكونه مبتدا وخبرا موضوعا لاثبات المعنى وقد وجد ذلك
فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل
بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق
او قبل ان تخلق حيث لا يعتق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح الكلام به فلا يمكن جعله
عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا
من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان
قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون
الهيكل المعلوم بوجه وكذا قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار
عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة فى الشجاع
الذى لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدا وخبر موضوع
للاخبار عن البنوة فى محل وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو
الحرية فى الاكبر سنا منه فيصح هذا الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق وما ذكر
فى بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله

هو اثنا ابن نفسه
من العدم ه

هذا ابنى اكبر سنا منه

هذا ابنى فى مسلتنا خلف عن قوله هذا حر من جهتى ملكته وان عندهما
بثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وبثبوت الحرية
بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة
غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن الحقيقة التى تعذر عن محلها الى
محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا
عن الشجاع ولفظ هذا ابنى خلفا عن هذا حر لا بنا فى الخلاف فى قوله
هذا ابنى للاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بقوله هذا
حر ليس بمسموع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فلزم
ان ثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والاكبر
بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية
حينئذ يكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
بل المراد من الخلفية كما قالوا الحكم او فى المتكلم كما قلنا واذا تمهد هذا الاصل
فوجه بنا ما نحن فيه عليه ان خلفية المجاز لما كانت فى الكلم عند تعذر
من المتكلم فى عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم تثبت الحكم
بالمجاز مقصودا الا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قولنا اعتبارا
اى ابو حنيفة رح الرجحان فى الكلم لان حمل الكلام بالحقيقة عند امكان العمل بها
راجحا على الكلام بالمجاز لا محالة وخلفية الاخير فصار الحقيقة المستعملة
اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار انتباه الحكم
لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز منها راجح على

على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس وكان العمل بالمجاز اولى لكونه

اكثر فائدة هذا تقرير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا نافت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما ثبت في التصورتين المذكورتين فاما اذا لم ينبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل كل الخيط عبارة عن الاكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين الخيط والكرع عندهما كما ذهب اليه بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للقسمين حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني ان المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وعكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور لا يشملهما الا ان المذكور في الكتاب اجمل النوعين وهو الذي لا عموم دون النوع الاخر وهو الذي لا عموم له فانه المذكور فيه وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الاخر وهو الذي لا عموم فيه غير مذكور فيه فكان الدليل المذكور تاما لكونه مساويا للمذكور والاخص لا يدل على الاعم

قوله ثم جملة ما يتركب به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يتركب به الحقيقة يعني في الشرعيات خمسة انواع عرف وكثرة استعمال تتركب بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به

يعني هذا انما يصح ان لو كان جميع المجازات متعارفة اعم وليس كذلك كما في الغايط فانه للمطمئن من الارض حسا وللعذرة مجازا متعارف مع عدم العموم ه

ما يسبق الافهام عند التعارف الناس استعماله شيء وتقلوع عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يعتبر الا بقرينة ودكن كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستغلبه بين الناس في معنى المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلاة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيادة بيت لله حتى صارت حقايقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلاة او الزكوة او الحج لم يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بما شرع حقايقها اللغوية وبذا يصح محل الكلام فان المحمل العالم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مراد اللعذار كما في قوله لا آكل من هذه النخلة او من هذا البلد فان عمم وقع على الثمر والنخل وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة او البلد لا يحنث وكما في قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام العالم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ادل على هذا القبيل لان نفي كون الشيء على علم نحوي الكلام من نفي المساواة في البصر والفوز وبذا له معنى يرجع الى المتكلم اصحاب الجنة كما عن العود وهي اذا فاز والله اتعالى جوابا لمن جاء الى هذا فان الحقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا انعالى تعليا فيقتضي ان يحنث بكل تغلب يوجد بعلا كما لو قال ابتداء وقد تركت ينصرف الى الكامل فينفي نفي العموم ونفي

وفيه بحث لان قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة نفي العموم فغنه لا عموم النفي حتى تكون نفي العموم اعم من هذا القبيل لان يستوي

الاستفاضة ١٢ اي الشهرة

العموم لا يفيد عموم النفي كما انه كما لا يكون كذلك انباه

وقد اشار صدر الشريعة الى هذا البحث في التلويح انباه

بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الآخر
وانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي من شانه ان يعتقد به واذا اعتقد
كلام الآخر به وانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي من شانه ان يعتقد به انضاف
واللام للاستغراق فاستثنى عليه ما لو قال لا جوعته حين قام
تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على كل الخرجات حتى لو رجعت
ثم خرجت بعد ذلك لم تطلق وهذا النوع من التعليق سبق به ابو حنيفة رح
ولم يسبق به وكانوا يقولون قبله كل يمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او هو فوقه
كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا
وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى بعض اسفاره
فحلفا ان لا يصحباه ثم بدا لهما بعد ذلك ولم يجدا والعود في الاصل مصدر قاد الفرس
اذا اخذ قائده استعير للاستمرار ثم للتكرير به الحالة التي لا يثبت فيها ولا لبث فقيل جاء فلان
من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك بقرينة لتعطيف
التحقق به سابقة عليه او متاخرة الا ان السياق اكثر استعماله في المتاخرة
كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا
فان حقه قوله فليؤمن ترك بقرينة فمن شاء وحقه قوله فليكفر
ترك بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارا وكذا ترك
حقيقة التخيير هلك النفس به فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة لا تناسبه
وجملة الامر في قوله فليكفر على التهديد والوعيد مجازا كما في قوله تعالى اعملوا ما
شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد واراده الاخر لمعاقبة

حروفها
فاذا قدرت ان خرجت حروفها
لان كل فعل دال على مصدره
لغة وهو نكرة لانها على الاصل
اذ التعريف بالعارض كان
نكرة فهو في وضع الشرط وهو وضع
الشرط موضع النفي معنى لان
الشرط عبارة عن مجرد وعلى
خطر الوقوع والحكم المعلق به
كان عاما كما في النفي

اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ونظائره من الفروع قول الرجل لآخر طلق
امرأتي ان كنت رجلا واصنع ما شئت ان كنت رجلا لا يكون
توكيلا وكذا لو قال لكافر المسلمان انزل ان كنت رجلا لا يكون امانا
بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ
هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد يجمعها على سبيل الوضع ولكنه يكون معينا
فيختص البعض بالنظر الى ما اخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما
وبدلالة له كان القياس ان يتناول في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح عنه نفيه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز
اسمه لتأكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والتحمت
الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولد من الدم
الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان لما عاش
في الماء ولشرط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان
صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم
له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة
لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته والتوقف على وجود الجوهر في صحة
انه لم يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كالبطيخ
والجبان لما لم تكن الا بقرينة لقصور فيها لعدم ثباتها ولها مطلق اسم الصلوق كذا

ليس الدراهم
اي يكون اللفظ موضوعا على معنى عام فاطلاقه على كل ما دخل تحته باعتبار ذلك المعنى لا باعتبار وضعه
وهو ان اعتدنا
قصور اي عدم صحة اطلاق اسم اللحم
وهذا ضد اللحم اللحم

في عامة شروح اصول الفقه وشروح هذا الكتاب والقايل ان عدم كونه اسما
معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتمل
صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا لما
ذكرنا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا
في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انهم يستعملون استعمال اللحم في الدجاجات وبابهة
ويسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فتخصص العموم به كما تخصص الراس
في قوله لا ياكل راسا براس الغنم او الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير
والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اي لحم الحمار
باكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند
ابي حنيفة فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا يبتدئ له وعندهما يحنث باكلها
وهو قول الشافعي رح وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع قالوا
ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل من الكل
ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم
مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين
والتنعم زايد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام
وقد يختزن بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء فلا يتعلق القوام
ايضا وهو فوق من حملة التوابل اذ ابيس فكان في هذه الاشياء وصف
زايد وهو العذابية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لم تتناولها مطلق اسم الفاكهة

وهو

كان تطلق اسم اللحم على تناول لحم السمك والجراد للتقصان وهو معنى قوله لعدم المعنى
المطلوب اي من اللحم وهو القوة في الاول وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب
من الفاكهة وهو التفكه في الفواكه وهو التنعم والدليل على ما ذكرنا دخول الطير
تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زايد وهو القطع من التقطان على ما ذكرنا
لكن فيه بدل البعض عن عشرة قضية للزوم فان تلك الزيادة حكمية لمعنى السرقة كالضرب
والشتم محتملان للمعنى الايذاء فاما الاسم فيها قواعد على ما هو تبع والزيادة فيها معتبرة
لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت
مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف
وزمان فاليوم حنثه افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث وعينه ايضا بالاتفاق قوله
واما الصريح فكذا لم يتبين الشرح تفسير لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ظاهر المراد منه
ظهورا تاما بالاستعمال واحتراز بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور ليس فيه بتمام
لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما تقرر لغة لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص والكشف
وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سمي به وحكمه اي حكم الصريح يتعلق الحكم
بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او الصريح مقام مقتاه سواء كان
حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى
استغنى الصريح عن اثبات حكمه عن العزيمة اي النية بان الحاجة الى النية لتعيين بعض
بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال

لم ينو اليها حاجة" فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فنيابة وجه
اضافتهما ثبت الكلم حتى لو قال يا طالق او يا حرة وانت طالق او انت حرة
او طلقتك او حررتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيمت مقام عينها
في احكام الكلم لكونه صريحا فيه وكذا الواو اذ ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اما الواو اذ ان يصير الكلام
بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت
طالق رفع القيد حتى يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية
ما استتر المراد به بالاستعمال اي بحصل الاستتار بان استعمله قاصدا للاستتار فانه
قد يكون مقصودا لو ان كان بمعناه ظاهرا في اللغة ولا يقال انها اي الكناية
وسائر الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا يكون داخلا في هذا التعريف
لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد
ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بفلان فلانها كنايات
قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا تكون
هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخلا في التعريف وقيل هي نوع الضمير
يذكر الشيء الخفي كونه مايلونه ليتنقل من المذكور الى المتروك كما يقال فلان طويل النجاد
لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين
احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل
النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تاويل مع ارادة طول قامته
والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد

كما في المجاز المتعارف

من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد
في المجاز من اتصال وتناسب بين المعنيين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرف
يذكر عن الحيوان ما في البيضاء وعن الصوف ما في العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تنافر ثم
حكم الكناية ان يحكم بالعمل به اي بلفظ الكناية لا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
ملة اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في اثبات المراد به تردد فلا بد من حكم المتكلم
ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من
نظير الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس بان للمتكلم باستعماله في غير موضوعه
ستر المراد عن السامع فصار المراد فيه حقه في حيز التردد فكان كناية فاما
اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة
عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا لحاقوله وسمي الباس والخمار
ونحوهما مثل قوله حكم على غاربك المخفي بالكل انت بتة ثلثة كنايات الطلاق
مجاز لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة للعامي
غير مستورة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى الباس والخمار والبتة فظ
ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله
لكن الابهام فيما يتصل به وتعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستقبال متصل
بقوله مجهولة المعاني يعني انها وان كانت معلومة للعامي فالابهام واقع في
المحل الذي يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان الباس مثلا يدل على البنونة
ولا بد لها من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فلا يعلم

وهو ليس باتصال حقيقي

في حوادث القضاء كالاذان لا يصير
اعتدي فيما يقع ولا يصدق القاضي بعدم
الا ان ينوي الطلاق

البتة والبتلة بريدن
وسر داه ان

والاستتار كذلك

بالنكاح وقد يكون بعض فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذى يظهر اثرها فيه لانا
لا ندرى محل ارادته وان كان معناه الذى هو مراد معلوما فى نفسه فلذكر اى لهذا
الابهام الذى بيناه بين هذه الالفاظ الكنايات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ
بذلك اى باسم الكناية ولهذا الابهام الذى ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة
عن وصله النكاح عن عودها اذا البينة لتمييز بعض المحامل عن البعض فاذا
زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها
وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها اى بمقتضيات
هذه الالفاظ بنفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه
كما قال الشافعى فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هى كنايات
حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكرنا واذا قال انت على حرام فالمراد
مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان دخولها على الكناية بل الاستتار
فما اقوى منه فى قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة
بالتأمل فى قوانين الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد فى قوله انت على حرام
الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه الكلمات معلومة المعانى
لا تجعله نفيا لانها مع كونها معلومة المعانى مستترة المراد وكنايته بهذه المثابة
فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا
ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك فى قولك طويل النجاد كثير الرماد
تنتقل من طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا هو الاصل
فى الكنايات وفى هذه الالفاظ من معانيها الى شئ آخر فانك فى قولك انت بائن وان لم

حرام لا ينتقل من البينونة والحرمة الى شئ آخر بل يقتصر عليها اذ لم يكن شئ آخر
هو المراد سواها فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شئ آخر لم تكن كنايات
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد
منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الآن محل عملها
مستتر عنه كما بينا فلا تكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل
النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلى بل المقصود الكلى طول القامة ودلك
مستتر وتبين مما ذكرنا انه اراد بقوله معلومة المعانى المعانى التى هى المرادة
للمتكلم يعنى انها معلومة المراد والاستتار فى محل عملها فخرج به عن حد الكناية
قوله ولذلك اى ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل
كناية عن صريح الطلاق حملناها بوائن كما نحمل عليها معانيها وهو قول
على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما وقال الشافعى الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب
عمر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه
منه واجب عليه وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس فى وسعه ولا يتمكن
حكما لسقوط العدد او لشؤم الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لله تعالى
وذكر الطلاق يعتبر بملك ويشرع بعد الرجعة وذكر الطلاق بملك ولم
يذكر بعد الرجعة وذكر الثلاث ومن انها لا تحل له بعد وانبات الطلاق
القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف القياس واذا لم يكن فى وسعه ايقاع
البائن عينه كانت الفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لم يتمكن
ان يجعل عملها بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

رجعتي وبائن فكما يملك الروح ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن لان الابانة
تصرف من الروح في ملكه كايقاع اصل الطلاق ولكن سمي الطلاق انما صار
مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك ولكن بالطلاق والابانة
جميعا ولكل الابانة مملوكة له قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول بنا لكل ملكه فلا
سطل ما كان ثابتا له من ولاية الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك
وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كانت الابانة
في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ له ضرورة سد العدول عن حقايقها
الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به المقسم
راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد قمنا
الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله سمي البائن والحرام
ونحوها كنايات الطلاق مجازا لانه من قوله وجب العمل بموجبها من غير جعل عبارة
عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه جعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة
لانه لما تعذر اعمال اللفظ لحقيقته جعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه
الا جعل فكون اعتدي ذكرا للازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي رح في سائر الالفاظ
وهذا رفع الطلاق بالفظ في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون
استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند البينونة نظيفة رجعية
لما بينا ان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها لحقيقته وحقيقة هذا
اللفظ للحساب اعتدد ما كان اي احسب عدد ما كان ولا اثر للحساب في قطع النكاح
وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي يحتمل في نفسه لجواز ان يكون

الاعتياض كرفتن بدل خويش

اي على تقدير ان يستثنى من قوله سمي البائن الى آخره

نعالى

المراد منه بغير الله عليك او اعتدي نعمتي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي بالنيه

من النكاح اي احبسي الا قراء فاذا نوى الاقراء وزال الاحتمال وجب به اي
ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها
بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقدير ما به وجه يصح الامر
به تقديره الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به
رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقبل الدخول جعل استعارا
محضا عن الطلاق اي ابانه عنه لانه لا يمكن ابانته بطريق الاقتضاء
اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى وهو وجود المقتضى فيها وهو الاعتداد
لانه عنه ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل استعارا محضا عن الطلاق
لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار اسم المسبب وفي قوله
محضا اشاره الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز
من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق
محققا ولا بد تقديرا فان قيل كيف جعل ثم منها استعارة المسبب للسبب وقبل
انكر نحوها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان محتجبا بالسبب جازت
استعارة من الطرفين ويؤيده ما ذكر الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته
ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاجل لانتقل العدة عن الطلاق ولا الطلاق
عن العدة على ما هو الاجل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان
الدخول فيه اجلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب

الضمائر من حيث انه منزله المنطوق فاما اشاره قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة صح

الامام ص

شبكة الألوكة www.alukah.net

بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية عن الآخر كما في قوله تعالى اخبارا
انى اعصر خمرا وكما في العلة مع الحكم ولا يقال العلة لا تختص من فاتها
تجب على امّ الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول
لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها
بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة يزيد
زمان مقدار عدة الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلا منافية كذا قيل
يتأمل او نقول المراد من السبب العلة كما قال النكاح سبب الحل والبيع
سبب الملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة ثم وضع الشرع
في قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة الى ان الحكم يذكر في مقابلة العلة والسبب
في مقابلة السبب وحيث لم يقل فاستعير السبب لسببه جل انه اراد به العلة والملزم
عليه تخلف الحكم عنه عند اللاحق بها لان ذكر لغوات الشرط وهو اللاحق وذكر بعض
الشروح انه لا معنى ان لجعل اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة
عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا لجواز الثلاثة الاول
للاختلاف في الصيغة لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعليين فضلا عن
الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة
وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب
عنه بانا نجعله مستعارا لقوله كوني طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق والاظهر
ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب وكان من باب
الاضمار وانه من انواع المجاز اليراعي في المبسوط وعين قوله وكذكر

ارادة الحكم

ارادة اعتدت او اذا مات مولاها

على

عن قال استعير الحكم لسببه ٢

ل ني

اى وكقوله اعتدى استبرئي رحمك كانه عند النفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح
بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية
تثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاء السنة
بمعنى فاذكرنا مؤيدا بالسنة ومستفادا منها فان النبي عليه السلام قال لسودة
بنت زمعة بفتح الميم اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام وهي تبكي
على من قتل من اقاربها يوم بدر وتريهم باستعبار اهل مكة فكره النبي عليه السلام
ذكر منها فقال لها اعتدى فذهبت على دكن واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت
نوبتها لعايشة وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القسمة فراجعها
النبي عليه السلام قوله وكذلك انت واحدة معنى ومثل قوله اعتدى قوله
انت واحدة انه يقع به طلاق رجعي عند الائمة الثلاثة ولا يقع به الا ثنتين من واحدة
وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها
وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت طالق ونوى طلاقا فالآن انا
نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عندك او مفعولا او مفعولا عندي
لمن فعل غيرك او واحدة من نساء البلدة في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا
لمطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا
اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه
مقامهما اي انت ذات طلقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير وما سعاد
غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غلام

على

اعتق فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال
هكذي ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا تطليقة فيصير
تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت بنعته كذا في الاسرار والمبسوط ورأيت في النهاية
ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فيه وجهان احدهما انه لا يقع
الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ
اولى والثاني وهو الاصح يقع على ما نوى ومعنى واحدة تتوحد في شيء بعد العدد
وكان ما ذكره اصحابنا عين ما حرر عليه وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة
لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق
من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة وان سكن فهاهنا يحتاج الى النية
والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين
وجوه الاعراب كان دالا على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار
شيء آخر سواه فكان متعينا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له
في البينونة وقطع النكاح بخلاف الكناية ونحو على ما بينا **قوله**
ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام
في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها
على النية فكان الصريح هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم
يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد
ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما

او واحدة تطليقة واحدة

يعني كما قال انت طالق واحدة الا تطليقة واحدة

لان ما ذكره في التهذيب وهو انه لو قال لها انت واحدة لا تقع الا واحدة مخالف لما نقله اصحابنا عن الشافعي

اي عند الشافعي واصحابه

او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يحد عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف
بالزنا وكذا لو عرض بالزنى فقال اما انا فلست بزان ولا امي زانية لا يجب عليه حد القذف
عندنا خلافا لمالك لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة
قوله والقسم الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى
بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان بذكر
النظم وفي استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام
المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى
دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال
به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام
المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون
بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من عنوان بعض القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء
راجعين الى المعنى والباقي الى النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو
في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه
وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام
النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلو
عن تكلف والله اعلم بالحقيقة ومراد المصنف ثم الشيخ عد معرفة وجوه الوقوف
من اقسام الكتاب وفيه تساهل لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تعد
هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف
من اقسام الكتاب تسامحا الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس

وهو المراد منها والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اى فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة
على المعانى عبارات لانها تفسر عما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر
يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير واعلم انهم
يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتمادا منهم للغالب لان عامة
ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص فى هذا القسم
دون ما نقله تفسيرا حتى كان التمسك فى اثبات الحكم بظاهره او مفسرا وخاصا
او عاما او صريحا او كنايته استدلالا بعبارة النص لا غير وعبارة النص عبارة
ولهذا قال القاضى الامام الثانى بعين النص ما الوجه نفس الكلام وسياقه
فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جمع القوم وكل الاراجح ونفس الشئ

قوله اما الاول اى الوجه الاول من ما سيق الكلام له وارد يقصدا
الضمير فى له وارد راجع الى ما وفى به الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له
تعرض لجانب اللفظ وارد به قصدا تعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة
النص هو العمل بظاهره ما سيق الكلام له هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وارادة
به عمل المجتهد كما لو قيل الصلاة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والاتيا
حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنى فهذا واشباهه هو العمل بظاهر النص
والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور فى الكتاب تفسير الثانى بعبارة
النص الذى هو نوع الاستدلال بالعبارة فلا تفسر نفس الاستدلال واعلم ان دلالة الكلام

الثانى الاولى ان يقول الى
الوصل لان الاول
يقتضى الموصوف
وهو قوله الوجه

على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احداها ان يدل على المعنى ولكون ذكر المعنى
هو المقصود الاصلى منه كالعبد فى قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع والثانية ان تدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح
من هذه الاية والثالث ان تدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كاعتبار
بيع الطلب من قوله عليه السلام انى لست كهيئتكم انى اظل يطعمنى ربى ويسقينى
فالقسم الاول مسوق
لاجله والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم
قصد الى اللفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاعلام بان
ما هو المقصود الاصلى اذا لا يتأتى له ذلك الا به يتضح الفرق بين القسمين الاخيرين
ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا بالنسوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير
لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد منها ان يكون الكلام مسوقا
لمعنى ان دل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق
من بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه قصدا بكونه
مقصودا اصليا فدخل فيه المتوسط من المسوق منها ولم يدخل فيما سبق فاذا
عرفت هذا جعلنا اية النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان استدلالا بعبارة النص
لا باشارته قوله والاشارة اى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام

خلاف الاقتضاء

اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان فيدخل فيه الثابت بالعبارة لان الصيغة عاملة لاجلها
اى لاجل ذلك الثابت لم يسق الكلام وقد سبق تفسير اشارة النص هى دلالة نظم
الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود ونظيرها من المحسوس ان
ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك عن يلحظانه بعينه ويسمع فكما ان ادراك

ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود بسبب كحال قوة الابصار كذلك
سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام
واقسام البلاغة لحكمة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية الثابت بالعيان
استحقاقهم سهمهم من الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى الاية والبعاث والمشاهد
وان السهل بتكرر العامل او عطف على الاول بعضهم او لحكمة قال هذا المال لزيد
لكمر لعمرو كذا في التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الغنيمة وفي
الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد اتلف املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء
الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم حيا سيروا بمكة بدليل قوله حال كونهم اخرجوا
من ديارهم واموالهم والفقير على الحقيقة من لا يملك اليد على المال حلالا ان ضده
الغني وهو من ملك المال على الوجه الاتي ان السهل غني حقيقة وان بعد
يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والمكاتب فقير حقيقة
وان اصاب قالا عطما لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة ان استيلاءهم
على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لشاركهم ابناء السبيل
لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه الا ان الشافعي
رحمه الله لم يجعل هذه الاشارة قائلا بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم
لانه اسم لمن له مال وطنه وهو بعد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم
يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية فلم يستقم
ان يسموا ابناء السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم
ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء الجوز لما كانوا

لما الهم اصلا لما صحت تسميه الكافر اصم وابكم واعمى وعلم العقل في قوله تعالى
صم بكم عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق كنا نحول صرف الكلام الى المجاز
مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة ودليل يصرفه
اليه قوله وهو اي العيان والاشتباه سواء فالحاب لحكم اي اثباته لان
الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي بعض الشروح هما سواء وان ثبت الحكم بها
قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق العمل به
عند التعارض لكونه مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود
به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف دهرها عمرها
لا تصوم ولا تصلي فبين الكلام لسان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة
الباهلي رضي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة ايام
وهو عيان فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت
بالدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا اي بمعناه
اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال السرخسي الاظهر
عندنا في بعض مصنفاته ان المراد منه المعنى الذي هو ظاهر النظم
فان ذكر من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كما
قال يا لاله من الضرب فانه نعم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل
ضرب يعرف كل المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص

ما يعرفه اهل اللغة بالتامل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها وذكر
غير ان دلالة النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام
ومقصوده وقيل هى الجمع من المنصوص وغير المنصوص عليه بالمعنى اللغوى
وقيل بفهم المعنى الذى يعرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق
للحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوى للشافعى وهو اظهار التوهم
والشامة باللفظ بخلاف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم فى العبد
والشتم به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم فى حق ماعز هو الزنا
بعد الاحصان فيثبت الحكم فى حق غير ماعز بالدلالة وقوله ولا استنباط اشارة
الى رد قول من زعم انه قياس واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى
المقصود من حكم المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم الشافعى كف
الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم
بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى ظلما تدارك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك
وتوابعها فان المعرفة لما لزم من تحريم الشافعى تحريم الضرب اذ قيل بقول السلطان
بالجلاد اذا ابى بقتل فلان فاضربه كذا متابعة فى حق محدود للمتابعة شبهة
اشد فى دفع الحدود للمتابعة من الشافعى فقد يقول الرجل والله ما قتلت
لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث وكما توقف
ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد فى معرفته من نوع نظر طال بعض اهلها بادعاء
الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد

اوجه

قوله بالاجماع معنى دلالة النص هى
المعنى الذى عرف بالاجماع انه دليل
المعنى متعلق الحكم المنصوص عليه كما
حرمت الاعراك وهو قوله تعالى
واهلكت فالحكم المنصوص عليه هو
وهو الكف والمعنى الذى هو متعلق
متعلق الحكم المنصوص عليه هو الحمية به
لان النص الاجماع فان نفس الاجماع ليس
بعلة متعلق الحكم لانها متلوة وقد
عرف ان ذكر متعلق الحكم بالاجماع
ليس

الايذاء

القياس

قبل شروع القياس

آجل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة موثرة كرفع الادنى ليكون قياسا
اذ لا معنى للقياس الا ذلك كلنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار الشيخ رحمه الله الى الفرق
بان المعنى فى الدلالة لغوى وفى القياس شرعى فان معنى الايذاء من التأفيف فى قوله تعالى
فلا تقل لهما اف مفهوم لغة سواء كان معنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا
او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف
لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر
هكذا معنى الاذى من التأفيف مفهوم لغة والحكم متعلق به لا بالصورة حتى ان من لا
يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا شانهم لفهمهم الكرامة لم يثبت الحرمة
فى حقه ولما تعلق الحكم بالايذاء صار فى التقدير كانه قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة
فى معنى النص لا بالقياس وجاعل الفرق ان المفهوم بالقياس نظرى ولهذا شرط فى
القياس اهلية الاجتهاد بخلاف المفهوم لانه ضرورى او عند الشافعى رحمه الله اوائل سماعها هذه اللفظة وهذا شامل اهل الرأى عندهم فيه فلا يكون قياسا سواء
شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل فى القياس ان يكون جزاء الفرع
بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ما يختلفون اصلا جريا على مختلفوا فرعا كما قال السيد لعبده
لا تبع لنا خبزا فانه يملك على سبيل الاعطاء ما فوق الرزة مع ان الرزة المنصوصة داخلة
فيما اراد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس وهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج
به من منكرى القياس وشذاته الا ما نقل عن داود الظاهرى فعلم انه من الدلالات اللفظية
وليس بقياس ثم او مخ ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعنى ان
الثابت بالدلالة مضاف الى النص عند الرأى الذى كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة النص ولا تثبت بالاشارة وان لم يحد اثباتها بالقياس عندنا خلافا
للشافعى رحمه الله لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت بمثله شبهة
لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من اتفاق اكثر الناس على العمل باخبار
الاحاد فى الحدود والكفارات واجماعهم على صحة اثبات الحدود فى مجالس الحكام

قبل شروع القياس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها
وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للرأي
معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح
جزاء لها وزواجرا عنها ومقادير ذلك فلا عكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على
الرأي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا
الى الشرع ومنها انتهاب لحدود بها الحاب حل قطاع الطريق على الردء
عباد النص او جنب حل المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قصد الفرق
والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر
كالمقاتل ولهذا اشتركوا في العصمة فيقام الجلد على الردء بدلالة النص والحاب الرجم
على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ما عزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصاحبي بل لانه زنى في حالة الاحصان فتثبت
هذا الحكم في حق غير بدلالة النص والحاب حل الوطئ في اللواطة عند ابي يوسف
ومحمد والشافعي رحمه الله على ما عرف ومنال الحاب الكفارة بهذا الدليل الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النص على اعرابي وهو معروف او وجوبها عليه
للجناية على الصوم كونه اعرابيا فتحب على عبد وجد منه الجناية ايضا والحاقها على الرجل
المشار اليه اياه في معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب كلوله مثل الجماع في معنى
الجناية او اقوى منه على ما بيناه في الكشف والله اعلم قوله وهذه الاقسام اي من الدلالة
عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة كان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان فبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة
فترجح به ومنال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد
لانها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة فلان يجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
ولا عذر فيه

انما صدرت هذا الكتاب بهذا الخط والكلمة لانه ليس بمعصوم من الخطأ والنسيان

جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عليه وجوب الكفارة فيه ودلك لانه تم جعل كل جزائه
جهنم اذ الجزاء اسم للكامل القائم على ما عرف فلو وجب الكفارة معه كان المذكور بعض
الجزاء فلم يكن كاملا كما عرفنا بلفظ الجزاء ان موجب القتل اسماء الكفارة فوجدنا
الاشارة على الدلالة قوله واما المقتضى فكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى
الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على ازالة شئ من الكلام لصيانته عن اللغو
والخطأ فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة
الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين وقيل
الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى
وما ثبت به هو حكم المقتضى ونفس على ما ذكر من الكتاب انه زيادة على النص اي المنصوص
عليه او المراد حقيقة النص ثبت اي المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لها
وانتصب شرطا على انه مفعول له اي ثبت بكل الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص
وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه عنه اي عن المقتضى او عن المزيد متعلق بثبت شرطا وقوله
وجب تعلقه مستانف وقوله فاقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تعلق المقتضى
او المزيد لاجل صحة المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اي طلبه لصحته فكان من شروطه
وتعلق الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تعلقه جوابه وقوله فعلى اقتضاه
النص بيان بنحبته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تعلقها به لصحة اذ الشرط
يتعلق على المشروط ابدا لتصحه وكان النص مقتضيا اياها سميت بهذا الاسم وهو المقتضى
بصار المقتضى حكمه اي حكم حكم النص ومقتضى انه لان حكم المقتضى تابع لدلالة وهو تابع للمقتضى
فيكون المقتضى مضافا اليه بواسطة وحكمه بواسطتين كما اذا وقع حنث العبد الحالف بسببه
وحنث كان للمولى الثاني حنث حنث الاول كقولك زيد ابو عمرو ومطلق وكلمة آل القريب خاصة
موجب للحكم والكلام في القريب موجب بالنص فكان للمثل حكم حكمه وهو العتق مضافين
الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا فاذا نابت عن الكفارة اذا نوى ولا تقال هذا النص ان كان للمقتضى
هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجب ان لا يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون

بواسطتين

اصلا الشرط وتبعاله لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت شيء ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالمطلق فانه يتوقف على الوضوء وهو اصل وليست تبعا وعلم مما ذكرنا الشرح جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صلاحية التبعية للمقتضى فاذا قال لعبده اعتق عبدك عني على كذا فاعتق عبده عنه بمثل ما باعه وثبت عتق المأمور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما ثبت الصحة اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للآمر ثم الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يحمل الكفار مخاطبين بالشرائع عندنا بان يحمل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات ورأسها ولا يصلح تبعا لما دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي طريق الاقتضاء لانه ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بعشرة حتى لو اعتقه بغير امره لا يجزيه عن الآمر عند ابي حنيفة ومحمد لان الفعل الذي لا يصلح تبعا للقول فلا يكون ثابتا به طريق الاقتضاء ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بتبعية الامام في الوطن وكذا المجندي يلزمه السلطان والمرأة بتبعية الزوج ويلزم ان لا يتغير الملكور عند التصريح به اذ لو يتغير صار البيع منطلا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما صح الى اخانه بالاقتضاء وحينئذ يكون ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للآمر ثم الاعتاق لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله اعتق عبدك عني بالف درهم ثم الاعتاق اصل لا يملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا فثبت البيع سابقا على الاعتاق فصار كانه قال بعني عبدك عني بالف درهم ثم اعتق وكذلك في الاعتاق فاظ فعله للمأمور كانه العتق واقعا عن الآمر وبحكم الالف عليه ولكن لما ثبت البيع بالاقتضاء لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل يثبت بشروط المقتضى وهو الاعتاق فيعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا لكه بان كان صبيا مثلا فاعتق عبده عنه بالتقاضي لم يثبت البيع بهذا ومثاله من المنصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح بشرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء **قوله** والثابت به اي بالمقتضى بطريق

اي بجعله ابدا المعنى ح

المصنف في ان يكون من جنس المنصوص وانما العدالة من الصفات الاربع فيه نظر لان الشرع لم يعتبر من الصفات الا ما علمه في قوله اعني عبدك عني بكذا من الصفات الا ما يطرد الباب ح

ملوم

فلا يملك ح

لغيره

بع عبدك عني صح

اي يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به منصوصا لا مقتضى كما ذكرنا في النص مع ما هو موجود بدلالة النص وكلام المصنف ظاهر

الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات المتكلم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت نصا ولا ضرورة تصحح الكلام فكان الاول اقوى وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا فعاودا ولا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة وايضاح والتقريب وقيل لحمل بعض الشارحين سؤ ايراد المثارضة فقال اذا باع من آخر عبدا بالغي درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني على هذا الف درهم فاعتقه لا يجوز العتق لان دلالة البعض الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع ما قبل ما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء قال واما قلنا انه اعم جواز البيع ح

دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص بالنظر كثبوت البرهة في حق غير ماعز ولكن تعارضا لان يقول في المعارضة لان من شرطها تساوي المخصص ولا تساوي بل المقتضى الذي قام المقتضى به كلامة الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فافترقا بتعارضان ولان علم الجواز فيما ذكرنا من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعتك هذا العبد بعتك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب حكم النص عدم الجواز من غير معارضة بعض آخر اياه فلا يكون هذا بطريق معارضة الدلالة المقتضى **قوله** وقيل مشكل على السباح الآخر اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وعبروا جعلوا الظروف من باب المقتضى ولم يفصلوا عليهما فقالوا انه تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الصحيح ثم اختلفوا في دعوى فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم والقاضي الامام ابو زيد تابع للمتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضى النص ليتحقق معناه وانما لغوا تحقق تعريفه هذا دخل الحروف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى اخبارا واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتنبيه فاقتضى وجود هذا الكلام ان يكون المسؤل من اهل البيان ليفيد فيثبت

شبكة الألوكة www.alukah.net

الاهل اقتضاء لسعد والشيخ الامام مخر الاسلام رضى الله عنه وعامة المتاخرين لما بيّنوا ان العموم يتحقق
في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت بغير اذني حرفان طلاقا وخروجا غير مذكورين
مذكورين وبينه الثلاثة والعموم منهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم
وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا علامة يتميز بها المحذوف
عن المقتضى فتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق واورد تلك العلامة وقال وقد تشكل اي تشتبه على
السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كلا واحد منهما مما يزاد
خفية ويزاد على الكلام ليصححه وهو نائب لغة اي المحذوف نائب لغة وكان غير المقتضى
اذ هو نائب شرعا لا لغة ولهذا قيد في تعريف المحذوف هو ما اسقط من الكلام اختصارا
لدلالة الباقي عليه فكان نائبا لغة وانه ذكر اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى عنه
وهو الذي يسمى مقتضيا ثبت عند عدم الاقتضاء اي يقدر عند التصريح بالمقتضى واذا كان
محذوفا اي اذا كان الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقد ذكر المذكور القطع عن المذكور اي القطع
ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدار كما في قوله تعالى اخبارا واسال القرية
فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال
واقعا عليهم ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وكان من فعل المحذوف لان فعل
المقتضي هو المقتضي لتحقيق المقتضي لا لتغايرهما فان قيل قد تقرر الكلام بعد اظهار المحذوف
انما مثل بقرية في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه
اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز اسمه فاجاء ها مخاض الى جذع النخلة قال يا ليتني
غلاما متعلقا بالرشا فقال يا ليتني وقوله عز اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا
فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يوسعوا واجبروا على السفر فدمرناهم تدميرا وفي نظائرها كثيرة
ولا يمكن ان نجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم من انهما يستب يا وجود
شرعية واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب
المقتضي وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام
عند التصريح به قد لا يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسال القرية فيلزم في المقتضي

وعلم لزومه في المحذوف يحقق الفرق بينهما وفيه ضعف سيتبين ان شاء الله تعالى
والحاصل ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها ان المقتضي شرعي كثبوت المعلول الذي هو الطلاق
في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطلاقة اقتضى وقوع الطلاق من قبله لتصح وصفها
بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو نائب لغة مثل ثبوت المعلول في قوله
طلقي نفسك والثاني ان الكلام لم يتغير بعد حذف المقتضي وتصريح المحذوف قد يتغير كما مثلنا
والثالث انه ليس من شرط المحذوف الخطاب وعنه عن الظهير انه ليس بلازم فان الاهل ليس بمتكلم
للقرية وشرط في المقتضي كل ذلك لانه تبع والوجه انه في باب الاقتضاء كذلك المنصوب المقتضي
والمقتضي مراد من المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكون الاعتاق والتكلم
مقصودين للامر وفي باب المحذوف لكون المحذوف هو المراد دون المصرح به فان
المراد في السؤال في قوله تعالى واسال القرية هو الاهل دون القرية والحاصل ان المقتضي
لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند من جعله عين المقتضي ولا يقال لما انفصل المحذوف
عن المقتضي صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان
له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريقة المتقدمين عليه ان يجيب عن
كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير
في المقتضي ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتعين بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لانه لا يبقى العبد
على تقرير ثبوته بلفظ المامور بل يصير ملكا للامر ويصار على تقدير كانه قال اعتق عبدك
عني وهذا تغيير في المحذوف فلا يتعين الكلام بعد اظهاره كما ثبت في قوله اضرب
بعصاك الحجر واشباهه وما ذكرتم من التعويض لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه
الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضي وعدمه لزوم ذلك في المحذوف
انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرر وان امتازا في احدهما بجواز التغير واذا كان
كذلك نجعل الكل بابا واحدا وقولكم المقتضي لتصحيح المقتضي وتصرين فلا يصلح مغيرا مسلم ولكن المقتضي
لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لان المراد كلامه وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم
فلا يكون سقطا له بل يكون مقررا اياه صحيحا واما المسائل التي صحت فيها بنية العموم وهي التي حكمتم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي
نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والطلاق يتبيان عن نفسي ولهذا
لا ان جعلها وجه الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية العموم التعميم واعلم
ان التوقف المذكور هو اختيار القاضي الامام ابي زيد وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضي
والمحذوف قسما واحدا ولكن عند من فصل بينهما لابد ان يراد قيد يتميز به المقتضي من المحذوف
ليصير مانعا بان يقال والمقتضي هو زيادة على النص تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه
والامام مستفخر الحد وقد ذكر في شرح الاسلام المقتضي عبارة عن زيادة تثبت شرطا
لصحة حكم شرعي **قوله** ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يجري
فيما يجوز منه التعميم اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل فلا بد له من سابقة عموم
والمقتضي عموم له عندنا وقال الشافعي انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به
بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذكر
لان ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت
المقتضي اصلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضي
فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله
وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها
وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة
بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره

قوله حلف لا يشرب اذا قال ان شربت فعبدي حر ونوى شرابا
مطلقا دون شراب او طعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب
او الاكل اسم للفعل والمشروب او المأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه
لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الشرب

او الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ
فتلغو واما حنثه بكل شراب او كل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل
والشرب بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت فانه لو شرب وهو راكب
او راجل او خارج الدار او داخلها لحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال
كلها فكذا هذا **واعلم** ان المراد في مسئلة الشرب او الاكل من فصل المقتضي على قول من شرط
في المقتضي ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لاستفاد
من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت ضرورة تصحيح
الكلام شرعا او عقلا او لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضي هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون
منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقولك اعتق
عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل
وهو الوطء او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين
او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فح
يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق بين المقتضي والمحذوف
اذ ذاك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضي والمحذوف قسما واحدا وهو
خلاف ما اختاره من الفرق بينهما **قوله** وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص
لا يحتمل التخصيص فكذا الثابت بدلالته لا يحتمله ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له
وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولا له
لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم
بدليل معارض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا او نقول اذا ثبت ان معنى النص علة للحكم والمعنى
شيء واحد لا يتعدد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه
علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي
الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه

من غير ان يكون سياق الكلام له ومثل هذا لا يسمع منه دعوى العموم
حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام الاشبه زيادته على مجرى النص وانما
تثبت بالحاق النص اياه لاحتمال الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله
والاصح انه يحتمل ان كان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت
بصيغة الكلام فحاله كحال الثابت بعبارة النص محتمل الخصوص فلذكر الثابت باشارته وذكر بعض
الشارحين ان صورته ما قال الشافعي لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك
باشارة قوله تعالى احياء عند ربهم والآية مسوقة لبيان علو درجاتهم فاورد عليه ما روى
انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الآية خصت او هو خص من عموم تلك الآية فبقيت وحي غير على العموم وفيه ضعف قيل بناء

قوله ومن الناس من عمل النصوص اي استدل بها بوجوب الغسل بغير ما ذكر لكن الاولى ان يقال عمل بالنص وهي مسئلة وا علم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمه الله سموا دلالة اللفظ
الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل على اللفظ في محل النطق وحلوله المسمياة
عبارة واشارة واقتضاء من هذا الغسل وقالوا دلالة المفهوم ما دل على اللفظ لا في محل
النطق ثم سموا المفهوم الذي معه موافقة حكم وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم
للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب وحن الخطاب ايضا وهو الذي يسمياه دلالة النص
والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل
الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم سموا هذا القسم من المفهوم على اقسام منها
ما رواه الشيخ رحمه الله بذكر بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم
ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي ورهي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التخصيص بالشيء
باسم العلم اي الاسم الذي لمعنى بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء
الستة في حديث الربوا او اسما علما كزيد قائم او قاعم بوجب التخصيص اي تخصيص الحكم بالمذكور

عليه وقطع المشاركة فيه ومن غير وهي هذا مفهوم اللقب فتمسكين فخر الاسلام بان مفهوم اللقب
لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سوى ان يحتمل ان يكون
كلامه صاحب الشرع غير مفيد وبيانه لو قال لمن لا صحة له ليست امي بزانية ولا اختي زنت
تبادر الى الفهم نسبة الزنى الى الام خصوصا والاخت ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم وكذا
اذا وجد لفظ يتبادر الى الدلالة له يجوز قوله عليه السلام الماسن اعاقان عن الاحتباد رضي الله عنهم
مفهومه التخصيص حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالالتقاء على ما روي انهم كانوا
من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالالتقاء لم يسمع الفرق الاوهى
من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث وكلهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى
وجب الغسل وكان هذا دليلا على ان مفهوم اللقب حجة قوله وهذا فاسد اي كما قالوا
ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن
اي في الاشهر الحرم انفسكم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز وجل
ولا تقولوا لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقولوا ان شاء الله ولم يدل
ذكر على التخصيص الا ستثناء بالغد دون غيره من الاوقات المستقبل وقال عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص
بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال ولان النص لم يتناوله يعني المحل الذي
اوجب الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في المحل فيفيد ولا ايضا
قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم
يكون دليلا على نفيه في ذكر المسمى والمتناول عنه فلا يصير النص بذكر الاسم مانعا نفي الحكم
في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في الحال ذكر الحكم فيه انه
وضع للاحكام فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى
وزاد في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزمه من قول القائل زيد موجود
ومحمد رسول تغير القائل ظاهرا لانه يوهم في ظاهره الحال عن زيد ليس بموجود وفي انكار
وجود الصانع جل جلاله وان عن محمد ليس برسول الله وفي انكار الانبياء المتقدمين

شبكة الألوكة www.alukah.net

عليه السلم وكذا كفن باطل وكذا ما يودى الى الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم
على الجبار الحكم على الماء فلم ان ما توهم الجبر من ارادة التخصيص بالدليل المعروف
المستغرقة للجنس عند علم المعهود الموجب للاجبار او بما روى في بعض الروايات
ماء الارض طاهر وفي بعضها انما الماء من الماء فان كلا يوجب التخصيص والتخصيص بالاتفاق
الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الجنابة والنفاس ايضا بقي الاجبار فعاد الى
ذكر ما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جمع الاغتسالات التي يتعلق بقضاء
الشهوة تخصيص في المني فتحمل بعض افعلي هذا المعنى ان لا يحكم الاغتسال بالانسال
لعدم الماء كمن الماء فيه ثابت بقدر الان الماء يثبت عيانا برؤية وهو ظاهر وسن
وكونه فان الفقاء الساكن وتوارى الخشبة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه
فاقيم مقام الجنابة والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الانسال
مضاف الى الماء ايضا فكان هذا اخبارا فقوة الموجب العلة واما فائدة التخصيص عند
منتهى تأمل المستنبطون في علة النص فيلبثون بها في غير المنصوص من المواضع لبنا لوازمه
المجتهدين وتوابعهم وهذا الاحصار اذا ورد النص عاما متناولا للخنثى كذا ذكر الامام شمس الائمة

قوله وبيانها الى من الوجوه الفاسدة التي عناوا بها ما قال الشافعي رح الى الجنس الخلاف
ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط وكان هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان
قبل التعليق وعند هو ثابت بالتعليق
ولكن العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق ما استمر الى الحال فان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق
ضاف الا عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط لا الاتفاق وعلماء يدل على انتفاء عند الشافعي
وعند جميع العاملين بالمفهوم ويسمى جواز مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى سبب يوصف جاز
بان كان الاسم عاما وكلما قيد بوصف يختص بالبعض كقولك بكل علة اللازم في الغنم السائمة زكوة
فان اسم الغنم عام في جنسه وقد بوصف السوم مختص بعضه بكلمة كلما وقوله تعالى في حكم بها
اللصوص الذين اسلموا فانه وصف بهم اللص اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر
فان وصف رطبة الكبد مع جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم عند وجود ذكر الوصف وعلى انتفاء الحكم

عند عدم ذكر الوصف عندهم كما لو نص على هذا بعينه الصفة وهذا اي وان على الشرط او الوصف
بوجب عدم الحكم عند عدم الشرط او الوصف عند الشافعي رح كما في قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
وهو الاعيان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يكن
يكن زيادة في المال يكن بها نكاح المحصنات مما ملكت ايمانكم من مساكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة
من اماء المسلمات والطول الفضل والغنى والفتاة الشابة والشابة وتسمى العبد والامة فتى
وفتاة وان كانا كبيرين وبهما يوقران توقير الكبار لهرمها فالله تعالى لما علق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة وقبل الفتيات بالمؤمنات او حد دكم عدم الجواز عند عدم الشرط الوصف
فلا يجوز نكاح الامة وان كانت موجودة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط وهو نكاح الامة
الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف وروايت في بعض النسخ ان جواز نكاح
الامة عند سبعة شروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتي ما وهي عدم طول الحرة
وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنى وان لا تكون تحته امة اخرى بنكاح او ملك
من ان جواز نكاح الامة عند هذه الاربع وهي انما تحقق عند استجماع هذه الشرائط وقوله
علة انه لم يعمل بمفهوم قوله والمحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة
بطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان
لقيد الايمان فائدة لان مفهوم الوصف انما يجب اذا لم يعارضه دليل اجوز وقد عارضه
ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب وقد لا يمكن الا بنكاح المحصنة الكتابية
بوجه عام وضعف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية
يسقط عند كذا في التقويم وقال ابو سعد الله في شرحه ان اصحابنا اذا وجد طول
حرة مسلمة ترضى منه بدون المهر كان له نكاح الامة

قوله رحمه الله للوصف
اي حاصل ما قاله الشافعي في مسئلة المفهوم او حاصل هذا الكلام ان الشافعي
بالشرط في الجملة موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف
كما يتوقف على الشرط فانه لو قال الوصف لثبت الحكم عطفا على الاسم كما انه لو قال الشرط لثبت الحكم
في الحال الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وبالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الخ

قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واثر التعليق في المنع بالاضافة كما منع الحكم عن الثبوت الى الحال وجود الشرط ولم يعقد السبب عن الانعقاد عند فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى الحال وجود الشرط فكان عدما مضافا الى عدم الشرط وعند التعليق يمنع السبب عن الانعقاد على ما مر فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط هو المؤثر في التعليق ويؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لغيره انت طالق ان دخلت الدار فدخلت الدار لم يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لو لم يوجد التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط لكنه ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لم يثبت للحال لوجود الشرط فتقدير ان يؤثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق بالحسي فان تعليق التمليك بالهبة مؤثر في نقل الملك هو سبب السقوط ثابتا عاملا عمله وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التمليك بالبيع مؤثر في حق الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالسبب المطلق لوجود الوصف فكان الوصف هو المانع لثبوت الحكم فكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط كما كان مضافا الى عدم الشرط ولم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوفى العلوفة والسائمة وجب الزكاة واستوى عدم الطول ووجوده في جواز نكاح الامة لم يبق لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة والتخصيص اجاد الفقهاء والبلغاء وتعليقهم بالشرط بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان التخصيص غير الشارع وتعليقه يوجب العلم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة وعرفا تعليقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان قوله ان دخلت

اشتريت عبدا اسود يفهم منه لغة نفي شراء الابيض فكذا التعليق بما جب الشرع والمخصص في الكلام بما جب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها

قوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا اعمل التعليق لانه لا انعقاد من وجه الملك في المحل لانه لا يتعقد بدون الملك فيستوي الملك في المحل لثبوت السبب ثم بنا جز الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا حال المحل على الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط لا يقع شيء وجعل الكفر بالملك قبل الحنث بانا عتق رقبة او اطعام عشرين مسكينا او كساهم قبل الحنث جاز عندنا لان اليمين سبب الكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين والسبب منعقد بوجود الشرط وهو الحنث هنا والاثر انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط وهو الحنث حتى لا يجوز التكفير قبل الحنث عند الشافعي لان اليمين سبب الكفارة عنده ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين اذا حلفتم اي اذا حنثتم وحنثه موخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء يتراخ اي يتاخر عنه

اي عن السبب بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فالمانع جواز التعجيل الاداء بعد السبب قبل وجود الشرط جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكما لو كفر بعد الجرح قبل الموت

قوله والمالي يحتمل الفصل

من وجوبه ووجوب اجزائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لم يجز تعجيلها قبل الحنث عندنا خلافا لزفر فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن وجوب اجزائه لان المال يتغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يلزم من عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فلما احتمل الفصل الى حد وجوبه وبين وجوب اجزائه بمعنى ليس وجوب الاداء وجوب اجزائه لان الصلوة ليست من الافعال معلومة ولكن الصوم موجب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء بعلم وجوب الاداء فيه يكون علم اصل الوجوب ضرورة ولما جاز وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع

علم ان ا جل الوجوب متاخر قبله فلا لحمه الاجاء قبل الوجوب ولهذا لا لحمه تعجل الصوم
قبل الشهر ولحمه تعجيل الزكوة قبل الحول **قوله** ولنا ان قضية درجات الوصف
اى علاها الى ادناه يعنى هذا الكلام انا نسلم المقدمة الاولى ان الوصف يلحق الشرط على الاطلاق
بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون انتفاء لا وهو
وهو ادنى احواله والشرط لا حظ له وجب العلم عند العلم بلا خلاف لانه عالم بكل
على سبيل الشرط كان وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان وقوله
ان نكاح المحصنات المومنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية كالامة
من جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل الشرط
كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الآية فان المسلمة والكتابية سواء على
وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم في المومنات كذا في التقرير
وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزانية
والسارق فان وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو الموثر
في وجوب القطع ولهذا يرتب الحكم على اسم مشتق كان ذا خلق شفافة على الحكم على ما عرف
فلا يلحق علته على علم الحكم ايضا لان علم العلة لا يدل على علم الحكم بلا خلاف اذ العلم يثبت
احتياجه بها فكان علم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على علم الحكم اذ العلم يثبت
احتياجه بها وان كان بمعنى الشرط اى كان الوصف في معنى الشرط ولحقها به فعلاجه لا يدل على علم الحكم
عندنا ايضا لان علم الشرط لا يدل على علم الحكم فكذا علم الوصف الملحق به ودليل
تاثير التعليق في منع السبب عمله في حكمه فصار الان التعليق داخلا في السبب
وهو قوله انت طالق فلا يقع المذكور دون عمله فاذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق فعل علق بهذا الشرط وصار التطليق عند دخول الدار موجودا قبل وجود الشرط فكان على العلم لعلة سببه لا بمنع التعليق اياه فصار الوصف
انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده
بوجود الشرط فان من قال لغيره ان كلمتني الرطل كان معلقا اكرامه بالكلام جائزه

اياه فكان اكرامه سببا وما قبل الكلام صار جائزه اياه فكذلك ها هنا لما جعل التطليق جزاء
دخول الدار كان التطليق سببا وما قبل وجود الشرط فكان عدمه وقوع الطلاق لعدم التطليق
لا العدم الشرط ولا يعني لقولها انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله سببا وما بالتعليق
فجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق
سببا وما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل ومن مانع من انعقاده علة الشرع
لا نصير علة قبل وصولها الى محلها لحكمه لا نصير علة قبل اوانها الا ترى ان شرط البيع
علة لعدم تمام الركن لكونه مع الشرط سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل ولحكمه لكون قوله انت
طالق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى مشيته او ارادته او احبته لكونه
سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق على قوله انت طالق صفته من الوصول الى المحل كتعليق القتل
بمعنى وصوله الى الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان بمعنى
ان يقولا لما لم يتصل المحل كقوله لحفصة انت طالق الان ووصوله الى المحل لما كان شرطا
لوجود الشرط والحال التعليق جعلناه كلاما صحيحا لكي لا يصير عرضة ان يصير سببا
كشرط البيع لا عرضة ان يصير سببا بوجود الشرط الا ترى ان مجلس الخيار لو علقه بشرط
كان صحيحا ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله
وبطل مشيئة الحيوان لان مشيته ليست بفعل ولكنه يعرض ان يصير فلذا اذا اتصل السبب
بالمحل واذا حال سببه وبين المرحى الله الترشيح منع الرمي من انعقاده علة كالقتل
فانه منع القتل مع وجود سببه وكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا
ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ابطل
التعليق فصار وكان الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامراته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة
لم يقع قلنا انما نصير كان الكلام المعلق بشرط عند وجود الشرط ودخل الكلام كان صحيحا
منه والتنجيز انما يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا حكم
الكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه صار المنجز رافعا للوقوع

شبكة الألوكة www.alukah.net

وجوب المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان المتكلم حتى الحالف يوجد عند التعليق
صد اعى اهله المتكلم في ذكر الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى
وجود المحل في ذكر الوقت كذا في شرح الجامع للصدر الشهيد رحمه الله

قوله وهذا اى وكان المعلق لا يتعقل سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق
بان قال والله لا اطلق امراتي او قال ان طلقت امراتي فعبدي حر ثم قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق لا تحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في
الثانية لان قوله انت طالق لما لم يتعقل سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق
في اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي ايضا فقد ذكر في الجوهرة والكفاية والملخص اذا قال
ان طلقتك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه لم يطلق
فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم **قوله** وهذا اى ورد حول
الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار
داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل المعاوضات
وهو لا يحتمل الخطر لانه يودي الى الفساد الذي هو حرام وهي جعله معلقا بالشرط خطر
تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي
عليه السلام عن بيع وشرط الا ان الشرع جوزه لهم ضرورة جريا مع الغبن فكان نظيرا للمبتلى
حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي ما يدفع به الجهالة داخلا على الحكم دون السبب لانه لا
يحتمل التاخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى نقلا للخطر مع حصول المقصود
وهو دفع الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط
داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والايجاب
هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد علم العارض مهنا فوجب القول
بكمال التعليق وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط
في البيع بطريق علي ان ادعى المستحلة فيه فيقال يعتمل على اني بالخيار او على ان الخيار

وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت انت طالق ان دخلت
الدار غير منجز كنت معلقا زيادة على ما ترى فانك اذا قلت انت طالق ان دخلت
كنت معلقا زيادة على ما ترى فانك اذا قلت انت طالق ان دخلت الدار فانت
واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار به
بالبيع وثبوته به فيتعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم ونزول الحكم
وهو الملك وان ذكر حكم الخيار في الشرع وهذا اى وان في الشرع شرط الخيار داخل
على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق
لما مر بخلاف شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق بعد ان الشرط لما كان
داخلا على الحكم دون السبب في عقد البيع عند كان داخلا على الحكم في البيع الباطل ايضا
والله اشار في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قال فيه الثابت بشرط الخيار حواز العقد
واستحقاق الفسخ والاول في ناحر الملك لكن الملك المستري والاصح
ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك على الخيار واذا ثبت ان الاصح
في المسئلتين جعل ملكا فقد صح الفرق ويتم الالزام **قوله** واذا ثبت ان التعليق بالشرط
يتصرف في السبب باعتبار ان السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب
قصدا لما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط
عين ومحل الالزام باليمين الزم وهي موجودة فالملك في المحل فاما شرط الخيار الطلاق
والعتاق وهذا الكلام ليس بالحال عاينا في شرط الملك في المحال الا انه يفرض
ان يصير المحال فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير المحال بوصوله الى المحل
صحيحا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا ترله في اثبات الملك
في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه الحالي عند وجود الشرط باعتبار الظاهر
وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتقن به عند وجود الشرط
فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى وبطل
التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب شرط الحنث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صيرورتها

والمعدوم انما يتعلق الكفارة بسبب الحنث فمنع التعليق به عن الحنث عن ضرورتها سببا للكفارة والمال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة اليها فقيل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل الحنث وكما لا يتصور تحصل الصورة بعد الحنث والدليل على ان الحنث ليس بسبب للكفارة ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم والحنث شرعت معصية للبر ما فيه من الحنث الذي هو صلة فمستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي تنبئ على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب اضيفت الكفارة اليها توسعا لانها سببت الكفارة في الحال حقيقة وهذا الخلاف يحصل الزكوة ان السبب وهو ملك النصاب محقق في اول الحول الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورته حوليا وتتم الحولان يتبين هذا الوصف على الحد الى اول الحول فيظهر ان الاداء وقع بعد تمام السبب فاما فما تاخر فيه فالسببية مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه وخلاف الناجيل ان الحكم لا يضاف السبب عن الانعقاد لانه لا يمنع عن اتصاله بمحله بل يؤخر وجوب الاداء الى حين الحكم لا غير فصحت الاضافة قبل حلوله لتحقق السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق انما تثبت حكما لامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من القسم بالله تعالى حصول البر وعلم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مضيفا الى الحكم قبل وجود الشرط انه يؤدي الى الخلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم كذا لما كان ثبوت الحكم في الوقت وذكر الوقت لتعيين زمان الوقوع لا للتعليق لا يتاتى الاضافة انعقاد السبب بل لتحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتحمله غدا فتحمله يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فاخره قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم جواز تعليل المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لحاز تعليله لحاجة التعليق بنفس الشرط لانه يمين لما تقول المانع من السببية في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين

ما هو سبب الكفارة هو

والمعين مانعة والمنع هو المقصود فما هذا التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكمه التخيير لا الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم آخر الى الموت فكان خ

فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الحلاف لتضمنه معنى الوصية على ما عرف ولان الاصل هو ما خير السببية الى زمان وجود الشرط كما سنا الا انه لا يعلم منها ان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية بالكلية فصار جعله سببا في الحال اولى الى هنا اشار في الهداية

ايراد ممتزلة الوصية والايصاء اثبات الخلافة في ملك الموصى له بعد ما على الوارث فاعتبرت الحال سببا لاثبات الخلافة كالقرابة

وفروعه اي فروق التنافي بين الوجوب والاداء بين المالي والبدني ساقط اي سقط اعتبارها فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب والبدني انضافا في المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل وجميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكان الاداء في البدني المعلق بالشرط محضا قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال او فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يتلفع به بالاسترداد ودفع الحاجة وهذا اذا ظفر الحس حقه واخذه ثم الاستيفاء ويوخذ من الترك بدفع الوصي وان عدم الفعل واما الحث الفعل بطريق التبع اي للمال وسنا الواجب وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة النور محيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة انما العبادة فعل يباشر لعين الفعل بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله تعالى بادية فكان آلة للاداء مثل البدن من غير فرق ولهذا لا يوخذ الواجب المالي من التركة بلا وصية فعوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتاد بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والاانابة فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو انجاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالنائب ثم تاد بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح

المشتول كالخياط

ينبغي معنى السبب لعدم تردده بين الثبوت والعدم

الوجوب هو هذا المعلق بالشرط عند العدم

نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الآية وهو الحر
حال وجوده بل لم يذكر والتعليق بالشرط لا يوجب تعي الحكم قبل وجود فيجعل المحل
ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط
يثبت عند وجود الشرط او المحوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا للمحل ومتعلقا بالشرط
منتظر قلنا حل الوطي لمن ثبت قبل النكاح وكلمة متعلق بالنكاح على الاصل والنحو
لمن فهما هذا الشرط الزائد ومتعلق به وهذا الشرط هو هذه الآية واما يتحقق ما ادعى
من التفاوت فيما هو موجود فما فيما هو متعلق قال الامدي المحوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط
وكم الحكم متعلقا بشرط اخر قبله او بعد الآخر ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس
فانت حر يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان محل الحرية
بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة
يعتق باعتبار التعليق الثاني فان قيل مع هذا المحوز ان يكون الشيء الواحد محلا للشرط
واثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات حكم ايضا وما قلتم يودي الى هذا فان عقد
النكاح محل الشرط قلنا اعاله ليس هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا يرى انه
لو قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا وعمرا فانت حر ان كلمت وشرب صح كل واحد
منهما ويكون الاول محلا للشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط هو التعليق الثاني حتى لو اعاه
فاكلمه غير ملكه ثم اشتراه فسوف انه يعتق لتمام الشرط هو التعليق الثاني وهو ملكه
فان قيل اي فائدة هو تعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان الجواز بدونه قلنا فائدته
كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن
المستحب لمن قدر على تزوج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره له ذلك اذا تزوجها
او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فليس على كل من جاز ان يعصوا من الصلوة ان حضتم وربائبكم اللاتي هو حجورهم
ومن حل للرجل ان يتزوج الامة هو العاجز عن نكاح الحرة

ويستكف عن ذلك فاخرج لهم هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة للامام فخر الدين
البرغوي قوله ومنها في بعض النسخ ومن هذه الجملة اي هو من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي
ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم ان كل
من المدركات له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من ذلك الامر
كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان الا الانسان فانه
انه واحد اولا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا
لا ينفك عنهما فالبسيط الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء
من قيود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكره في المحصول وهو
معنى قول المتأخرين المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
كرقبة فانها اسم يدل على الذينة المملوكة من غير تعرض لكونها مسلمة او غير مسلمة والمقيد
ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله مع تحرير رقبة مؤمنة او
بالنفي كقوله عز وجل انه عمل غير صالح وبهذا كونا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق
فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال
عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس متعرضا لشيء الحقيقة وفرق بعضهم من
المطلق والنكرة والمعرفة والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض
لقيد ما هو المطلق ومع التعرض للكثرة معينة فالعام للاستغراق والكثرة غير معينة العام
ولوحدة معينة المعرفة ولوحدة غير معينة النكرة والحق ظهورا انه لا فرق بين النكرة
والمطلق في اصطلاح الاصوليين اذ شمل جميع العلماء المطلق بالنكرة وكتبهم شاهدة بعدم
الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما ان ورد اثباتي غير الحكم من السبب
والشرط مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا اذا وعن كل حر وعبد من المسلمين
كذا ومثل قوله عليه لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل او في حكم واحد
في حادثة واحدة اثباتا كالوقيل في الظهار اعتق رقبة ثم اعتق رقبة مسلمة او
نفيا كالوقيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة
مثل تغليظ صوم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق اطعامه عن ذلك او في حكمين
في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الطعام في كفارة الظهار
او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارتي الظهار واليمين وتقييدها
بالايمان في كفارة القتل واليه اشير بقوله وان كانا في حادثتين فهذه ستة اقسام

الشافعي ص

واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافات في الجمع بينهما وذكر بعض اصحابنا ان الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب ش على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ رح بقوله بعد ان يكونا حكمين واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رح الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا رح لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب ش يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرايطه وهو الصحيح عندهم استدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد فلم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلابد من جعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه ولان المطلق محتمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغاء صفة القيد لان العمل بالمطلق والمقيد كان جائزا قبل ورود المقيد بعد وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في القيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في حكم واحد في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع التقابل في موضع بقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اى والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف اى نحن بما عندنا راضون وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل يوجب الظن والتشهي كما لا يجوز عكسه وثبوت في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله ونظيره من الكفارات لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان

ثم

المفهوم حجة قايلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما بينا فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره المنصوص عليه بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا عليه وكما يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد كما تعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم نجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز وانما ثبت طعام كفارة اليمين وطعامها بطريق الحاق الكل جنس واحد لا في التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاعلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحوها وذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم وما لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد يعني اذا وردا في الحكم بدليل ذكره ووردا في السبب بعد هذا وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله بعد ان يكونا حكمين اى بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيد حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا ينتفي الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لا في حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين فاما في حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كما ان التقييد امر مقصود فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه وفي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود له في مثل ذلك الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارتي القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له في حكم

نظائره ص

اي ابطال المطلق لانه ابطال على اجزاء المشروع غير المشروع

في كفارة القتل ولا زكاة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة اليمين ص

اطلاق السبب على المسبب ص

لتقييد

حادثة والتسهيل مقصوده الذي في حكم اخوته تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز
ابطال احدهما بالاخر بوجه وجه اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص المطلق
والقياس الموجب الى ابطال النص باطل فاما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة في حالة
واحدة مقيدا بقيد وغير مقيد به فيجب الحمل ضرورة ولا يحوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع
فيجب حمل المطلق على المقيد لا محالة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله فصيام
ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت جرت
الزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد
لا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو
لم يحمل لزم ان يجب عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعات بالنص المقيد وثلثة مطلقة عن التتابع
بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل
بالطلاق واجب قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت عنه
وهو الوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق مع امكان العمل
به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم
على الاطلاق كما بينا ولئن سلم فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالمعلق بالشرط فانه لا يوجب
النفي عند عدم الشرط بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي
عند العدم لان الاثبات لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي
ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان الحكم في محل يوصف منتفيا
عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عقلا
فكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان التقييد يوجب العلم عند
العدم احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم العلم ليس بدليل واما عدم جواز الاحتجاج بالمطلق عند
علم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان دلالة
الكافرة انما لم يجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف ودفع الشاة
لان المقيد نفى جواز ان الكفارة في نفسها وقد دها لا يعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع
للاعدام كفارة لذاته في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قرب التي ظاهر منها
في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم وقال ابو يوسف رح
لا يستانف لان التقدم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعم فصيام شهرين متتابعين من قبل

ايضاح

الى م

اولا ازاحة الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فلا يكون وراءه يكون احتمالا بلا دليل ٩

ان يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض
بعده ولو استانف وقع الكل بعد المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص
ان الله خلاء عن المسيس شرط الصوم كما ثبت بصريحه ان التقديم عليه شرط ان الخلو من ضرورة
العدم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه ان يكون
مجزئا عن احدهما وهو التقديم على المسيس وقد زال على الآخر خلاء عنه فيجب عليه خوط ما قد عليه وخلل
بالاستيناف ولو لم يستانف لفاته الله مرادا جميعا التقديم والله خلاء واما اعتبار التقدم البعض
على المسيس لان المامور به تقديم الكل لا تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا
لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسألة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها
في هذه المسألة فان الحكم لا تبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة بتقدم الطعام
انه لا يوخذ بفعل مجزئ عن اقامته كما لو نوى خذ المراة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين
لسقوط التتابع بل المجزئ عن الاقامة مع قيام الخطاب به حتى لزمها اقامة التتابع بسائر
الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط القبلية قائما ضمنه من الخلو والسقوط كان بالمجزئ
مستطيعا مجزئا دون ما قدر عليه كالمراة في اقامة شرط التتابع كذا في المبسوط وقوله ليلا عامدا
ليس بقيد كقوله نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح
الطحاوي فقيل ولو جامعها بالليل ناسيا او عامدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه
اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع
التتابع ولو قرنها في خلال الطعام لم يستانف بالاتفاق لان الخلاء عن المسيس انما شرط
لصحة وجوب التقديم وذكر اي التقديم منصوص عليه في العتاق والصيام بقوله جل
ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ودون الاطعام
حيث لم يذكر فيه الا قوله تعم فمن لم يستطع فمن لم يستطع فمسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيهما لان
على الصيام او العتاق لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد احدهما ابطال اطلاق
نص الآخر بل يحمل كل واحد منهما على سننه ولم يشترط التقديم على المسيس فيهما بوجه لم يشترط
الخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة الظاهر

جامعها

فاطعام

نص م

لو كانت بلا طعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الطعام بل لمعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام قبل الاطعام فينتقل الكفارة اليه فلو وطيها الوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس وذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب اي ومثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب اي في ان كل واحد منهما يجري على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا وله يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا منافاة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ههنا اوى الى الغاء المقيد فان حكم يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر فلم يبق في ذكر المقيد فايدة قلنا ليس كذلك فان قيل فقد افاد المقيد بعلم من حيث انه مطلق وبعد وجوه يعلم بها من حيث انه مقيد وفيه فايدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على ان مفهوم اولي بالسببية وان شرعه للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفايدة قايم لا يجعل النصان نصا واحدا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فايدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فايدة المقيد عند امكان الجمع وتحصيل بسببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق حجة وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بنصين وبنصوص كالصلاة والزكوة وغيرهما وكذا دخول الطلاق والتقييد في الشرط كما في نقيض شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد ايضا حتى انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بايهما وجد ولا ينعقد عند عدمهما ويكون فايدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح اولى من استحضار فاسقين

جرى ثم

ماء يجوز بالقليل والكثير وعندهما وكذا المكيل يكون بالاوزان والبيع والبيع وعندهما

اتم ثم

فثبت استحباب العدد وفضله وانه عندهم والمطلق يحمل

اذا ثم

بالعدالة حملا

واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في خبر الفاسق الثابت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وكذا اشتراط الصوم في قضاء الزوجات ليس بطريق حمل النص المطلق عن الصوم مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة بل النص يفيد الزكوة في غير السايمة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والاثير والمثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة بل بعبارة قوله ثم محلها الى البيت العتيق وبيان ان اسم الهدي فانه اسم لما يهدي وينقل الى مكان ولا مكان اوجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم قوله وهو يقتضي ان اذاة الشرع في هذا الكلام جواب سوال يرد على صلة التعليق بالشرط ولم يذكر هناك وهو ان يقال اذا علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء لا يوجد ان يكون منجزا ومعلقا كما في قبيل اذا علق لا يبقى موضوعا في الحال فقال وهو اي الحمل المطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الشيء بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجوها بمعنى وجوه الحكم يمنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط وقبل وجوده يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن التقييد الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر المنع فبقي محتملا للوجود بطريق ما كان واذا ثبت هذا فالارسال والتعليق ثبت في الطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته

فان حمل الامر المعلق على شرط عدم الطول للجمعة لا يمكن ان يحمل ذلك الحمل بعينه فانا نجعل وجود الشرط كالعدم

مثل على الحقيقة

بهما جميعا فلذلك يجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم الى اخر
اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال
سايل على التفصيل الذي تذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر ومعنى
ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا من غير السايل
صاحب الحادثة بنص اخر او بدلالة او بقياس وقال مالك والشافعي رض يختص بسببه وهو اختيار
المزني والصيرفي والقفال الى الحديث الا ان السبب ان كان سوال سايل يختص به وان كان وقوع حادثة
لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجبا قبله
تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب خاصة عن العموم بالاجتهاد وهو
عليه وقد اتفقوا على بطلانه ولانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب خاصة عن العموم بالاجتهاد وهو
تخصيص غير به لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبانا من شرط المجواب ان يكون
مطابقا للسوال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام
واجيب من قوله من ورود ه بناء على وقوع حادثة ومن وروده بناء على سوال سايل بان الشارع اذا ابتدا
بيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سيل عنه
لان الظاهر انه لم يرد الحكم ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السوال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره
عليه وحجة العامة ان المعتبر اللفظ لا كلام ان دع لان التمسك به دون السبب والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو
المنافي بينهما انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع بجوابه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو محال
فاسدا وابطال الدليل المخصص وهو خلف في الاصل يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رض على اجراء عموم
النصوص الواردة عقيبا باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في قضية اوس بن الصامت وهو السبب
وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني في رواية
القذف نزلت في قذف عايشة رض وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام
اصاب ذبح نعد ذبحه بشاة ميمونة ولم يخصوا بهذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص
بسبب الورود واما قولهم السبب يثبت الحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل
هذا السبب

بكر الدقاق
وابي ثور و
ظهر بعض
اصحاب
ابو الفرج
من اصحاب

للسوال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسوال في العموم والخصوص فممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب في غير انكار يرد عليه
واما شرعا فلانه نعم لما سال موسى عليه السلام عن يمينه بقوله عن يسمه ومالك يمينك يا موسى زاد على قدر
الجواب فقال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل
عن الوضوء بماء البحر قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشيا الها الكشف
عن السوال وبيان حكمه فلعدم المطابقة لانه طابق وزاد ولا نسلم ان ترك الزيادة في الجواب
رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان اردتم ان ذلك من احكام الشرعية اعني في مراعاة ان احكام اللغوية وقولهم
لو كان عاما لجاز تخصيصه بالاجتهاد قلنا انا لا نجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام
في انه بيان له او تغيير ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز
ان يحدث عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته معرفة اسباب التنزيل
والتخصيص والتسامح علم الشريعة وايضا اجتناب اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد فايدة
ثم الشروع لما تبين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يتبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب
وان المراد لو كان سبب الورود وارد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذكر ليتبين محل
النزاع شرع في بيان ما يختص بالسبب وقال يختص به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء
كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص بالسبب ما لا يستقل منه
وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستبد بافهام المعنى ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل منه
اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يكمل فصله للعمل به كقولهم نعم وبلى
فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه وفي حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم
تصديق ما قبله من كلام مثبتي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او
لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وجحدا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب
ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان صدقا وقد قام
فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما
بعد النفي كان صدقا لكل ما تقدم النفي عليه والف درهم وقال نعم يحتمل ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق

نادرة نقل السبب لا يختص في خصوص الحكم به

بدون م

لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لكم على الفور وهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قولهم ألستم بربكم نعم كان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لانه ذكر نا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسايل ويكون الكل اقرارا حتى الزوج المقاضي المال في المسئلتين في الوجهين تعليقيا للعرف على اللغة البدائع المنتقى وهكذا في شرح المقدمة للامام الحاجب **قوله** او جمع مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها فان الكلام لما جعل جزاء للامر كان المتقدم سببا وجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر لقولنا للراوي بعين رسول الله على فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سببا وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله ٢ الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فايدة وكان معناه فسجد للسهو كحاله وهكذا قوله ذني ما عز فرجم **قوله** او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من ٢ اقسام الـ ٤ بعد فان الكلام المستقل لا خرج مخرج الجواب لا يتقيد بما تقدمه غير كما يزاد على قدر الجواب تقييدا بسابق وصادما ذكر في المسوال كما لما صح الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كما لمدعو الى الغداء بان قال له ان تغد معي فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى حلف الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم منزله او تغدى معه في يوم لغيم يحنث حملا للفوض رحمه الله لانه اخرج الكلام مخرج الجواب فكان عليه وهو انا دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فكذا وهذا كما لو قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق فقالت انا لا ادخل ولا اخرج فقيل له انك تفتعل الليلة في هذه الدار عن جناية فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه محض بالله تعالى مسوال المذكور دلالة حال كلام خرج جوابا للكلام الاول فيتقيد به **قوله** وانا اذا قدر الجواب وهو القسم الرابع من اقسام الـ ٤ بعد بان قال له لا اتغدي اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر او قال في حالة الاغتسال ان اغتسلت الليلة اخرجه هذه الدار فكذا فهو على ضد الخلاف فيعمهم بتعيد بالغداء المدعو اليه المذكور فكما افاد اليوم وعندنا يصير مستدبرا وله يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في موضع اخر

او اغتسل في تلك الليلة من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال وانه الزيادة ولو جعلناه مبتدا كان على عكسه فكان اولى لان الكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر يبطن فيكون الكلام صريحا بافادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب والاعتبار للصريح فلذلك رددنا محمدا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الحوص باعتبار الحال على بالسكوت وترك العمل بالدليل فان عنى به الجواز صدق فيما بينه وبين الله لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما سبق ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في الـ ٤ اقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لا بهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به ولذلك قوله فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع في الصلوة او للسهو فلما تعلق السبب به تخصص به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن تحمل وتكلف وذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابي يوسف بين حلتي الغداء والاغتسال وبين قوله كل امرة لي فهي طالق في جواب ما لو قال له انك تزوجت علي حيث تختص هذا العام عندهم بهذا السبب حتى لم تطلق هن اطراءة عندهم ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض وهو قسم آخر نص عليه في مختصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب خلف في العموم بلا خلاف والكلام فيما وراءه وههنا السبب خارج عنه فكان قسما آخر ثم النظر في الكلام الى مقصود المتكلم وهو ان يكون مقصوده ههنا اثبات حكم السبب وغير يطرق العموم والتوظيف دليل عليه فصح العمل به وههنا عرضه ادضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا تثبت العموم بل يختص بغرضه ولم يدخل من في الايجاب لكن اذا حلف وحنث ان يكون غرضه ادضاؤها احتمل ان يكون استخطاها وزجرها فحينئذ لا يقتصر عليها الا عند الغرض فلا يحنث بالشك فلهذا احتمل العمل بالنظر بهذا المحتمل **قوله** وهنا اي وفي الوجه الفاسد ما قال بعض اهل النظر من سلف ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف العطف يوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الحالتين في قولهم اقعد الصلوة وانا الوكيل يوجب سقوط الزكوة عن الصبي لسقوط الصلوة عنه بحملها للمواساة في الحكم واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يتدارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا لما ذكرنا بان الواو للعطف في اللغة ولهذا لم يسقط واو العطف وجوب العطف لما تشاركا فانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متغيرا عن الخبر فانه يشارك الكلام الـ ٤ وانه خبر وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو فيض قوله

عموم عموم مجازي

المعطوف ٢

زله علي ٢

شبكة الألوكة www.alukah.net

واعتبروا اى قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران فى كلام الناس يوجب الشركة فان قوله ان
وطلقت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرطان كان كل واحد من الكلام
تاما مفيدا بنفسه فكذا فى كلام صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لا يوجب
الشركة فى الحكم لان الاصل فى كل كلام ان يثبت بنفسه وينفصل عن كلام لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءنى زيد
وذهب عمرو ولان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا
عند الضرورة وهى فى الجملة الناقصة فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الجملة الشركة فى الخبر
ضرورة الى فائدة وهذه الضرورة عدمت فى عطف الجملة التامة على مثلها فلم تثبت الشركة واليه اشار بقوله
وهذا اى استدلالهم بالجملة الناقصة فى اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت اى ثبتت فى الجملة الناقصة
اى فى عطفها على الكاملة لافتقارها اى ما تم به وهو الخبر فاذا تم اى الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة
لعدم الموجب وهو الضرورة الآتى انها ينتفى اليه يعنى بعد تمام الكلام بنفسه قد علمت الشركة اذا تحقق الافتقار
ثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اى ولان الشركة انما ثبتت للافتقار
فلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر وان كان تاما ايتاعا
لكنه ناقص تعلقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطف على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقاد بيانه ما ذكرنا
انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان عرضه التعليق
لاقتصر على قوله لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان غرضه
التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثانى وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق
ثلثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق ثنتين فى
حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا بايراد الخبر كما فى قوله وعبدى حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يتصرف الاستثناء الى اليمين عند محمد كذا
فى الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير منتقل الى الاول لانا نقول التعليق
نوعان تعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق
تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالمعلق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف منا الايقاع حيث
الحق الاستثناء بكلام بعد تمامه والا لتناقض فى حق هذا التعليق لقوله وعبدى حر فوجب ان اصل التعليق
ينصرف الاستثناء الى اليمين وكذا الوقف كما ان الاستثناء مشيئة فلا يفيد ان قال انشاء الله وفلان ينصرف
الى اليمين ايضا لانه يتضمن التفويض حيث اقيض على المجلس والاول ناقص فى حق التفويض فلذا لم
ينصرف اليهما وذكر فى بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة فى الحكم الا اذا كان المعطوف منتقلا الى المعطوف

ثلثا ٥٥

فى جميع ما ذكر فيه او فى بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا فى جهة المتكلم
ما يدل على الجهة الشركة فاذا افتقد شئ من هذه الجملة لم تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة فى قوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق تبين لعدم الافتقار وفى قوله هذه طالق وهذه طالق وهذه اشير الى عبد لعدم
الصلاحية وفى قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة فان المتكلم لو كان مريدا للشركة للجاء
بالخبر فى الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة الاولى
فى نفس الخبر وهو الطلاق وفى وصفه وهو العدد بخلاف قوله انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر على ما بينا فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب من الحازم حتى
لو قال قايل زيد منطلق وعمرة ذهبت الحال ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الاباء حمرة وكان
حالينوس ماهرا فى الطب والحتم فى التروى سنة والقرقفة شبيه بالادمى سجل عليه بجهال السخافة
او عد سخيفا فى المساخى فذكر ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن
لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فى ما نحن فيه لانه محتمل بالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كما
قال لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى كثير من مسايل علم المعانى ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت بالاحتمال فصل فى ان الامر قيل فى اصل الامر هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل
بطريق العلو واحترز بقوله بطريق العلو عن صدوره عن مثلى الماضى او دونه فانه التماس او
دعاء وليس بامر ويلزم على اطراده ان صيغة الامر لو صدرت من الادنى على سبيل التضرع
والشفاعة لا يسمى امرا وعلى عكسه انها لو صدرت من الادنى على طريق الاستعلاء يسمى امرا
ولهذا ينسب قايله الى الحمق وسوء الادب وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل او ما
هو قائم مقامها او احوذ بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب
بقوله او وجب عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو اخبار عن الايجاب او الوجوب
ومختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم
بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذكر الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز
بقوله فعل غير كف عن النهى وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر فى التواطح ان حقيقة
الكلام هى قايم فى نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل او لا تفعل عبارة عن الامر والنهى
ولا يكون حقيقة فى الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانا بين فون قوله افعل حقيقة فى الامر ولا تفعل
حقيقة فى النهى قوله وسواى الامر وعلوه افعل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من العام الاول
اى قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا انى فى الاقسام العشرين وفى الاولى للتبعيض والثانية والثالثة
للبيان ويحتمل ان يكونا للتبعيض ايضا قوله فان صيغة الامر الى اخر اقامة الدليل على ان الامر من قبيل الخاص

شبكة الألوكة www.alukah.net

من بعد

ولا يخفى ان هذا استدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى دليلا عليه اذ معنى قوله موضوع للوجوب الا وهو ايجاب الفعل فتأمل فساد كلامه قال يلوح خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه انما تم الدليل على الحاق هذا الفرد بذلك النوع فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحق الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى خاص فكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كيت وكيت ثم يقال زيد موصوف بهذا النوع لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ لما بين وضع الامر بقوله لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان اللفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى ما قلنا من ان الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وبقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة افعل موضوعة للوجوب فقط بدليل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سمت الصيغة به حتى قالوا افعال التي موجبه كالامر والحاصل انهم وافقونا على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من الامر وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب ولكنهم خالفونا في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب فيكون لفظ الامر مشتركا بينها وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب فلا يكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا تناول الينا من افعاله التي ليست بعبادة مثل الزلات وما طبع مثل الاكل والشرب وما هي من خصايصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد ونوافل الزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتوجهه الى المرافقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاغسلوا وجوهكم وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك وحاصل يرجع الى ان قول النبي عليه السلام هكذا فعندنا لا كذا في احدى الروايتين عنه وابي عباس رضي الله عنه وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه وبه قال مالك رحمه الله والمراد بالوجوب ههنا الوجوب بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع فيه لان ايجاب الامر عليه بطريق التشريف له لا يوجب ايجابه علينا بطريق التكليف لنا لان الفعل الاول ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز وجل وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل الذي يوصف بالرشد لا القول فوجب حمله عليه ثم ان شوذبي منهم ان فعلهم وقولهم سواء وتناقضتم في الامر الذي يوصف بالرشد لا القول فوجب حمله عليه ثم ان شوذبي منهم ان فعلهم وقولهم سواء وتناقضتم في الامر اي في ما تدعون عليه من الفعل وهو عز اسمه اخبارا بالتعجيب من امرهم اي صنعهم والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بالاخلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اداء الصلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال ايضا في حجة الوداع خذوا عني مناسككم

الاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك اللفظ في معنى واحد ويكون للافراد المتعددة كالوجود والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك معنى واحد في معان متعددة كالعين وان كان سانا لمذهب اتباعه

الاصطخري اصطخر قرية من قرى الروم

لا يخفى ان استناع النفي هو ادعى الحصر وصحة الاستثناء من لوازم المجاز

فان امر معتوض فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب واجيب الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السوار والامر مختلف وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك يوضحه انه لا يصح نفي الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى يصح ان يقال لم يامر فلان بشيء اليوم مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك دل انه ليس بامر ولا يلزم من صحة النفي من علامات المجاز كما ان علم صحته من امارات الحقيقة وبه خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات والاخبار فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب في وجوب الفعل وقد اشار الى هذا في السنة معارض بانكار علي رضي الله عنه على اصحابه حين رأى منهم صوم الوصال بقوله وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني ونحو خلع النعال في الصلوة بقوله عليه السلام مالكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لما كان لانكاره عليه معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به قال الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر فعله للبعض دليلا وانا وجدت فيما ذكرتم بلفظ الامر ذكر الفعل المعين الا مورد به لا في جميع افعاله اذ لا مر لم يتناول الجميع ولو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر يوجب به متناوله وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا فان يكون منقطعا فيحتمل ان يكون المراد من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاقه يتناول المقترن بدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع تقديره موجب الامر الخ مجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الاول لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما ورد من التكاليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انهما للوجوب ومثال الامر المقترن به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاباحة العارضة في فضاء التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر اعني غروب الشمس دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحلل سنبينه واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا

انتهى

ذوق عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصالح الدنيا
ولا ينقص ثواب بترك الاشتغال بالمندوبات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم
وللاكرام كقوله لهم ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله لهم فكلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله لهم ذق
انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله لهم اصبروا اولا تصبروا سواء عليكم تعالى اسمع بهم وابصر اى ما اسمعهم
وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله لهم كونوا قردة خاسئين وللاحتقار كقوله لهم القوا ما انتم ملقون
وللاخبار كقولهم ليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله لهم اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
ويقرب منه الايذار كقوله لهم حل تمتعوا وان كانوا جعلوا قسما آخر وللتعجيز كقوله لهم فأتوا بسورة
من مثله وللتسخير كقوله لهم كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلى وللتأديب
كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنه كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقوله اللهم اغفر
لي الخلاف في ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا
غير مستفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه اموران احدهما الوجوب و
الندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي
من الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل مشترك بين الثلاثة الاولى
والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي رض وقيل معنى بان يجعل حقيقة في مطلق الطلب الشامل لها اولا
ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا نزدي
انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول صيغة افعل حينما لا حكم له اصلا لان
القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد له صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل
التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء و
المتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب
الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسن والجبائيين في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب
مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في
الندب مجاز فيما عداه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة وتعلل ذلك عن بعض اصحاب مالك رض اصح الوجوه
الاول منها الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معاني مختلفة من غير ان تثبت ترجيح لاحدها على الباقي
والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يحمل على شيء منها الا بدليل
زايد يرجح احد المعاني على سايرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهذا ضعيف لان الدليل

والندب كما سبق
الآخرة والآداب
لتهذيب الاخلاق
واصلاح العادات
ع

الاشتراك

اي ابو الحسن
الاسعردي ومن
ذكر بعده ع

لانه من احد قوليه
مشترك بين الايجاب
والندب كما مر آنفا
ع

من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا
ندرك التفرقة ع في اللغات كلها بين قولهم افعل وقوله لا تفعل وقولهم ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى
اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغة وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ
مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل
وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل والعكس بقرائن تدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل
على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه فهو كذا قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الوجوب
فبقي الاشتراك من الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك المعنوي تمسك بانه جعل افعل حقيقة في الاذن المشترك
بين الندب او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى عملا بالاشتراك والمجاز والغالبون بالاباحة
احتجوا بان الامر لطلب وجود الماموربه ولا وجود له الا بالايتان فقد ضرورة عدم انفكاك طريق الاتيان عليه
وادناه الاباحة والفاعلون قالوا لا بد ان يكون موجبه الا طاعة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من
ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن
بد من الترجيح والمعين ذلك الا بالوجوب او الندب ثبت ادناهما للتيقن به ولا ثبت الزيادة لان نفي الطلب
فد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زايدة بعد من غير ضرورة وانما حصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل اخص
من الترك وتعلق الثواب به وتمسك الجمهور القائلين بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة
اما الكتاب فقوله لهم لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله لهم اسجدوا لادم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة لانه في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما حسن منه
الترك وكما لابليس ان يقول انك ما بينت لي حتمية السجود وقوله عناسم فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق لوعيد مخالفة امر النبي علم مطلقا ومخالفة امر من ترك
ما امر به اذا لمخالفة ضد الموافقة وهو ظاهر ولانه لو كانت مخالفة امر ومن ترك الماموربه مطلقا حراما لما
كان يكون الاتيان بالماموربه واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر به رسوله واجبا كان الاتيان بما امر
الله به كذلك بطريق الاولى ولانه لو كانت مخالفة ترك الماموربه لكنا مخالفين امر الشارع في ترك
النوافل الماموربها لانا نقول الامر بالنوافل يتضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن ان معناه لا اولي لكم
ان تفعلوا كذا وحينئذ لكم ان لا تفعلوا فلا تتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه
لا يفيد الا جواز الترك بدليل على الاتيان بالماموربه لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان
الامة في كل عصر لم تزل كانوا يوجبون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاولى والاستدلال بالاستعمال
الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رض على وجوب الزكوة على اهل الردة

يتبع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بقوله تعالى وآتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنّوا بهم سنة اهل الكتاب فليصلها اذا ذكرها فليغسله سبعا او ثلاثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع ذلك فيما بينهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العتاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم عليه انه لا يذم لغة لو كان المامور معصية لانا لا نسلم انه لا يذم لغة واما لا يذم شرعا فهو غير مفيد سلمنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره وما ذكروا لنا دون انه يحمل على ادنى الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب والله اعلم **قوله** والامر قبل الحظر وبعده سواء ذهب جمهور الاصوليين ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهبت طايفة من اصحاب الشافعي رض الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي رض في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده مختلف فيه احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الزيارة والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا او كقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود دفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل وصار كان الآمر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واحتجت العامة بان المقتضي للوجوب قايم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض المذكور لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عليه السلام ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض

والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرم القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعدما قال له لا تسقني فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق واما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقراين غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض وكذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعدما شرع حقا لنا **قوله** ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القايلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه ويحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرايني من اصحاب الشافعي رض وعبد القاهر البغدادي من ايمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رض والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره وذلك لان الامر في اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب وافعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر هو اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في ساير الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك مرة ثم فعل يكون تاركا للنهي فكذا الامر

يوجب التكرار حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز
عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان
واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكلام من الكلام وكلاهما فاسد واصح الطريق الثاني مما ذكرنا ان الامر
مختص من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام
ولهذا جعل اهل النحو الجمل نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف والتنكير في الاثبات
تخصص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الاتري الى قوله تعالى
لا تدع اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه علق وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل النكرة العموم
لما صح وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي
فتعم ضرورة فاما ها هنا فهي في موضع الاثبات فيختص الا اذا قام دليل على خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء
فلان ورود ها عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك رايت اليوم الا زيدا
دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
فسوالهم وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل
التكرار وعسى الطريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة متعددة ومتعلقة مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا وامثالهما ومن تمسكوا بصوم الشهر كم فانها بتكرر بتكرر الشرط
والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة
وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها وكذا المعلق بالشرط وهو
قول العامة ما قال الفريق الاول والثاني ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل
الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قلد وهو ما قال الفريق الاول او مكررا كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل
العدد لان بين الفرد والعدد تناقضا فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل
الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا ثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال
بوجه كما ان ضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بدلالته على مطلق الضرب الذي
هو معنى واحد الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بغير نية ويحتمل
كل ما عتبار وقوع الفرد به فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج لانه قد وجد من حيث الجنس
لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث هو ان يكون محتملا للفرد الباقي
فلا تحتمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وبقي ما ذكرنا ان الاسناد وكذا قوله

ولهذا

وبطل العباس
سنها كما مر
العدد لا ادراه
الامر بالمرة

ثم الامر
ينقسم
باعتبار
الى

الشرط او الوصف

لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم
هذا انه يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم لكن لفظ الفعل كذا قوله ولهذا اي ولان الامر
لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى
واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث من جنس الطلاق فكان واحدا من حيث الجنس ولهذا
يعبر بصيغة بالواحدة فيقال الطلاق واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصير محتملا
للفظ فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة
في المجلس وبعده قبل الزوج الاول يقع على الثلث فملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التعاقب
كذا ذكر ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فما نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان تقتصر
على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع
على الواحدة ان لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نيته
الثنتين يعني لا تصح ولا توثر في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فتلغو
نيته كما اذا قال استثني به الطلاق الا ان تكون المرأة امة بان تزوج بغير وليست تحته حرة فان نية
الثنتين لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار ان ذلك اي ثنتين جنس طلاق اي كل جنس طلاق الامة
اذ لا مزيد للطلاق في حقها على ثنتين فصار الثنتان في حقها خصوص الجنس واحدا كالثلاث في حق الحرة
فيصير محتملا للفظ ايضا ولا يصح تمسكهم بصحة النسخ والاستثناء لانا لا نمنع صحة النسخ في الامر المطلق الذي
لم تقم الدلالة على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على احد التكرار والعدد
ايضا لان ذكر بعض الجملة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الجزء به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله
لغة كما يلحق الشرط به فكانه قيل في قوله صم الايوم السبت وما ذهبوا اليه الطريق الثالث غير صحيح ايضا لانه لا اثر
للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لا يقتضيه
ايضا بل له تاثير الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان
دخلت الدار او لعبد اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول القاضي للجلاد اجلد فلانا الزاني ان
حصن عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والحصول بالاجماع فلذا او امر الشرع وكان قول الشارع
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا دلت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهدت منكن الشهر
فلتطلق نفسها ومن زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب اللفظ
بل بالدليل الشرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر
الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احتج علينا بالدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان حجبا
فليس عليه ان يطهر اذا لم يوجد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكره الغزالي رحمه الله

اجالوا

صم الايام السبت
صم الايام كلها الا
يوم السبت او
صم لا اسبوع صح

واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب
والحكم لا يوجد بالشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا فاما سوال الفرع فلم يكن بناء على احتمال
التكرار لغة ولكن لانه قد رأى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر
والزكوة بالاموال الناميه وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي
هو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لوضع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر التكرار لغة ومعنى قوله لو قلت
نعم لوجبت لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت فرضية الحج في كل عام وهو صادق لو قيل في اول وقت سببيا فانه عام كان
صاحب الشرع والبه نصب التراجم كذا ذكره شيخ الاسلام في شرح مختصر التقويم **قوله** ثم الامر المطلق عن الوقت
الى الصحيح اختلف الناس في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على
وجه يفوت الاداء بفوته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور
المطلقة انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي رضي الله عنهم اكثر المتكلمين الى انه
على التراخي والبه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض
اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه
القول بالفور لا محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي
انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مرخصا
لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا تبدو
فيها والبت في قيل جاء فلان فورا اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر المطلق
وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره
عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره ترك للفعل في وقت وجوبه فثبت ان في
التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبيان ان الوقت ثبت انتفاء لانه ثبت ضرورة امكان
الاداء وقد بينا ان اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غير مراد الا الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وبان التاخير تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر والاحتمال لا يثبت التمكن
من الاداء على وجه يكون فارضا للمتعقب به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا وهذا
يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما
وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال وكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فان الانتهاء بالنهي ثبت على
الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب
الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على هو موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاعيان وهذا
لان في صيغة افعل لا تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم

او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر ايضا لان التقييد المطلق عن جزئي
مجرى النسخ وبهذا لم يتقيد بمكان دون مكان كما قلنا ايضا كما ان مدلول صيغة طلب الفعل والفور
والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان
والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل
في اي زمان شئت فبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان لانه لو امر بالضرب مطلقا لا يتقيد
بالة دون الة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضرورات الفعل كما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته
لا يفيد الفور كذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت
مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التاخير مالم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا
لطلب الفعل في جزء عرف بشرط ان لا تخلي ذلك الجزء من الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف
التضييق والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر
او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما
شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المحلوة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة
وهذا يكون موديا في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل
على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما ما ذكروا ان في التاخير نقض الوجوب
فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي الوقت واخل
عصى وانم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس بحرج التاخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء
يدركه بعد الجزء الاول حسب ما كنه في الجزء الاول وهو نجاة نادرة لا تصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز
له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المامور به والظن عند امارة دليل من دلايل الشرع
كما لاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاد الوجوب يتعذر جميع العمر ومخرجه تعجيل وجوبه
وكذا الانتهاء في النهي فاما ما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا تعين للاداء جزء من العمر لا بدليل على انا
نقول بحسب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من
الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما يتعلق به الفعل لم يقع التفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اتى بهذا ذكر
الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان في هذا القبيل كما ذكر في التقويم واصول الفقه
لتمكن الايمة من تعيين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وكذا صوم الاسلام
صوم الكفارات وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود
كتقدر صوم الكفارات بالشهر بن وثلثة ايام وتتقدر الصوم المنذور باتي من المدة ويتعذر القضاء بما
فاته من الصوم وكذلك الوجهين الحسن **قوله** والمقيد بالوقت انواع اتى بها تعلق اداء بوقت محدود

بحيث لو فات ولكل الوقت فات للاداء أنواع ثلثة لما ذكرنا في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او ذا شبه
توسع وتضييق فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة فوجه نوع جعل الوقت ظرفا للموجب وشرطا للاداء وفائدة قيل
قد يستغنى الشرطية عن الظرفية لان الظروف محالّ والمحال شروط عادة ما عرف فائدة قوله شرطا للاداء قلنا
المراد من الموجب الركعات التي تحصل في الوقت وفي الاداء خارجا فيه بالعدم الى الوجود فكانا غايرين

شرط الشافعي ان يكون شرطا للغير على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشيء صح

واعتبر هذا بالزكوة فان ادارها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والموجب نفس ملك الدراهم التي حصل فيها
واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون شرطيه الموجب شرطيه للاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا للوجوب كونه شرطا للوجوب كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرطه لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد
هذه المحال الثلث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز فوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة
عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله
وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الاترى انه اي وقت الصلوة تفضل عن اداءها معنى اذا كثر في الاداء
على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال وكنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا في حق الاداء
في اي جزء شاء فما جاز الوقت ولو كان معيارا لم يجز فثبت انه ظرف لا معيارا واذا تقرر الظرف عندنا ان
يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتقرر المعيار ان يكون الفعل الموجود به واقعا فيه ومقدرا به
فيزيد ويفتقض بطول الوقت وقصره في الكيلي والمكيلات ووقت الصلوة غير القبيل الاول دون الثاني
والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا تختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت صورة
ومعنى فعلم ان الاضافة اليه وقعت باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا
للاداء والاداء اي المودي يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص
ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك
بتغير حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطء وثبوت
الشفعة وغيرها على ما عرف في فروع الفقه ولا يتال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف
صفة الوقت لكونه ظرفا لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه مالم يتم دليل نصرفه
الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه مالم يتم دليل نصرفه
عنه ولان للسبب مدخلا في اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه
ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا
باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله بفساد التعجيل قبلنا اي بتعجيل الاداء قبل الوقت دليل على ان
سببية الوقت ولا يتال لا يصلح هذا دليلا على السببية لانا التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط كالصلوة قبل
الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم توجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب

الملكره

واجاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط ج

يعني جانب الشرط والسبب ه

وهو حاصل ما ذكره في المبسوط ان السبب مشترك والاداء على الشرط فلما كان السبب مشتركا كان الاداء مشتركا ايضا فلا يتعين الا بالتعيين وهو ظاهر فلما كان الاداء مشتركا كان الاستغراق في الاداء مشتركا ايضا فلا يتعين الا بالتعيين وهو ظاهر فلما كان الاداء مشتركا كان الاستغراق في الاداء مشتركا ايضا فلا يتعين الا بالتعيين وهو ظاهر

شبكة الألوكة www.alukah.net

ويتوقف الاداء بقيا الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب اذ الوضوء
الشرط فصل دليل على السببية فانه قبل الاداء مناسبة من الاسباب وسببا لها كالمناسبة بين العقوبات
والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فلكن تجعل سببا قلنا الاوقات ليست اسبابا
على الحقيقة بل السبب متابع النعم على العباد فيها وهو كل يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراد في النعم
كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم كذا ذكره ابو اليسر رح قوله والاصل في هذا
النوع ووقت الصلوة انه الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للموجب وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون
كل الوقت سببا يعني لا يمكن جميع الوقت سببا مع رعاية هذين الحكمين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا
يوجب فوات احد الحكمين فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لان الاداء للسبب
قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وفيه ابطال معنى الظرفية والشرط
عليها مقوله مع ان الصلوة كانت على الموضحين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت
يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان نجعل كل الوقت سببا مع رعاية
معنى الظرفية وليس بد منها اعتبار معنى السببية وجب ان نجعل البعض سببا ضرورة ولا يتال لا نجد ذلك
لانه امكن ان نجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يدخل الكل والبعض
في الاطلاق فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد من تعيين
البعض ولانه لا بد من التعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض
جعل الجزء الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكر والجزء السابق به اولى لعدم مايزاحمه فان اتصل الاداء
به تقرر السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان
المقصود الاصلي الابقاء والا اي ان لم يتصل به الاداء اضيفت السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول ويتقرر
عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني قام وجب بتعلق السببية من الكل
الى ما دونه للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع
والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصاد على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى
اذ هو المتيقن به بكل حال ولا دليل على الزايد عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضي جزء من الوقت جاز ولما وجب
الاقتصاد على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل التعاقب
في السبب فان افضل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا تنتقل الى الثاني والثالث الى ان يصير الكل
قال ابو اليسر رح الصلوة تجب على المصلي بالجزء القابل من الوقت لا بالغائب لانه لو وجب بالجزء الغائب يصير مفوتا للصلوة
بمضي ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب وفوته ولم يجز تقرير معنى السببية على ما سبق قبيل
الاداء جوابا عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصاد السببية على الجزء المتصل بالاداء وتنتهي الى الجزء
الاول

وهو حصر الاداء

اسبابا للعبادات اليس هي شكر النعم متصورا وانت مقام النعم صح

تشبيه للحكم بالحكم لعلة المنصوص ه

هام سقط من هنا شرط الشيء قبل وجوده وصحته اذا توقف عليه وجوده شرعا كالطهارة للصلوة ومعنى قولنا الحول شرط الزكوة ان الزكوة لا تجب قبل الحول وهذا ظاهر ومعنى قولنا الحول سبب الزكوة ان الزكوة تجب بعد الحول وهذا ظاهر ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا من وجود السبب وجود المسبب لجواز ان يكون للمسبب اسباب متعددة ولا من عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يكون للمشروط شروط متعددة ولا من عدم السبب عدم المسبب لجواز ان يكون للمسبب اسباب متعددة ولا من عدم المانع وجود المشروط لجواز ان يكون للمشروط شروط متعددة ولا من عدم المانع وجود المشروط لجواز ان يكون للمشروط شروط متعددة ولا من عدم المانع وجود المشروط لجواز ان يكون للمشروط شروط متعددة

بل امكن ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب
فعالم يجز تقديم السببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك ادى التقديم يودي الى التخلي عن التقليل وهو الجزء المتصل
بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الملك سبب الجزء الادنى بسبب فاتيانه بالسببية للاولى الملك
الادنى يكون اتيانا بلا دليل وقيل معناه ان الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يحتج تقديم معنى السببية
على الجزء الاول والفاء هذا الجزء لان ذلك يودي الى التخلي عن التقليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل
وذلك لا يجوز لكن مسئلة الحدث في الصلوة فانه فرض واستقباله نهر وودائه نهر به اخذ فترك الاقرب وهي الى
الابعد لا يجوز ويفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فلذلك قلت هذا وجه حسن ويشير اليه
قوله ولم يحز تقديم ولكن قوله يودي الى التخلي عن التقليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال
يودي الى التخلي عن الزمر الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن استقال السببية لو لم يستقل عن الجزء
الاول فانما ان ضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم توجيه المعدوم على الموجود مع صلاحية
الموجود للسببية واتصاله المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخلي عن التقليل بلا دليل وهو فاسد
فتعين الاستقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم
الكافر او طهرت الحايض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت
السببية على الجزء الاول ولم يستقل جزء الجزء الاول وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت بذلك
اداء العصر وقت الاحمرار جايز نصا واجماعا ولولا الاستقال لم يجز كما افضى عصر المسرع هذه الحالة هذه الضرورة
دعتهم الى القول بالاستقال قوله ثم كذلك ينتقل السببية اى كما استقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني فعند
عدم الشروع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا اداء المفروض
عند ذفر وح والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار التاخير للاداء ثابت الى ان يتضيق الوقت
بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه ياثم فاما الاستقال السببية فلذكر ثبت الى التضيق
الوقت ايضا عند ذفر لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يثبت ذلك وعندنا الاستقال ثابت الى اخر جزء من الوقت
لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه الواجب لان الوقت شرط الاداء
يفوت شرط الاداء وهو الوقت وقوله فيتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقوله نفوذ وقوله اجماعا راجع الى التضيق
ايضا فعنده لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت السببية فيه اى في وقت التضيق الجزء
يلي الشروع في الاداء اذا لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت اى تابعه والواجب
لا يسع فيه الا اداء الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله اى حال المكلف في الاسلام والعقل وكذا وكذا
عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت
الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا

وهذا الاصل دليل على ان القدرة الممكنة كافية لوجوب الاداء لا القدرة المتمكن منها فانه لو اخر الصلوة الى آخر الوقت حتى لا يسع الا ادائها يجب عليه القضاء عندنا خلافا لزفر

ارا التجاوز ره

الا

ره

ره

وبعد ما وجب انتقال السببية الى اخر جزء من اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية لعدم السببية
في اخر الوقت للجزء الذي يلي الشروع في الاداء بعد تعدد السببية للجزء الاخير الذي يتصل به الاداء غالبا
اذ لم يوجد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة و
زوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء
وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب
عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة
ويعتبر صفة ذلك الجزء اي في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكراهة ولم يسبق
الى الشيطان كما في النهي اي وقت النحر وجب اي الفرض به كما مر فاذا اعترض الفساد في الوقت
بطلوع الشمس في خلال النحو بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقرر السبب عليه وهو
وهو الجزء الذي قبيل طلوع الشمس بسبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم
المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرانها نازلة فركب وسجدها بالايماء لا يتادى
لانها وجبت كاملة فلا تتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كالوتر لبعض واجبات الصلوة او كلها
ولكنه اتى باصل الاركان فيخرج به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب سجود السهو ان كان الترك
بالسهو لانا نقول انما يتبع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به
فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به الا انه لم يعلم بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يوجب
بها على الكتاب فيتكمن به نقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس
المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عليه السلام ان الصلوة
كانت على المومنين كتابا موقوتا الى قوله اذا اردتم الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان
في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما سواه الا ترى انه فاته فلا يجبر به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله
عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرك العصر لانا ابو هريرة في روايته الاخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة
العصر قبل ان يغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس
فليتم صلوته قلنا نا ويلها عندنا ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الاحاديث ان وقوعها كان قبل نهيه
عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا شك ان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة
بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل فانه قضاء الفوايت فيها
لا يجوز الا ترى ان النبي عليه السلام لما فاتته صلوة غداة ليلة التعريس انتظر في قضايها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا
على ما رواه شيخه به وعن ابي يوسف رح ان النحو لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير صحيحا اذا رفعت الشمس ثم
ان ره

في مسائل الاجزاء وان مسافر صح

اعتبارا للتطوع بالفرض واستدلالا لا يقوله علم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح الى اخره

لم ره

والقراءة ره

الصحيح

ام صلوته فكانه استحسن هذا ليكون مودّيا بعض الصلوة في الوقت وقوله وان فسدها كان موصيا بجميع
الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط
وفي قوله بطل الفرض اشارة الى ما قدمنا عن محمد رح ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية
على ما عرف **قوله** وان كان ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا الى ناقصا بان
صار منسوبا الى الشيطان كالعصر بيستانين في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استوفى الشروع
عصر ذلك اليوم وجب اي الفرض به ناقصا لان نقصان السبب فوتت في نقصان المسبب كالبيع الفاسد
يوتت في فساد الملك فيتأدى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى
الواجب كما لزمه بمن له ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم ينقض
وجب فيه فكذا هذا وفي بالجواز ثم الشيخ رح انما قيد تعيّن سببية الجزء الاخير للاداء ليتأتى له تفريع
طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا يتعيّن هذا الجزء للسببية بعدما مضى سائر الاجزاء
فيعود اداء لا يعتقب الشروع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ
وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين لا لجزاء
المتقدمة ليمنع اسناد السببية عما تصل به الاداء الى الاجزاء الباقية فتوجه عليها باتصال المقصود
فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل ان يقال السببية انما لم تحل الى اشتراط
الشروع للتعيين ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير انما سمي سببا بعد المضي
بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يوجد فيه حتى مضى بقي
سببا للوجوب كما كان حتى صار الاداء في وقت آخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور
ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا للوجوب فعلمنا ان الشرع بقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الماضية
فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليتوصل الواجب فيها الى غيرها
وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعيّنت السببية فيه بدون
الشروع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يوخرها عن وقتها فيشرع في الاداء
في هذا الجزء ان لم يكن ادّاها قبل **قوله** ولا يلزم جوابه عن سؤال يرد على قوله فان كان ذلك
الجزء صحيحا الى آخره ووجهه ان قوله ذلك ان وجب كاملة لا يتأدى بصفة النقصان ظهر
ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر وقع تكرارا في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر اول الوقت
ومد الى ان احمرت الشمس او غربت سعى ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال
قال ان الشرع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون

العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لقوله تعالى عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها
اوقات وجوب الخدمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات اياها بحيث نفسه رخصة فتبت
ان شغل كل الوقت بالعبادة سوا العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء
لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض اجزائها
في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الحق ان نعتبره صح الاقبال على العزيمة
سقوطا اعتبارا لانه حصل حكما لكمال العزيمة لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد رح في النوادر
ان من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة نفلا ويكون ركعتان تطوعا
ويعلم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر
حتى لم تثبت صفة الكراهة لهذا هكذا ذكر الزيلعي رح **قوله** واما اذا خلا الوقت عن الاداء
يحوز ان يكون ابتداء كلام ويحتمل ان جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وهو
سبب بعدم ما يحتمل الاسناد اليه بعد فلزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء
الاخير ناقصا كالعصر اذا غربت عن قرنها ينبغي ان يجوز قضاء هذه الاوقات المكروهة فاشار الى الجواب
وقال اذا خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا
فرضا وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرفه وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون
الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الفرضة فيما اذا جعل
ظرفا متحققة فان لم يجعله ظرفا بان لم يوجد في الوقت حتى فات سقطت الفرضة ووجب القضاء
بالاصل وسوا ان يجعل الوقت سببا كله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت
بقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الوجوب
عاما فقام فلم يصح اداؤه في وقت الناقص كما في النجم والظهر وقت الطلوع ولا استواء والكل
لوا ضيق الواجب اي الكمل لزم منه ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون
ثابتا بتلك الاداء لانا نقول انما نسند السببية الى الكمل بعد ايأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم
منه اسناد الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيق الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص
في العصر كون الواجب ناقصا فرضا فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثل ما ناقص السبب كامل فيه
ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتعاكس في الوقت الناقص من كل وجه لكن اخ مخالفات الفرض
الفرض رح الا انه يقضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقت الشروع في الوقت الناقص كما جاز
وبين لكن فان وقت التغير ليس بوقت لتقارنه من الصلوة هذا خلاصة ما ذكره الامام الحاكم في الكافي رح
في شرح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فكان اعتبار الاكثر الذي له حكم الكل في بعض المواضع اولى من اعتبار ٣ قل وكذا الكامل موجود اصلة
وصفة والناقص موجود بأصله دون وصفه فكان الموجود اصلا ووصفا لا جماعا على الموجود اصلا
لا وصفا والموجود في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص فاقتضاء
كان الكامل كامل والجواب الصحيح ما ذكر ثمس الايمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى مضى
مضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضيق الوقت
اذا لم يصر دينا في الذمة وحكمه بان يشتغل بالاداء لانه منع صيرورته دينا في الذمة وهذا امر
اذا ملم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحايض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني
الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضي الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأ
كذا ذكر ثمس الايمة على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام رحمهما ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن اصحابنا
محتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت
به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن لخلل
فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل فانه قاصر لاشتغاله بالعبادة في هذا الوقت فيه
بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدون الهة في هذا الوقت فاذا مضي من غير فعل لم يتحقق
نقصان كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان كان متحملا في الوقت للاداء
فاذا مضي لم يبق متحملا لان الواجب يتحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
وحاصل ما ذكر في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم
ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على هذا التقدير
فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجد فيه الشروع اولم يوجد فلا يستقيم بعد
ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين جزء للسببية
مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستحالة اجتماع تعين كل جزء للسببية واجيب بانا لا نسلم
بتعينه وجد فيه الشروع اولم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع
في الاداء آخر ولكن تعينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه
انا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت والاداء في
الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء الاخير لان الشرع خيره
في الاداء ولهذا لو مات قبل اخر الوقت لا يلزمه شيء لانه انما خير ليسر عليه بشرط فلذلك لا يتعين
للسببية الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير ولا دوام
مع فناء الوقت والاختيار وخيار التأخير فاذا شرع في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب

في الوقت ٢

وصار صحيحا

ولا امتناع بحصول الخاصل

ولا يلزم انضمام اضافة الى كل الوقت عدم مضي الوقت كما لا يلزم من اضافة الى الجزء المتصل بالاداء في اثناء الوقت عدمه في اول الوقت

الشروع ٢

او في اخر الوقت

جوازه

لتوجه الخطاب اليه باختيار الشروع فيه فما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء حتما لسقوط
خياره وهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا اتفاقا فلا جرم يتعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه اولم يوجد
لان الخطاب بالاداء الذي هو شرط لوجوب الواجب في الذمة لا يتحقق الا بتعين الوجوب فكان مفرضا تعين
تعين هذا الجزء للسببية فيما اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر هذا التعين سواء احتاج حال المكلف
في اخر الوقت اولم يحتج حتى لو حاضت في جزء قبل مضي قدر ما يؤدي فيه الفرض الذي يثبت بالسبب لاجله وهو اصل
الاداء في الوقت خلافا لزفر رحمه الله فان التعين بالاصالة عنده لا يكون الا عند ضيق الوقت وهو اضافة الوجوب الى اخر الوقت
بالاصل اذا لم يكن في جزء لم يتعلق حاله في اخر الوقت فيضاف الوجوب الى اخر الوقت في حقه فاما في حق
من اتصل حاله فيها كالكافر اذا اسلم في اخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم العلم بالوجوب في جميع الجزء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء فقلنا يلزمهم
عليه عدم قضاء العصر من اسلم او بلغ في اخر وقت الظهر وقت مثله لان حكم لا يروى عن السلف كما بينا فاما حال
ان التعين ثبت بتوجه الخطاب لانه مفرض فلا يتخصص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به وتقرر هذا التعين
باحد شيئين بالشروع في الاداء او باتصال حال المكلف في اخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت
سقط هذا التعين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت وذهب ابو الحسن الى ان الجزء الاخير متعين
للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر
في الاوقات المكروهة ويمكن ان يحاب عنه بما شرع اليه ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان
الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء
فان اداء العبادات في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت
ضعفت الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتأدى ناقصا ولكن
ان يحاب عنه بوجه اخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض ليتحقق الاداء
في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على
تقدير وجود الاداء في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان ثبت انتقال
وتعين للجزء الاخير فكان قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعين الجزء الاخير كلها
من الموجب وفي حق غير الموجب الكل سبب على ما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور

فصل والنوع الثاني اي من انواع المفيد بالوقت ما جعل الوقت فيه ظرفا اي شرطا له وسببا لوجوب
موسع الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف موقتا اذا الوقت شرط الاداء فكل موقت موسع
وقت يصلح ان يخلق سببا او فيما لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى
وقت معين وقد لا يكون ظرفا كوقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر الآتي انه اي الصوم قد يجب

الوقت كسائر الاوقات في هذا الوقت يشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعبدون الهة في هذا الى آخره ٩

شبكة الألوكة www.alukah.net

اي بالوقت حتى ازداد باز دياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم ينفصل الوقت عن الاداء فيه فكان
معيارا له ظرفا اذ المعيار يقاس به غيره ويتسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اى اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيف الفعل
الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان سببا له كوقت الصلوة لها لان الاضافة دليل للسببية
فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وسيأتيك بيانه ان شاء الله **قوله** وهو
حكمه اى حكم هذا النوع من الوقت ان غير هذا الوقت لا يصح مشروعا فيه اى في هذا الوقت لانه
معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه فكان مزاحما لتعين الوقت
شروعا انعدم شرعية غيره فيه لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد وله لا يتصور في هذا
الوقت الا امساك واحد وهو لا ينفصل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك
بطل الاسم اي تأدي الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت
الخطاب الوصفي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال
الشافعي رض لا يتأدى عن واحد من الا بنية فرض رمضان لان الصوم مشتوع فيه اوصافه فرضا ونفلا كالصلوة
الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه ما لم يوجد
ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بمنزلة عبادة كالاصل فكان
الممتنع حصول عبادة لا عن اجتهاد في العبد فكما تحققت العزيمة للاصل بنية المجمل يشترط للوصف هذا المعنى كما في التعيين
وتعيين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها
بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على ما قلنا الا ان النية
الموجودة شاملة للاصل والوصف في بيانه انا اجمعنا على ان الشرط في هو الصوم المشروع حتى اذا نوى صلوة
الظهر اجزاه بالاتفاق وان لم ينو فرضا ولا نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع
فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه كما سال باسم نوعه
واسم العلم فان زيدا الوقور يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما تقول يا رجل فكذا نية
الامساك قد وجد بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وكذلك اذا
نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا
فبقي مطلق النية فان قيل الواحدة المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موصوفا وههنا الصوم معدوم
يوجد تحصيله بكف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الوصف
المشروع في الوقت بذلك الاسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه وهذا لان وان لم يكن

وحاصله ان الصائم يجب عليه التبييت لكل يوم من رمضان لان الصوم المشروع في كل يوم عبادة على حدة
لان الصوم في كل يوم عبادة على حدة ولهذا لو افسد صوم يوم لا يلزمه قضاء الباقي
استدل باستراط اصل النية بتصيير الامساك عبادة وقدرته باختياره على استراط التعيين
في الوصف لتحصيل معنى العبادة في وصفه ايضا

وان لم يكن موجبا تحصيله فهو موجب من حيث الشرعية وهو من حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس وقع
الخطاب الوصفي فان قيل ان سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لانه انما يتأدى بنية التطوع او بنية القضاء
وغيره لان المتوحد في المكان لا ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم
انسان ورجل كيف وانه بهذه النية يعرض عن الفرض لان ما نوى من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فلا يكن
ان يحصل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف
فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام
الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره وهو كما لو نادى لرجل ابيض شخص في الدار
يا رجل لا سوداء سال بهذا الاسم لان الاسود وان بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما لكل فرد
فانه ليس باسم جنس اصله فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما ثبت في ضمن نية النفل او القضاء
وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ونظير الحج على ما ذهبت اليه فان قيل لما تعين الفرض شرعا
في هذا الوقت ينبغي ان يتأدى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رح لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل
بعينه اخذ حكم العين المتعين فصار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى
اي وجه وجد وقع عن المأمور به كالامر بالمضمون والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع
عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير
واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة وهذا لان ما استحق بخطاب مخيرا لم يتعين كان
الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء تصور به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف
المريض والمسافر حيث لا يتأدى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا
تتعين الا بالنية قلنا التسليم ان عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع فيه غيره لكن ما زال ما نع
العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها عن ملكه وامر بان يؤتي بها ما دام مستحقا عليه من العبادة
باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صائما له الا عليه ولا تحصل تلك العزيمة
الا ان العزم ليس بشيء ولا يمكن الامساك قد جعل منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار
لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل
ولم يوجد وانا لا يمكنه صرف ما نافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا الى المنافي مستحقة عليه
كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون
كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان الملك
هو الحقيقي الراجع فيها لان المبتغى بها وجه الله وهو الموضع المصروف اليه وقد حصل كما ان
الصدقة عند النفي صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل وبخلاف

حواب سوال وتقديره ان المنافي اذا كان مبتاه على ملكه غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها الى صوم آخر

شبكة الألوكة www.alukah.net

الاخير فان المستحق منافعه ان كان اجيرا وجد الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذكر الاقطع
عليه عزم منه ولا يلزم عليه ما ذكرنا شرط نية نفس الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت
شرطا زايدا دنو النفس فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد قوله الا المسافر ينوي واجبا اخر
استثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على ما ستعرفه اي يصاب
صوم الشهر نية اصل الصوم ومع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا
الصوم لا يصاب حقه بهذه النية بل يقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف رحمه الله المسافر
كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان
شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما كما تحقق في حق المقيم ولهذا
لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة والفقهاء ودلسنا ان مشروعيته تنفي مشروعية الغير فلا يبقى
غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا
ترك الترخص كان صومه كصوم المقيم سواء وقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رح طريقان احدهما
ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له
الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع الواجب
لينفع به وجه اليه وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر لعاجل وانتفاع في الاخرى بدفع
ضرر العقاب فللمرء ان يصرف ماله الى ما شاء بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان
اسقاطه مرخص له لكونه ايسر عليه من اسقاط فرض الوقت لانه قلما يدرك عن قضاء ايام اخر لا يكون
مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب واجاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا له
صانع بدنه فلان يجوز له الترخص بالاسهل اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه
اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية
اذ هو يتضمن للحال مزاحمة الجزء ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا مزاحمة في النفل الا ان الثواب هو
في فرض الوقت اكثر وكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا ثبت معنى الترخص بقي صوم الوقت
مشروعا فيتأدى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص اذا اراد واجبا كما جاز له
الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل لهذا الترخص لعدم مشروعية صوم الغير فيه
فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل ولا كذلك الصبي فكان
نيته واجبا كنية النفل سواء قلنا لما ثبت الشرع مشروعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك ثبوتا
لمشروعية واجب له في هذا الوقت في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي
ان يجب عليه التعيين ولا يتأدى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد المشروع فيه في حقه كما لو ظهر المتيمم

ارادة الفرض
الوقتي بعارض
السفر بكون
وجوبه كذلك
من العوارض
والاعذار وذكرها
لسقط هذا الشرط فانه
اداء على حسب ما
فات الوقت لانه فات
العوارض ه

الان ثبوت شرعية واجب لغيره على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك بصفة
النية والثاني ان انتفاء مشروعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع
بل من حكم تعيين هذا الزمان للاداء الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة
من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فتصح منه اداء واجب آخر كما
يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
رح واما اذا اطلق النية ففي الرواية التي لم يصح منه نية النفل لاشكال انه يقع عن رمضان لان صومه نية
النفل لا يقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى
الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه كالصاد
كشعبان حتى جعل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض
والنفل والوقت يقبلها فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض
الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لاثبت بهذه النية لانه
انما ثبت نية واجب لغيره وهو نية صوم النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا خاص غير فرض الوقت
لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صوم النفل ايضا بل مما يحتمله
كما يحتمل فرض الوقت ولما كتب الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت
وصار الحاصل ان الرخصة عندنا متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي
متعلقة بالفطر لا غير قوله واما المريض فالصحيح عندنا الى فيه احترز به عما روي عن الحسن
الكرخي رح ان الحكم في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح وهذه الرواية اخذ بها الكرخي
فوهم نظره رح فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر نفسه او عن فرض غيره
وقع عما نوى صام صائما عما نوى وهو خلاف قول ابي حنيفة رح والصحيح ما ذكرنا ان المريض
اذا صام صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع في ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن
عن ابي حنيفة رض انه يصير صائما عما نوى وهو خلاف قول الائمة الثلاثة رح والكلام
في الدور الوبالجي صاحب الهداية والقاضي الامام ظهير الدين النجاري والشيخ الكبير ابي
الفضل الكرماني رح متقدم ذكرها في الايضاح وكان بعض شايخنا يفصل بين المسافر والمريض
وانه ليس بصحيح والصحيح انهما سواء وما ذكر ههنا اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس
الائمة رحمهما الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تعلق بمن المرض باجماع من العلماء
لان المرض متنوع الى ما يضره الصوم كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى
ما لا يضره الصوم كالامراض الوطوبية وفساد الهضم وغيرها وكذا السفر والترخص انما يثبت للحاجة
الى الدفع والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر قلنا لا شك في كونه

المشقة ه

ارد وجوب الواجب
الوقتي ه

ولو كان انتفاء شرعيته
العزم من جهة الوجوب
لا يبقى شرعيته سائر الصلوات
في وقت الواجب الموسع ه

ارد المطلقة

لعدم شرعية الواجب
الآخر فيه ه

لان الترخص كان له على
تقدير الاقبال على الترخص
والاعراض عن العزيمة
كما مر ه

صاحب الهداية
ه

منضبطا اي الجرح بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر وايام السفر مقام المشقة كما عرف
ثم عندنا يثبت الترخص للمريض بخوف زيادة المرض بان غلب على ظنه ذلك واخبر الطبيب كما يثبت بخبته
العجز لاخلاف فيه بين اصحابنا فان مرض له ادنى وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يخف عن الصوم ولم يزد
عن احد من اصحابنا خلاف ذلك خلافا لهذا المريض ان تجلى بلذة كالمريض صام عن واجب اخر له شك ان يقع عما نوى عنه
الى حسنة وقع اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل
وهو ان المرض الذي يتضرر بالصوم كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بخوف زيادة المرض
ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن
لما آل امر المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك
عن نفسه كما ثبت بالاكراه وكما ثبت في النوع الثاني اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا
صام هذا المريض عن واجب لقرا وعن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم تثبت له الترخص فيقع
عن فرض الوقت فظهر ان مراد صاحب الهداية الى الحسن في قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي
اضره الصوم وتعلق ترخصه بزيادة المرض ومراد المصنف في قوله لانه رخصة متعلقة بحقيقة العجز
المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ ذهب الى ان الصحيح عندنا لان رواية
ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها
من غير تاويل لاوجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالتي تنظر
الى عمومها الظاهر فاسدة والتي الفساد بقوله فالصحيح عندنا الى عندي كما يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة
في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر
له عند العجز عن ادا الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو
الحسن الكرخي رح ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او ماول
وقوله مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا بدل على ما ذكرنا في تاويل
اما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز معتد به يعني انه يستحق الترخص بالافطار لعجز تقديري
لاحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه الغالب منضم الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر
قطعة من السقر في قطع المسافات مشقات والغالب في حكم المتحقق شرعا كما عرف في الاصول
مع الحدث والتثاؤب والخائنين مع الامن فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز المقدر
لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم فيتعدى الى حق الترخص حتى له
حين لم يبطل ولاية ترخص بظهور قدرته على الصوم صحته بطريق التنبيه الى طريق الدلالة الى

ا مريض المريض والمسافر
ا مذكوره
ا قوله في الكتاب اي وهو قوله
فالصحيح عندنا ان نقع صومه
عن الفرض على كل حال ٥

ا ر عند ظهور قدرته

وهي ٥

حاجته الدنيئة يعني جواز الترخص بالافطار لحاجته الدنيوية وصوره في المشقة من البدن في العاجل
يشهد على جواز الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية وصوره فيمن نفسه في الاحوال الطريق الاولى لانه اهم
قوله وفي هذا الجنس اي في جنس ما صادف الوقت صيانا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور
في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم يوم الخميس واحترز به عن النذر
المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لان التعيب بالنذر صوم الوقت وصوم النفل لانه
قربة اصلية في غير رمضان وسايرا الصيامات عن له العوارض ولهذا شرط فيها التعيين والتبييت
واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا تقبل وصفين متضادين اي حسنا فيين ومما
كونه نفلا وواجبا لان النفل بالا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحق بتركه فاذا ثبت
الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة تضاد اي الصوم المشروع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه
اي من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف يكون الصوم
واحدا وانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول وكذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد
ولهذا لو وجد المفسد في جزء شائع من اليوم ولان الجملة متى ثبتت بخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى
صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل الموضوع تحت خطاب واحد ولهذا جاز ان تعلق البدلة من عضو الى
عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاكتسب مطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف
اي نية النفل كصوم رمضان وتوقت مطلق كما مسك على صوم الوقت وصوم المنذور حتى جاز بنية من
النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولكنه اي النذر اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق
ما تناول عن واجب اخر من كفارة او قضاء يقع عما نوى بخلاف النوافل اما اذا نوى من الليل
هو الوقت وصوم المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو لانها من محتملات الوقت فصارت
نية القضاء ونية النفل بمنزلة ومنع عن صوم الوقت لان المعين اي يعين التاخذ الوقت للصوم المنذور
فيصار وتعيينه الصوم المشروع وصوم النفل المنذور وخروجه عن كونه نفلا بولايته ودلالته لا يعدوه الى
اي لا يجاوزه الى غيره فصح التعيين الذي صوم الوقت فيما يرجع الى صفته وبطلانه سعى النفل
مشروعا فيه فان النفل في سايرا الايام شرع حتى للعبد ليتنفل عليه بطريق اكتساب الخيرات ونيل الثواب
غير عدم اتمام عليه ٥ حكم على تقدير التركيب فاما فيما يرجع الى صاحب الشرع وهو الراجع الى حقه ان لا يقبل
الوقت محتملا لجهته فلا اي فلا يصح التعيين يعني كان الموجب له صلى في هذا اليوم صوم النفل حتى للعبد وصوم
القضاء والكفارة كان محتملا فاخذ صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالاعجاب لا فيما هو حق الشرع
وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر انه في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس
بحقه قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لان مراعاته فيه تبديل

العذاب ح
ل
معينا له

كما مر آنفا

وما كان من محتملات الوقت شقوط
فيه النية هو الليل لا سائر
ما يتوقف على مشروع
الوقت لا على المختار
مشروع الوقت
وهو صوم القضاء

٧ ا م

المشروع فكذا هذا ولا يمكن التعيين حصل بفعله لكن باذن الشارع اياه فذلك حيث جعل له ولاية الالتزام
فينبغي ان تتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كالوعينه بنفسه لانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فلا يتعدى
دون غيره فلا يتعدى الى حق غيره فان قيل لم يتعد الى حقه بقي الوقت محتملا للصوم القضاء والكفارة يجب
ان يشترط ولا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل كالنظر الضيق لان صحته بهاتين النيتين من ضرورة اتحاد
مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع
فيه الصوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف
النظر الضيق فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو التقصير في الاداء الى زمان الضيق
فيجعل كأنه حق سقوط التعيين الواجب حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ هو قوله
ومن هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم لعود اسم الاشارة الى النوع الثاني
الذي جعل الوقت فيه دالا وسببا لوجوب كلمة ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على
ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير والله اعلم **قوله** والنوع الثاني
انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مستكمل توسعه وتضيقه وهو الحج فان وقته اشتمالا
من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة تتأدى بأدكان معلومة ولا يتأتى
الاداء لجميع الوقت من هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة
الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سني العمر
فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي في السنة الاولى تتعين على وجه لا ينفصل عن الاداء
وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تأتي ينفصل الوقت عن الاداء وذلك يحققه في سنة فكان
شبيها كذا ذكر شمس الائمة وهكذا ذكر فخر الاسلام رح في شرح التقويم فقال قولنا في الدين
عين رح جعل ظرفا للاداء الخ وهي اشكال انه اذا خرج الخ عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه
السنة وقع الشك والاشكال في اداياته فانه ان عاش اداها وان مات تحقق الفوات فينبغي ان يسقط
وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رح اعتبر جانب التضيق وقال يسقط عنه
من العام الاول للاداء كما خرج وقت الصلوة حتى لو اخر عنه يأثم وعند محمد رح وجوب الدم
التوسع حتى لا تتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث بشرط
ان لا يفوت عن العمر فان فعل ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رح شكلا لوجوب الصوم
وثابت متوسع عند محمد رح لان الاشكال عنه ايضا لوقت الصلوة قلنا اما عند ابي يوسف رح
على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لانه حيث انه انقطع عنه جهة التوسع بالكلية
فانه لو اخر دخل العام الثاني فجاز ان يفوت فيه بالاتفاق وانما ترك محمد رح بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال

ولو اخر في هذه كان اداء لا قضاء بالاتفاق ٢

التعيين م

الثالث م

اداء م

الوقت م

الى اتيان السنين ٢

وعن ابي حنيفة فيه روايتان ٢

لانه ٢

لانه لا يحمل التضيق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول
متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخر ومات قبل ادراك السنة الثانية
يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رح فظاهر واما عند محمد رح فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات
وقد فوت فيأثم استدل محمد رح بان النبي صلعم حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست
منها فعلم ان التأخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداياته لانه لا يتأدى في كل عام الا
في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته قدر اشهر الحج من اشهر الحج من هذا العام بعينها ومن سنة
يمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت التحقق بعارض الموت فوجب الحكم عليه لانه كان
ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شكل فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يسعه الا بتعيينه فعله
كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت اداياته النهار دون الليالي فكان وقت اشهر الحج دون باقي
السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعله فكذا هذا واحتج ابو يوسف رح بان اشهر الحج من السنة الاولى
في حق المخاطب اخص الوقت فيحرم عليه التأخير عنه كما في نفس وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه
اشهر الحج من عمره لا جميع الاشهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه اشهر هي المتصلة بعمره
يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك وكل اتصال
في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتباره لا ينفصل لا يبقى للحج وقت يحتمل غير الوقت الحاضر فيكون
التأخير عنه تفويتا كتأخير الصلوة عن آخر وقتها فلذلك يسقط عن العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتعين
عليه للاداء في اشهر الحج من العام الاول احترازا عن الفوات بحققه ان وقت الحج يفوت
للحال بمضي يوم عرفة ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شكل لان العيش الى سنة ليس
بأدنى من الموت فلا يثبت بعض بالشك ولا يرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث
يجوز تأخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الفوت
ههنا فالفوت بعض الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبحلاف تأخير صوم
القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تأخير الدين عليه فقد كان لعذر وهو اشتغاله
بامور الحرب وغيره على ان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين اعمال الحج الذي هو احد ركني الدين ويعلم الناس
المناسك ولم يكن عليه حج قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه انتفع الوقت وصار كما وقت الصلوة وهذا
الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد رح من القول بجواز التأخير بشرط
سلامة العاقبة على ما ذكره في الكتاب وعامة الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
عليها فانه اذا سأل انسان سائلا وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة

للناس علم ٢

مستوة عني هل يحل له التأخير مع الجهل بالعاقبة أم لا فإن قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس إليه وإن قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبهم وإن قلنا إن كان في علم الله أنه يموت قبل أداء الثانية فلا يحل له التأخير وإن كان في علمه أنه يحيى فله التأخير فيقول ومايدريني ما ذا في علم الله فما فتواكم في حق الجاهل فلا يأثم المجزوم بالتحليل أو التحريم فيلزم منه القول بعدم الإثم وإن مات كما هو مذهب الشافعي رض عنه أو لا أثم بنفس التأخير وإن لم يمت كما هو مذهب أبي حنيفة رض لما ذكر بعض المحققين في أصول الفقه فثبت أن الصحيح ما نزل محمد ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني في إشاراته إن الإسراء إن الحج على الفور هو معنى قولهم غلب على ظنه أنه إذا أخر يموت ثم ذكر في أخر كلامه محمد رحمه الله أما إذا مات قبل أن يحج فإن كان الموت فجأة لم يلحقه الإثم وإن كان بعد مرض وما يشبهه فلقائل أن يقول له أن التأخير وتصير متضيقا عليه لقيام الدليل فإن العمل بدليل القلب واجب عند عدم الأدلة **قوله** وظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعني ظهر أن تعيين الشهر من العام الأول للأداء في حق الإثم أو ظهر أن الاحتمال المذكور في حق المأثم لا غير حتى لو أتى بالحج في العام الثاني أو الثالث كان أداء بالاتفاق لا قضاء لأن نص الشهر الحج من العام الأول ليست مؤقتة التحرز عن الفوات وبه ما كان الشهر من العام الثاني وقع الأمن عن الفوات فسقط العام الأول وتعين الثاني للأداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر أثر التعيين في صيرورة الأداء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حج النفل فيما عليه حجة الإسلام وقع عن النفل لأن الوقت ليس عندنا لأن هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح أداء الحج النفل فيه فمن أدى حجة الإسلام بالاتفاق الآن حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل كما في وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لأن المنع عن صحة صلوات أخر وقال الشافعي رض يقع النفل ويقع عن حجة الإسلام لأن محل الميقات وترك حجة الإسلام واختيار النفل عليه مع أن الثواب في أداء الفرض أكثر وأن العقاب على تركه بعد التمكن من أدائه مستحق في الشفعة والسفيه عند كما في البدائع مستحق الحج في أموالهما بيانه لما له في أم الدين أولى فيجعل نية النفل منه لغوا حقيقيا لمنع الحج ويبقى أصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالإجماع ولنا أن الحج عبادة وإنها لا تتأدى إلا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع أن نيته النفل أعراض عن الفرض فلم يترك أصل النية لكان مودعا للفرض من غير اختيار فكان القول بالخلاف وقد عرف تمام في الكشف **قوله** وجواز عند الإطلاق إلى آخره جواب عما يقال لم يظهر التعيين في حق النفل حتى يقع شروعا كان مشروع الوقت متعددا فينبغي أن يشترط التعيين في النية ولا يتأدى الواجب بمطلق النية كالصلوة في الوقت لأن التأدي بمطلق النية مشروط بكون المؤدى المشروع في الوقت ولم يعد فيما نحن فيه جواز الحج عند إطلاق النية بل لعدم التعين من الجانبين

السنة م

خذوه م

عبده م

عليه م

لأنه ما لا اختيار للعبد فيه لأنه طاعه وعصيانا م

لأن التعيين ساقط لأن الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام أنه لا يحتمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانصرف مطلق النية إليه فأورث شيئا صريحا اندفع به ما تعين بالحال لأن الدلالة لا تقاوم الصريح لنفوذ البدل سمن في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تبتنى الأصابيه وسقط عند التصريح بذكر نقد البلد بخلاف صوم الشهر فإنه متعين لأن من أحرم لم يوجد فيما مضى جميع النيات **فصل** حكم الواجب بالأمر وسواء الواجب بالأمر نوعان أداء وقضاء والأداء ينقسم إلى أداء محض وإلى الأداء الذي له شبه القضاء والمحض منه ينقسم إلى كامل وإلى قاصر والقضاء أيضا ينقسم إلى القضاء المحض وإلى القضاء الذي له شبه الأداء وكل منهما ينقسم إلى القضاء بمثل معقول وإلى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم إلى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة وإلى القاصر كقضائها بالانفراد فصار الكل سبعة أقسام ثم جميع هذه الأقسام يوجد في حقوق الله ويوجد في حقوق العباد فكانت الأقسام أربعة عشر بهذا الاعتبار وإلى هذا أشار في الكتاب على ما ستعرف **قوله** وهو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب وإلى يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وفي مستحقه للواجب أو التسليم أي الأداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما إلى من يستحق ذلك الواجب أداء إلى من يستحق التسليم إليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال العين يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف الذمة لا يقبل التفريغ من العبد لأنا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها أخذا بما حصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه لأنه لا يتصور تسليم الا بهذا الطريق وقيل قوله بسببه إلى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لا إتمام للتعريف لأن التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب لغيره لأن الواجب يختلف باختلاف الأسباب ولكنا لو لم يكن المسلم إليه مستحقا لما سلم إليه لا يكون تسليم الواجب **قوله** وقضاء وهو إسقاط الواجب مثل من عنده موجبه أبانيتعلق بالإسقاط أي القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بتسليم مثل من عنده أي بتسليم مثل الواجب من عنده لكن لا مثل موجبه أي ذلك المثل حتى المكلف وأحترز بقوله من عنده عن مثل وقت العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر الأمس فإن ذلك لا يكون قضاء وإن كانت المماثلة ثابتة بين الفائت ومن ما يصرف إليه لأن ذلك ليس من عنده بل موجب الغير وبقوله موجبه لا نلتزم أن يتوهم أن إسقاط الدين بدفع دراهم الوديعة إليه يكون قضاء حقيقة لأنه إسقاط مثل من عنده لدفعه بقوله موجبه أي المراد من قوله من عنده أن يكون ذلك حقه

لبسببه

آخره

بلعب بعده ومنه

ار القضا المحض

لجواز

لا مجرد الخبرة هذا حقيقة كل واحد منهما اصطلاح الشرع ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانه نزل في تسليم مفتاح الكعبة حين اخذ النبي صلعم من عثمان بن طلحة وسلمه الى العباس فلما نزلت رده الى عثمان فهمنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام لحق الله احق ان يقضى رايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك الحوث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما استعمال القضاء في فرض الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادیتم وقوله جل ذكره فاذا قضيت الصلوة اي ادیت بدليل ان الجمعة تقضى واستعمال الاداء في فرض القضاء كما يقال ادركت دينك اي قضاه لان اداء حقيقة الذي متعذر بل الدين يقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال فوت ان اودى ظهر الامس اي قضى لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال فمن ثم الجاز فان القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدهما في الاخرى الله اسبوء التقويم **فصل** واختلف المشايخ اي مشائخنا والامام الاسفيجابي رح ان القضاء بحد بنفس مقصود اي بنفس قصد به الخطاب القضاء ام بالسبب الذي لوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا بعد الامر لوجوب ان ثبت الحكم بالسبب كما ابهمه الشيخ رح فعلى بحد القضاء بما يحب به الاداء سواء كان الموجب نفسا او غيره وقيل معنى قوله بنفس مقصود بسبب ابتدائي غير سبب الاداء غرض بالنفس انه سبب وجوبه على صحة الوجه الاول اذا ذكرنا ان مشائخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او بامر مبتدا قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم بامر مبتدا وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد انما يجب بالامر الاول عند الشافعي رح خلافا لزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول انما يجب باخر وبدليل اخر وبه مذهب عامة المعتزلة والخلاف في القضاء مثل معقول فاما القضاء مثل غير معقول فلا يكون اجابة الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدا بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للواجب في موقتها وانما يوقت بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون الوقت عبادة مقيدا به ايضا فوقته على الامر اذا لعبادة منوطة بانها فعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن نذر لغير الله فعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة حكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب هذا في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله

ل
ثلث

عامة اصحاب الشافعي رح

الامر كان الفعل بعده قبله سواء يحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره واذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يتاتى منا ان نقول ان الذي يدل عليه انه يتناولها مرجعه الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات يتضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كان حقوق العباد لانا نقول شرط ايجاب الضمان انما تلف ولا مدخل للوالي في تقادير المتلفات وههنا انما فات فلا يكون اثبات الضمان فيها بالوالي وكيف يكون ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلته بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام فاتة صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يكن الجواب بالامر الاول الوقوف على دليل اخر مرة واضح فقال بانه يجب بالامر الاول وبالامر الثاني وصوان الشرع ورد بسقوط القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيتعلق الحق غير المنصوص ببيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت وعلم بالاستقراء في عامة الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز علم يوجد الكل حسبي كما كان قبل اما عدم وجوه الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بينين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو ينافي الاسقاط لان ترك الاشتغال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يحتمل ان يكون مسقطا بل يوثر ما عليه من الهدر وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق اداك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصورا الوصول منه حقيقة وحكما فيتقرر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك ذلك الوقت اما الاثم ان تعمد التفويت واي عدم الثواب ان لم يكن متعمدا للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المخصوص مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يسقط بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يسقط بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان هذه العبادة يكون الفعل فيها على خلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كالا يختلف باختلاف الاماكن وان كان هذا لكن احرى ان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى ينشد بيده اليمنى يحب ان يتصدق باليسرى لان الغرض يحصل فكذا ههنا فاما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا

قواعد

واذا كان الامر مقتضيا بوصف كان الواجب به مقتضيا ايضا كالامر بالصلوة

بل لكونه سببا للوجوب في الاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة لكن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا هنا والدليل ان النص معقول المعنى تعدي الحكم وهو وجوب القضاء الى الزوج وصي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وباذكرنا خرج الجواب عن قولهم من مثل العبادة لا يصير عليه الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير هذا الوقت حتما للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة معنى يعقل فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء لكن في استتمام تولكم القضاء بحكم الامر الذي يوجب الاداء الا انا نقول ادعى فيما بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن مشروطا بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل وهذا معنى قضاء ولو وجب به ابتداء لما سمي قضاء وهذا لم يكن عجيبا شيئا ولذلك عند محمد لخمان لورود النصوص الموجبة له وكثيرة ما يضاف الى العجب السابق الموجب للاداء وهو ورود النص والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وضمير السقوط في الامتناع في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل كلمة الى لا الى قيل حيث لم يجب جنسه وضمانا حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف يظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعندنا تجب قضاؤها بالقياس عند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول يجب لا مقصودا غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا والتزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او حاض في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود بها او دلالته فيظهر ثمرة الاختلاف وباذكر شمس الائمة رح ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور فيه يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فايدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج **قوله** وفيما اذا نذر الى اخر جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي

لما مع

طالب

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صوم فيه بوجه ولا يلزم ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجبا ان يسقطا كما ذهب اليه الحسن ان زفر وابو يوسف رح في رواية عنه وحيث لم يسقطا وجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق من اصحابنا رح ظاهر الرواية دليل انه وجب بسبب آخر غير السبب الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجبا في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء يتبع المشروط فالسبب الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا لا انا نمنع ايجاب الصوم به ههنا لتعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده قصدا كالطهارة والمسائح نذر بهذا الاعتكاف فكان لمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر ان يصلي محدثا لطهارة فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف تمكن مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بنذكر السبب وصار ذلك النذر عند له نذرا مطلقا عن الوقت فتطهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب النذر كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضوء لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضوء لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب النذر وهو معنى قوله عاد شرط اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الا صيانا وهو ان يجب مقصودا بالنذر او الموجب للاعتكاف وفي قوله لانفصال الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس الائمة رح ولا يعارض ما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وشرف الوقت معنى ان لا يتادى الواجب بصوم القضاء بل يجب صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان شرف الوقت لم يزل لاتصال البقاء الخلف يجوز لبقاء احد العلتين ثم انه كما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان العارب لا يخرج عن العهدة عند ابي حنيفة رح لان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر يكون عبادة مقصودة في نفسه فاذا اتى النذر في ايجابه لا يتادى بصوم رمضان كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر رمضان لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا. بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضوء للصلوة الفرض حيث يجوز له اداء المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما التزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضوء للمنذور واجبا لغيره سواء حصل المقصود وهو صحة

ان امتنع الحاق الصوم بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا لعجز الحاق الصوم من وجه العبد او معناه انما لم يوجب هنا الاعتكاف صوما مقصودا لانه مضاف الى شهر شريف وكان الاعتكاف فيه افضل من غيره فاكتفى بصوم الشهر

ارمن جهة العبد

اذا آلمندوحة فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اى الاداء الخالص الخ اما اداء
لانسان بوصفه اى مع وصفه او طلبا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة
بعينها من اولها الى اخرها لان هذه صلوة يؤثر عليها جنسها من الواجبات والسنن فيكون اداء كاملا
اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة
فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة فضل
كالاصبع الزائدة فاما فعل المفروض اى اداء المفروض في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب
فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق
به الحديث الآتي ان الجهر اى وجوبه دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهرية كالصلوة
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدتي السهو بتركه فكان مسقوطا وجوبه دليل القصور
فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لانا قضينا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل سنت
فيكون الاداء بالجماعة اكمل لان تركه يوجب النقصان من اصل الاداء وهم ذميم اذا اداه يكون اداء كاملا لانه
هو الواجب بالامر ولو اداه جيدا يكون اكمل منه لان يكون الاداء الاول ناقصا فكذا ههنا قلنا
الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها موجبا
للنقصان لترك الفضيلة وترك ضم الصورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي
ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فاشتغل
للوضوء فعاد فاتته الباقي اداء باعتبار بقاء الوقت شبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
مع الامام بفراغه وتحقيق اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء
شبه القضاء ولم يجعل عكسه لانه باعتبار اصل الفعل موجود وباعتبار الوصف قاصر فيجعل الناقص
معنى للاداء قلنا اذا احدث الرجل في المرة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فجاءه في حال اداء
ما فاتها فسدت الوجل لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لم يلزمه القراءة وسجدة السهو فتحققت الشركة
بينهما تحريمة واداء فكانت مجاذاتهما اياه في هذه الحالة كمجاذاتهما في حالة الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا
شرعا بعض الصلوة فجاءه في قضاء ما سبقاه به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق في حكم المنفرد
حتى لزم سجود السهو والقراءة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط المجاذاة منهما في الاداء والانتفاء صلوته
ولا عتبار شبه القضاء قلنا لا تتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام ثم نوى الاقامة في فرض الوقت
او دخل مصره للوضوء والوقت باق لا تتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر لان اللاحق مع كونه
منفردا قاض شيئا فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام اذا فاتته الاداء بعذر وجعل اداءه

بعدم

في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا معنى تغيير القضاء فان معناه ان يودي شيئا مثل ما وجب عليه اول
ذكر قضاء اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يوثر فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا
وجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يصير مؤديا فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار
فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا فرغ صارت صلوته بحيث لا يوثر فيها المغير بوجه
فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ صلوته
قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلاة التبع فاذا وجد المغير في هذه الحالة يتغير الحال
وخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه
منفرد موف شيأ عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق
به فيوثر المغير في حقه كما لو كان منفردا من اوله اداء وتسمية الشرع فعله قضاء بقوله عليه
وما فاتكم فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز لما فيه من اسقاط الواجب باعتبار حال الامام
واليه اشير في قوله وما قاتكم ونحن انما نحمل يودي باعتبار حالنا نحن ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري
وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي الخالص نوعان فاما القضاء الذي خالطه معنى
الاداء فتم اخراه القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع
اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا بد من ان يكون قضاء مثل معقول او غير معقول
ثم تقييمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول لما ان اللفظ ينقسم على انواعه وصفاته
وصف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى منفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر فلا يضر ذلك بالتقسيم الاول
فكذا هذا المثل معقول على مدرك بالعقل مماثلة للغايات كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة
والصوم بالصوم ويدخل فيه المثل الكامل كقضاء الغائبة بالجماعة والمثل الناقص كاداء ما ترك غير معقول
الى غير مدرك بالعقل مماثلة للغايات لان العقل ينفيه وحكم بعلم مماثلته له لان العقل من حيث المرئي وانها
لا تتناقض ما لم تعدية في باب الصوم فانها تزيد عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني
ومن يحاله والبدنة والفداء البدل الذي يختص به عن مكروه متوجه اليه واحتراز بالغير عما له
جاز ولكنه في الحج الفرض بشروط يعجز الدايم حتى جاز عن الميت ومن الفرض الاول لا يسقط الحج
اذا لم يزل مريضا حتى مات فان حج فعليه حجه الاسلام والمعنى تطوع لانا عرفنا جواز ان يحدث
التحنية وقد فرض في عجز الشيخوخة ولنها دايمة لازمة ولانه فرض العمر صعب فيه عجز يستغرق
بقية العمر يلتحق به ايا كان عن الاداء بالبدن وهو التطوع ليس بشرط بالعجز حتى ان عجز الميت
اذا حج بماله وحله على سبيل التطوع عنه جاز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتنا بالنص وهو في العاجز
حوله يوم على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع بقوله يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام

الى لا يطيقونه

شبكة الألوكة www.alukah.net

فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو
المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو باطل يليق بالحكيم فوجب
ان كلمة لا مضمرة كما في قوله يبين الله لكم ان تضلوا والتقدير يطيقونه او يطوقونه ثم حذف لا
كما حذف في قوله تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف وقيل كانت منسوخة فانما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية
وانما تمسك بها على قول من لم يجعل الاية منسوخة فانما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية
بل عمش كانت من المهاجرات وقال لما دانت البحرتين البحر تنها الى الجنة مع دوجها حفص بن ابي العاص
وهجرتها الى المدينة وهي التي نزلت فيها ان المسلمين والمسلمات الت رسول الله صلعم وقالت يا رسول
ان ابي ادركه الخ وضعيف كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئني ان احج عنه فقال ابيك لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان ينفعك قال نعم قال فدين الله احق وروى ان اخت عقبة الهرة وصام العاد
اي احجج عنه بنفسي واوجي الله فعلا عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوصم لا دلالة
في الحديث على ان الانفاق قايم مقام الافعال فلا يشتبه التمسك به في هذه المسئلة لا ان يثبت ان الحج
اياها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان اخ بعض الهن وكم الحاء الى آمرها
ان تحج عنه وعلى هذا الوصم التمسك به ويحتمل ان يكون معنى قولها ان اخ مع الضمن ان امرها
بان تحج لان فعل الماموز يحتمل ان ينسب الى الآمر مجازا كما ينسب بنى الامير المدار وصرب الامير
الى امر بالبناء والضرب فعلى هذا العامل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله احق
احق بالقبول لانها اكوم الاكومين فاولى بكرمه واجدر بوافته ان يقبل منه حاله العجز بعمل النيابة
او الانفاق الذي لا عذر الا عليه وتبدل صفاه فدين الله اولى بالقضاء لان حقه احق من حقوق
العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث اخر فاقضوا الله فهو احق بالوفاء قوله ولا يحج احد
المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس منها شائبة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
فلان صحة الصوم انما تتعلق بالكف عن اقضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال وسد
حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا ولا لما ماثله من افعال الخ التي هي اعواض وبين الاعواض
الذي سوغ في مال عينا في الغير فرقا ان المماثلة ثابتة بالنص فيتعين ويتعلم ان المماثلة بين
من اصحابنا احتجوا بهذه المسئلة فعال عامتهم للآمر ثواب النفقة وسقط الواجب عن الآمر فالحج
يقع عن الحامل وسورواية عن محمد ان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن
له ثواب الانفاق لانه فعله فشابه عليه والمانسقط الخ عن الآمر انما هو الانفاق الذي هو سبب
تمام المسبب وهو الحج او اقامة الانفاق المحض مقام الانفاق الذي هو سبب تمام والحج عند المحج
عن ادا الخ والدليل عليه انه شرط اهلية النايب لصحة الله فعال حتى لو امر حربيا لا يجزيه ولو كان

الفعل يسقط بالآخر لشرط اهليته لا اهلية النايب كالزكوة واما الاسقاط الفرض عن الاصل
بفعل الفعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وان وجدت النية عن الامر
وقال بعضهم يقع عن الامر وهو احتياط وشمس الايمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاحاديث هذا
الباب دل عليه فانه علم قال للسايلة حجي عن ابيك واعتمري وقال لرجل يا رسول الله ان امي مات ولم يحج افيجزيني
ان احج عنه فقال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا
يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق
بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من الاسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة
في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني لان الفعل
فيها قام مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها
معقولة طامل ان يقال انا جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشبه والمشبه
واتعاب النفس في الفعل الذي هو المحصول هناك في الفعل الاول واما فعل الغير فلا حصول له للمشبه فكيف يكون مثلا
لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره ولا
بغير امره ولو كانت المثلية معقولة منها لجاز اتيانه بالقياس كما في المنذور لان المتعينة قوله لكنه
الى قوله جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند القياس غير معقول المعنى فكيف
اوجبتم الفدية في الصلوة بالقياس يوجبها قيل ساعلى الصوم من غير معنى يعقل فانا ندعي الجواب
قوله ولكنه اي لا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم
ولكنه اي لكن الفدية على تاويل الفداء او لكن اصحاب الفدية او لكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون
معلولا بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لتقصور عقولنا عن درکه والصلوة نظير الصوم
من حيث ان كلا واحد منها عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها بالاداء المال اهم من الصوم لانها
عبادة لذاتها لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد
فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ الامام فخر
بن سلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الفدية والصوم
والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل المثل
كما هو مثله ويحتمل ان لا يكون الصلوة صلوة بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال المعارضة
الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بنا، على الوجه الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم
فلئن كان هذا الكلام في الصلوة فاسد وعاقبته صادقة وحاصلا والا فليس به باس لانه لا يكون بدعا
مبتدا يصح ما جيا للشبهات ورجونا القبول الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول
في جميع الصور رجوه

غير مشروع به وقد اريد من القبول الجواز ح قوله عدم لا يشترط لهم صلوة ارجح بعض الظهور ضعيفا
اى لا يجوز صلوته قال محمد ح في الزيادات ح هذا الحكم يجزيه انشاء الله كما قال الكرخي ح فرارا الصوم ح اذا بلغ
به الوارث ان مات وعليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية ح الصلوة بهذا
الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاشتثناء به كما في سائر الاحكام
الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم اما صح منه يلزم ان تثبت الحكم فيه بالدلالة
وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم ح في كل والشرب بدلالة النص الواضح ح الجماع وان كان
غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول الايذاء ح الدلالة من كون المعنى الموثر
ح الحكم معلوما سواء كان ثابتا بح الحكم معقولا كالايذاء ح التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم
ح ايجاب الكفارة المكتسبة المقدرة وههنا المعنى الذي هو الموثر ح ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن
اثباته بالدلالة كالا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من غالب
او صاع من غيرهما وكان محمد ح يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع
فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لكذا ح المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى
بالفدية عن الصلوات فان لم يوص بها وتبرع الوارث قبل ان يبسط الصلوات عن الميت لان الاشكال
عدم اصلا ولانه احيى ميتة من الاحياء فيتكلم فيه بجمع الجواز اظهارا لا يخاط وتبعه كاحوط
درجة التبرع عن الاحياء ح الصوم وقبل تشترط انشاء الله كما ح الاحياء لان دليل الجواز انما
الوجاء الى سعة رحمة الله تعالى وكرمه وفضله وذلك شامل الاحياء التبرع جميعا يوضحه
ما ذكر ح النوادر سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا
قالوا يستقرض ورثتها قفيز حنطة ويدفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها
على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزيء ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع
ح هذا كالايصاء قوله ولا يجب التصدق جواب عن سؤال لمقدر يرد عليه وهو ان التضحية
عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان تسقط بالفوات
كالصلوة العيد ورمي الجمار وقاتهم ح التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية
بالنذر او بالشراء ح الفقير بنية ح ضحية باقية بعد ايام النحر او باقية فيها اذا استهلكت
الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه
يلزمه التصدق بالقيمة كذا ح الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذكر غير جايز بدون نص مقال
عن لا توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية لا احتمال كون
التصدق اصلا ح التضحية لانه مواعشروع ح باب المال كما في سائر العبادات المالية فلذا

ارى في حروف السائف

يشمل

شرط لوجوبها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان مبنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بالاراقة
للجيب من يتحمل به الا ان الشارع نسخ القربة من تحليل اللحم والقيمة الى الاراقة في ايام النحر لتطييب
الطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره ح كل قبل الصلوة ليكون اول ما تناول طعام
الضيافة ومن عادة الكرام ان يضيف باطيب ما عنده وما الصدقة يصير منزلا ومشاخ لازالة الانام عنه
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى بقوله ح قد افلح من تزكى اخرجوا الهم صدقة تطهرهم وتزكيهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام قبل
ما من الشحة لكراهتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيق عباده
بالطعام الخبيث فتفضل الله به من عين الشاة الى الاراقة لتنتقل الخبث اي الدماء فيبقى اللحم طيبا
يتمتعن نعمي الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه لان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي فيحمل
ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق ح معارضة المنصوص
المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به لعوارض وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا
لاحتمال اصالته مع احتمال ان لا يكون معتبرا لانه باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة فلم يعد الحكم وهو الوجوب
من التصدق الى المثل بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشاة لم يجزه
قضاء ما فاته من ايام التضحية ح العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل وهو عنده قربة شرعية التضحية بطريق
المثلية هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم اي الاراقة التي هي مثل للاراقة
الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم لسقوط عنه الفدية
وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل للفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي فانقطع
المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل
عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة قوله وقال ابو يوسف ح الى الحد اذا ادرك
الامام ح الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام ح الركوع
ليكون التكبيران ح القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بما ليس من الصلوة قبل فراغ الامام ليلا
يكون اصلا فان خاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح ويركع
فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر ح الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الاكف على الركبة سنتان فلا يحذف الاشتغال بسنة فيها لترك سنة وعن ابي يوسف ح انه لا يأتي بها
ح الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل ما عند قربة ح الركوع حتى لو ركع
اداها قائما كالقراءة والقنوت وتكبيرة الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع

وهو التضحية ح
لا باعتبار خلافته ح

وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت فاته الركوع فركع قانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات الانانية لهذا الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام الفعود لاستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما تمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا للركعة فيقام هذا الشبه لم تتحقق الفوات لبقاء محل الاداء فيه وقد شرع من جنسها فيه شبه بالقيام وهو يكبر الركوع حتى ان من سها عنه وعوامله وسبوق يسجد للسهو وان سها عنه لم تلزمه كما في الركوع كبر فيه واجاز شرح فيه شبه بالقيام احتمالا ان يكون سائرها ملحقا بها لاتحاد الجنس واصل المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبه لان التكبير عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء بقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضا بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيها له شبه القيام بوجه وحالة الامام اذا سهى عن التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا يعد بشبهه وهذا عجز عن حقيقة الاداء فيعد بشبهه فكان ما ذكرنا نظير الطائف الذي لا شيء عليه عند ابي يوسف خلافا لمحمد كما في التشهد وعندهما يلزمه سجود السهو لتكبيرات التشهد وعند ابي يوسف يسقط لتكبيرات التشهد وعندهما يلزمه لقضاء الذي لا شبه الاداء على كل حال

قوله وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم العبد المغصوب يقع على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كاملا لانه اداء على حاله ووصفا فكان عند اداء الصلوة باكملها في حقوق الله عز وجل ورده مشغولا بالدين بان استهلك الغاصب في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بجنايته بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء فاص لانه اداء على الوصف الذي وجب له عند المنفعة فلو جعلنا اصل الاداء قلنا ان هلاك يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين يمنع الغاصب والمغصوب فيه قلنا اذا دفع او قتل بذلك السبب ارتفع حكم الدين وهو انما كان يمنع لحق المالك وقد سقط فعاد الامر الى ما كان قبل الدين فصار كما لو هلك بنفسه ثم استشهد فانه يسقط الدين عن تركته كذا هذا ثم تسليم المبيع في العقد عند القدرة وقد فعل واما تسليمه بالقضاء فلان سبيل الملك عنه قد بدا العين شهادة دليل ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة له على اقاربه ثم ماتت فورثها منه فقال لهم رسول الله صلعم فقال ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلعم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم

الادم جمع ادام والادم واحد وجمعه ادم ٥

على ظهاه

شبكة الألوكة www.alukah.net

العبد الذي تحكم به فمان تسليمها من هذا الوجه اداء لا اقضاء لان التقضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الاداء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيتعين الروح ويجب العبد على قبول القيمة كما يجب على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبدين المعينين او المكيل او الموزون الموصوف لان المسمى هناك جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تزوجها على عبد او قيمته ودخل بها يجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا قال الشافعي في احد قوليه الاولى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته ثم ظهر ان قيمته فساد التسمية بجهالة العبد اولى قلنا انا نفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال علي عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة وهذا ليس بمختلف العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال علي عبد وهذا يفسد التسمية فاما اذا قال علي عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بها على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بعد قيمتها وما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كذا اذا تزوجها على عبد عينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب مهرا وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار

ثم الشرع فوض الى الخلف اختلف الامة في جواز التكليف بالممتنع وهو الذي سكلف ما لا يطاق وقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت المعتزلة سمعوا انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه شرعا والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والقلب بين شيئين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين مات على كفرهم فقد امن الكل على جواز تكليفهم وعلى وقوعه شرعا فلا شيء هنا تمسكوا بان التكليف منه تصرف في عباده وعالمكه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لان تصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وعلل اصحابنا امتناع تكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل ليعد سفهاء الشاهد كتكليف الزمن بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله لتحقق الحكمة في التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يترك باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا لانعدام الابتلاء فلا يتحقق معنى الابتلاء وانما الكلام في علم الله تعالى هل تثبت به هذه القدرة التي هي شرط التكليف بالفعل بعد ما علم انه لا يفعل ام لا وهذا مما لا سبيل لنا الى معرفته فوجب الحكم بثبوت القدرة التي هي شرط التكليف بالفعل بعد ما علم انه لا يفعل لان الله تعالى لم يكلف عباده الا بما يطيقون وهذا القدر يطيقون ولا يكلف بما لا يطيقون الا ترى ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ولم يكلفه بما لا يطيق وهو ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لان ذلك لا يطيقه احد

الاول

شرط لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد فتعين ان القضاء بحكم السبب الذي هو الاداء فكان وجوب القضاء تابعا لذلك الوجوب بعينه لا وجوبا بالنص ولم تتحقق لوجوب القدرة في ابتداء التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء ابقاء ذلك الوجوب وابقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجوب في ذمة المعسر ولا يصح ابتداء ذلك الوجوب وابقاء الشيء قد يكون بما لا يصح ابتداؤه كالنكاح يصح ابقاؤه بالشهود ولا يصح ابتداؤه الا بهم وهذا لان الابقاء اسهل من الابتداء ولهذا يبقى الصوم ببقاء جزء من النهار ولا يصح ابتداؤه الا بكمال النهار وهذا اصح اثباتا للوجوب وفي الثباتان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط لشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه انما كلف اولا الذي وجد شرط التكليف ابتداء وبقاء فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفل لم يشترط القدرة حالة الفعل لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كما يجب ولم يأت بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه لان الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قياما او قاعدا لا قدرة مكينة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في ابتداء شرطها وكذلك لكونه قادرا على القيام لان تكون القدرة على القيام مشروطة في الصلوة الا ترك انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيع فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكينة كذا في بعض الشروح وليس بمنتضى والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة وتظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا انه لم يفت ما في ذمته من الفوات بتاخير مختارا لان وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يأثم فاذا قدر على الحج مثلا يلزمه الخروج حالا من الطريق والراحلة على الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ وهذا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت عليه في حالة الصحة فاتاه المرض مضطجعا وخرج عن العهدة ولو وجب عليه في حالة المرض مضطجعا لقضاها في حالة الصحة قاعدا او مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء لم يكن حالة البقاء اضطرارا لها فاذا ثبت هذا فنقول لما كان الجواب على العكس يوكد ما ذكرنا في الاسرار في مسئلة التفريط ان الكل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء ينبغي ان يشترط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى لم يكلف

وهذا مسلم فما لم يكن البقاء مثل الابتداء اما اذا كان البقاء اسهل من الابتداء فلا ه

او على عدم اشتراط القدرة في وجوب القضاء ه

فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للقضاء ه

فان قال مظنون ان نقال لم خصصت عدم اشتراط القدرة في القضاء لكان ينبغي ان لا يشترط القدرة فنقول انما لم يشترط القدرة في القضاء لان الدليل دل على انه في الاداء ايضا لا يشترط القدرة المكينة بل يكتفي بالقدرة الميسرة وهو القدرة التي تحدث مع الفعل فيجوز ان يقال في الاداء ايضا لا يشترط القدرة المكينة بل يكتفي بالقدرة الميسرة ه

بجبور ح

اذا مالبس في القدرة واستوط بالحرج كشيء من حقوقه والله اعلم حصته وقت الفعل ايضا الاترى انا نشترط القدرة
على التوضي بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لاحين الوجوب وبعض الحلاف
من تلامذة شيخنا رحمه كان يقول لافرق في اشتراط القدرة من الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا
بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا بالغير يشترط فيه فيتوهم الاغير
على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا لشروط
فيه التوهم ايضا في النفس لا خيرا ما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المنوعة بناء على
توهم الامتداد كما يليط انه في الحائضة كما ان وجوب الاداء ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليلتحق
اثر في القضاء الاترى ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قاطعا على الفعل حتى لو عجز عن الفعل بسقط كما في سقوط فعل
الوقت بلو لم تكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة بقي بعد فوات تلك القدرة
لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والا فلا هي في الحائضة اثر في الاداء لا في القضاء
والشرط كونه اي كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يمكن به من ازالة ما يتوهم الوجوب لان حقيقة القدرة
التي بها التكليف عليها لا تبقى الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل عند
الفرقة الى نقل الشرطية الى قدرة سليمة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند
اردة الفعل عادة مدان شرط التكليف يوم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا
بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض او خرج من الوقت تلزمه الصلوة عندنا استحسانا
وقال زفر رح لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو شرط ان القدرة فلم يثبت
التكليف لعدم شرطه والوجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة باشد لها الوقت لان حكم احتمال بعيد وهو
لا يظهر شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سقوط الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة
على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المذنف والمقعد فوات الارض والزمانة
واحتمال البصر للاعمى نزول الكتب اي اترب اي الوجوه من هذا الاحتمال وهو حكما لا يصلح شرطا للتكليف فهذا
اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق من له اهل مثبت به اصل
الوجوب اذ هو يبين بمقتضى الى شيء يفضي وشرطه وجوب الاداء وهو توهم القدرة موجود لجواز ان يظهر
في كل الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع للاداء ثبت هذا العدد وجوب الاداء وهو معنى قولهم فصار
الاصل الى الاداء شرعا واجبا هذا الاحتمال ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل
سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجوده هاهنا لكن لم لا يتوهم
حدوث الآلة ووجودها وسلامتها كما في صحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذا
توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي

وكون هذا التعليل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة له كالسيف للقاطع والرجل للماشي فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم حدوث القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا
كان المطلوب منه غير فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حصة الوضوء لا يصح الا
عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف
لصحة التكليف ليتحقق اثر وهو الخلف وشرط سلامة الآلات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة الاصل وفي مسئلتنا
المقصود من هذا التكليف اعني الخلف لا حقيقة الاداء وشرط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء
لا سلامة الآلات للاصل وهو الاداء بل يكتفي فيه بتوهم القدرة وهو كما ترى طريقة الخلف لبعض مشايخنا
ان بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان ادراك الجزء يستلزم ادراء الصلوة ما في ياتي بالحرمة ويشرع فيها
ثم تتم بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء هذا
هو المذهب صحيح على هذا الوجه ثم خرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والعشاء والعشاء
ظاهر واما في الفجر فلا يجب عليه اذ الفجر لانه لا يتصور بل لا يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر
فاما لم يشرع في الفجر او شرع ثم فسد لم يجب عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر لم يجب عليه
الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** كما كان لسليمان علم دوي ان سليمان لما عرض عليه
الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر او وقت العصر كان في ذلك الوقت يا سفالها بها واهلك
ذلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كفارة لذلك الذنب ثم مسحا بالسوق والاعناق تشوقا بها حيث شغلته عن ذكر ربه
وعبادته وقصر النفس منها عن حظوظها جاء في الله تعالى بان اكرمه بدل الثمن الذي وضعها من وقت لتدارك
ما فاته من الصلوة او الورد بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشيء كتاب عظيم
الانبياء وكتاب مخصص الاشياء عليهم السلام كان في الخاتم على عرش السماء فاما خلق يمسح السماء
او يمحوه من هذا الحرف فهذا اعتقدت يمينه عندنا التوهم البر فان السماء عين محسوسة قال لله تعالى
اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة تصعدون اليها ولو اقدروا على صعودها لصعدوا
ومحمد عليه السلام سعت يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم تحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر
ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا انتقال العادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ولو ايضا قد فعل لسليمان عليه السلام
فكان لنا ان نعتقد نفوس هذا الطريق ايضا حتى لو فتته الكفارة بها لانا نقول قضا كما اخبر عن فعل
قوم جعلته كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان لله تعالى ان اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل صوابا من
الحالف حتى نفعله فلذلك لم يعتقد النفوس كذا في المبسوط وصورته فيهجم عليه وقت الصلوة اي اعتياد
التوهم وان كان بعيدا فانه وجب بالماضي وهو القضاء فظهر اعتياد التوهم البعيد في حق مثلهم

شبكة الألوكة www.alukah.net

اى دخل عليه وقت الصلوة فى السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان هذا يدل بالتبادر على فجئة والدخول غير يستبدان دابتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان التعريف هذه الحالة اكثر فائدة فان الدخول على المسافر يستبدانه ربما يتهيأ للذكر فما افاد دخل عليه بغتة فانه لا يمكنه التهيؤ للذكر فتجوز وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من موذنين ونحوهم بخلاف الحضر فانه مخصوص فاعتبر التوسع حدوث الماء بطريق الكلية كما كان لبعض المشايخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه ماء ثم يتيمم بالحجر الظاهر ان خلفه وهو التراب قوله ومن لا ماء له يجب الا بقدرة ميسرة واذا تقرر انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان لله سبحانه وتعالى على عباده ومن عليهم فى بعض الواجبات قبل التكليف فيها على قدرة كاملة زايدة على اصل القدرة وتسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر فى الاداء بواسطتها وهى زايدة على الاولى الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر بالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا ترخص القدرة فى اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادا ها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس فى حق العاقل والمفارقة عن المحبوب بالاختيار اصعب شاق اليه اشار ابو اليسر وفرق ما بينها اى من القدرتين فى الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرط التمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها صفة الواجب فكانت شرطا محضا فلم تشترط دوامها لبقا الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم يشترط دوامها لبقا الجواز وكذا الشهود فى النكاح والثانية وهى الميسرة شرط للتيسير فكانت بغيرة صفة الواجب من تعجله الامكان الى صفة الشهولة واليسر فشرط بقا دها لبقا الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تبدل من اليسر الى العسر بزوالها وزوال الصفة بزوال الواجب لانهم شرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقا الواجب من بقائها وليس وصف التغيير انه حق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جايزا فلما اشترط هذه القدرة على هذا التدريج دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت تغيرة قوله وبهذا اى ولاشتراط بقا هذه القدرة لبقا الواجب الذى يتعلق بها قلنا انه الضرر للشان يسقط الواجب وهو الركن بهلاك النصاب والعبد بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلح الملاك اى اشتاصله افه لان كل واحد منها متعلق ببدل يتيسر ادا ؤه فالاداء ممكن ولم يوجد ضرر لان الوجوب يتقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم هلاك المال والخارج عجز عن الاداء ولم يوجد ضرر عليه الوجوب بسلم بسبب العجز عن الاداء صنع عليه كما فى ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب فلا لم يوجد فى حق المال بعد تملكه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن لكن لم يصل حق

الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق يثبت وجوبه بوصف الايسر الا تذكر لان البياءة عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت مبيعا بقى كذلك وان تدهية كذلك كذا ذكر فى الذخيرة من صلى او صام او ما ذا هذا الواجب بعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو فى بعد هلاك ذلك المال الذى مولنا لان تقلب غير ناتى على اصل حالة فلا يكون الباقى ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيا اخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقى عشرة محصنة لانه لما تعذر على محل مشغول بحق الغير عن المستهلك فاما وجب عليه فيتبع الواجب سقوط وجوبها بتعذر ميسر فقال الاترى انه اذا ربع خمس الركاز بالمال الذى على وجه يتوصف انه ليملك بتعذر اصل المال وانما يفوت بعض انما غير ان الشرع اقام المالية فى النصاب الحقه للفوت مقام حقيقة تيسيرا لان فى التعليق بحقيقة الفوت حرجا ظاهرا وهو ذبح كثير وهو ذبح القليل مرتين فيتعذر تيسيرا عليه فتركه وادا ها بقيمة الوقت ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقى وان كان لا يجب به فى الابتداء لان اشتراك النصاب فى الابتداء لم يكن للتيسير لان الواجب ذبح الغنم وادا ؤه ودم مراق يعدم دمها متلاحا غنة مراقا فى الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغنا الفقير والاغنا بصفة الحزن لا يتحقق من غير الغنى الا ان الشرع اكد هذا الشرط بالزكوة فاعتبر الغنى بالمال الذى جعله سببا للوجوب فكان البقا دها على نهج البقاء الممكنة فى العبادات البدنية فلم تشترط بقاء لبقا الواجب فكان شبه ان لا تشترط الزكوة بهلاكه الا انها تشترط لفوات النماء الذى معلق اليسر به لفوات النصاب فاما هلاك بعضه يتقرر به الباقى لبقاء اليسر بقاء النماء وذكر القدورى قوله والعشر بالخارج يعنى وجوب العشر متعلق بتقرر تيسيرا ايضا لانه مؤنة الارض وقد تعلق بتحصيله الخارج الذى ملوناها لا بوقبه الارض والا بدال تضرر مع امكان الاداء فيها وجب قليل من كثير مع امكان اداء الكل فلذلك شرط بقاؤها لبقا الواجب فاذا هلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن من الزراعة يعنى انه يجب بصفة ايضا لانه مؤنة الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنما الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض بسبخة لا يجب عليه شى وكذا الروم يسلم الخارج بان زرعها ولم تخرج شيأ ولم يتعلق بكل النما بل بتعضه حتى لو اذهب الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف وانما وجب بصفة اليسر لان النماء هنا اعتبر بتقدير ما تمكن من الزراعة لان الواجب ليس من عين الخارج فاما كان اعتبار النماء التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصير عذرا فى ايجاب حق الغزاة وجعل النماء موجودا حكما لتقصير كما يجعل موجودا بعد الحول فى مال الزكوة حكما فى الغنى لانه اسم ضاحى فلا يكون ايجابه الا فى النما الحقيقى بخلاف ما اذا اصاب الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلم يغرم شيا كيلا يودى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام

شبكة الألوكة www.alukah.net

سوى يمكن فيها استغلال الارض الى الخراسنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه
واضافته على حصول النماء الحقيقي الى تقصيره كما في الزكوة بخلاف العشر لانه اسم جزء من الخارج فلا يمكن
ايجابه بدون الخارج ولهذا اعتبر فيه النماء الحقيقي واداء الشئ متعلق بالتمكن من الزراعة فشرط
فيه البقاء فاصطلم الزرع آفة يسقط لفوات النماء تحقيقا وتقديرا قوله ولهذا اي ولان اشتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال
اذا هلك ماله بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب
بالقدرة الميسرة لرحمة اصحابنا ان الشارع خيره بين انواع الكفارات وذكر شيئا لا يكاد اداء
توقف عليه كالاسير عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه
كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولانه علم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بر او صاع
من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس
تخيير معنى فلا يفيد التيسير وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون بالكل الواجب وقد يكون
تيسير الامر على المكلف فيطلب الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لابد من صدور واحد
منهما منكم وقولك لعبدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني
او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا انتقمت منك فالمقصود بالكل ما اوجبت عليه من السهر التعب انا م
لا التيسير ومعناه لابد لك من ان تفعل احد هذه الامور الشاقة وان لا يفوت عنك السهر لا محالة والثاني
قولك لعبدك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ما هو
عليك ايسر ثم نعرف المقصود في التخييرات الشرعية بكون تلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى وغير متماثلة
فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة والعبرة بالصورة فيفيد تاكيد الواجب
وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصورة فح يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة
فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار ماليته نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر سواء مقدار بدل
عندهم ولان المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير فصار
بل يفيد التاكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع من بر او غير ذلك مما يماثله
في الماليه وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على
الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد
ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستدام في [illegible]
[illegible] النصرة فعلم بكل ذلك وقوله ان لم اطعمك فانت طالق فان ذلك على سبيل الامر على المكلف وفتح باب [illegible]
عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال اذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان ابقاء وجوب الكفارة

وهو التخيير الذي هو مقتصر على الصورة

[illegible]

من نصل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة
قوله الا ان المال اي لكن المال الى اخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من نصل الزكوة حتى يسقط بهلاك المال
كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق
بمال عين فان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بالاخر وجعل النصاب ظرفا
للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة
شاة وفي خمس من الابل شاة فبحصول مال اخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب بل عن
بل يطلق المال لان المقصود بما يصلح للستر الموجب للثواب الساتر للاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه
النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء اي ما اصابه من بعد اي بعد الحنث
او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف الزكوة ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة
ساوى الاستهلاك فيها الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك
بخلاف الزكوة لان المال في الزكوة لما كان عينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال هنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك
والاستهلاك سواء قوله واما الحج اي النص يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل
انه شرط فيه المقدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة صحة فتدم
البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد والراحلة في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا
ثم لم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة
بعد تقرر الوجوب عليه وبقي في ذمته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل
ان الغنا بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او
نحوهما ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا فاشار الى الجواب
بما ذكر ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان ما شرع من العبادات يتجاذب بقدرة ممكنة اما الحج
فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق
الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا
السفر على ما عليه العادة فكان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير
اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع فثبت ان
القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما
لم يعتبر التوهم الذي ذكر السابق في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره
فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وما اعتبر في اداء الصلوة ليظهر
اثره في خلفه وهو القضاء لا في نفس الاداء والاخلف للحج ينتفي عما شرع الحجوج فلذلك لم يعتبر وكذلك
اي مثل الحج صدقة الفطر انها لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس
للتيسير بل

فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب م

[illegible] في الآخرة [illegible]

ابرجوع الاثم

ليصير الموصوف بها غنيا اهلا للاغنا فيه هذا الصدقة وجبت اغناء للفقير بعوله على الغنى فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء اذ لا اغناء من غير الغنى لا تحقق كالقليل من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس الا غناء الشرع بل المراد اغناؤه عن المسئلة بايتاء كفايته لعموم اليه فعلا لكون الغنى الشرعي شرطا لاهليته بهو واجيب عنه بانه ثبت بالدليل ان المراد من الاغنا كفاية الفقير بقرينة قوله اغنوهم عن المسئلة

وهذا الغنا بالنصاب

فبقي الغنا المشروط في جانب الموصي مطلقا فينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في الموصي ثبت بالشرع وحد الغنا فاذا ثبت ان المراد منه ليس الا غنا الشرعي فكيف يثبت اشتراط الغنى في الموصي به فالاولى ان يعلل اعتبار الغنى الشرعي لا بما ذكر من اغناء الفقير عن السوال بالدفع بل كان الفقير اهلا لوجوبها لصار مشروعة لاحاجة الى السوال وحكم لا يخفى وبيانه انه اذا ملك ما يمكن به من الاغنا، الفقير عن المسئلة وهو نصاب مثلا كان هو غنيا عن المسئلة به بتمكنه من الاغنا، فلو اعتبر هذا الغنا، واما لا اغنا لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه للاغنا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا اشترط الشافعي ان يملك من وجب عليه الصدقة صاعا فاضلا عن قوته وقوت من تلزمه نفقته يوم وليلة آن عندنا ما دون النصاب لا يحل الدفع في الشرع حتى حل له اخذ الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجوب شرعا فيتحقق الاغناء ثم استوضح ما ذكرنا ان الغنا شرط الاهلية لا للوجوب الا ترى انه اذا هذا الوجب وهو صدقة الفطر بثبات الذلة اي بالنهاب التي تعتد لها وتستعمل في اللبس الصالح بثبات الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصابا وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال لا يحل اصل الملك والغنا دون اليسار لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وليس كذلك شرط صحتها ولهذا لا يشترط حولان الحول الحقيقي لتكامل نصابا بل اذا كمل نصابا بالبيلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وتجوز بسبب اليسر الحر المديون وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط الثبوت فلم تشترط دوامها بقاء الواجب وانما تمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه يقضي الغنا لانها وجبت لصفة العبد والغنا من شروط الاهلية فيمتنع الوجوب بعدمه لاحالة ولهذا لا يتبع العبد عن سيده للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته لان الغنا بهذا العبد ليس بشرط ودين العبد لا يمنع عن حصول الغنا مالا فرفلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان الشرط في الزكوة الغنا بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان كان غنيا مالا حر ودين العبد يحرم الغنا به فيمنع وجوب الزكوة فصل في صفة الحسن فالصوم

ابن مالكة

١٧ م

اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كونه عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا بموافقة الغرض والقبح بخالفه كذا وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن والقبح ولكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل الذيل وللاشاعرة ان يمنعوا هذا الموضع تقويض ثم ان حسن الموصوف به من قضايا الشرع لان موجبات اللغة لان صيغة الامر تحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما تتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او تنفيذ ظلم كان امره قبيحا حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امره به تعلق ظالم امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد الوجوه حتى صار واجب الاتمام عليه شاع حكمه على الاطلاق فقضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح

سوا كان الامر بالحسن او بالقبيح

وروجه الطلب وهو الوجه

باكد الوجوه قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل انما يعرف بها الحسن لانه موجب لم نفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يتوهم عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في حالة دون بعضها غير ان قبل الفعل وهو

لان العقل يدرك

بقوله تحقيقا ايضا الفعل قبل الوجوب يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجوب الواجب الذي يوصف بانه موجود يحدث ومصنوع ومعرض ومحدث وصفة ولون وسواد هذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لوجوبه نحو الحسين لله ويقبح كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لوجوده تحت احداث الله لانه محدث قائم به لان كل الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيودي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية يصح بطلان قاعدة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود غير يكون محلا من الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في نظائر الامر والنهي والامر فالذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن لا بنية والبنوة ولا فوقية ومعاني قائمة بالذات دالة عليها انه يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا تعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان فوله المامور به نوعان يعني ان صفة الحسن حصل لمعنى في عينه اي تصف بالحسن لحسن سبق في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى للمامور به اي المعنى الذي اتصف به

لان قيام الصفة معناه تميز الصفة بتعالى التميز الموصوف وهذا الانتصاف الاعم المتميز والعرض ليس بمتميز فلا يعقوم به غيره

ان كان المعنى الحسن للمامور به في غيره

في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصاف بالحسن لحسن سبق

اللام

المامور به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتاتى بافعال واقوال وضعت للتعظيم
قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان حيثيا الصلوة على الافعال الا ترى انها تجب على التعاقد على الافعال
دون الاقوال وملاحظة غسله ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا للجبين على الشمال صارفا طرفه الى
الارض تعظيما له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم
بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار
الصلوة تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقدس وبذل المجهود في اظهار
العبودية والمسكنة فخالقه حيثيات ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة للتعظيم والتعظيم
لله تعالى حسن في نفسه لانه مقابل الشكر وشكر المنعم حسن عقلا والايمان من هذا القسم افضل
هو اعلى درجة في الحسن من الصلوة لان حسنه لا يحتمل السقوط بخلاف الصلوة ولهذا قدم
الامام فخر الاسلام ذكر على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكره الصلوة فانه
علم ان حسن الصلوة لعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى فلهم الا ان يكون في عين حيثيته
او حالة الضمائر كلها راجعة الى التعظيم اي لا ان يكون التعظيم في عين وقته كالصلوة في الاوقات
المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير حاله كالصلوة في حالة الحيض والنفاس والحدث
والحسابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم سائر الشروط
في بيتونة قبح هذا العارض فيصير حراما قوله وما التحق بالواسطة بالكاف الميني في وضعه وهو القسم
الثاني من القسمين الاولين كالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها اداء جزء متقدر
من النصاب الحولي السليم الذي لا شيء ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير
الذي هو من خواص الحسن فصار حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته
اضافة وهي حرام شرعا ومحنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول الحضور فيه النفس لان الانسان بالسعي
التي هي عليه وعدوه كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام وقال علم اعدى عدوك
وقال علم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب
حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله وجهاد الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة
لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النص عليه في الصحيحة ايما ليس حسن وحجر
صار حسنا بواسطة انه زيارة الى مكانه معظمة محترمة عظمها الله وشرفها على غيرها فيتعظم
صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته او قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة بساوبان
في ذاتها سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسايط ثبت بخلق الله لا باختيار العبد فان
الفقير ليس بمتحن عبادة اذ العبادة لا يتحقق الا لله وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله جل جلاله

نوع م
الى م
عدوم
وى

بدون اختياره قال الله ٢ وانه هو اغنى واقنى اي اغنى قلوب النفس ليست بحاجة في صفتها بل
هي محجوبة على ملك الصفة كالنار على صفة الاحراق والبلا لا يدل احد على الميل الى الشهوات
ولا يسال عنه يوم القيامة ولا تقال لم لم تكن السنن جايزة في صفتها كيف اسمحت القول لا تقول
انا وجب تركها مخالفة لهواها ليلا تقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد حتى عن
النار اذا احتوى على الهلاك وان كانت محبوبة عند الاحراق غير مختار فيه والمدرس يحق للتعظيم نفسه
اذ هو حق كسايل البيوت بل لحق الله تم اياه عظما وامر ايانا بتعظيم وطالب ان هذه
الوسايط تثبت لحق الله بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار ذات حق العبد
صارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط لها الاهلية
الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة حلافا للشافعي في فصل الزكوة فان اصل الصلوة صار قربة
بواسطة الكعبة اتصاف يمكن ان يكون من هذا القسم كما قلنا انا ارضا بالواسطة ههنا ما
سوغ ثبوت الحسن للمامور به عليه كما سبق ان حسن هذه العبادات سوغ على هذه الوسايط
المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة لله تعالى وصوحسن في ذاته من غير
توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد كانت
حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم
الاول على ذلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسايطها فكانت من القسم الثاني اليه
اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الدين في فوايد التقويم قوله وحكم التوعس اي الحسن
لغيره في عينه والمتجوح واحد وهو ان الواجب متى تعذر اسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به
اذا عرض ما يسقطه بعينه اي لعلة اثرت في اسقاط نفسه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس
ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير وسقي بقاياه كالوضوء والسعي
الى الجمعة واعترض عليه بان المرض الموجب كان ماثما في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض
ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده
في هذا الموضع لانه في بيان حسن ثابت بالامر ولا بيان حسن ثابت بالسبب وقد عرف ان ما ثبت
بالسبب دون الوجوب لا يتعلق بالخطاب فان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء
لا السعي قوله او باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجب عينه
بان المراد منه ما ثبت بالسبب لا ان السبب ما عرف بالامر حتى اضافة ما ثبت الى الامر بواسطة
كما صح اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر سابقا قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان
كالقسم الاول ما حصل المعنى بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان ٢ بغير الذي شرع

وسقط
بدل

لان العبادة الخالصة محض
حق الله شرعت على العباد
ابتلاء وهو غني على الاطلاق
فوقوعه وجوبه رحمة لغناه
على كمال الاهلية فلم يجب
على الصبي الى آخره ٢
بخلاف وضوء العباد فانها
يجوز ان تشبه باهليه
فاوجبه لحاجتهم فيجب على
الصبي والمجنون وينوب
الولي منابه ٢

واما ما لا يعتد احتراز عن
مسقطات الغير الذي حسن
المامور به لاجله كالسعي الحسن
لغيره كالوضوء والسعي
فانها يسقطان باعتراض
ما يسقط الصلوة والجمعة
اللذين حسن الوضوء
والسعي المامور بها لاجلها
من غير توقفه الى اعتراض
مسقط عندهم ٢

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هذا المأمور به لاجله وثبت الحسن له بواسطته لا يحصل بعد حصول المأمور به الا بفعل قصدي
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء لقيل يحسن لانه تبرد وتنظيف نفسه ليس في
ذلك حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذلك السعي ليس بحسن في
نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس بذاته حسن وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة
اذ به يتوصل الى اداءها فكان حسنا لغيره ايضا ثم الصلوة لا تنادي بالوضوء بخلاف الجمعة
لا تنادي بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم
القسم الثالث كاملا لكونه حسنا لغيره كالقسم الاول لكونه حسنا لعينه والنوع الثاني
من هذا القسم وموضوع لاقسام ما حسن لحق غيره وكل ذلك لغيره يتأدى بالمأمور به
من غير حاجة الى فعل مخصوص له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة
الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد
رح واما صارت حسنة بواسطة استلام الميت الاتري ان الميت لو لم يكن مسلما كان الصلوة عليه
قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنة لغيرها
وموقوفا حق المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله وعبادة لغير الله
وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي عليه السلام الاحى بنيان الرب ملعون من هدم سمان
الرب انما صار حسنا بواسطة لعن الكافر فانه لما كان عدوا لله وللمسلمين وقصد اي
مجاهد منهم شرع الجهاد اعلاء للدين الحق وقهرهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره
وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاؤهم كالجهاد
ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى تحقق
صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المأمور به
لاجله في هذا القسم حصل بنفس الامر بالمأمور به فاقتضى حق الميت واعلاء الدين شرع
اعدابه والزجر عن المعاصي تحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على
فعل اخر فكان هذا القسم لكونه حسنا لغيره دون القسم الثالث الشبيه بالحسن لعينه
من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم
حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه اذا اعتبرت الوسايط وهي اسلام الميت وكفر الكافر
وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظائره لانها وان كانت بقدر الله تعالى ومشيته فهي
تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية وحسب اعتيادها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة
لحق ما يحصل بالاداء العبادة بهم بالعبد للرب عز وجل قد تمت فيكون الواسطة المضافة الى عبد الله

ونظيره بالزكوة والحج ه

ه لعن انها ر ١٢٣٣ ر ٢

اعلم ان المأمور به الحسن لغيره لا شكال ما يذكر الغير بحسب المفهوم وان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لعينه في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسبه الخارج كالجهاد و اعلاء كلمة الله فانه بسببه بالحسن لعينه في نفسه من وجه كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لعينه في نفسه ه

غير فعل العباد فصورة وضعي بخلاف تلك وسايط واذا ثبت لصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها سقط
اعتبارها صفيت العبادة حسنة مأمورا بها للعبد للرب بلا واسطة قوله وحكم هذين النوعين واحد
الصا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وصورتا وجوب بوجوب الغير وسقوط بسقوط الغير
حتى لو سقط الصلوة بحيض او نفاس او غيرها سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى
لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها
الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي وله يمكن بعده تقصان فيها
المقصود وان سقط الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق العبد يسقط بعارض مضاف
الى احدهما من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه ولذا اذا اقام به الولي سقط عن الباقين
لحصول المقصود ولذا اذا لم ينكسر شوكة بالقتال مرة لم يسقط الفرض وجب القتال ثانيا
ولو تصور اسلام الخلق عن اخرهم سقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر بان النبي
عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة فصل
في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول
هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القايل لغيره لا تفعل على جهة الاعلاء
وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم
ما فيها من الاحتراز اذا عرفت حد الامر ثم صيغة النهي وان كانت متعددة نحو التحريم كقوله
ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله ع وردوا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى
ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعا كقولك
الداعي لا تكلني الى نفسي والتاسي كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسالوا
عن اشياء والشفقة كقولك على لا تحملوا الدواب كراستي حتى مجاز في غير التحريم والكراهة
بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما
بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذا في علم
نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر
فكما ان طلب الفعل بالغ الوجوب مع بقاء اختيار المكلف بحقق بوجوب الاتيان فكذلك طلب الامتناع
عن الفعل بالغ الوجوب يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل
المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب العلك
هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر
بضد فهي الحقيقة وجوب لان انتهاء الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم

حاه

النهي وحقيقته
النهي عن الشيء حكم
المنهي عنه ه

فسقط ه

متى ه

الخامسة ه

بلغ ه

شبكة الألوكة www.alukah.net

كان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يامر بشئ لا لحسنه وقال الله
تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضيات النهى لغة فلذلك انقسم المنهى عنه
الى صفة القبح اربعة اقسام لانقسام الامر المامور به الى صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اى كان
قبيحا فى ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث فان قبح الكفر
بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول بحيث لا يتصور زواله
ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه ما
كان عن فعل خال عن الفايدة او عما يسلب له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف قبحه بمجرد العقل من غير
توقف على ورود الشرع فان الاشتغال بما يضيع الوقت بلا فايدة وقبحه لا يخفى على ذى لب
وهذا القسم فى مقابلة الايمان والصلوة وما الحق به اى بما قبح لعينه بواسطة عدم ما هو
اى الحليه شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة وان كانت
حسنة فى نفسها لكن الشرع لما قصد اهليه العبد لاداء الصلوة على حال كامل طاهرة عن الحدث صار
فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من ان يكون اهلا لمحكم كلام الطبى والمجنون وكذا البيع وان
كان فى نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصد محله على مال متقوم حال العقد والحر
ليس بمال وكذا الحمل قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لخلوه
عن محله عوضه المبيع والكل باطل شرعا فالحق بالقبيح وضعا اى بواسطة عدم ما هو
الحليه شرعا كذا فى الصوم وهذا فى مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين ما تضمنه
اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابة كذا وكان مضمون كتابه
كذا والملاقيح ما فى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حملت
وهو فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف
الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا النخل او من هذه الناقة وكان
ذلك من عادتهم فى البيوع فنهى النبى عليه وحكم النهى فيه اى فيما قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان
انه اى المنهى عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان
كان المنهى عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر سمى النهى عليه حقيقة لبقاء شرطه
وهو تصور المنهى عنه من المنهى مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كالبيع بالحر
والمضامين والملاقيح صار النهى فيه عن البيع بحال لمشابهة ينتفع به اقتضاء كالوطء منها عالما
بالفعل وان كان اقتضاء النهى العدم من قبل العبد واقتضاء النفى العدم من الاصل قوله
ما جاوره اى المنفى جمعا اى ضما عاما والضمير راجع الى ما اى نوع منه ما جاوره المحل الموجب للنفع

اختلفوا فى قوله وصفا ٥

متعلق ؟

من حيث انها اجتماعا مع غيرها ذكرا لمعنى وصفا له او داخلا فيه حقيقة كالانفكاك عنها مثل البيع
وقت النداء فان النهى عن البيع وقت النداء معلق بالاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة جمعة وهو امر
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين والاخلال
بالسعى يوجد بدون البيع بان مكثا فى الطريق من غير بيع وكذا النهى عن الصلوة فى الارض
المغصوبة معلق بشغل الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد بدون
الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا النهى عن الوطى حالة الحيض متعلق باستعمال الاذى
وهو معنى مجاور للوطى غير متصل به وصفا فثبت ان النهى عن هذه الاشياء لاعيانها وحكمه
اى حكم هذا النوع انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت
النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وتادى الفرض فى الصلوة فى الارض المغصوبة لان النهى
لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهى عنه غير متصل به وصفا لم يوثر فى ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا
فاوجب الكراهة دون الفساد كالصايم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة
ولا يوثر ترك الصلوة فى افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا ولهذا
اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا اولان النهى عن الوطى فى الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطيها فى حالة
الحيض محلها للزوج الاول حتى فيما اذا طلقها ثلاثا وتزوجت بآخر لان حرمته لمعنى مجاور بعد الانفكاك
فلا تمنع عن اصابة الحل كالوثبت حرمته باليمين وثبت به احصان الوطى حتى اذا تزوج امرة
ووطيها فى حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطى كالوطيها فى حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك
كان حده الرجم دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف حتى وجب الحد على قاذفه
بعد هذا الوطى لذاته فى بعض الشروح وهذا القسم وما يقابله السعى والطهارة فيه وما اتصل به
المنهى وصفا اى النوع الثانى مما هو نفس ما اتصل به المنهى الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم يتصور
الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد لفسخ الربوا والبيع بشرط على
خلاف مقتضى العقد والبيع بالحر قد وجد فيه ركن البيع من اهله فى محله فلا يكون قبيحا باصله
ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له فمنع الربوا من شرط الفضل الذى فات المساواة
المشروطة لجواز بيع الحنطة بالحنطة متساويا وكذا الشرط المفسد وهو الذى لا يقتضيه العقد وفيه
نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق فى نفس الربوا لانه عبارة عن
فضل خال عن العوض شرط فى بعض المعاوضة وهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل او الشرط
اذا اتصل فيه صار من صفته فكان كوصفه فيما شرط له لا محالة كالصوم والمحل والاهلية العاقد
فلا يزول به اصل المشروعية ولكن فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفى البيع بالحر هو المحل الذى

وسوق عامة المتكلمين والقايلون بانه لايدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى انه يدل على
الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لايدل عليها ثم لابد من نفي الصحة والبطلان في
النساء وفيها هذه الاقوال ما لصحة في العبادات عند الفقها عبارة عن كون الفعل مستوفيا
للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وحب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر
ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند
الفقها لكونها غير مستوفية للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب
ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان بمعناه في العبادات عدم سقوط القضا
بالفعل وفي عقود المعاملات بخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام
على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحابنا الشافعي وكلاهما عبارة عن
معنى واحد وعندنا يفهم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا حد يطلق اصالة على معاملة الفاسد كما يطلق
على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة بمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف
الباطل فانه ليس مشروعا اصلا وخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه خالنهي
عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء
في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لاجل عليه القضاء وكذا يترتب الاحكام في المعاملات
ولا يدل عليها بالصحة بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله فمسلك النزول الاول
بان الكلام واقسامه كالحنفي والاستيجاب والامر والنهي ولكل منها موجب اصلي لاينفك عنه في اصل الوضع
والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها هي الاصل والنهي يقتضي القبح حقيقة كالامر يقتضي

وهو مسدوع باصله ووصفه ٥ اذ العايلون بان النهي المطلق لا يدل على البطلان ٥

الحسن في حقيقة المنهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة الامر شرعا ان يكون مقتضيا
للحسن في عين المامور به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الامر وما نحن فيه لو قيل بمقتضى السياق لاقتضى
القبح بكذا القايل كما لو قيل الامر لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من العبادات الحقيقة بعدم العمل
بمقتضى الامر واجب حتى حقيقته بعض الماهية لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي
وهو ان ثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص موجود
من وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجوب والكامل في القبح ان يكون في عين المنهي عنه كما في جهاد
الحسن فكان هذا موجبا الاصلي الاصل وهو ما اذا ثبت ان حقيقة بعض قبح المنهي عنه لذاته لا بصفة
الا شئ مشروعا بعد النهي لان احد ركني المشروع ان يكون جايزا مطلقا الاقدام عليه والقبح لعينه
حرام لذاته بكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا لمشروعيته فلم يجز الى بقاء مقتضى شرعي
بعد النسخ

عكس الثمن اذ الحد ليست مستوفية وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها والثمن في البيع بمنزلة
الوصف يفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المنع المنع الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه اتصل
به وصفا فان الصوم سوم امساك عن المفطرات الثلث بما مع النية وهو حسن ولكنه مع تضمن
اتصل بالوقت الذي هو محل اداية وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت داخل في تعريف الصوم فكان
الخلل الصاد فيه من الوقت بمنزلة الوصف اذ لا يتصور انفكاكه عنه وهاهنا ما يمنع الموجب للقبح
في هذا القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع
كما اوجب ذلك القبح الكراهة فيما تقدم ليكون الحكم ثابتا بتعدد دليله **قوله** والنهي عن الافعال الحسية
يقع على القسم الاول اي النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر يقع اي تعلق النهي
الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان تثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا
فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحسين هذه الافعال
مع صفة القبح لانها يوجد حسا فلا تمتنع وجوهها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن
الوطي في حالة الحيض وعن اخذ الدراهم بازاء شئ في بيع وامثاله فان الدليل قد دل على
ان النهي عنها لمعنى في الاخير والمشغلة لا لعين هذه الاشياء والنهي اي المطلق كما خرجنا ما ورد عن
الشارع عليه وهي التي سوغ حصولها وحققها على الشروع كالصلوة والصوم والبيع وسائر
وسايل العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه لغيره متصلا به
وصفا حتى ينفي المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي
انه اي النهي المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال
الحسية والشرعية حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا
بدليل الاستثناء محتمل ان يكون راجعا الى المدخول في الصوم وغيره اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبح
لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحايض وعن الفعل الشرعي يقع على القبح لغيره وهو
على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع الحضاري والملاقيح وصلوة الحدث وعند
النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي عنه واما مشروعيته الا بالدليل كالنهي
عن وطي الحايض والبيع وقت النداء ومحمله ان يكون راجعا الى مذهبه وعند لا محل له
السوق عليه والحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل
على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهو ظاهر مذهبه والبه ذهب بعض المتكلمين وعند
اصحابنا ايضا لا يدل على ذلك والبه ذهب المحصلون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر
القفال الشاشي

الى ٥

شبكة الألوكة www.alukah.net

قوله ولا يلزم جواز عامه ونقضا تعني لا يلزم على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية بعض الامور
الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد بعد ما صار منهيا عنه سببا للكفارة التي هي عبادة
ولم ينعدم بالنهي لان كلا من اضاءة النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك والظهار
للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام
فانه مشتمل من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف السببية للمحظور
السبب من ان يكون صالحا لاعتبار الحكم لا تحققه كما في القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص
جزاء وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لاعتباره بل هو الموثر في ايجاب الجزاء فكذا
الظهار وصوغ قوله فمعتمد وجه سببيته اي بعضيها والحق من قال بانه لا يدل على الفساد وله
على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران اخران
تعما جان الى دليل آخر والنظر غير موضوع للصحة وللفساد لغة ولا شرعا ولا ضرورة اما لغة فظاهر
واما شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس
من ضرورة اما صورة ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك وكذا لو قال الشارع حرمت
عليك بيع الوبوا وتحيلت عنه لكن ان فعلت وقع سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على
الصحة ولا على الفساد قوله واما ان النهي يوجب به عدم الفعل الى آخره بيانه ان الله تعالى علق
بالامر والنهي بناء على اختيار من تحمل طاعته بالاتيان بما امر به وترك ما نهي عنه عاجلا واجلا
عصاه بترك الاتيان وبالانتهاء باختياره استحق الثناء بعده ومن ثم قلنا ان النهي انما يتحقق اذا كان
المنهي عنه متصورا الوجود بحيث لو اقدم المكلف يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على
الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب باستناعه عن تحقيق الفعل مختارا فيكون عدم الفعل مضافا الى
كسبه واحسانه هذا موجب صحة النهي واما النهي طلبيا ان الفعل لم يتم مشروعا فصار باطلا شرعا
شرعا كالتوجه الى البيت وحل الاخوات لم يتم مشروعا فصار باطلا شرعا واستناع
العبد عن ذلك بناء على عدم تعلق له لا تعلق له باختياره ولا اثابة على الامتناع في المنسوخ
ونظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العبد بناء على امتناعه وكسبه
ولو امتنع عنه لانه لا يجد بها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي قصور
المنهي عنه لانه لا يجد بها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي قصور
المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا على ما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح فنقول
الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوه لا يمتنع بسبب القبح كما التصرف الشرعي فلا يمكن فيه الجمع
بينهما لانه لا تتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان نرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب
التصور فعلى ما نرجح التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة

ترجيح بدلا

لخاصية الفعل الذي وهو الذي عليه

الجنة بفضله

عليه

المدرس

حانب

هوم

عالم

والطلب اعم من الارادة لان فعل الطلب عن الارادة كما في امر الكافر الذي لا يؤمن بالايمان

في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذكر انه مشروع بعينه لبقي النهي

شبكة الألوكة www.alukah.net

اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا الحمر تاسل اذا بقي اصله وتغير
وصفه بان خبث وكذا التصرف الفاسد ماهو مشروع باصله غير مشروع بوصفه وفي بعض
الشروح الفاسد الجواهر ما بقي منتفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه
لا يبقى له صلاحية اصلا لعدا لعال لحم ميتة باطل وذكروا لحافظ السيفناقي في الفواطع في
جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وبا طلاق الشرع فانتهى
انتهى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه
يتبين ان العبد ماذون بامور بالصوم وليس في وسعه الا النية ولا مساك فاما اعتيان
وسيلة عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن اعتبار وصير وجود
صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان
صوما نظرا الى فعل العبد اذا بقي تصورا لفعل من العبد صح النهي ويحقق وبهذا لو ارتكبه
كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهي عنه واتيانه باقصى وسعه وطاقته من فعل الصوم
اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد
معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد من ذلك وانما اليه اتباع الفعل باختياره فان
وقع على وفق امر الشرع والحالة هذه صح والا فلا قال وبهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض
لم يتحقق الامساك حسا وصحة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية فلم يحصل
يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نم ان
فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر
في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حسه الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما حقيقة
وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي
وعدم ترتب حكمه عليه
النهي عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار
صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله ومعنى البيع كونه بيعا
للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما ويسمى الامساك الكف
صوما لا سداسدا ويا ذكر بعض اصحاب الشافعي ان تصور الفعل عند النهي كاف لصحة
النهي فلا حاجة الى بقايته مشروعا بعد ذلك فاسد لان النهي عليم المنهي عنه من قبل النهي
في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون مقصورا في المستقبل ليتحقق
النهي عنه لانتهاء بالنهي كما في الامر بالايجاد ليس مشروعا قولنا ولا تنافي اثنان الى الجواب
عما يقال انه ان ما ذكرتم من بقاء المشروعية لصحة النفاذ فما لا فعال الشرعية فلا يتبل
وصف الفساد

مع بقاء المشروعية فيقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم
بالحج لو جامع قبل الوقوف يلزمه فساد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج عن العهدة ويجب عليه القضاء
في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على فاسده ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور
في هذا الاحرام وكذا الواجب مجامعا لا يصلح ان يتعلق احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد
والمشروعية متصورا شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته اي اثبات كون المنهي عنه مشروعا على
هذا الوجه اي صفة الفساد اوجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بيناه وهو ان يبقى
المنهي عنه مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان الاصل وهو المقتضى
في قوله والبيع وهو المقتضى في حق له بان لا يجعل البيع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان
يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلا منهما في المشروعات واحدا فيه غير مشروع وفيه تعرض لنسبة
ما ذهب اليه الشافعي قوله وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن البيع شرعا المشروعية بعض قائلا
قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الا ترى انه يملك بالبيع فسخه على البدل لانه مبادلة المال
بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد الى المبيع وشرط القدرة
عليه دون القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وكذلك لان المقصود من
شرعيته الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا
وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالطف على مقصود شرع البيع وسبيل الى حصول المقصود
ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى
المقاصد كانت الاعيان اصولا في البياعات حتى كانت الاثمان اتباعا لها فيها عنه الاوصاف
فاذا باع عبدا معينا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب
الاجتناب فلا يظن بالشرع تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن
ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل ما خلق لمصلحة الادمي وجرى فيه الضنة والشح وهي
من الشابة لان الطباع يميل اليها وكذا تمول الخمر للتخليل امر عارض وهي مشروع ولانها كانت
مالا متقوما قبل التحريم وبقيت بالتصرح بحرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها اسقاط
المالية كالدم النجس والروث ولكنها ليست متقومة لان المتقوم ما يجب بقتل او يضمن
او مثله او قيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت لتمام خسرانها مال
ولم تصلح من حيث انها ليست متقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما سوى كن العقد وصولا بالبقاء
والقبول صدر من اهله مضافا الى محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في
البيع الذي هو وجاء مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار
العقد مشروعا باصله

وصف الفساد بالنهي عن البيع وقبض المبيع بالتخلية

والموقف ج

مرد

غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد
البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول البا على العبد على انها الثمن لانها تدخل على الاتباع و
الوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك تقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا
بيع معاوضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد ويجب بالقبض
حتى ملك المشتري فيه بالقبض باذن المالك وله ينعقد في الخمر كما في المسلة الاولى بخلاف
بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فصارت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها
فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم فلذلك لا ينعقد البيع اصلا ويحكم في البيع
بالمبيعة لو الدم حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا له في حق سائر
فوقع العقد لا على ثمن فيبطل لعدم ذلك وهو مبادلة المال بالمال قوله وكذلك بيع الربوا
اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد المالين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة
التي هي شرط الجواز وهو بيع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا والشرط الفاسد
ما لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل ان يحتاج
والربوا قد يكون اسما للعقد ولنفس الفضل في قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد
اي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط
الفاسد افساد البيع وعدم المتعرض لانعقاد مثل الدرهم الزايد لانا الشرط الفاسد
عليها وصفنا في معنى الدرهم الزايد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه
ثم النهي المسلمين وقوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب الا
والورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وبيع
في غير البيع وقوله فضلا خاليا عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل العقد
لانه اتحاد وصول فما اصله في محله ولا يحتمل شيء منها بالدرهم الزايد ولا بالشرط الفاسد
فكانا امرين زايدين على العقد فكانا غيره لكن ثبت فيه صفة الفساد والحرمة وملك
اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة ودم
الاستصناع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لانتفاء سببه فكان بيع الخمر
لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غير الا ان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه
وكوصفه فانه يقال بيع رابح ومكان زيد مات في مكان زيد بيع لازم وغير لازم لمكان
شرط الخيار وبيع حار وسنا ومكان الاجل وما وصل النهي لمعنى في وصفه لا اصله دخ

والنهي راجع الى الشرط
فيبقى اصل العقد صحيحا

وهي ما اذا باع
العبد بالخمر

وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جايز فاذا تبع الوصف فصار حراما فاسدا
ويبقى لا صل موجبا للملك وما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على
القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم يفض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض
كالهبة والتبرعات فلم يثبت الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار قوله ولذلك
اي ومثل البيع بالخمر بيع الربوا صوم يوم النحر مشروع باصله الى لفرض صوم يوم النحر
والفطر وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر
والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لم يصح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة
لان الصوم المشروع اسم لامساك موقوت وامساك هذه الايام منهي عنه فيكون معصية
فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو يقع مشروعا بعد
النهي يقع كالصلوة في الارض المغصوبة موقوفا ان عدم الجواز لقصور ورته معصية
وعدم مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لعوده على اللام لانذر بمعصية
لله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى
لما ثبرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه والله سبحانه وتعالى وصف العلم تتقون اياما
معدودات فيه صرفه قلة النهم ومرقة ما عليه الفقراء من محل مرارة الجوع فيحمله على الحنو
اليهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة المحداثة المنبهة للعوارف وردع جماح النفس الامارة
بالسوء وانقيادها للطاعة وصولها الى عمى ولكسر المعاني التي لا تحصى فلا بد لهذه
العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال والليالي اعدت للسكون والراحة
فتعينت الايام التي هي زمان الرفيه الى الاكل والشرب ليكون هذه العبادة لتكون على
خلاف العادة وليتحقق الحكم الذي ذكرناه ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام
وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة
وارد الجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك
فهذا معنى قوله مشروع باصله ومعنى اصل الصوم الامساك لله تعالى مع نية وقته وعارف
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كالزنا
النهي يغير لا محالة الا ان ذلك الغير قائم بمحكم به وصادق كالوصف لم يجب لا تصور
لوجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير يوجب لاجابة
والاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القوابين وتوسعة النفع في هذا الوقت بالصوم
واما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به فان الامساك حمية او لعدم اشتهائه

ان ام
ملخصا معنى النذر بالمعصية الذي
ورد النهي عنه اي يضيف
النذر الى لفظ لو لم معصية
كقوله بذرت ان لا اكلم
ابويّ او لله علي ان اصوم
رمضان وههنا ذكر
في نذره صوم يوم النحر
ومدلوله ليس بمعصية
ساه ولكنه يستلزم
المعصية وهو
الاعراض عن الضيافة

التي

او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكذا
ثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى
ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه ولا حلول فيه اى
في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهى يتعلق
بوصفه اى يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة والمتصل
بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا
قوله ولهذا اى ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اى هذا
النذر نذر بالطاعة لانه كف عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بيناه من
جواز عن فرضهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به واما وصف المعصية متصل
بذاته فعلا لا باسم ذكر اى الوصف الذى هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل
الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا
ذكر الصوم الذى هو بذاته قربة وهو قوله لله على ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وعد يوم
النحر فلا يصح صحة النذر ولهذا لم يشترط في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم في قضاء
اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة
لانه اداه كما التزمه كما نذر ان يعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره باعتبارها لانها التزمت
بنذره الا هاء كما التزمه ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا قضاء عليه في ظاهر الرواية خلافا
لابى يوسف فانه روى عنه بشرا على الولد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع
امرا بكما للنهى عنه وهو ترك الاحابة فلزمه عليه اتمامه وحفظه بلا امر لقطعه بعاية طى صار كما لو
قال انطلق لاجل حق فلان على القاطع شيء لكن امر غير بات لان مآله فانه لا يجب عليه شيء ظهر
لا تلاف ما من كذا هذا قوله ووقت طلوع الشمس الصلوة في اوقات الثلاثة المكروهة منزوعة
باصلها لان النهى بعض لمعنى وعينه ولا تبعى في اوقاتها من القيام والركوع والسجود لانها
فلكون جنسه في نفسها كما في سايرا وقات ولا تشرع لها من الكمال وسن العلوم وعن
لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات فصحت الصلوة مؤدى عنه بعد الطلوع
كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس وغروبها اى زوالها او عروبها يقال دلكت الشمس اذا زالت
او غابت بقية باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسايرا لازمنة فاساء بوصفه وهو
انه مشبوه باتى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة
عند طلوع الشمس وقال انها تطلع من قرنى الشيطان فان الشيطان يدنيها في عين

ثم يبعد حتى يسجد والمعنى اذا تنعب فارتها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقتها
فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا
راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها من قرنيه فينقلب سجود
الكفار للشمس عبادة له وقيل صورة تتسلط اى انه يتسلط في هذه الاوقات على
عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر
في حق الصوم فكان ينبغى ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة بوصفها كالصوم في
يوم النحر اذ النهى في الصوم ليس لمعنى في الوقت فاشار الشيخ الى الفرق بينهما بقوله الا
ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولانه ينبغى للظرف
ان يجاور المظروف بل هى توجد بافعال صلوته فلا تكون فاسدة بوصف موثر فيها لانه مجاور
لها الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على
ما مر وقطعه وصوسبها اشار الى الجواب عما قال فساد الظرف لما لم يوثر في المظروف
لانه مجاور كان ينبغى ان لا يوثر في نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل كما لا يوثر فساد الحائر
المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى بها الكامل مع ان النهى فيها لفساد
الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فضاده يوثر في السبب لاحالة
الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يوثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض
المغصوبة فان المكان فيها بمنزلة السبب والوصف فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهة وهى لا تمنع ادا الواجب وفي قوله وصوسبها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه
من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض لان كلا منهما في النفل لا في الفرض ولا يتم
حمل قوله وصوسبها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل وتضمن الشروع
بادائه وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى
شكرا وكان ينبغى ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكر الان الله رخص
بالاحابة في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فيجب
ان يتعلق الوقت سبب نقيل لا يتادى بها اى بالصلوة في هذه الاوقات الكامل وهو
ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان
عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في ادا
الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيها النقصان حتى وجب جبره بالسجود
فان كان ساهيا وان كان كذا كره وجب ان يتادى به الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض

المغصوبة

قلنا ان النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا لان خلل دخل تحت
الامر فلا بد من ان يمنع خروجا ودخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر فخروجه لا يمنع
عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء من كفارة لبنه لا يجوز لان الوصف دخل
تحت الامر وان كانت كاملة يجوز وان عكس فيها نقصان لفوات الامان لان وصف الايمان لم يدخل
تحت الامر وفقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالاداء
القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
فخروجها لا يوثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا
ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باجماد الآحاد التي لا يزال بها على الكتاب وتوجب العمل
لا العلم ولهذا قلنا نجب بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا الطمانينة في الصلوة لم يدخل
في الامر فلا يسقص المامور به بسقوطها وتضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء
وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت الكراهة اجزاه وقد اساء
لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله
عليه لان الوقت لما لم يوثر في افساد ها فقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب
صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما سنا فيوثر فساده في
فساده ويعرف به اى يعرف بفوات الصوم بالوقت حتى ازداد باذ ذهاب باكله واشربه
ما نباحه ويقرأ بالتشديد ايضا اى يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته
حتى قيل صوم الاكل عن المفطرات الثلاث نهارا فاذا ذهب الوقت اى اثر فساد الوقت في
الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع بيانه ان الاداء في الصلوة يمكنه بذلك
الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى يبيض الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم بعد
الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء
متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والدمن وخلها وما تركب من اجزاء مختلفة
لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه
اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية بالشروع
فيه يصير صابما مركبا للنهي عنه وجب عليه لاستناع عنه فلا يلزمه القضاء بالافساد والصلوة
من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا فلا يصير مركبا
للنهي عنه واذا كان كذلك انعقدت عباده محضة وجب صيانتها قبل صيرورته مركبا للنهي

فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة

بعد اصلي الصلوة كانت عن المومنين كاباموقوتا

فلذلك لا يجب الاستناع عنه فلذلك القضاء بالافساد صح

بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء اذا افسدها فصار الحاصل ان اتصال الفعل بالمشروع
في ثلاثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الاتصاف ولذلك
لم يضمن بالشروع ولم يتادّ به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال
الفعل بها اقل من الكامل بالنسبة الى الصوم والكل بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فالفعل
فيها اقل من الفعلين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يثبت الفساد ولا النقصان
لان الفعل فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في بعض الشروح قوله واما دم النكاح
بغير الشهوة اى لا يلزم عليه الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع يقتضي فساد مشروعيته
النكاح بغير الشهوة فانه لم يفسد وضاع انه ضمن عنه بدليل يخصص حكم النهي فيه
وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام
صاحب الشرع لوجود النكاح بغير الشهود ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع فوجب حمله على
النهي كما حمل قوله عليه فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ان
بل نقول هو حقيقي فكان ذلك اخبارا عن عدم كونه على الاصلوة الا بالطهارة وقوله الاصل انه منهي عنه
في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انعقادها ضرورة صدق الخبر وما ذكر
انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط
الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فيه فلشبهة وهي وجود صورة العقد في
محله لا انعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع
للملك ضرورة اي يعني ولو كانت صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية
ولوجب صرفها الى اليمين ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن انتهاء
موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضرورة بحيث لا ينفصل عن الحل لان الحل لا يحصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استعمال على وجه
مثله في الشرع والكراهة وان استخفاف لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء
النسل اذ لولم يشرع لا صنع الذكور والاناث على وجه السفاح وداعية الشهوة وفيه
من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثر في حل الاستمتاع ولهذا سمي
ذلك الملك حلا في نفسه وليذا لا يظهر اثر فيما دون ذلك حتى بقيت حرمة المصاهرة
ومنافاتها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت
بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي
النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيها التضاد بينهما والحرمة

جواب سوال ورد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يبقى بدون السبب فقال انما ثبتت هذه الاحكام لشبهة العقد

ل الاستمتاع

ثابته بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب عن ان يكون مشروعا لان
الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن كونه مشروعية
ضرورة النهي فيه عن النفوذ والفسخ محلا فالبيع حيث امكن التعويل فيه بنفاذ المشروع عينه بحكمه
النهي لان البيع مشروع لملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل
دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع للحل لامحالة فبقوات التبع عند
وجود ضده لا يلزم فوات الاصل ترى انه اذا اشترى البيع او ملك اليمين بشرع في موضع الحرمة كالامة
المحوسية وغنما لا تحتمل الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا
ملك اليمين كما هو مقصود ملك النكاح لم يشرع البيع والملك في هذه الصور لعدم الفائدة
ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا تقارن الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي هذه الصور
ليظهر انه بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لامحالة فالاحرام ينتهي بقضاء والحيض
ينتهي بالطهر وصوم الظهار تزول بالتماس كان عزمه من تزوج امراة وهناك حال لا يمكنه
الوصول اليها حسا الا بوقوعه لامع دلك عن صحة النكاح لان انه يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن
فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في ارتفاع
غاية اصلا ما ذكر جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية
يوجب بقاء المشروعية فلا فرق عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو
ان النهي عن الافعال الحسية يوجب اسقاط المشروعية اصلا فما يرد نقضا عليه مسئلة الغصب فانه
فعل حسي قبيح لعينه نهي عنه لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتهى جعلناه مشروعا
بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل قبيح حسي قبيح لعينه نهي
عنه لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد قلنا نهي وعينه بعد النهي حيث جعلناه سببا لوجوب
المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر قال رحمه الله
لا نقول في الغصب بانه تثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل
بالنكاح بل يثبت الملك شرطا كذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا
لا بدلا ليدا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله لان الضمان انما يجب عقابلة ما هو المضمون ومقصود
صاحب الدراهم مثل عين الدراهم لا اصلا فكيسه ويده وانما يجب لطريق الجبر بالاتفاق
حتى لو غصب جماعة عينا وهلكت في ايديهم يجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها والجبر يستدعي
التفاوت لامحالة لان النهاية هو الذي يجبر دون القاصر فكان مشروعية القضاء بقيمة العين

عدم ملكه في العين ليكون جبرا للفائت وليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد ويتحقق المماثلة
التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته للشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه
لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة
كونه شرطا في الحال لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للملك مقصودا فتبين بما ذكرنا انا اثبتنا
بالعدوان المحض ما هو مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الحال ثم انعدام ملكه في العين
لامكان من شروط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا لحسنه وصح للمولى ما يجب بدل العبد وان لم يثبت
شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط ما يثبت بالايجاب مقتضى كالامر بالاعتاق
صح وان لم يثبت ملك العبد لانه ما ثبت مقتضى لما يجب به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء اولا
ثم العتق كالموصى بالشراء ثم اعتاق فكذا هذا بزوال ملك الاصل لا مقتضى به ثم يترتب
عليه ملك البدل كالوارث ما يقضى على المورث من بيع وتبين ان الغصب موجب للملك في
البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء والشراء قضاء وشرط الشيء تابع له لانه يثبت لتصحيح
الغير لا ان ثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالظهار
للحل فصار ذا في ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو
مشروطه وهو الضمان وانما قلنا ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ولا يلزم عليه
عبد المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول بزوال
عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان وبطلا
لم يعد المدبر بعد ذلك وظهر انه كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في
ملك الغاصب ضرورة بيانه تحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال
ولكن لا يحتمل الى انتقال والزوال كان لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره الوقف فانه
يمنع عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او تقول القيمة في المدبر ليست ببدل عن
العين لان ما هو شرط هو وجوب علم الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن
الضمان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة وفي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه
لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط جعل خلفا عن الضمان
الذي حل من قوله وكذلك الزنا اي وكما ان الغصب لا يوجب حرمة المصاهرة الملك
بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا معنى نحن لا نثبت حرمة المصاهرة
بالزنا من حيث كونه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء الذي هو
الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات وبيانه ان اصل

هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لمعنى الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة
في الرحم ويصيران شيئا واحدا وتثبت له حكم الانسان تعتق وتوصى له وترث من الواطي وهذا
الماء بعضية وكذا من الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فتثبت حكم البعضية التي
منها ومن امهاتها وبناتها والبعضية التي من الواطي وآبائه وابنائه لذلك الماء الذي هو بعضها واذا
ثبت للماء والماء بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات
البشر ومن جملتها حرمة المحارم فثبتت الحرمة في صفة البعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها
وآباء الواطي وابنائه للبعضية الحقيقية التي بينهم وبينها ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي
البعضية منه اليها اي تتعدى حرمة آباء الواطي وابنائه من الولد الى الولد والمرأة وحرمة امهات الموطوءة
وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزء صار جزءا منها اذ الولد يضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه يضاف اليه بتمامه ايضا وصار الولد
على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة منها بالبعضية التي تحدث منها بواسطته حكما والى
ما ذكرنا اشار عليه الرحمة في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله كيف يتبعونهن وقد اختلطت
طوكم بطوكن وصار كم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق
متعذر وهو سبب ظاهر منصوب اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
ولكان الوطي الحلال منصوبا اليه الوطي الحرام منصوبا اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان
يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة لا بينه وبين
كل واحد منهما صار بعضا للآخر والانتفاع بالبعض حرام لقوله تعالى من ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وبقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركنا هذا في حق الموطوءة ضرورة اقامة الفعل
كما سقط حقيقة البعضية في حق اصحابه على هذا المعنى حتى حلت حواليه وقد ظهر من هذه الجملة
ثبوت هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة بتبين بما ذكرنا ان فعل الفعل
مرخصا زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه
فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح
لا الى ما هو محظور الا يرى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حملت به كان لذلك الولد من
الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها ويرجم عليه ويتوقف في دم الام الى ان تلد وينقطع
الرضاع وثبوت هذه الاحكام كلها يطرق الكرامة لانه حرث لا لانه زنا فلذلك لم نر ههنا قال فان قيل
فعلى هذا كان ينبغي ان يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول بالحل فانه لو كان كذلك لما وجب
الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه فكان من حيث

اما جعل المحرمات الاربع من باب التعدي لان ام المرأة مثلا انما حرم على الرجل لانها حدثت اولا على الولد بالنسبة ثم تعدت الى الرجل لانه جزء فصارت ام جزء الرجل بواسطة جزء الولد وكذا في غيرها ؏

لكذا صح

ان جعلت الحرمات الاربع من باب التعدي لان ام المرأة مثلا انما حرم على الرجل لانها حدثت اولا على الولد بالنسبة ثم تعدت الى الرجل لانه جزء فصارت ام جزء الرجل بواسطة جزء الولد وكذا في غيرها ؏

ان ثبت الحرمة في الوطي الحلال والحرام معا ؏

لا من الدائي لانه المقصود من الانتساب الشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الدائي ؏

كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان تثبت للفعل جهتان احديهما مشروعة والاخرى محظورة
كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك اما مع كان هذا التحرك تركا للتحرك
الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي
واجب وهذا التحرك فعل واحد ذاته وصف بالوجوب وبالحرمة بالنسبة الى شيئين وكذلك
ههنا وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن حيث هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت
وصف آخر لاصل الفعل لا يرفع الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة
فلا يوجب خللا فانما هو سبب للحد فيجب الحد وممكن ان يقال المنع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر
ان حق الولد عنها وهو والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات
المرأة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى
ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ليتضاف الولد الذي هو مخلوق لله تعالى ولا عصيان ولا عدوان
في صنعه ليصلح ان يستحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرجل
كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات للذكور منه اي من الولد الى اطراف اي طرفيه ومعناه الاب
والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء
الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد كما هو مذكور
في عامة الشروح فافهم وتتعدى اي بسببية ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن
راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن في تتعدى الاول
لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب والعلل اعيد لفظ تتعدى والا كان يكفيه ان يقول وليلة
اسبابها اي اسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي
والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ليلى وما قام مقام غيره فانما يجعل بعلة الاصل
اي بالمعنى الذي يعلل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل بنظره الى
ان الاصلية حيثية الاصل كالنوم والسفر الخ فانهما وان كانا من اسباب الحدث لكن لما كان
النوم والمستفرغات علة من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم
مقام الماء افاد النظر من غير نظر الى اصلية حيثية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي
هو ملوث فكذلك ههنا اقيم الزنى مقام الولد بمعنى التسبيب فاخذ حكم الولد واظهر وصف الزنى
بالحرمة الغليظة هذه الصفة سببا صالحا للولد وقد اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح
لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال لد الزنا شر الثلاثة فذلك مخصوص خاص لانا شاهدنا
ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعة اعود للناس من ولد الرشدة لكن في طريقة الصدر

حتى لا تحرم ام الموطوءة او جدتها على ولد الواطي او حفيده ؏

لانه امر حكمي ضعيف فلا يصلح للاباعد ؏

ومعنى قولهم حرام ولد الزنا انه ولد من وطء حرام ؏

بدل

نسب للولد من حيث ان سفاحا

للحاج قطب الدين القسطري رحمه الله روى انه عليه السلام قال في كل ولد زنى غير نفسه ابوه فانصرف اليهما وسبهما فقال عليه السلام انه شفا للناس لاجل هذا الفعل لان في اصول الفقه لبعض مشايخ العراق فيما مر انا مقام ما لا يوصف وهو الولد يذكر اي يوصف بطهارة في الجاب حرمة المصاهرة اي قيامه مقام الولد والولد يوصف بالحرمة في حق هذا الحكم خاصة لان حق سقوط الحد فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما تناسبا به يعني ضد المامور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك تحرك منسوب الى التسكون وضد التسكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضد التحرك فاذا قيل تحرك هل الرائة في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قولهم لا تسكن واذا قيل لا تسكن هل الرائة في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قولهم تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل ليسانه اختلف العلماء الدين قالوا بان موجب امر الوجوب في حكم اي في حكم الامر والنهي ضد ما سبا اليه اذا لم يقصد الضد بامر او نهي فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها تكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وذلك بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين ويفصل بعضهم بين امر ايجاب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده المامور بها واضداده يكون نهيا عنه عن فعل الواجب لعدم التذبذب لا يكون كذلك فكانت اضداده المندوب غير منهي عنها لانه نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كالفعل المندوب مندوبا واما النهي عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد صريحا نحو قولهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا الحديث لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهي عن الشئ لا يكون امرا بضد للمنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي وذهب بعضهم منهم عمر الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكره في الميزان وغيره وقال

التمذكر

عزمه

وعامة اصحابه

وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف رحمه الله انه يقتضي كراهة ضده وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين وحكى صاحب المواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة هذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضا وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشئ انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيقا لوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحد منها واجب مامور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها للاخر بها اصحت العامة بان الامر يوجب الايمان بالمامور به وكان من ضرورته ترك الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي عن ضده حكما ويستوي في ذلك ما يكون لضده واحد وما يكون له اضداد لانه بالضد استغل بفوت ما هو المطلوب الا ترى انه لو ترك لغير اخر من هذه الدار الساعة سوا استغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او القيام بفوت المامور به وهو الخروج فاما النهي فلا عدام المنهي عنه بالبتة الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما يثبت ضرورة النهي وانها ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا تجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات الامر بضد واحد لبعض الاضداد ليس باولى من البعض بل يثبت بمحل في جانب الامر لان الاتيان بالمامور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد متصورا ان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصورا ما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد لان الانسان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما يتصور الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امرا بضد بعينه يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع التصريح بالنهي فلما لم يضد لصريحا نحو قولك لا تتحرك واتحرك عن التحرك والتحرك بكل السكون او انت مخير في السكون كان كلاما متحدا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا يمكن ان تتحرك من اي جهة سيت او تقول لا تقم وايحت لك ما شيت من القعود والاضطجاع وكذا ذكرت انه لا موجب لهذا النهي في شئ من الاضداد حتى قال بعضهم يجعل امرا بواحد من الاضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امرا بضد ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهي عنه لا ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارة

باثبات

وترك جميع اضداده اي في حانب النهي

لعدم تصوره امتثال بالمجهول كذا في نسخة المصنف

حكم النهي اعدام المنهي عنه

واحتجت المعتزلة بان كلا واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبيان كل واحد منهما ساكت عن غيره والساكت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا للاخر ان الامر بالشيء وضع للطلب ودلالته لا على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه سكت عنه فلا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله ان كان اولى

وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى العكس لان كلا منهما عندنا واحد وهو بنفسه امر بالشيء ونهي عما نهي فكان ما هو امر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلاهما لفظ الامر والنهي اخرا ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده وعلى العكس وزعم بعضهم ان الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وعلى العكس وعند الطائفة ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء ولكن من قال منهم الامر بالشيء يوجب حرمة الضد يحتج بما تمسكت به العامة لانا نقول لا يمكن جعل الامر نهيا والنهي امرا لصيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضد ما اضيف اليه من المأمور به والمنهي عنه ضدا او جعلنا اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم يكن هي من موجباتها كالنهي عن النافيف يدل على حرمة الضرب وان لم يكن هي من موجبات لفظ النافيف ومن اختار لفظ الاقتضاء قال ثبت هذا النهي من النهي او النهي الثابت في ضمن الامر قائل ما ثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت دون المقصود لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان النهي بمنزلة نهي ورد ابتداء في غير النهي عنه فثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد بما قتضاء الامر لان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة بذلك قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به ان ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كالمقتضى ثابت بطريق الضرورة وكان شيئها مقتضيات الشرع من حيث ان كلا واحد منها ثابت بضرورة فلذلك يثبت بموجب النهي والامر ههنا مقدر بما

يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة في مسألة سنطاعكم ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكروا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا امر به بدل ولست ادري ما ذا كان داعيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لان تكليفه بضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة لانفراد ما امرين غير فعل او تكليفه كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة لما اساءت الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف نرعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وبثبوت العقوبة له لولم تتعذر لسد برحمته لما شرع فعل مكروه وليس بنهي عنه ولا محظور وهذا مما لا يأباه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المتأخرين انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان بترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيلها حراما يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه فعلمه واجيب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن مشتغلا به مفوتا للمأمور به فاما اذا اضر الاشتغال به فوته لا محالة فحسد محرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير فوق وتأمل هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بيناه لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ما ثبتا بالامر من حيث فوت الامر المأمور به يعني انما جعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحسد محرم لان فوت المأمور به حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود طريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد قائم لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يعن به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهة القعود ثم سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهبت اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان الفوت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون

ارادة العاصي بامتثاله بلفظ يحكيه

ما ان كان الوعيد متوجها لانفراد المأمور به كما هو مذهب ابي هاشم صح

المشايخ م

م م م

ان الامر بوجب الاشتغال بالمأمور به بالغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده م

وهو العام المأمور به م

لجواز ان يعفو الله تعالى عن العقوبة بالكلية حتى لو كان الفعل المأمور به مما لا يسقط بالعفو كالايمان والصلوة لا يحرم الضد م

مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه تاما للامر المطلق فعلى التراخي
عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت وتكون على ما اظهر
الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد
لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف
لي سر هذه المسئلة قال صاحب البرلز هذا فصل مشكل قوله وعلى هذا القول هو ان
الامر يقتضي كراهة الضد يحتمل ان تكون النهي مقتضيا لضد للنهي عنه اما ان سنة تكون في الفرض
كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر بما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة ووجب
ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما
بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم دائما
ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون تدريبا الى الوجوب الى الوجوب وانما قال
يحتمل كذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
في التقويم اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على التعاقب كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فينبغي ان يكون
للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد فلذا ان التحريمي
نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا العلنسوة ولا
الخفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من الستر لبس
الازار والرداء اي كان لبسها مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط صار مامورا بلبس غير
المخيط اقتضاء فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانها ادنى ما ينفع به الكفاية عن غير
المخيط فصل في بيان اسباب الشرائع اي بيان الطرق التي يعرف بها للشروعات وثبت بها
قال علماء اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها
والموجب للحكم في الحقيقة والشارع هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو
اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله وقال جمهور الامة شرعية للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف
وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب
اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي
جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بالايجاب الله تعالى وتمسكوا في ذلك بان الموجب
للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله لكان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة
الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق وكان في اضافة الايجاب الى
سبب قطع عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على

على الحكم في الفرع فيقال الاسباب موجبة اوعلامة موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وان
الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في حق
المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت علة للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية
فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل على ان العبادات لا تجب على من لم يجعله الشرع وهو
الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه
العبادات لتحقق السبب في حقه والفرق الظاهر بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت
لله تعالى على الخلوص فيضاف الى الخطاب بلا التماس معرفتنا ووجوبها الا بالشرع فاما العقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها اجزية لافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب
لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه
بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها سيان المال
والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات
فان الواجب على الجاني لنفس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة ولغا وجب الفعل على الولاة فيجوز
ان يضاف سببا وجب عليهم الى السبب فما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا
ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة على هذا الطريق يجوز ان
يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان لله تعالى شرع للعباد
اسبابا يضاف وجوبها اليها والوجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود
اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى لحصول وجوب القصاص الفعل وسبب وجوب
الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت
سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى
الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار حربيا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر
البعض وأقر البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل
جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا
يكون مضافا الى الله تعالى عز وجل فاسد لانا لا نجوز ان اسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب
والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن الاسباب تكون موصلة الى الحكم وطريقا اليه فاضافة
الحكم الى السبب لا لمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف
ولا لمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء
بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا او قولهم الاسباب كانت والاحكام فاسد لانا

شبكة الألوكة www.alukah.net

نجعلها موجبة جعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن سببا بانم صارت اسبابا بالجعل الله تعالى اياها
كذلك والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذى احكام اسباب ذار الحرب
ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب البتة لانا وجدنا الجاب الادا
فى حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب فى حقه اصلا والى الجاب القضا لانه مبنى على الادا
الادا ولان ٢ الجا بها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه فى دار الحرب عادة
فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لتدرته ملحق بالكثير وسبانى كل هذا فى الكلام ٢ انشا الله تعالى
لصار ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وبوعده ووعيده وسائر احكام
الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اى بانية فى الشرع ط
باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لها اى لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل
لانها هى الموجبة للاحكام ظاهرا لكن الشارع اختار لفظ السبب لانه اعم ولان هذه الاسباب
فى الحقيقة امارات على الجاب الشرع الذى هو غيب عنا لانها موجبة فى الحقيقة بذواتها لان
الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه لا ستحالة ثبوت صفة الاحداث
لغيره الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف
الايجاب اليها مجازا لا حقيقة قوله كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت
فى الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من حاله ايل السببية على ما ستبينه قال ابو
السر رحمه الله للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان للمكان المحترم قد يزار
تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له واما
الوقت فشرط جواز الادا لوجوب صحة الادا بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتسبب به ولا يتكرر
بتكرر ويتوقف صحة الادا عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل الشرطية ولا يقال
اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والادا غير جايز لا ول بشوال فكيف يقال انه شرط
الادا وكما لم يكن شرط الادا كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت
اليه مفيدا وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة بذلك انه سبب لانا نقول الوقت شرط
الادا لكن هذه عبارة خاصة اذا كان شرع ادائها متفرقا منفسحا على اكمله وارفقه واختصر كل
ركن بوقت معين كما اختص مكان مخصوص بكل جزء قليل وقتير الحاصر كالا يجوز فى غير مكانه فلذلك
لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت ادا الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رى الجمرة يوم
فى اليوم الاول قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يجوز فى جميع وقت

الحج كالسعى فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر
يلزمه السعى ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعى
غير موقت خاص فى ازاحاوه فى جميعها شهر الحج قوله والصوم بالشهر اى صوم شهر رمضان مشروع اى واجب
شهر رمضان واللام فيها للعهد اتفق المتاخرون من مشايخنا مثل العاصى الامام الى زيد والامام
شمس الائمة وخواهر زاده وصدر الاسلام وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر
لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد خروج الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك
وذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية
الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالى وانما جعل الشرع
سببا الاظهار فضيلة هذا الوقت وهى بانية للايام والليالى جميعا والدليل عليه ان من كان مقيما
فى اول ليلة من الشهر ثم سافر بعد ما مضى الشهر وهو مجنون او افاق يلزمه القضاء ولو
لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق
فى ليلة من الشهر ثم قبل ان يصبح افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذا اذا تمادى المرض بصحيح بعد
وجود الليلة الا ولى بعد غروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان ابتداء الفرض قبل تصور سبب
الوجوب لا يصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته ويوجد قوله عليه السلام
صوموا لرويته نظير قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضى الامام ابو زيد وخواهر زاده
رحمهما الله الى ان سبب وجوب الصوم الا يام دون الليالى فالجزء الذى لا يتجزى من اول كل
يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة
اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع
عند طروء الناقض كالصلوة التى اوقاتها بدل التفرق فى الصيامات اكثر منه فى الصلوة فان التفرق
فى الصلوة باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز فى وقت الضحى قبل بلوغ الشمس ربع وقت العصر قبل اداء
الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم
اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عباده متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا
ولان الشرع اذا جعل وقتا سببا للعباده كذلك سان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة
والعباده ٢ الا دا دون الا يجاب فانه صنع الشرع فلم يستتبع الوقت المنافى للادا
شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هى الايام دون الليالى والجواب عن كلام شمس الائمة
رحمه الله ان شرف الليالى باعتبار شرعية الصوم فى ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او
شرفها باعتبار انها اوقات لصيام رمضان وكلامنا فى شرف يحصل باعتبار السببية وفضل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بان يكون محلا لاداء مسببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم ينو الا في جزء من الليل
فلانه اهل للوجوب ح المجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند قضاء الواجبات دفعا للحرج ثم في
حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر وجد واما جوز النية في الليل فباعتبار ان الليل
جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر الاقتران النية بادا الجزء الصوم الذي هو شرط
فاثبت النية في الليل مقام النية المقترنة بادا الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والصلوة باوقاتها
سبب وجوب الصلوات المفروضة وثانيها التي شرعت هي فيها بدليل انها تسبب اليها يقال
صلوة الفجر وصلوة الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهي من امارات السببية والعقوبات
باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا وحد الردة وحد الشرب
وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي الموثرة في ايجابها فكانت
اسبابا لها فوجب والكفارات التي هي دائرة الى احرز سبب وجوب الكفارات ما اضيفت
الكفارات اليه من امر مترددة بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطا او قتل
الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث وذلك لان الكفارات دائرة بين العبادة
والعقوبة لانها تنادي بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب والجزء
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا ما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا فوضعوا لها
الى من وجب عليه ليوديها باختيار تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد
باختيار لله عز وجل فكان ادائها معنى العبادة ولكنها لم تجب الا جزيه على افعال تصدر
من العبد فيها معنى الحظر كالحدود والحجر ابتداء على وجه التعظيم للشرع كما وجبت العبادات
فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يشتمل به
واذا كانت مترددة بين امرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة
ليكون معنى العبادة مضافا اليه صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاداء
يكون على وفق الوجوب ولكي لم يصح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصح
المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه
يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا
يلزم عليه الافطار بالزنا او شرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان
ناسيا لصومه لا يجب الكفارة واما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له يمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون
الافطار بالزنا وشرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد

تضاعف ج

وهو القول بسببه الثاني ج

المقتضيه ح

هوم

الظاهر

حرمه

لان الشبهة الدارئة للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه الشابه
وان الصوم لما لم يكن حقا للعاصي حتى ناما وقت الجناية بمنزلة الجنابة حتى انه بالافطار لا يتصور ارتفاع الصوم
كما ان الافطار ناصر في كونه جناية فيتمكن باعتبار التصور شبهة اباحة فبهذين هذا الوجه ولم يكن
حراما لذاته باعتبار كونه زنا وشرب خمر قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في اسراره اذا زنا في رمضان
وذلك الزنا حرام في نفسه لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب لكونه حراما في نفسه الحد
الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان
يأخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والفعل
الحظر اد ابر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصوم رمى الى صيدا والى كافر وهو مباح
وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا محترما فيصلح سببا لهما وكذا
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار انه حرام حرام فيكون مترددا بين الامرين وكذا اجتماع في
اليمين المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم لله تعالى وذلك مندوب اليه
ولهذا شرعت في بعث نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يكونوا
ولا يثيرون الفتنة على نفسه وعلى رضي الله عنه كان حلف في المبايعة البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى
ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم اي استبعوا
عن اليمين واحفظوا النفس عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع حلف بها في الخصومات
دائرة بين الامرين فيصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يسير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول
يسير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل احد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج
سائر اسباب الكفارات وهي والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها الباء الاولى متعلقة
بمشروعة والثانية بالتعلق اي وكالمعاملات مشروعة بكذا سبب مشروعية المعاملات تعلق
البقاء المقدور اي المحكم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها اي بما شرع فيها من قولك
فلان تعاطى كذا اي خوض فيه وتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء كيف
يكون البقاء سببا لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سببت
لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وبيانه ما ذكر المشايخ الثلثة القاضي الامام ابو زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء
انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس فيبقى الجنس بالتناسل وذلك بانسان الذكور والاناث في مواضع
الحرث فتح الطريق بنادي به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا خيانة وهو طريق
الازدواج بالشركة في الرقبة لان في الغالب نشأ ما في الشركة خيانة فان الاب متى اشتبه يتعذر

الشبهة ح

اي الصوم لم يكن ما وقت الجناية بمنزلة الجنابة بل هو تمام ج

هو الصوم مثلا ح

معصوما م

المباشر ل

وتلزمنا شرعا فكانه مباح الا انها ناخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانه صح

الجاب المؤنة عليه وليس للامام قوم كسب الكفايات واصل الجملة وكذا الاطوق لبقاء النفس لاجله غير صالحة
المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها بنفسها لا يكون حاصلا في يدها واما يمكن من تحصيله بالمال
فسبب سبب الكتساب المال في سبب اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من
الفساد ولسر لا يحب الفساد وقوله والاعمال بالايات الدالة على حدوث العالم ووجوب الايمان بالسرع
كما هو باسمايه وصفاته ثابت بالجاب لسر تعالى في الحقيقة كسايد الايجاب بالتكذيب في الظاهر منسوب الى حدوث
العالم لان الجابه عبر عنا نسبت الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا
على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لولم يوضع لسبب ظاهر دعا انكر المعاند وجوده ولم يمكن الالزام
عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية وحدوث العالم يجعل سببا لوجوبه لانه
يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وواحدانيته فيستدل
على ان لصانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال والبداء شار عز رضي لسر عنه بقوله البعوضة
تدل على البعير واثار المشي تدل على البصير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا
الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين فاما المتقدمون من مشايخنا
فقالوا السبب وجوب العبادات لسر تعالى على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل
واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها فوجب
هذه العبادات علينا بازاء ما اولانا وعرضنا بها لشكر السوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد
الخروج عن شكر نعمه وان تقلب في عمره وان طالت فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وفق
النطق وكمال العقل الذي هو اشرف المواهب والصلوة وجبت شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم
وجب شكر النعمة انقضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجب
شكر النعمة البيت فان لسر تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته
اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النوع قبل
هذا الطريق هاك صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتاخرين وقوله واما الامر الى اخره
رد من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لاستفادة الا بالامر فقال
ليس الامر موجبا للزام اداء ما وجب بسببه وهو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب حتما
فما فايدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب بالثمن وذمة
المشتري لم يلزم الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى
وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت
قلنا الواجب بسبب الوقت هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب في بيان

وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء ولم يوجد في رمضان يكون مشروعا
واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا
ذكر شمس الائمة رحمه لسر قوله ودلالة الاصلاء الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب وقوله
ووجوب الاداء بالخطاب لجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النايم
والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد ذلك الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه
والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفايت فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول
يجب رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء لما وجبت فيه شرائط القضاء
كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدي في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا تجب قضاء وهذا
بعد خروج وقته كالحائض والصبي والحايض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا
لا يجب عليهم القضاء بعد الوجوب في الوقت وجيث وجب ههنا مع الوجوب وجبت
شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرناه واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام بدعلى
الخصم انما يستقيم في حق النايم دون المغمى عليه والمجنون لان الصلوة عند الشافعي لا تجب
على المجنون والمغمى عليه حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا
وقت الصلوة واحد الا اذا كان الكلام مع من انكر بسببية الاوقات للعبادات من
اصحابنا فحينيذ يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون للزام من الله
جماع اتفاق علمايناد دون جميع العلماء قوله واما يعرف السبب الخ بين الشيخ رحمه لسر
امان كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اي سبيد الشيء بسببية الحكم اي اضافة الله
كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي بعلل الحكم
بالسبب ان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاضافة الى الشيء ان تكون
الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك
كسب فلان اي حرث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل
فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به
فكانت الاضافة اليه اصلا فاما اليد فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا
الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وحقيقة ان
الاضافة للتعريف فان المضاف يكون قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان

لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ انما يختص بنفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه بهم اختصاص الشئ بغيره فزيد يكون نعتا فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية ونحن عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما لمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او لمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب ثبت عنده او لمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب تحصل في هذا الوقت ثم يترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد لبكر وكفار الغلام وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اظلازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تتكرر الحكم بتكرر شئ دل على ان حادثا بها هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه احادث متكرر ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا تحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لغيره تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر الى آخره جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قوله الشاعر كان على رؤوس الناس منكن فطرهم يقول رسول الله صاع من البر او صاع من التمر وقد وكذا تكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما تتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فنقول لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تجعلوا هذه المؤنة عنهم وجبت مؤنته عليكم والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه دون الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك

مؤنة الشئ سبب لوجوبه وذلك يتصور في الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاقامة في حق المسافر واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار مستبيا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد قوله وعلى هذا يجب على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب بتجدد الوصف بصير كالمتجدد حكما تتكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان سبب الزكوة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخراج اليها بقوله عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بهما بقولنا ارض عشرية وارض خراجية وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء الحقيقي اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري رعاية لجانب المقاتلة لان كل واحد منهما تتكرر بتكرر النماء الحادث في الارض نصيرا كالمتجددة تجدد النماء تقديرا فكذا الراس صدقة الفطر

فصل العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا واذا فعل كذا عينا لان توكيل بصيرورته عينا ويقال عزمت عليه اي اقسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص السعر رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام كاد كر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء بالنصوص الشارعة وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه تقييد في التعريف يدخل في هذا التعريف ما تعلق بالفعل كالعبادات وما تعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه واباحة الافطار في رمضان بعذر المرض والسفر ونحوهما بعضهم العزيمة ما اسمر على الامر الاول واستقر عليه بحكم انه الكهنا ولكن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة المكلف قوله والعزيمة انقسام الى آخره يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك الاكل للميتة وشرب الخمر واجب ان دخلت فيه شبهة كترك اكل الضب واللحم الذي يطرح او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه الباس ويؤيد ما ذكرنا قول محمد رحمه الله الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا او واجب الترك فما يرجع الى الحل والحرمة وقبح الحظار

والشئ كما يضاف الى سببه تضاف السبب بحكمه

بالمكن من الوجوه لان الخراج وغير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء المحقق بل يكتفى فيه بالنماء التقديري

رخص

عذرهم

اي وجوب قولنا وخلاف هذه الاقسام الفعل والترك ما ذكره

هذه الاقسام ان العزيمة لا يخلو من ان يكفي جاحدها اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاند بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير ان جعل المباح من العزائم وقد ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك ولا هذا ولا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض او لا يكفر ولا يضلل اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاباحة به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في اباحته ثواب ولا في تركه عقاب قوله فالفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها ودرها وفي الشريعة هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكرنا في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس كل جامع لخروج الصلوة اول الوقت والصوم في السفر عند فانهما نفلان فرضيتا ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكم اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي لحصول العلم القطعي بثبوته ووجب اعتقادا وحقيقة لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به عن مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي بنسبته الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفروا اهل قبلتكم واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير بيت ورد به وان كان جائز الورود الكتب يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد كفروني بحبكم وطائفة قالوا مسني ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب كذا هو ما خوطب من الوصية وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمل باختياره لوضع العلم بوجوبه عليه قطعا لخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمل عن اختيار وشرح صدرا وهو ما خوطب من الوجيبة وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وتحمل الركن ما خوطب من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية

تعبير

١٠٩

ذا الاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين لزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان ترك مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او ترك متهاونا لا لها او ترك غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه رد الخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سين السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاخبار طاعة والترك معصية غير انه دليل معصية وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة ايضا وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا وجه اذا كان متاولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم يدل على انه لا يضلل فيه ولا يفسق لان في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة لزوم العمل والبناء فلتة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا لا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسق ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قطعي فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا ابتداء وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا قوله اما متاولا فلا اي اما تاركه متاولا فلا يفسق ثم الشافعي رحمه الله فرق بين الفرض والواجب وقال هما سواء فان ويظهر ان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه وتلام شرعا بوجه سوا بيت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طرق الثبوت لا يوجب اختلافا في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذا اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافا في نفسه من حيث هو حرام قال والخصم اسم الفرض بالقطعي والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد منهما تحكما ونحن نقول انا لم نذكر كونهما متباينين لغة فلا معنى لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين للاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما كان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل انكار الفصلان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول عليه بالدليل قطعي كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين ايضا قوله تخصيص كل لفظ يقيم بحكم فاسد لانا نخص الفرض بقيام معنى القطع ونخص الواجب باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي سلا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي سلا في الفرض فاني

حق
ان م
بلغت
بحاله
بيانه

بان حال هذا المخبر غير راو ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او راو به مجهول او مستور الحال او مجروح ه

ونام م

تصدا بيد بيد بحال صلوة مقرر اول وقتها مطلقا وما تاخر عنه الصلوة الطهر وما قبل الوقت لا تعد هذا الاقتران بين الوقت والصلوة استغرق بان الصلوة وجب بسببين العصر بان لها وقتين مسببا لانها تؤدى علة وقد يتكرر السبب ولا يتكرر المسبب قصدا ه

بسم م

التفرقة

بسم م

يلزم التحكم وسايرالاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة فالحاصل ان عند الشافعي رحمه الله وجوب العمل
والواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما
ثابت في وجوب العمل اضاحتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وسايان النص
المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قرأة الفاتحة في الصلوة المراد منه
القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص بإطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف
عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان تكون فرضا بالغرض الكتاب بما حاله
ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما فوصف السنة كذا السنة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية
وسنن الطريق معظمه وسطه والسنن الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه بنا على ان
الماء نصب وجرى فيه جريان الماء وعند قوم الشاعر وسالت باعناق المطى الاباطح وهي في
الشريعة اسم للطريقة المحمدية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ رحمه الله في
بيان الحكم سواء كان سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال سيدنا الائمة
رحمه الله عليه حكم السنة هو الاتباع فوق ربت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من
طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت يطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب
الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذكر لمعنى الواجب
في حكم العمل لا لوقاطريقه امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وتقول عند
اسمه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث وبقوله
صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم ينله شفاعتي والاحياء في الفعل فيترك النفل يستوجب اللائمة دون
الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو البركات رحمه الله واما حكم السنة فهو ان كل فعل
واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام
على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل او اظب عليه السلام بل تركه في حالة كالظهر بان لكل صلوة وتكرار
الغسل في اعضاء الوضوء والتثليث في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه
وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليها
الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب
الشافعي رحمه الله يقولون السنة فعل واظب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليست بسنة

نفل ٢

بالدليلين

وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة
فيكون افعالهم سنة وذكر غير واحد انه لا خلاف ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي
عليه السلام او لغيره من اعلام الدين ولكن الاصل في اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله ويحتمل
سنة وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق
بتركها كراهة او اساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب
والوتر قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها يجب القضاء وهي
سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها لبست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بها فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤخذون على تركها
والمقاتلون لنظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه
استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وقوله وتاركها ستوجب اساءة وكراهية اي
ستوجب الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعقاب او سمي جزاء الاساءة واركاب المكروه
اساءة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فوله والزوايد اي النوع الثاني السنن الزوايد
وهي التي اخذها حسن ولا يستحق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود
وسايرافعاله التي كان يأتي بها في الصلوة في حال القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من اللبس
والاكل فان العبد لا يطالب بإقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والاصل ان ما يأتي بها وعلى هذا اي على ان
السنن نوعان وان تركنا ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة او الاساءة وتركنا ما هو من السنن الزوايد لا
يوجب شيئا منها اختلف جوابه مايد بالاذان من المبسوط فقيل مرة يكره ومرة اساءة ومرة لا
لا باس وفي كل هذا قول محمد رحمه الله يكره الاذان فاعلا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حايط
اي اصله ولكره تكرار الاذان في مسجي محلة ولكره تركه استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر
بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساءوا والمتروك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن
مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر لان كل واحد
منهما ذكر مقصود فلا باس بان يأتي بكل واحد منهما رجلا اخر والاولى ان يصلي قبل دخول وقتها ويعاد
في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس يدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان
المرأة وكذا اذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة المتوارثة فاذكرنا واشاله يخرج على هذا
الاصل قوله والنفل كذا النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على
ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل ثواب الاخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه

الاصوا رح

ان ه

تكميل

ل

احق

بلغتين

بحذف ونقله

زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زيادة عليه فكذا النفل
في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرعها لنا لا علينا حتى لا نعذب بتركه
ملامة وحكمه انه ثواب المؤدي فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا عقاب
على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب والابلام ولا عقاب ايضا لخلوه عن صفة السيئة من بعض
الشروع اذا شرع في نفل العبادة بواحد من هذه الاشياء ولو لم يمض لواحد منها عندنا وعند الشافعي رحمه الله
لا بواحد لو احد منها لان المتعلل لما شرع غير لازم حتى سقط على فعله ولا عقاب على تركه وجه
بيانه كذلك بعد الشروع لان حقيقة السر لا يتغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا ما
بقيد النفل ولو اتمه كان موديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا نمنع صحة الخلو عندكم وبيانه لان افطار يعذر
الصائم فيه ولو صار فرضا لما ثبت هذا الحكم واذا كان نفلا حقيقة وجب لا يكون مخيرا في
الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للتغليب لكن اخرج عن دوام التصدق نفلا فتصدق بدرهم
وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار
في الركعة الثانية حتى واذا اتمه له الخيار في الباقي وحاصله تركه ما دام باقيا لانه لم يلتزم ما يبطل الاولى
ضمنا وتبعا لتركه ما التزم عليه فكون ابطالا حكما كما فرض صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة
الجمعة مقام الظهر بطل حكما لما حل له وحل البدو لكن احرف حصادا بدا رض نفسه فاحترق ارضان
او سقى ارض نفسه فشرقت ارضان لا يحل ذلك الا لما انه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان
بطلان الاولى امرا حكميا لا يصنعه لا يضمن بالقضاء لكن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين
انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء
وان البطلان ضمني وكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وجد ولا به
ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لما بعض العبادة ولم يوجد
منافي التزام فلا يلزمه ونظير الكفالة بيع القرض والصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه
ما التزم فاما المقرض والمتصدق فلم يلتزما بالقول شيئا ولكنه شرع في الاعطاء فيتقدر بما ادى يصير ولا
يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر
ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤد لا يلزمه كان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه
ونحن نقول ان الاولى صار لله تعالى سلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزأ منه
فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان بناء على ذلك
وحق الغير يحتمل لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه بالقضاء والاجزاء فوجب حفظه
وصيانة احتراز عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب

فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان الاولى صار عبادة لله تعالى
لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يجزئ فلا يكون الموجود طاعة الا باتمام
الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي
شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه زمانا وجدا فتقضي وعدم ولا تصور للمتغير
بعد العدم والدليل على ان اداء الباقي ليس بشرط لبقاء عبادة حتى بنا له
الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقاء عبادة لبطل بفوات
الشرط دلئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقاء عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له
لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الاداء فعال محال ولكذا اذا امتنع
فات وصف العبادة عن الموصى فلا تكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا
نحن لا ندعي ان الموصى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير صوما او صلوة بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه لكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ
لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة ما قبله وبما
بعده من الاجزاء آخذا بدله من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل كله عبادة وجعل كل جزء منه
عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء
الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة و
وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة
انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما بعقبه عبادة
فتلخص هكذا علما بالدليل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى مال اولي كل الدين حبطت اعمالهم وتالك غرامة ولا تبطلوا اعمالكم
وتالك حمل وكم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما تصور ولا خلاف بين الامة
ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم القيام والفراغ ولما كان الختم على
الاعمال شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف
العبادة واما اعتراض الموت فجوابه في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه لاهذا
القدر لانه تعالى جعل هكذا في فضل للمهاجرين لم يحصل ما هو المقصود بالنص من تاييد البعض
بالبعض والقوي على الزيت عن الحزين فكذا ههنا لئن فيه وذلك لان الموت منيرا مبطل على ما
عرف في قولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال لئن سلمنا انه لما الى ما بينا قضت العبادة فسدت

قوله ولا عبرة بصحة الخلوة الخ
اي اذا اصحت الخلوة و
ليس معناه ان ذلك مانع من
كان مانعا لحد الزنا اذا زنا
ومن الموانع الشرعية
الصوم الفرض فان لو صار
او كان صائما صوما فرض
فرض عليه حكم الخلوة
بالشروع لا يكون صفة الخلوة للزنا
بالشروع ولو كان فرضا
فانها المدرك لا تبيح الزنا

النفل

وهو اداء الجمعة

اي نظير النذر بالصوم والصلوة فانه يلزم بالشروع في النفل

دعاء الخ قوله الى الطعام
هذا اعذر نيظر ونيقي
اورد على هذا مع عدم
رحمه الله انه اذا دعا على انه
فقال ان نيظر لا يأكل
ان نيظر تاو اراد الصحيح
صاحب الدعوة انه اذا كان كذا
يزيني محمد وصنوره
وان بناذي بترك الاضحية
لا نيظر وان كان
يعلم انه بناذي بترك
الاضحية نيظر ونيقي
قال الامام ابو بكر
رحمه الله الخ قوله وليس
في هذا الباب اصح مما قاله
الخ هذا الباب اراد به

وهو الباقي

المتعقب

وهو عجز مرسته
صلى الله عليه وسلم

تمامه بالقضاء
نيظر ونيقي
عذرا طبيه المسلم
وان كان لا يتوى
من نفسه ما تقضى
لا ينظروان كان
في تركه الله عظيم
الا فطار وفي
المسلم محبط

الاجزاء المتقومة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فحل هو مفسد لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد لكن قطع حبل مملوكه على به قنديل عند فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مايع لغيره وسلة احراق للحصائد وسقي الارض غيره لانه فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباهه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما لو ضرب قنديلا حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماكثون بحيث يعلم ان ارضه لا تحتمله وكان الاحراق في يوم ريح لا تضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصدق الفرض بدليل انه ليس بمنهي عنه لانه نفض وابطل لسعي احسن مما ادى والهادم ليبني احسن ما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان لا يعد ساعيا في خرابه وصار كالحاصد ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم وصلوة وحج اداء وجب قضاء اذا فسد فرض وهو كالنذر الذي شرع في العبادة فكونه موجبا لمعنى في غيره مثل النذر والجزاء المؤدى بالنذر المنذورين حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلانه ادى ما وجب عليه لله تعالى فعلا اقوى مما صار له بسببه لانه بمنزلة الوعد وان كان ابتداء الفعل اقوى من الجانب بنابه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بنابه وعوة الغير بمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشروع مع صحة ابتداء العبد دون بنابهما وجب لصيانة ادنى الامرين وهو السميذ ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وابتداء الفعل وانما كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انها التزام مبتدأ فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع بالعين المقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير ولا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم بمنزلة الهبة في الصدقة والقرض واما المقصود في البدنات فعمل يسترفه وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقراء او المستقرض والدليل عليه انه اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار سلما الى الله تعالى فليس له ان يبطله بالامتناع عن اداء الباقي واما الفرق بين الوجوب في الصدقة بعد ما قبضها الفقير وبين ما لم يوجد الوجوب من فعل الصلوة والصوم لا يبقى فربه بدون الباقي فلان المقبوض ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما قصد المطعون فالقياس فيه ما قاله فرد احد الاصلين الا ان الاستحسان الذي اعتمده عامة العلماء يجب صيانتها بالمضي فيه الا ترى علما انا استحسنوا فقالوا ان سبب الوجوب هو

والشروع الطارئ لا يمنع ان يرجح الواجب في بعض الاوجه شائعا ه هو ه

من الاقراض والتصدق ه

الخطر صار في الواجب فنبلغو لان الوجوب لا شكر فيه شيء واحد كما لو قال لله علي ظهر اليوم وذاك لان العبد انما يوافر عما عند لا عما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعند انه شرع في الواجب فكان كالشروع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع ولا فساد شيء وذلك هذا ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها وبعض للزوم بافسادها بل يجب عليه حفظ عباده ثقل التزامها وحصلها باختيار وهذه القربة حصلت له بدون اختيار من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير ضامنا للعوض فلا يجب عليه صيانته ه واما الرخص فكذا ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلف انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة عرف ذلك بالاستقراء وهو تتبع لما طلق عليه اسم الرخصة لاحقيقة الرخصة احق من الاخر مجازا ان يكون اقوى تنفصل من حق الشيء اذا نبت الى احدهما ولكونه حقيقة اقوى من الاخر ومجازا ان يكون من حق لكان يفعل كذا اي انت حقيق بان يفعل هو معنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر ثم من الاخوات اكمل لكونه مجازا فانما يعامل به معاملة الباقي لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بذلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذ بها لا تصير مباحة في حقه لعموم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا مما كان الحرمة مع حبهما قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مواخذة بناء على عذر كان هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ه مثل اجراء الكلمة الكفر بما نبه له بالحاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره بالخوف منه على نفسه او على عضو من اعضائه حتى فسد احتياطه وانعدم رضاه به باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر والامتناع عند لان حرمة الكفر بالله متحققة لا تنكشف بحال ناعلى ان لله تعالى في وجوب الايمان به قيام لا يحتمل السقوط لان الوجوب وهو حق الله تعالى وحقيقة صيانته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه الناجز لان حقه في تفويت عند الامتناع صون بتخريب البيت يعني بزهوق الروح وحق الله لا تفوت يعني لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا تفوت صون من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزمه عليه الا قرار ثانيا اذ التكرير في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم تفت حقه من هذا الوجه لكن يلزمه من اجراء كلمة الكفر بطلان ذكر الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصون من هذا الوجه فكان له عذر حتى تفسر باجراء آخر متنزه عن الشرك كان مجاهدا شهيدا

العبد ان عند الشارع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ه

بلغت محل وعنه

استماع ل

على الكفر ه

ان قطعيه

عليه الكفر على اللسان ترخص له ولو لم يفسد الايمان حقه في الصورة واعذار الله العباد فيه صح

والاصل فيه ما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه امتنع منه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة فرض وافطار في رمضان اذا اكل الصائم على الافطار واضطر اليه فرخصة برخصة لزم ذكر لان حقه في نفسه فوت اصلا وحق الله تعالى فوت الى بدل وهو القضاء فلا ان تقدم حق نفسه ولزم صوم ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط وكان له بدل يقضيه لا ثانيا حق الله تعالى في اظهار الصلابة في الدين واعزاز الدين فلذا كان انا لان لله تعالى في الفطر رخصة لمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك في رمضان في حقه لشبعان في حق غيره فيكون آثما بالامتناع حتى يموت منزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه فرض والا لزمه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال غيره رخصة له ذلك لرجحان حقه في النفس ان حقه فوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجبان بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض تاما فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمة واحترامه وذلك لا يختلف بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسئلة ان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان سالم به قيد بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سوله لانه لم يجز نفسه بعينه وانما قال يأثم لتيقن بالاكراه على الافطار وانساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى ذلك اذ لا بد من كل وجه لان الامساك من الاتلاف ههنا لا يرجع الا على اعزاز الدين فلهذا قيدنا به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف في العوارض وترك الحانث على نفسه الامر بالمعروف النهي عن المنكر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم فوت حقه صورة ومعنى لو ترك فوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتياد حرمة المنكر يأتي ويدرك عليه فوته ومن فعل ذكر فلله من الله في الدنيا ان يتقوا منهم تقاة وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا كان كذلك كان باذلا لنفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما يأمرهم به وهو حق كان

الذكوره قبل هذا بسطر

ما ذكره الضمان على المكره لا على المتلف

ما نهاهم عنه لا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا لخلاف الفارك اذا حمل على الشركين من غير ان يطمع في نكايته فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين لان قتله لا ينكاية في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يكون عاملا لوجه الله تعالى في اعزاز الدين فيأثم

فرض واما النوع الثاني وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما تباح اي يجاز له معاملة المباح لعذر اعتذر ضرع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا بحكمه وتراخى حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وللشهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى اداء كل عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا منها في الحكم على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية عليها هناك ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها وانتفاءها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه احتيج شبها بالافطار في عذر رمضان لم يكن رخصة حقيقة محضة لان المجاز فيها مدخل من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب ما موجب للحكم في حقها كما هو موجب في حق عدم ما صح الاداء منها في الحال لان الحكم تراخى في حقها الى اداء كل عدة من ايام اخر لم تسلم لها الامر بالقدر لوما تا قبل ادراكها كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالقدر لان ترك الواجب بعذر يوجب اثما ولكن لا يسقط الخلف كما لم يكن على الفطرة في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء لم يلزمه الامر بالقدر وكذا الحائض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال فهو وحكم اداى حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحد اعتبارا لظاهر تراخي حكم العزيمة مان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فقتضى ان لا خذ الا آخر فلا كما ذهب اليه اصحاب الظواهر الا انه ترك العمل بهذا الحديث لوجوب العمل بالكتاب وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر في حق عدم الجواز للاحداث الواردة فيه

بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار تراخى ولم يكن باقيا في الحال لم تتعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم خوفا فكان شبيها بالحقيقة

شبكة الألوكة www.alukah.net

فبقي معتبرا في فضيلة الفطر ونحن نقول ان السبب الموجب وهو شهود الشهر يكون لما كان ما وتاخر الحكم
بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين الموجل كان الوجوب للصوم عاملا للسبب في اداء الفرض والمرخص بالفطر
عامل لنقيضه فما يرجع الى الترخص كان الاولى وترك الرخصة يعني لم تتعين السبب في الفطر بل في العزيمة
يعني يؤيد ايضا قانا الصوم في السلمين في شهر رمضان اسير من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة
توحي الى تحصيل معنى الرخصة وهو السبب من هذا الوجه بمكمل العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق
معنى العزيمة وهو اقامة حق السبب وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار ما خرحكمها الى ان كان
الاداء وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله لان هذا الرخصة تاخرت لوفق المسافر
ويسر الاداء مرعيه وفي الصوم يوجد يسرا ايضا فاخبرة كل النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها
اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعف الصوم استثنى من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم
فحسبه كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لسوغه في هذه الحالة فلو ترك تقديم
الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه عاصيا به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل
المقصود وهو اقامة حق الله تعالى اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي جاهد به مع الكفار
كان حراما وفيه تغيير المشروع ليضا لان المشروع في حقه اما التاخير وجواز التعجيل على وجه تضمن يسرا
واما التعجيل على وجه يودي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله بغير المشروع فيكون حراما وهو
معفو لانه لان الوجوب اي وجوب الاداء عند سقوط اي متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مفيدا حق لسريع مخلاف النفع الاول لان الحكم لما لم يتاخر عن السبب فلم يسقط كان
الصابر على الهلاك مفيدا حق لسريع مظهر الطاعة فكان ماجورا لان ذلك عز المجاهدين قوله واما
الاجاد
الم يوعى المجاز الى اخره تسميته ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان
ما لم يحب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة
وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب
الوجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والا يجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة
تسمح في مقابلة التضييق والاصر والاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء
الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم القيد كذا في غير المعاني وفي الكساف الاصر الثقل الذي يأصر
صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته بخواشتراط قتل النفس في صحة التوبة
وكذلك الاغلال مثل لما كان في بني اسرايل من الاشياء الشاقة كحوبت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من
غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنايم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر كان في بني اسرايل في عشر اشياء كانت الطيبات

حرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمس صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال والطهور
من الخباثة والحدث عبر الماء لم يكن صلوتهم جايزة في غير المسجد يحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم
الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه نار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة
ومن احدث منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على بابه وان فرغت هذه الامة عن هذه الامور
ذكر ما النبي عليه السلام ورحم عليهم قوله واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن
العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في المحل من حيث
انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ السبب في مقابلته عزيمة ومن حيث ان السبب
بقي السبب والحكم مشروعا في المحل اخر شبيها بالحقيقة من جهة وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة
المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز باعتبار النظر الى محل الرخصة ونسبة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة
المجاز اقوى وسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة منها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة
في البيع روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وكان من عادتهم انهم يبيعون
الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم
للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم فسقط هذا الشرط في السلم لحاجة الناس
مشروعا حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد لا محالة وذكر ان سقوط هذا الشرط للتيسير
على المحتاجين لتتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الرباع الى المقصود
من الربح وكانت الرخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم تبق مشروعة
كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية في السلم مشروعة في المحل قوله وكذلك الميتة
والخمر سقط حرمتها اي لسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حتى لم
تبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف ان حرمة الخمر لا ترتفع ولكن يرخص
الفعل في حالة الاضطرار بقاء للحرمة كحق الاكراه على الكفر واكل مال الغير والبدء ذهب الشافعي في احد قوليه وكثير
من العلماء وما بين الاخلاف نظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا وفيما اذا حلف
لا يأكل حراما يحنث باكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن
اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان لله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات
المذكورة في مجانعة عبر ما يدفع به الهلاك ما يوثمه وهو ان يأكل فوق سد الرمق فان الله غفور رحيم فقوله ما الكل ما حرم عليه
حين اضطر اليه رحيم بأن يبيحه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما فدل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة لان الله تعالى دفع المواخذ رحمة على عباده كحق الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه
الاشياء باقية على صفات فيها من الخبث والضرر ولا يخلو تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت

شبكة الألوكة www.alukah.net

كانت رخص الفعل للضرورة ولنا قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء المتعقب بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الذي يسبق المخرج ح حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فتبين ح حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحلو والحرمة لا يعرفان الا شرعا فنقول الاشياء من المطعومات قبل الشرع واما على مذهب من قال الحلو والحرمة لا يعرفان الا شرعا فنقول الاشياء من المطعومات قبل الشرع واما على مذهب من قال مباحة ح حالة الاختيار حرام ح حالة الاضطرار فثبت الاباحة ح حالة الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم علينا استثناء آخر لكلمة الكفر ح حالة الاكراه لعدم صحته للامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يدل على اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ المتقدم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فيبقى الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل استثناء ما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة تثبت صيانة العقل عن الاختلاط والبدن عن تعدي خبث الميتة اليه فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فتسقط التي للحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر مودى به حتى لم يتناول قد يسقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويدل عليه ما نقل عن سروق وغيره من اصحاب ابن مسعود رضي الله عنه انه قال حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذا الرخصة فقط بل سقط الاصر والاغلال التي كانت مودعة في المحارم كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم العفو مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار للرخص للتناول بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي ببعض المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار للرخص والتناول بقدر الكفاية فذكر العفو لهذا التفاوت ف ه وكذلك الرجل سقط غسلها اي وكما سقطت العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استئثار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يحيه غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبدل ابتداء لان الواجب من غسل الرجل ما دى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طارئا على طهارة كاملة ولو كان الغسل ساقطا بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حقيقة رافعا للحدث السارى الى القدم فعند ذلك الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا رافعا للحدث في الرجل كما في الغسل فبقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط ف ه وكذلك اي ومثل ما تقدم من الاستثناء قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والحرمة هي

هي الاربع حتى يفوت الوقت بفوات احد اركانها سواء فضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول ان قضى في السفر ركعتين دون الحضر واتمها في الحضر لم يجز واذا ضرب في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ الاضاحة وانه للاباحة دون الاسقاط وبيان الوقت سبب الاربع والسفر سبب للقصر اجمع رفع من قال وتعيين انه لو اقتدى بمقيم ح ويلزمه الاربع ولو اربع لما لزمه كصلوة الخوف اذا اقتدى من يصلي الظهر فيصلي بهما شارعا الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل الا بدفع حكم الاصل وهو الكمال بعد اذ اخذ لرفواه بالجمعة يخير بين ان يصلي الجمعة ركعتين وبين ان يصلي الظهر اربعا مكانه المسافر يعمل الا انهما شاء وكذلك المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط باصل الفرض المتعلق بالوقت الا الدليل خص بالترك والتاخير وعذرنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهره وفجره سواء لان السبب في حقهما لم يوجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاصلى اربعا فعن ابي حنيفة رحمه الله اساء لكنه ان لم يقعد على رأس ركعتين كره له ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كالفجر وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا لا بد لكل موجب هذه الرخصة واستدلالا لا معنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا خوف بنا وقد قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات افطاصدقة والصدقة اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والثانية لتانيث الخبر كما في قولك هي بدرهم فتنة او فتنة وبيان الرخصة صدقة فالشافعي يمسك بهذا الحديث ويقول الخبر بين على ان القصر صدقة والصدقة اسم لا يتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبول ما بقي على ما كان فالتسليم ادرج في قوله رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والتصدق عالا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله عالا يحتمل التمليك ما لا يحتمل من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو مات المديون نصدق بالدين على ربه او ملكناه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل لم يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين بخلاف تمليك الدين فانه يرتد بالرد وانا قلنا ان التصدق عالا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التملك والتملك المضاف الى المحل بقبله مثل ان يقول لاخر وهبت لك هذا العبد او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولا يد له التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مقتضى الطاعة لا يمكن رد ما اثبته وايجابه سوار كان لنا او علينا مثل قوله تعالى ما عليكم من الله تعالى الى الارض فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى المحل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد هذا ان

ان يقول لامرأته وهبت ملكك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط الخاصر من غير قبول ولا ارتداد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من لسانه فالا يحتمل التملك وهو شطر الصلة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه منتزع الطاعة فتبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال لا قصر الزلات على ما عرف في

وامّا المجاز فلا ستدلال بعض الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحنفية اذا استثنى منها يبقى للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكلمة ثواب الشهادة او تضمنت يسرا اخر ليس في ذكر الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسرا مع فقد المسلمين فاذا لم تكن منها فضل ثواب ولا نوع يسر تظهر حصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر منها وبنا نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن حال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لانه اعداد ركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او التجميع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على ظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاحكام اصلا والثاني ان التخيير ليست لا يتضمن رفقا بالعبد ولا اختيارا للمولى عن الرفق ليس الاسم جاز له فانه تعالى بفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة يندفع عنه فاسات مذا هذا التخيير لا يلين بالعبد لانه ينتزع الى الشركة فيها هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه ايدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر وذلك الصوم قد بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل مما يقبل التعجيل كالدين الموجل واطلاق الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب مواقفة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عند ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة حيث خير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين الكثير والقليل من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تخلف عنها لكن له خلل كما في الحر كذا في المغني وبين سلمنا ان التخيير ثابت نهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اذا احدهما بنية الاخرى ولا يصح الفرد مصلي الظهر عصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف الحاضر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فيتعين الرفق في الاقل ذلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمن رفقا فرع وعلى هذا الى على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا اذن لعبده ستة ان صوم كفارة قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو حر فانه يخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم ستة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد روي عن ابي حنيفة رحمهما الله رجع قبل موته بثلثة ايام وهذا تخيير بين القليل والكثير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الظاهر اصحاب ما في وهو معلول بالنور والظلمة
نعوذ بالخبر الله من النور والذي ما في بالخير والشر
كلمة في الظلمة ورد علم التنوع في هذا البيت فقال
كم نعمة في الظلمة تنشر عجزا هذا البيت فقال الشيخ
الربا كاذبون وليس الامر على ما قالوا أنشد الأصمعي
النعمة فقال ردد ذا الاعداء نفسي عليه وذكر
وذاكر فضله بصير ذكر
نفسي فيا نفع طالبي الخير ٥

انصارا نا س ٥

الكتاب

بحجة الكتاب وتفارقه في طرق الاتصال السامان الكتاب لبسر له الطريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة
كما سنقف عليها من هذا الباب ببيان تلك الطرق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كالمقدمة الاخبار لا بد من بيان
حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق عاما وخاصا فالخاص هو المخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما قال الاخبر
تنبئ عنا كما في منه وحدث ابي الطيب سنعرفكم ظلم الليل عندي من بيد يخبران المانوية تكذب ولكنه حقيقة الاول
لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني احلف في تجديد فقيل انه لا حد لانه ضروري التصور اذ كل
واحد يعلم بالتصور الموضع الذي يحسن فيه الخبر ولفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذا
الحقايق منصوص ضرورة لما كان كذلك وتحد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما لا يحسن
فيه الخبر بعد معرفتها اما قيد ذكر فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيد بعضهم
فيه التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله وخبر رسوله لا يدخلها
الكذب ولا يحتمله فلا تكون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما
الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها واما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفي
وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما ذكرت من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية
وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه ذلك فوله السند نعان لا اخرجه الارسال خلاف
التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقيده بذكر الواسطة التي بين الراوي
والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال
رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري
وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهو ايضا
منقطع عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين
وهو لذيعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث وما لم يرسله احد في كل عصر يعرف بما
لم يسمع احد من شيخه وان سمع من شيخه شيئا آخر سمعه من غير شيخه او سمعه من شيخه بواسطة
ولا يعرف عين تلك الواسطة فهذا ايضا مرسل وهذا القسم لم يذكره في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول
بالاجماع حملا لروايتهم على السماع بانفسهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة وحقهم اذا صرحوا بالرواية عن
الغير وحكى عن الشافعي رحمه الله انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت اذا ان لعلم انه
ارسله كذا في المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من اهل الحديث لا يقبل اصلا ومال الشافعي
رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به كتحسيد يقبل وذلك بان يتأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة
قياس او قول صحابي او بلغته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة

ولا التكذيب ولا الحملان
الكذب ايضا صح

قيل التصديق هو الاخبار
بكون المتكلم صادقا او
الكذب هو الاخبار
بكونه كاذبا وقيل انها
اخبار عن الصدق
والكذب ٥

بوجه

او غيرها او اشترك في رسالة علان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت ارساله آخران
اسنده غير مرسله او اسنده مرسله من اخرى قال واما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعتها
فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احب قبول
مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت بكثيرها بالمتصل عشر من اني قبول المرسل بان الخبر انما
يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي لا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم
والعلم به انما يحصل بالسؤال عند كثرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكر علم ان حصل العلم به
ولا ما وصافه تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه فلا يكون حجة بوضحه انه لو ذكر المروي
عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم تقبل فاذا لم يذكر بالجهل اجل من لا يعرف عينه كيف يعرف عدالته و
ولا معنى لقول من قال روايته العدل تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفته الجرح والعدالة الاجتهاد
وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والخبر
عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية من غير كشف كنا قبلناها تقليدا للعدل وكيف يجعل رواية
العدل تعديلا للمروي عنه وقد رد واحدنا وقد يما عن لم يحدوا في الرواية ان قال الشعبي حدثني الحارث
وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهوره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة
رحمه الله وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي رحمه الله عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي
وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى
ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن محرر وغيرهما من المجروحين واذا كان كذلك لم يمكن
ان يجعل ارسال الراوي تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه لا يمكن
للمروي له ان يتأمل فيه فان سكت نفسه الى قوله قبله والا يتفحص عنه ويتمسك من قبله بالاجماع
والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا
على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم
كثير صحبة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص الفهم روى عن رسول الله عليه بواسطة
او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوبه قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم
لان عدالتهم ثبتت قطعا بالنصوص اما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي
والتابعي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول صلعم ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي البشير وخالد بن يزيد
العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يطلقون بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان
الرسول عليه السلام لا يوصفا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا

الفقهاء السبعة سعيد بن
المسيب والقاسم بن
محمد بن ابي بكر وعروة بن
الزبير وخارجة بن زيد
وابو سليمان بن
عبد الرحمن وعبيد الله بن
عتبة وسليمان بن
يسار وقيل بعضهم
بدل خارجة وابو بكر
عبد الله بن عمر وابو بكر
بن عبد الرحمن بن الحارث
بن هشام رحمهم الله
كلهم من اهل
المدينة ٥

و ملأوا الكتب بها ولم يروه ان احدا من الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لاستنوا من روايته
ولم تقبلوا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما اسر اليه الكتاب ان العدل اذا وضع له
طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تثقا بثبوت المروي واعتمادا على صحته واذا لم يتضح له الامر لم يسند الا
الى من سمعه منه لتحيله ما تحمل عنده وتضيف الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان
فهو حديث لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلعم سمعته من سبعين او اكثر وقال آخر سير ما كنا نسند الحديث
الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت
لكم حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لكم قال عبد الله فقد روى لي غير واحد او اكثر كذلك
وجب قبول المرسل حملا للامر على الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند لا غيره فبان اسناده ولا يظن به الكذب على
المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه مع ما فيه من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
كان اولى فوه وتهوى المرسل فوق المسند بدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض وهو مذهب عيسى بن
ابان واحتيار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا فوق المسند المشهور وفوق مسند الواصل
المجهول الا انه لا يجوز الزيادة على الكتاب به وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل
لتحقق المعرفة بمن رواه المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لم يعرف
عدالته ولا نفسه ولمسك من سواي بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر
الواصد وهو غير جايز فيكون معنى قوله قاله رسول الله كذا الى اظن انه قال كذا فكان مثل الاسناد لان معنى
الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثنيه عن جماعة من الثقات فحسبك بكون
مرسله اقوى من مسند اسند لا واحد اجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما كرره الكتاب به وقوله لكن هذا
ضربه من جواب عما يقال لما كان للمرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور اذا لا واسطة بين الاحاد والشهرة
ينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة ثبتت
للمراسيل بالاجتهاد والرأي فتكون مثل فوق تثبت بالقياس وفوق المشهور ثبتت بالتقصير وما ثبت
بالتقصير فوق ما ثبت بالرأي فلا يكون للمرسل مثل للمشهور فلا يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به
لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه فوه واما مراسيل من دون هؤلاء الذين القرون
الثلثة وهو القسم الثالث من اقسام المرسل فقد اختلف فيه بعض اختلاف في قبولها شاخا وتذكير الضمير
بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي تقبل مراسيل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول
مراسيل القرون الثلثة وهي العدالة والضبط لمتقدما سايرا القرون وقال عيسى بن ابان لا تقبل الا مراسيل من
كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا تقبل مسند ويوقف مرسله
الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا تقبل لرسال من بعد القرن الثلثة الا اذا انتهت بالمرسل

فصول العهدة على الراوي لا على ه

اختلفوا في ان المرسل هو راجح على المسند الواحد او المسند الواحد راجح على المرسل او هما سيان ه

لان الشهرة تقوي وصف الاتصال الى النبي

لا يروي الا عن عدل بقة كشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب
فلا ست من كان في قلبه شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة
ويعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد اذا قال انسان في عصرنا قال الذي علم
كذا قبل لزكان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن لان
الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها وفتشاهدها فهو كذب وان كان
العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله
كاروا مسندا بالاضافة والهاء استئناف من قوله فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد
القرون الثلثة الا ان يروي الثقات مرسله كالضمير راجع الا من كاروا مسندا بتشديد بقبل ذلك المرسل
من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنده وقبوله ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال
ذلك المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كمرسل القرون الثلثة وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل
كالمناكير وغيرها للمرسل والمجانيق للاشياخ كالاوراهم والصياريف واما القسم الرابع فهو
ما لرسل من وجه واسند من وجه سوا ارسل هذا المرسل او غيره فحكمه عند العامة ان كل مرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق فوه والمسند كذا هو الخبر المروي
عن الغير بلا واسطة او بوسايط من غير انقطاع واسطة بينه وبين الراوي والمسند من السند هو ما
اتصل بك من رسول الله صلعم من غير انقطاع واسطة من الدين وهو ما خوذ من السند وهو ما يستند
اليه من حايط او غيره فكان الراوي يرفع للذي الى من سمع منه يسند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة
اقسام متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة تفيد بنفسه العلم بصدقه وتفيد بنفسه لحجج
الخبر الذي عرف صدق التالين فيه بالقرائن الزائدة على القرائن الزائدة على خبر جماعة وافقت ليل العقل او دل قوة
الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد خوذ من الوتر تقال تواترت الكتب
اي جاء بعضها في اثر بعض وتواترا من غير ان ينقطع وتواترت الخيل اي تتابعت واحدا بعد
واحد وانما قيد الشيخ بعدد المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلعم لانه قد يكون المتواتر من السند فما تعريف
نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان النايية والملوك الماضية مع انفقوا
على ان من شرط تكثير المخبرين كثرة تمنع تواطوهم على الكذب ويمنع عليهم الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله
لا يتوهم تواطوهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى
غير كدليل العقل مثل ان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث العالم لا حصل لنا العلم بخبرهم ولم يكن
المخبرون الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاسناد الى الحس والمراسيل بقوسه ويروه هذا
الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي

عدالة ه

للمذكر ه

سبيل

كالسمع والبصر اي العلم الحاصل بهما مثلا ه

واحد ه

عرضها على المركبين لحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل لاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم تفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امر وقد يكون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لامره لا لانه علم بانهم يفيدون العلم بقولهم وانما علموا به ليس بشيء فضلا عن كونه لانهم مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مقطوع بانها اخبار من عدد يفرض به حصول العلم لقوم لا يمكن ان يحصل العلم به لاخرين والاولون في واقعة اخرى

ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابط ما يحصل العلم عنده بحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كاف عنده لم يقع فقد تواطؤا على الاخبار لا انا نستدل بحال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير منحصر في عدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ابدا لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يحال فيها على نجد انها في العادة سببا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج حتى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالجرعة بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك لقطع الكتاب بتغير الاشخاص بعضها متفوق عليه وبعضها مختلف عليه فيه فقولهم لا يتواطؤون وقولهم ويدوم هذا الحد بشيء كما ذكرنا وقولهم لا يحصى عدده يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر والبدد هب قوم الى انهم وان كانوا بحيث يحصرون كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج او عن الصلوة حصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقولهم وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والجازفة فشرط عندهما وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فحال الاسلام للتواتر من السند بشروط ذلك كما سترف بعد وقولهم وتباين اماكنهم اي ساعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم اوطانهم ومحلتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطنين بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة لاحتمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واطهر في الالزام على الخصوم لا انها شروط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدليا وما اشبه ذلك مما اردوه من الحنابات واعداد الطوائف والوقوف بعرفات فليس بواجب علم اليقين

الى المختار

منزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عباد الاوثان والبراهمة وهم قوم من سكان بلاد الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يفيد العلم به بوجه لا علم اليقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم اليقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن اليه القلوب فوق ما يظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط والغابلون بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الرقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا يمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا احتمالا اذ لو انقطع الاحتمال لم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع اذ الجمع انما يتغلب الجمع بمنعه منعا وهو ممتنع نقيضه ان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب لا بد ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلاف هممهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل الطعام الواحد في صحفة نوع واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصور ما لا يتصور فاذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني واصح الجمهور بان // المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق وبالمعرفة بجهة الكعبة اخبارا مثلها بجهة مناز لنا سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ويتوجه من المعقول وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والاولان فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدتاع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعلم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب اذ الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في التلويح وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة ينفضي الى تطويل الكلام وبرد اذ كل اشكالات واعتراضات لا ينتهي المتصدي للاجابة القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين بكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلعم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة //

اذ لم يكن اتباعهم حسبا يخطه ه

اي شبيه دليل فكيف كثير وقليلا

اذا ذكر الاولون هم الاولون فكيف واخرين منكم ه

العدد ه

في الخبر المتواتر الموجب للعلم الضروري

للاختيار

والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي خبر جابر فتعين ان الخبر ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتمسك والقدح بديهة الضروريات باطل ممن قال انه يوجب علما استدلاليا يمكن ان الاستدلال لعبارة ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيدل ان العلم به لا يحصل الا بعوان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وما به لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما يختلفون ان الشيء اعظم من جزيه ولزوج الوجوه لا يكون سعدوما وحيث اختلفوا فيه علما انه مكتسب كالعلم بالنبوة عند معتزلة البغداديين قوله العامة اه لو كان استدلاليا لما اختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص به فان كلا واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم الضروري ولانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية ذلك كما اشتغل بعض العلماء بالاستدلال على من انكر الضروريات كالمكابرة والعناد كما للسوفسطائية ولو سلم لا يلزم من تكلف السوفسطائية وقوعه من ترتيب المقدمات شيء لانه يلزم من ترتيبها كون الغرض الحاصل منها نظريا لان صون الترتيب او التركيب يمكنه كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون وهو الوجود والانكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع ارتفاعهما فالشيء اما ان يكون او لا يكون واما كان كذلك كان امكان صون الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج فيه الى ان العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المقصود اليه وهو المشهور وهو القسم الثاني من اقسام المتواتر وهو اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في ابتداء امره المنتشر في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذين القرنين ولا تسمى مشهورا حتى لا يجوز الزيادة عليها على الكتاب مثل خبر العاقلة والتسمية في الوضوء وغيرها وسمي مشهورا واستفاضا من شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر اي وضح ومنه شهر سيف اذا سل واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الصيرفي وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى

تعارض الدليل الخفي مع الظاهر يوجب العمل بالظاهر

ان ثبوت المدعى بالدليل الخفي لا يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة

جواب عن قوله لو كان ضروريا لما اختلفوا وحاصله ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية

لعب محل وحد

تعريف النسخ وان لم يجر النسخ به مطلقا وهو اختيار الخواص عام اي زيد وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الخلاف راجع الى ان كفر جاحد المشهور عند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحد وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص على انه يكفر بالاتفاق والبزدوي اشار في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان الناعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا اجماع جمعهم عليه وليس كذلك لجواز تعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سميناه العلم الثابت به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يوصل الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام ما يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يوصل الى تخطئة العلماء في القبول وانتهائهم بعدم التامل وكون عن الرسول غايته التامل وتخطئتهم ليست بتكفير بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يوصل الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه عليه السلام وتكذيبه كفر وجه قول الفريق الآخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيمكن فيه شبهة الاحالة ولهذا لم يكفر جاحده لان الكفر لا يثبت بالكتاب وما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا توثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على تلقيه والعمل به فصار المتواتر من هذا الوجه مجوزا به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاطه درجة عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضد على ما يعرف في فصل النسخ ان شاء الله تعالى ولم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير جازت بالمتواتر وللمشهور والآحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط العلم فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الآحاد من وجه ومن المتواتر من وجه تغليبا لشبهين حظها ووجه عندنا احتراز عن قول الشافعي واصحاب الحديث ان الزيادة بيان محض عندهم على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله وجه وفصل ذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن تقرير عليه بالكتاب جلد مائة ورجم بالسنة وبرجم النبي عليه ماعز وغيرها والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغسل الرجلين في الوضوء بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراءته مشهورة فجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناوله غيره فتبين بزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف والجوارب الغسل فتبين بزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله

نسخة

متاخره

تواتيرا

جلد

تكون مطلقا

لم الاضافة

فصيام بلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فيتقيد بالتتابع المنسبح جواز التفرق ليس ما ذكرنا من
قبيل التخصيص لان من شرط عندنا لزكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان تكون متصلا لا منزاحيا
ولم يوجد الشرطان جميعا وهم لكنه اي المشهور لما كان كذا جوابه عا نقال لما صار المشهور بشهاده السلف
بمنزله المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينه نقال لما كان من الاحاد في اصل نسبته اي
بكونه من الاحاد شبهة فيه سقط بها علم اليقين فوهم وخبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام
المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اي الخبر الواحد او الاثنان فصاعدا الا بعين للعدد فيه بعد الخروج
عن كونه من اخبار الاحاد بان كان للخبر مستورد ابعد لم يبلغ درجه التواتر والاشتهار وهو الواحد
او الاثنان اشار الى رد قوله من فرق بين الاثنين والواحد مثل الجباني من المعتزله فقبل خبر الاثنين
دون الواحد مستدلا بان امر الديانات لما كان لخطرها من المعاملات كان اولى باشتراط العدد فيه
والى رد قوله من شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبر في
باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قوله الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن بابيا بالرد وكذا
لم يكن في اشتراطه فايدة واشتراط في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقبل
في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد تقوى في الصدق بتمسكه بالاصل وهو براءة الذمة والمدعي ساواه
معارضه بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد اخر لترجح جانبه في ظهور الصدق فامر الديانات فلا
معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في الخبر بالعدالة فلا حاجه الى اشتراط العدد فيه
فوهم وحكما اذا وجد الا لخبر الواحد اذا وجد شرائطه التي ذكرها يوجب العمل ولا يوجب العلم ولا
الطمانينه بل يوجب الظن وهو مذهب جله الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به عقلا
في امر الدين مثل الجباني وجماعه من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه
باوضح دليل فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل
فيها خبر الواحد دليلا خلاف لان قبولهم فيها من الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق بنا بطريق لا يبقى فيه
شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود
والرافضه مستدلين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم
فلا يجوز اتباعه والعمل به نظائر هذا النص قالوا ولا معنى لقولنا من قولهم العلم ذكر نكرة في موضع النفي
فيقتضي انتفاء اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله
عز وجل فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن يحللن لهم ولا هم يحلون لهن وقوله
ان يتبعون الا الظن الا انه وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى الاخبار
التي حكم اهل الصنعه بصحتها يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى

عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وبذمه على اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم افاده العلم لامحاله ومسكت العامة بالكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الآيه اوجب الله تعالى على كل طايفه
خرجت من فرقة الانذار وهو للاخبار المخوف عند الوجوع اليهم واما اوجب الانذر طلبا للحذر ليقع العلم
بحذرون والحذر من الله تعالى محال على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر والطايفة فرقة
والطايفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر عند السامع
واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين هنا وجب مطلقا اذ لا قايل بالفرق ولا يقال يكون الراجع مامورا
به دون المرجوح لانا نقول ما سمعه لا يدرك كونه على ان السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد مامور بادا الشهاده
والحاكم القبول ما لم يتم نصاب الشهاده وما لم يظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذر مستلزم
لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما الشاهد
الواحد فللمنع ان عليه وجوب ادا الشهاده لان ذلك لا ينفع المدعي ورعا يضر بالشاهد بان يحد حد القذف
اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهاده واما السنة فقبول رسول الله صلعم خبر سلمان في الهديه
والصدقه وخبر اسامه في الهدايا ايضا وكانت الملوك تهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قوله في
ولاستكثار الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور مواطاتهم على الكذب وقد اشتهر واستفاض بطرق
التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرساله وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن
امرا لتعليم الشرايع وعتاب اسيد الى مكة وحثه بكتابه لا قيصر او هرقل الى الروم وخذافه السهمي بكتابه
لكسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطايف وحاطب بن ابي بلتعه الى المقوقس
صاحب الاسكندريه وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق ولي على الصدقات
عمرو بن العاص وعمرو بن تميم وعمرو بن حزم واسامة بن زيد
وعبد الرحمان بن عوف واما عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن بعث كذلك واما بعث هولاء ليدعوا الى دينه
وليقيموا الحكم ولم يذكر في موضع انه بعث في وجه واحد عرضا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول
الى افاده عدد التواتر معهم لم يف بذلك جميع اصحابه ولخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره ولكن منا اعوان
وفصل النظام والتدبير وذلك كله باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر وهذا
دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفه كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابه عملوا بالاحاد و
حاجوا بها وفاع خارجه عن الحصر والعد من غير نكير منكر ولا مدافعه حافع كما ينا بعضها في الكشف
فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي
وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء

١ من شرع او وضع الشرايع وهو الله او الرسول صلع عنه ح

باب ح

الى ان ح

١ اي العمل بانه كان سنة ح كذا في الموجود وهو باطل ح

الى العمل الحديث
واما الاحاد الى
ما حكيناه اصفهاني
يوجب علم العمل

الكوفة وتابعهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصرهم وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق لله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وبالاخبار بان هذا الشيء وهن الجارية الفلانية البكر فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يفيد العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يحبب ما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد فاذا جاز القبول في هذه فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروه من الفرق بين المعاملات واخبار الدين لمس يصح لان الغرر متحقق في اخبار كثير فيها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو ورد خبر الواحد والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فهو انا لا نسلم ان المراد منها المنع عن اساءة الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اعتمدنا الدليل القاطع الذي يوجب العلم بخبر الواحد من السند المتواتر والاجماع واما دعوى خصوص العام بالبعض فمما لا نسلمه لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم بدليل بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي نعلم خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما سمع ولو صدقناه لتعارض خبران كيف نصدق بالضد من مال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلم الله انه يفيد العلم بوجوب العمل فلا يورث العلم بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سوا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم بالظاهر والعلم ليس ظاهرا وباطنا وانما هو الظن ثم تبوت خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط عاينه على ما اشار الشيخ الامام في الكتاب اربعة في نفس الخبر واربعة في المخبر فاما الاربعة الاولى ان لا يكون محالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير رد بالكلية او تاويل وهو ايضا رد من وجه لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بمقابلة القطعي والجواز تاويله لانا لو جوزنا التاويل مع التعسف يطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في احد قوليه وعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيص العموم به وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ان ظواهر الكتاب وعمومات الكتاب توجب اليقين عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به لما ما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند رحمهم الله فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان

لشبهة مبنى النقل لتعطلت الاحكام فاستقنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس صح

بطريق

الاول

التعسف للاخير بغير طريق وهنا المراد عند تاويل غير صحيح والظاهر في معناه حسن

واما نحو غلبة الظن كعند الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم صح

لان الاخص في خبر الواحد فوق الاخص في العام والظاهر ان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال الارادة البعض من العموم واراده المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى موجود في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان يوثر الشبهة الممكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل القوي الظاهر اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روى انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستجمار بالماء فقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا نادل على ان الاستنجاء بالماء لا يتصور الا بعد مس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا تثبت مع اثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام لا تجيز عاصيا ولا فارا يدم مخالف عموم قوله مع ومن دخله كان آمنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مخالف عموم قولهم ثم قرأوا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف ظاهر قولهم فاغسلوا لا بد فلا يترك العمل بالكتاب بخبر الواحد وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جاز الزيادة به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روي عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وذلك رد وابانة على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر وان المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي محمد فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق الثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحق قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة مما تعم بها البلوى لان الحادثة التي تعم بها البلوى يقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته ظاهرا لحق الله تعالى فيما تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو ومنسوخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يعمل اذا صح سندا وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث على ما عرف ومثال حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شرع اشتهار الحادثة لم نعلم له وجه سوى ذكر الراوي رواته بشيء فانه شاذ لانفراده بها برواية

في جانبه

الواحد

كان ثم

مع عموم الحاجة لا عرفته قوله ذلك على زيادته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعلم هذا الحكم مع انتفاء الاختلاف
فيه ولم تعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه بمثله محال كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله وايضا ان لا يكون مسروقا
الحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الحاجة مع وقوع الاختلاف فيما سنهم يكون مردودا عند
بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك بعضهم من الاصوليين واهل الحديث قالوا ان
الحديث اذا بلغ سنن وهو مخالف الصحابي اياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة
الامة والصحابي مجتهد يخطئ ويصيب ومن رده احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين ثم نبههم الشرع الى خطأ
ما هو حجة والاستقلال بالسير مع ان عنايتهم بالخبر اقوى من عنايته غيرهم بها فتركه الحاجة والعمل به عند ظهور
الاختلاف فيه دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين من الخلفاء الاربعة عمر وعثمان وزيد رضي الله عنهم
وعائشة رضي الله عنهم قالوا ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي رحمه الله وهو احد قولي ابن مسعود
رضي الله عنه الا انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر من رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها
ثلث تطليقات الا اذا كانا حرين لم انهم يكلوا هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع
ان راويه وهو زيد فهم فيه ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فمهمول له بان ايقاع الطلاق الواحد
وقوعه ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيه اي في الحاجة به بشرط واحد اي لم يظهر منهم ترك
الحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما الاربعة التي في الخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط
العقل وهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام
في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من بعض الطيور
حروف منظومة ويسمى ذلك كلاما لعدم صدورها عن عقل ولهذا لا يجب بقراءته سجود التلاوة
عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره الامام محمد عليه السلام بعد سماع الكلام كما يحوي سماعه ثم فهم معناه
ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه لمحافظة حدوده ومراقبته مؤكدة بتحري اصابة الظن بنفي احتمال الخطأ فلان
الحد هو الكلام الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة ومعنى الاستقامة على الطريق الحق
فلان الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلا منا خبر محتمل غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من مرجح جانب
الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو مبني على الدين الحق والصدق فيما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم
فليس لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر دون الكذب
لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها احكام الشرع والكفار بعداوة وشقاق الدين اشد العداوة فيحملهم العداوة
على السعي في هدم الدين ما كان ذلك بالبس منهم فيه والبداءة بالاسلام لهذا تم بقوله لا اله الا الله محمد رسول الله
فلم يقبل خبر الكافر لهذه التهمة الزائدة كما لم يقبل شهادته وحكي الصفار وحكام يقبل شهادته الا ولد ولد المغني

اي احد الزوجين اذا كان رقيقا معتبر عدد الطلاق بحاله

بقراءة

لهذه زاد بكر تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد
رواية الكافر على اجماع المتقدمين على تسليه من اهلية هذا المنصب الدين الخسيس وان كان عدلا في دين نفسه ثم كل
واحد منهما على قسمين ظاهر وباطن ونفي بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن ما هو كامل فالظاهر
اي القاصر من العقل ما حدث منه في الانسان في حال الصبى والكامل منه ما بلغ الى ادراك الكمال والاعتدال وما حصل
بالبلوغ من غير آفة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصيغته ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان يضم الى ما ذكرنا
ضبط معناه فقها وشرعا والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانها تحملان للرأي على الاستقامة و
بدعوة اليها والباطن الكامل منها ما عرف بالاختبار والاستدلال بان كان المرء منزجرا عن محظورات
دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فيتدلل بظهور اثر دينه وعقله في الانزجار عنها على ظهور اثر ما في الاحتراز
عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشؤه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام
بتبعية الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف الاسلام بما هو عليه سيما اذا جاء ان لم يقدر على التفصيل
وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الآخرة وغيرها واذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب
الرواية من العقل والعدالة الكاملين منهما دون القاصرين القاصر منهما في حكم العدم فلا تقبل رواية الصبي لقصور
عقله ولا البالغ المعتوه وهو الذي اختلط كلامه وافعاله فكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء لانه
يلحق بالصبي في جميع احكامه ولا رواية الفاسق لقولت اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه
وعدالته لقصور في العدالة واما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته
وخلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساويا له ساهلة ومجازفة وان وافق القياس لقولت
اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاهتمام بشان الحديث والمساهلة عدم المبالاة بالسهو والخطأ والمساهل الذي
لا يأخذ الامور بالجزم والمجازفة التكلم من غير تحر وتيقظ فاوجب سقوط الكامل منه شرط المقبول على الاطلاق
حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض روايته رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول
في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ولم تقدم رواية الفقه على القياس ولا تعدم رواية غير الفقيه
واما الاسلام فلا تكتفي ظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط
الا ان يظهر اماراته نحو اقامة الصلاة واتيان الزكوة والكف عن محارم الاسلام لان شرط البيان للكمال
ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه والحاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان شرط
في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فهي قائمة مقام البيان فلهذا
لا يقبل خبر الكافر لقولت اصل الايمان ولا خبر من لم يعرف اسلامه بالبيان او الدلالات الظاهرة لانه
اسود حال الامن المستور وان حكمنا بحقن ظاهر الاسلام بالميلاد بين المسلمين فرقا بين الاسلام والصدر الاول
منصل بقولهم لا يكون خبر مجتهد واراد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناهم من القرنين الآخرين

اي على سلب صاحب الشرع آية على اضافته المصدر الى المفعول وقيل الى الفاعل اي على ان المصدر هو الفاعل

فخبر المستور بأب الحديث ليس بحجة باتفاق الرواية كخبر الفاسق الميد اعتبار الامام فخر الاسلام بعدم اسماعه كرامن فرقة
العدالة الباطنة لاخبار المستورين القرون الثلاثة فانه مقبول بشروط يذكرها لان العدالة اصلها ذلك
الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واخذ زيد في هذا
الحديث عن باب القضاء ان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة فخرج له نظرا الى العدالة الظاهرة
فاما في الاخبار فنجاسة الماء قد اختلفت الرواية في خبره فروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه كالعدل في هذا
الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور من اهل بلدين الختص للبيوت عدالتهم ظاهرا بدعة
عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم
وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فقال واذا
حضر الماء الصلوة ولم يجد الا اناء اخبره رجل انه قذر وهو عند رجل مسلم مرضي مستور فتوضأ به وان كان فاسقا فعليه ان يتوضأ بذلك الماء وكذا ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه لا بد من شرط
العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول
شرط فلا يكتفى بوجوده ظاهرا بخلاف الشروط العقلية وقال محمد رحمه الله في الفاسق والمستور ان العامل
فيما لا وقوف له على حقيقته كحكم رأيه ان كان اكبر رأيه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما يبني
على الاحتياط كالبيتين وان أراق ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم
وكان الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء مجوزا للتيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به وتيمم
بتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم اعتبارا لحكم التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي
والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سور الحمار فلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم هنا
عمل بخبر من وجه فكان مخالفا للنص واذا ثبت التوقف في خبر بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة للامر بالتيمم
اليه قوله خبر الكافر لانه اخبر الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ به
ثم يتيمم بعد ان ذلك افضل وان يمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر لما لم يلزمه موجب ما اخبر به وكذا ان
كونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي والمعتوه
عند عامة المشايخ لان موجب ما اخبر انه لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير ابتداء وليس لهما ولاية
الالزام على الغير بوجه الا ترى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف يثبت لهما ولاية على الغير الا ان اختلاف الصدق
غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبى والعته لا يسلم الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الطهارة
بالتوضي به وبالتحسن الاعضاء وكان للاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعد التحصل الطهارة والاحتراز عن
النجاسة بيقين ولا جواز للتيمم من غير اراقة لانه واجد للماء الطاهر ظاهرا قوله في المعاملات التي

ينفك عن الالزام الا خر احتيز به عما فيه الزام محض من حقوق العباد كالحقوق التي يجري فيها الخصومات
فان خبر الواحد لا تقبل فيه الا بشرط العدد ولفظ الشهادة والاهلية بالولاية لانه لما كان من قبيل
الالزامات لم يكن برمن اهلية الولاية للخبر ليصلح خبرا للالزام ومن زياداته كالمذكور شرط لفظ
الشهادة والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة وعما فيه الزام من وحد دون وجه
كخبر الوكيل ومحجور الماذون ونحوهما فانه شرط فيه احد شطري الشهادة العدالة او العدد عندنا
حتى يقبل خبر واحد لمعنى الالزام لوجه كالوكالة والمضاربات والاذن في التجارة فيقبل فيه كما ليس فيه الزام
خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة
الداعية لاسقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم وكان فيما
ومكان يبعثه الا وكيله او غلامه فلو شرطنا هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه
حرج عظيم وسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا في التخفيف ووصف الاداء ليعمل السامع بعلمه
سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة ههنا واحترزنا عن اخبار الفاسق بجامعة الماء فانه حيث لا يعلمه
بدون تحكيم الرأي لان الضرورة فيه ليست مثلها فنا لحن فيه اذا العمل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل
في الماء هو الطهارة فلم تكن الضرورة لازمة موجبة ضم التحكيم اليه فاما ههنا فالاصل بعلمه فجعل الفسق
هذا وجوب قبول خبر مطلقا لخبر العدل والثاني ان الخبر ههنا غير ملزم لان العبد والوكيل يملكان لهما
الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في الخبر ليترجح جانب الصدق في
خبر فيصلح للالزام وذلك اي اعتبارها لما ذكرنا انما يحسن فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين فلا وجه
لاشتراطها كل التزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر خبر الفاسق في اخر جواب عما يقال
لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاء
خبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تأيد اي تقوى باكبر الرأي لان ذلك من امور
الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فيقال انما اعتبر خبر في ذلك لان ذلك اي الوقوف
على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى اداء واحد كالحدث يعني ليس امرا
يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه
لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبر فيه مع التحري للضرورة
ثم اشار الى الفرق بين خبر وبين خبر الكافر والصبي بوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق مع صفة الفسق اهلا
للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته تنفذ واستدل على انه اي كونه اهلا للشهادة عن خبر حيث يلزم
بخبر من الاجتناب والاقدام ما يلزم عين فلا يكون خبر ملزما على الغير ابتداء بخلاف
الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تخبره ما تعلم غيره ما تكون جبره ما سلم ما على الغير ابتداء من غير الهلبة الرام فلا يعمل بما سكت عنه العمل
لما تحمله الضرورة فهنا سعى ان نقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراى كما قبل في المعاملات الى شكل عن
معنى الالزام نقال الا ان اى لكن نقبل الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهتا الصدق والكذب في خبره امكن
تركه والرجوع الى الاصل وهو الماء الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام هو الحل فيعمل به واذا كان كذلك الجعل
الفسق عذرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم نقبل خبره بدون فهم كحكم الراى اليه بخلاف المعاملات الى سلكه
عن معنى الالزام لان الضرورة غلبة لازمة على ما بيناه وبخلاف الاحاديث حيث لا تقبل فيها خبر الفاسق اصلا
سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبوله لوجود الناقل عن الكذب
اخبارا كثيرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله واما حاجز
الهوى فكذا الهوى مثل الفسق لما ستذكره من التسوية بين عبدة اعبد النوع على اعتماد الحكم عنده والا
تحاشى الخاذ التحلة ومن العلماء الدين اعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفار كغلاة المجسمة والروافض ومنهم الكافر
المتاول ومنهم من لا يحكم بكفاره ويسمى الفاسق المتاول واختلف في القسم الاول فذهبت جماعة من الاصوليين الى انه غلط
تقبل شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا عن الكذب لغلبة الدين عنده على الهوى
في خبر فيقبل خبر العدل المسلم وذهب اكثرهم الى رد خبرهما لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما سنا وكونه متاولا
متا ولا يمنع عن المعصية عن عالم يكفر لا يجعله اهلا لها فان كل كافر متاول اذ اليهود لا يعلون بكفر ونوع من الوعيد
عن الكذب كتوعد النصارى فلا يلتفت اليه كذا ذكر الراى رحمه الله واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو
بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته ورواياته جميعا لان الفسق في العرف ما يتولد عنه الفسق من الاقدام
اولى لانه اقوى غالبا مع الباب انه جاهل بفسقه لكن جعله بفسقه فسقا آخر انهم لا فسق فكان اولى بالمنع
ولم يكن عذرا كجهله بكفر نفسه وبرتبها وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان سهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة
الكذب في الفسق من حيث الاعتقاد لا يدل عليه لانه اما ان ينتفي لفقد الا حتراز عن المحظور حيث لا
يكفر من ارتكب الذنب او لخروجه من الايمان فهذا الاعتقاد بجملته على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لانه
على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير ما لو ترك التعمد عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يجوز
مردود الشهادة لا للخطا به من الرواة فرضا ان شهادة لم تقبل لانهم يدينون بتصديق المدعي اذا حلف
عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن من الكذب في شهادتهم فاما روايته
هذا اتم لقبوله على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن
الكذب على عبد الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم تقبل اذا كان عدلا ثقة وهو المختار
للناس للاهول ولا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث لان دعوة الناس
لا تهول ومحاجته في ذلك سبب داع الى التقول اى الاقدام على الكذب فتورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادته

احتدوه عما ابيح من الشرع من الرخص والتوسعات

التحرج الاحتياط عن الذنب

بل هذا المنصب لا يستعد الا الاسلام

نسب الى الخطاب مجروحا اى ذهب جماعة

داعيا للناس الى الهوى اى الهوى

لانه اعظم جناية فيعمل دواعيه كما تعمل شهادته

الوالد للولد فلا تقبل وذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا تقبل خبره وان كان ممن لا
يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول صلعم لا تقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية فانهم
يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا تقبل
خبره لرجحان صدقه على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة الى آخره ولما بين السبب الذي له شرائط
يقبل به خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط تقويه على القياس فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه
كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله انه لا يقدم
على الحديث لكن شهادات كثيرة فندفانه كوران يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ونحو ذلك ولم يكن
من النبي عليه السلام والقياس ما يمكنت فيه شبهة واحدة وهي الخطاء وما فيه شبهتان او ثلاث
كثيرة واصح الجمهور بما جاء الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وان الخبر
ينبئ باصالة قول رسول عليه والشبهة في طريقه وهو النقل والراوي محتمل باصالة في كل وصف ذاك في كل وصف
من اوصاف النص فيحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان يكون فكان الاحتمال الباقي في
الاحتمال الباقي في الطريق بعد التعيين بالاصل فكان الاخير ضعيفا هذا اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادلة
اما جمع عبدل فان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زبد زبدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عمر
الفقها عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن
مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به
وان خالف القياس ترك الخبر بالضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس مخالفا
لقياس ترك الحديث قوله وانسداد باب الراي تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل
وجه ترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه عظيم الخطر لانه علم فرائض حوامع الكلم والوقوف
على تمام ضمنه كلام امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر
النبي عليه السلام بذلك ونهى عن كذا ما حتمل ان هذا الراوي نقل بمعنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة لا تضطلع
المعاني التي اضطلعها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن درك لها اذا النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر
فهم المعنى فدخل في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي
هو اصل القياس وههنا تعددت شبهة الاتصال فكان قد سبقتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط
في رد هذا الخبر بترجيح ما هو اقرب الى السهو والقياس عليه قوله وذلك اي ما ذكرنا حديث ابي هريرة
في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلعم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في
اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد ههنا الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

عكس سهوه في من الخبر صح

الحلب من تحفيل الشرى انها غزوة اللبن ما الشافعي رحمه الله جعل النصر عيبا حتى كان للنصري الخيار فاخلاف بين
الحلب حلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وللحديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا النصر ليست بعيب
وليس للشري ولاية الرد بهما من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة
لان اللبن ثمن وبعدها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف القياس لان ضمان العدوان
فعاله مثل متقوم بالمثل وفعاله مثل له مقدر بالاجماع اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل شرعا ويكون
العوض في معنى المغدور فمن علية وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فالحاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون
ساقطا بالكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه اما ينفيل
من احاد ث ابي هريرة مثل مخالفة القياس فاما ما خالفه فالعاس يتقدم عليه كما في الاسئار والمبسوط فان قيل
الكم علتم بخبر الفقهاء على مخالفة القياس في ان دية سعد الجهني والم يعرف بالفقه من الصحابة مخبر المصراة اولى
بالقبول والعمل به لانه اثبت منا واقوى سندا وراويه وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من سعد فانا
فنروي حبر الفقهاء كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وغيرهم
كبرا الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب تقديمه وترجيحه
على القياس المذكور في الاسئار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه
من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اخالف مكن مخالفا للكتاب
والسنة المشهورين ويقدم على القياس بالاجماع ابو البسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى فهذا هو الظاهر
من احوال الصحابة والرسول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع غفلتهم عن المعنى وعلمهم
فيهم اياه وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه مال ولان القياس هو الذي يوجد فيه
فرز والته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فجعل النقول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل على
صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الخبر
ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ وهذا مال كيف ان ينقص فيه برايه وقيس عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس على خلافه لكن لان
الميراث انما ثبت فيما كان مملوكا للمورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت
وسلمنا انها لم تكونا من فقهاء الصحابة ولم تنقل هذا القول عن اصحابنا انه ضابط للمنقول عنهم ان خبر الواحد
مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الذي ذكر انهم عملوا بخبر الى هريرة في الصاع اذا كان ربويا ناسيا والاكان
مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لو لم يرد هذا الحديث لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي هريرة انه قال ما

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما اجانا عن الله وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم يعمل من احد من السلف باسر ط الفقه في الراوي فثبت انه
قول يستحدث واجاب عن حديث المصراة باشياء هو قال اما ترك اصحابنا العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
ما عنتوا عليه عمل ما تعدى عليكم ان السيد المشهور الوجيه للحاف العيبة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه
من اعتق شقصا له في قوم عليه نصيبه ان كان موسرا الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لانه قول فقه الراوي على انا لا نسلم ان اباهريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها
بل كان فقيها ولم يعرف بين اسماء الاجتهاد وتركان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان
الا فقيه مجتهد مع ان كان من لهما حرين من علية اصحاب رسول الله عليها ودعى الله عنهم وقد دعى النبي عليه السلام
له بالحفظ ما استجاب الله تعالى له فيه حتى نشر العلم ذكره وحديثه وقال اسحق الحنظلي ست عندنا الاحكام
بلا ثلاثة الا في ثلاثة احاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة ومالك بن انس اسمعيل البخاري روى عنه سبعمائة
نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه للاراد حديثه بالقياس وقوله
وان كان الراوي مجهولا لا آخر اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف انعقوا على عدالة جميع الصحابة رضي الله عنهم لان
عدالتهم ثبتت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في اي كثير من قوله وقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء على الكفار الآية وقوله جل ذكره
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهدها كثيرة وبعد الرسول صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
فبايهم اقتديتم اهتديتم ولا سكر انا لا هذا من غير عدالة وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم مثل ارض
ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختارني واصحابا وانصارا واختار لنبيه تعالى
لا يكون ممن ليس بعدل ولا يعرف بين العيوب وبعدل يوصف كيف ولو لم يرد الثناء كان ما اشتهر
وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم للنفوس والاموال وقتلهم ابائهم واولادهم واخوانهم في مولاة الرسول ونصرته كافيا في
القطع بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه
وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا توجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اصلحوا في تغيير الصحابي ورهبت عامة
اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام ولو ساعة او رآه مرة فهو صحابي لان اللفظ ماخوذ من الصحبة
وهي مع القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى ان اسم من اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق
التبع له والاخذ عنه وبهذا لا يوصف من جالسه ساعة ما من اصحابه وكذا اذا طال الجالس معه اذا لم يكن
على طريق التبع له والاخذ عنه وبذا لو حلف ان لا يكلم صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الله تعالى لصاحبه
لا تحزن ان الله معنا ولم ينطلق الاسم على من صحبه لكنه من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف خصص الاسم بمن له
كثرة صحبة وعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح والاجر لذلك الكثير بقدر بل يقصر وسمعت عن شيخي رحمه الله
ان اول ما سمعنا به وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع رسول الله سنة او سنتين

وعن احمد عزوه او عزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المخضرم الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف حاله الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته وافسقه ولا طول صحبته والبد اشتر بعد الاعرف الا برواية حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هؤلا خلا فيهم وعلمت ان ابصدة وبعضهم وسفلا وان رأوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصو لبون لعدم معرفة طول صحبتهم وقولهم لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اى كان مجهولا في رواية الحديث حتى لا يعرف الا بكذا واشتهر عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق على ذلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل ابو بصدة بن معبد بن عبيد بن نهر معبد هوان بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه ان يعيد وسكة بن المحبق بكسر الباء الغير كذا في المغرب واصحاب الحديث يرونه بفتح الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث وقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب لجده روى عن النبي عليه السلام قال في من وطئ جاريته امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كما تخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة وقتيل بن ضبان بن سلمة عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الجمل بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بينا مام رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته اى بصحة حديثه او بصحة المروي يغني رواياتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم رواياته صار حديثه هذا حديث من الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط نقبل ونقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم ولا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه انه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وكذا السكوت لموضع الحاجة الى الحمل الاعلى وجه الرضى بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير لسلمة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لنظرت نسبه التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه اى في صحة حديثه شرح نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث مثل ذلك اى ان عمل به البعض ورده البعض نقل ايضا مثل حديث المعروف لانه ما قبله الفقها كلهم المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب بشيء او كان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لها مثل نسائها لا وكس ولا شطط اى لا نقص ولا زيادة على حديث معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه

وروا عنه م

بن ربيعة بن عطفان ابو مجزوة وقيل ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع الرسول عليه السلام سكنه صح سكن

نعض م شيل م

فتى م

ابن م

قضى بروع بنت واشق بمثل قضايا هذا وكان هلال بن مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسُرّ بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يُسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاء رسول الله عليه السلام وقبله وتلقاه بالقبول وروايته عند مقابلا لما نصع بتوله اعرابي بوال على عقبيه حسبها للوث لما مهر لها لمخالفة القياس الذي عند وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ثم يرويه الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله احترز به عما ذكرنا على ان الثقات رووا هذا الخبر عند مثل ابن مسعود من القرن الاول في علقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبر معقل عدالته ورده اعرابي بوال على عقبيه اسان ليلة اه من الذين غلب فهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء بالجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقد عذرنا بشرا لاختلاف هذا القسم فان ثبت وجهان الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر لمسئولة مالوم بالحد ولا نكير على من حلف بالقسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به مسئولة روايته فذلك الخبر بنفسه فلا يوثر فيه غيره وان ظهر حديثه وعم نظر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي خلافه فيما نعلم انهم انتهوا الى هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل برواية فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله وسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مما روى محمد بن سعد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله تعالى فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعيه مسيلمة الكذاب والزنديق ويدعي التنبؤ واما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فيكون موضوعا لكن يعلم ايضا فكان من الجائز ان يكون صادقا في الرواية ولكن ترجح هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في حق الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فاما بنفقة اضعف من شعير ما نفقتها وكان النبي عليه السلام بعثت على رضي الله عنها لما البين فما نطق ما طلقها ثلثا فمهل لها نفقة فقال صلعم ليس لها نفقة ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقل لام شريك ارسل اليها ان ام شريك يأتيها الضيفان الاولون فانتقلي لابن ام مكتوم فانكحي اذا وضعت خمارك لم ير منك فذكر عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت انتهرها بالكذب والغفلة والنسيان ثم احبرانه رد لمخالفة الكتاب والسنة فدل على ان الخبر اذا خالف الكتاب والسنة رد لهذا عند عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة

لا موافق للقياس عنده اذ الموت موكل كالدخول بل اقل وجوب العدة ح

اذا احلفه فلم يقبل ايضا م

اذا فتوى

الراوي م

حال الدين الوالد م نفر من بني مخزوم الى اليمن عليه السلام فقال يا رسول الله اني عمدوا طلق ص

ام شريك امراة غنية من الانصار م

وهو الياس بن علي الماوردي على المقدم طلاق

شبكة الألوكة www.alukah.net

او لو كان المراد عن النصر والسنة لما النصر وروى الطحاوي بسنده عن ابي جعفر الطحاوي بسنده الى شيخ الآثار الى انه اراد بالكتاب ما فرض لا خروهن من بيوتهن ولا خروجن ومن السنة ما روى عن عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى وروى ايضا اسامة ابن زيد وابو سلمة بن عبد الرحمن وابو اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ومروان بن الحكم وروى عمر كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينكر ذلك عليه اظهر دليل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه ثبت ان هذا الحديث منكر فلم يجز العمل به وان كان لم يظهر جرحه في السلف اي لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر منهم رده ولا قبوله لم يظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جايز معنى اذا وافق القياس او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول عدالته بناء على الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يمكن منه الوهم فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن سمس الائمة لا يحب العمل به لان الوجوب سرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كما ذكرنا فيما اذا وافق القياس ولم يحب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فلا فايدة في جواز العمل به ثم ما هي جواز اضافة الحكم اليه ولا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث واما ما رواه من تمثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبر مالم يتبايز بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار الحديث الذي تواتر وجوب علم اليقين ومقابلته المرضع لا ينقطع احتمال كونه محمولا بالكلية والمشهور على ظاهره ومقابلته المستنكر لان المشهور محتمل ان يكون غير محمول والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر بعد الظن الراجح فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر يعني المثابة وخبر الواحد على غالب الراي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة اي حكم المعروف في مقابلة المستنكر اي خبر المجهول الذي لم يعلم بقبول ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا توجيه ولم اعلم قوله ويسقط العمل بالحديث الى اخره اذا افتى الراوي بخلاف ما روى من الحديث او عمل بخلافه فذلك لا يخلو من ان يكون قبل رواته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد العلم به قبل الرواية او بعرضه فان يستحيل ان لا يحتمل ان يكون الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من الخبرين اما ان لا يكون ما كان عمل الراوي بخلاف روايته وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجهين ان ذلك كان مذهبه وانه يوجب ذلك الخلاف في الحديث يرجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة يقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل به ولا يحتمل ان كان عمل الراوية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او من المشترك

للخط عاما فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتمال الخلاف لعذر سفر ما وله وعمله بخلاف الظاهر وما وله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره حتى وجب عليه العامل والمطر فسر ذان اتصل به وجه وجب ابتاعه وان كان بعد الرواية او بلا عذر اما وفعله خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا فان خالف الموقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ اوما ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا فان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انهم لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل واحد مانع من قبول الرواية ولا يقال اما صار فاسقا بالخلاف بعد ما لم يقدح وذلك قبول ما روى قبله كالموات او جنة بعد الرواية لانا نقول قد بلغ الحديث منه الينا وثبت فسقه ولا بد في الرواية من اسناد البدن فكان بمنزلة ما روى في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظوراته فاذا لم يحترز ظهر انه لم يكن بالله تعالى خلاف الموقوف والمجنون لان الحبور والعقل كانا باسمين بيقين فلا تظهر بالموت في الجنون عند وشذ ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في الكلب سبعا ثم حمل من فقوله انه تظهر بالغسل للانا نيسقط العمل بما روى ومحمل على انه عرف انتساخ حكم بعد ما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل فان صح انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن المنذر من الزبير حين كان عبد الرحمن غايبا فما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد بحضرة الشهود وجد من النساء فلان يسقط بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخ فرض او من غير من امة الصحابة اي يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير راو بر من امة الصحابة فيتبين من امة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من امة التقدم ظهر فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنا بينا لا يقبل كالا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كالطعن بالارسال وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبرك الوضوء وكثرة الضحك وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بالاتفاق ولكن الطاعن معروف بالتعصب او منهم بها لان الظاهر ان التعصب حمله على ما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن هو معروف بالعدالة والضبط بالاتفاق فسقط وتبين ان الحديث ظهر ان مخالفة الحديث من غير الراوي من امة الصحابة لا تقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روي ان النبي عليه السلام رخص للحايض في ان تترك طواف الصدر بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تتم حتى تطهر فتطوف فلا يترك به العمل بالحديث للرخصة لان الحديث الصحيح واجب العمل ولا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن حمل حاله فيه على وجه حسن وذا امكن بان يقال اما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب علينا من بلوغه ان نعمل به واما اذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الذي خفي عليه فخالفه فيسقط العمل به ويخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع يوم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء روى هو او غيره كان احسن الوجوه

ان يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل وذلك مثل ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد زنا الثيب بالثيب كذا
ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم انهم لم يجمعوا بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فبهم عرفنا انتساخ
هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه انه قال والله لا انفي ابدا بعد ما نفيت رجلا فلحق بالروم مرتدا وقول علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب
ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث على صيرورته منسوخا لمخالفة الراوي قولا او عملا او
لمخالفة غيره من ائمة الصحابة والانتساخ هنا مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد
وليس المراد ههنا المتعدي **قوله** واصله فيما اذا انكر اي الحديث المروي عنه والمروي عليه
اما ان انكر انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه [illegible] فقد اتفقوا على انه
يسقط العمل به بالاتفاق لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين
وهو موجب القدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك
في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين تهاترتا فيتبين متعارضتين في قبلة ولم يسقط عدالتهما وفائدته
يظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد
اختلف فيه مذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه ان العمل
يسقط به كما في الوجه الاول وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك
والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر متمسكين بان حال كل واحد منهما
يحتمله فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي
شيئا لغيره ثم ينسى بحيث لا يتذكر اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل
ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعد التردد بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه لحمل الراوي
الرواية وهذا خلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها
على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي الفرع فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فغير مبنية على السماع دون
التحميل الا يرى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا
انكرها والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع محللا له الرواية واحتج من رد بان الحديث يرد بتكذيب
العادة فان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فبتكذيب الراوي اولى لان تكذيب الراوي ادل على الوهن
من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريح وذلك تكذيب دلالة والصحيح ما ادعى الدلالة
وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلعم وبانكار الراوي ينقطع
الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا
يثبت

لا يثبت الرواية بدون الراوي لانه لا يثبت الاتصال الا بكونه حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه ان قام بتذكر
بانه كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فقلنا يحل للراوي
ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه ومتى تبين ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي
ان من ادعى عند القاضي انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكره فاقام البينة على
ذلك تقبل عند محمد لاحتمال النسيان من جهة القاضي ولا تقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من يستند القضاء اليه
فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته
عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فلم يقبلوا هذا
الحديث لانقطاعه بانكار سهيل **فصل في المعارضة قوله** لا تعارض في نفسها وضعا ولا تناقض بالتناقض
عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند
من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه
لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض له
بالدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص يستلزم للآخر فان تخلف
المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض
النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل والظاهر
انهما بمعنى المترادف ههنا لان التناقض في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث
يقتضي لذاته ان يكون احدهما صدقا والآخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة ثم ناقض عليها كان ذلك لعجزه عن اقامة
حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة
دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق الاشياء والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز
والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حجج حقيقة وانما يقع التعارض بين هذه الحجج لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز
بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا
جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فقوله المعارضة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض
لي كذا اي استقبلني بمنع ما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الارض يقال
ما لا يعرض وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين

اذ لا يمكن جعل احدهما على الآخر

احدهما عن غيره مما لان التدافع لا يتحقق بين القوى والضعيف بل يترجح القوى عليه والمتواتر والمشهور والمتواتر وحد الواحد لا تعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترز عن امكان الجمع سواء كان الدافع الذي هو الركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ما التعارض لا يتحقق الا بوجود المحكوم والمحكوم عليه لان الحكم بتناقض الكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فاكل اذا دلت الحال يترجح ويشوى لا تناقضه وكل الحال لا يترجح ولا يشوى اذا اردت بيترجح الحال احتلاف المحكوم عليه واذا دلت اكلت مختارا ای لو قدر على الامتناع لا تناقضه فواكل المكن ليس بمختار على معنى انه ماخلق ورائده وشهوته لاختلاف المحكوم به ويترجح وقد ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعلية والنظر لانه اذا دلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس اي في زمان او مكان آخر كان الاول غير الثاني وكذا اذا دلت زيد اب لعمرو وزيد ليس باب اي في الحال فالمحكوم في الاول ابوة عمرو والثاني ابوة عمرو والثاني ابوة حالة اولدت الخمر مسكرة في الزمن الاول بالقوة الخمر ليس بمسكرة الآن اي بالفعل فالمحكوم فيهما امران متغايران ولو دلت الزنجي اسود اي جلد الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا دلت الجسم معرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمعرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران ولزم من ان لا تغاير احد الكلامين لا حد امرين نفي الشيء او اثباته فنفي احدهما ما يثبته الآخر عينه من دلك المحكوم عليه بعينه من غير تعارض وحكم المعارضة كذا اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان تعذر العلم وامكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في العمل باحدهما اصالة لوجود الدليل الذي يمكن العمل به على ما يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تخلو عما اقام الشرع فيه نص الكتاب او السنة لتساقط النصين المتعارضين فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة الى ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والعباس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما يعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تعليد الصحابي مطلقا فما يدرك بالعباس ومما لا يدرك به مذهب ابي سعيد الهروي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم توجد فالى العباس وقيل ما كان كالامام محمد عليه السلام في شرح التقويم حكم المعارضة اذا وقع التعارض بين اسنين والمعلل السنة واجب وان وقع بين سنن فالمعلل لاقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالمعلل للعباس ولا تعارض بين العباس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تعليد الصحابي مما لا يدرك بالعباس مثل ابي

والكل والجزء المحكوم به

وذكر نوعان اقوال الصحابة والعباس لم الى اخره

بل اقوال الصحابة مقدم على القياس

الحسن الكرخي وجب المصير الى ما يترجح عند من العباس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان عند معاصر آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين يجب العمل باحدهما بشرط الترجيح بمجرد الشيخ لعمر ان كان القول الذي هو قول يكون قوله على الترتيب في الخ معللا بالجمع اي حكم المعارضة بين المصير الى السنة وبين سنة المصير الى اقوال الصحابة والعباس لكن على الترتيب لا على التساوي فصار الى اقوال الصحابة اولا ثم الى العباس وان كان القول الباقي يكون قوله على الترتيب في الخ معللا بما تقدم لا بقوله الى العباس واقوال الصحابة اي الكتاب مقدم على السنة عند التعارض والسنة مقدمة على العباس واقوال الصحابة عند التعارض على العموم اما بصار الى احدهما ويكون الواو على هذا الوجه لمعنى او وقوله سقوطا اي سقوط الدليلين ولو قيل تساقطا لكان احسن قوله وعند تعذر المصير لما بعد المعارضين من الدليلين ان لم يوجد بعدهما دليل احر بعد ما يجب احر بعد المعارضة في الجمع بحسب بعد ما لا اصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قبل نظير التعارض بين آيتين والمصير الى السنة قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول يعم بعمومه بوجه القول على المقتدي بوجوه والصلوة بما يعلق اهل النفير ودلالة السياق والسباق والثاني بنى وجوبها عند اذا لانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عادة اهل النفير فتعارضا فصار الى الحديث وهو قول عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله عليه السلام في الحديث للمعروف واذا قرأ فانصتوا ولا تعارضهما وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه واريد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين سنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانها لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس في مثلها فوجب بقرير الاصول وبيان التعارض بين وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الحر ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سور لانه متولد من اللحم فيوخذ حكمه منه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد يترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكم بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت بحاسة سور ايضا الا يرى انه حكم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجماع في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب النيم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال كون الاخبار مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر ثمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سور ونجاسة فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل اتتوضا بما افضلت

الرجم للحرم

لم يحتج هذا الى الباقي وهو المساواة في المحسن م

السور م

الخمر قال نعم وهذا يدل على ان سؤر طاهر وروي انه ان النبي صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية ما نهار جس وهذا يدل على ان سؤر نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يتوضأ بفضل الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعلف العلف والناس يتوضأون بسؤره ولم يصح عن العباس شاهد لان الثوري اعتبر بالعرق فينبغي ان يكون طاهرا او العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او نقول بصح القياس شاهدا لا امر لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السؤر فانه يرتد في الدور والاماكن الخاصة ويشرب من الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لان في الدور والبيوت والامكنة الخاصة يسود الهر في الطهارة لان الصون فيه دونها في الهر لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهر فلو استبنا النجاسة والطهارة لكان اما نادرا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان قضية حكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز فثبت ان المعارض مجهول واذا كان كذلك بقي للاستباحة في الحكم وصار كما لو وجب تقدير الاصول وتقوم ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت بأمر شرعي فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم النبيذ اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا نقال لما وجب تقدير الاصول وقد عرف الماء طاهرا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول بأحد منها بالشك لانا نقول من ضرورة تقدير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو ثبتت لزال الحدث وزوال النجاسة بها فلا يكون هذا تقدير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وهو الاحوط فوجب القول بزوال الطهورية واعتبر بما لو وقع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية وجب الجمع بينه وبين التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع الى ما وعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط القوة لانا لو قلنا بالتساقط لوجدنا كذلك العمل بلا دليل لانه حكم يضطر اليه موجد حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باحد قياس الحال الذي هو اسوأ الدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة ومحمد بعينها وكل واحد منهما محمد حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف التخصيص لتعارض ضد لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يستحق حكمه اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير ترجيح فيجيء ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلامنا في الترجيح حجة هو ما صار الحق عند الله

تعالى واحدا والقياس لا يدل عليه من كل وجه والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه لكنا خافنا عليه اقتراف المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فصار شهادة القلب حجة في ذلك من حيث انها محتملة في حق العمل وجبان بست الخيار من غير حرج في الكفارات ومن الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ ولا خير في الصواب ولا يدري انهما صواب كما في التخيير ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم به زاده وبعد استهاده ملبه يترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر في الاسلام علي في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير حكم ولهذا صار في حقه بمنزلة واحدة فولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانا كانتا في وقتين مختلفين باحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخر منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله صلعم بروايتين مختلفتين فانه عليه قد وقا لهما في زمانين ولكن لم يعرف المتأخر من المتقدم والقراءة نظر القلب بنور يقع عنده وفي الصحاح القراءة بالكسر اسم من قولك قرست عيد خيرا اي ابصرت دعلت وهو يقرس اي يتثبت وينظر وتقول منه قارس النظر وانا اقرس منه اي اعلم وابصر وقيل من غض بصره عن المحارم واسكر نفسه عن الشهوات وعمرو فتحه بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته قوله ثم التعارض انما يقع بين الحجتين اي لم يصح الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة ركن التعارض لان ركن الشيء ما يقوم وكل الشيء به والاختلاف بهذه الصفة لان التعارض لا يحقق بدونه واما اتحاد المحل والزمان وتساوي الدليلين فشروط لا كان الجمع بدونها ولبيان عدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقوله ثم بيان التعارض وبيان شروطه واختلف مشايخنا في اخره الدليل الذي هو الذي اثبت امرا عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض وسبق الامر الاول واذا تعارض فمن اصحابنا من اثبت وترجح بالترجيح الاثبات عند السرخسي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كالخارج والمعدل اذا تعارضا يرجح قول الخارج على قول المعدل لانه مخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ومال علي بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة الى انهما يتعارضان لان ما يستند اليه كل واحد من الدليلين من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويسقط الترجيح من وجه آخر واختلف عامة اصحابنا المتقدمين رحمهم الله كما ذكر في تعارض النفي والاثبات في بعض الصور على الاثبات وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة صغار العمائم اذا اختلفت الامة المنكوحة وزوجها حرية تبين بها فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي احذ في الاثبات فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلعم وقال انه متفق على الامر به صحيحا لا خلاف ان العبودية كانت باقية قبل العتق وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وقال المثبت لانه اثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا

الحمر قال نعم وهذا يدل على ان سؤر طاهر وروي انه ان النبي صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية ما نهار جس وهذا يدل على ان سؤر نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يتوضأ بفضل الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعلف العلف والناس يتوضأون بسؤره ولم يصح عن العباس شاهدا لان الثوري اعتبر بالعرق فينبغي ان يكون طاهرا او العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او نقول بصح القياس شاهدا لامر لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السؤر فانه يرتد في الدور والاماكن الخاصة ويشرب من الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لان في الدور والبيوت والامكنة الخاصة يسود الهر في الطهارة لان الصون فيه دونها في الهر لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهر فلو استبنا النجاسة والطهارة لكان اما نادرا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان قضية حكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز فثبت ان المعارض مجهول واذا كان كذلك بقي للاستباحة في الحكم وصار كما لو وجب تقدير الاصول وتقوم ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت بأمر شرعي فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم النبيذ اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا نقال لما وجب تقدير الاصول وقد عرف الماء طاهرا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول بأحد منها بالشك لانا نقول من ضرورة تقدير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو ثبتت لزال الحدث وزوال النجاسة بها فلا يكون هذا تقدير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وهو الاحوط فوجب القول بزوال الطهورية واعتبر بما لو وقع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية وجب الجمع بينه وبين التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع الى ما وعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط القوة لانا لو قلنا بالتساقط لوجدنا كذلك العمل بلا دليل لانه حكم يضطر اليه موجد حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باحد قياس الحال الذي هو اسوأ الدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة ومحمد بعينها وكل واحد منهما محمد حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف التخصيص لتعارض ضد لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يستحق حكمه اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير ترجيح فيجيء ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلامنا في الترجيح حجة هو ما صار الحق عند الله

بالمثبت وهو سلم جواز نكاح المحرم احدوا بالمانع فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلعم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اى حاج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها وهو محرم وهو نافٍ لانه مبني على الاصل الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا بالزيادة والتفقت الروايات احتمل نزعا قال ابو الحسن ان علمنا انا اخذوا بهذه الروايات لان الحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انهم لم يكن في الحال الاصلي ولما اختلفت في الحال المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق علمائنا فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث وهو لله عليهم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للاستغفري وما لا فلا تعارض للصحيح والسقيم لان اخبر من كان هل الشاهد عدلا واخبرا خبره ان مجروح ان كان الخبر اولى وهو مثبت لانه ينبت امرا عارضا دون المعدل نافٍ لانه مبني على الاصل والاخ العدالة هي الاصل فعلوا بالمثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفي لا يحلو من ثلثة وجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حالة اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مستصحابا ان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصول النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فتقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا تعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبهه حالة وجب التفحص عن حال الخبر فان ثبت انه بني على ظاهر الحال فقبل خبر الاثبات اعتمادا بالبراءة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل الا انه كان مثل الثبت فتقع التعارض فالنفي في حديث ميمونة مما لا يعرف دليله وهو الحال اى هو مبني على استصحاب الحال لا على دليل يوجب العلم فان من روى ان زوجها كان عدا بني حين علم انه عرف العبودية بانه فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم تعارض الاثبات الذي هو مبني على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير والعاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما شافهة وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لما ذكرناه سقط في المسمع عند علم الحجاب انا نقول ان النفي بنى فتنا اكثر لا بتنائه على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالدليلين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا ولو قال ذكر لا ينفي الخيار ايضا بثبوت الخيار اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال الا ان خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذكر لا ينفي الخيار ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الطاعن على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يجرح عدالته والبناء على ظاهر الحال اذا لا طريق للمرء الا الوقوف عليه

وهو الخروج عن الاحرام هـ

مذكره

دليلا او مرجحا حالا تعذر بان لا يكون مبنيا على دليل او يكون مبنيا على صحيح بدليله م

محل بيانه

على جميع احوال الشاهد وجمع الاوقات فلا يعارض التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدرك عليه احوال الطاهر من الجرح بحضرته مصار مدركا للاسماع في الجملة فوقعت المعارضة بينهما فوجب النظر لما هو من اسباب الترجيح في الرواة فنجعل رواية ابن عباس رضي الله عنه لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعد له في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط فوهم والله اعلم فلما ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حالة ولم يعرف ان الراوي تعمد للمعرفة فلا يكون مدركا للاسماع وقوة وظهور الماء وحل الطعام والشرب لا اخر بمعنى اذا اخبر بخبر بطهارة ماء وآخر بنجاسته او اخبر بحل الطعام او شرب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل راجح لانه مبني على الاصل والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبت لانه ينبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار وانا طاهر ولم يقف على نار عنده كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على طاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على طاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل ولا تعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة بوقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة وخبر النجاسة والحرمة منهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذكر اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فترجح الخبر المبني به وهو من الناس من رجح بكذا اي لا يرجح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة ولا بالاكثرين والحرية عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل لاحد الخبرين لا بوجه هو حرو معلوم ان كثرة الرواة توجب في احد الخبرين لان الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو وافرد الاحاد العلم من قول الواحد وان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا شك ان الظنون المجتمعة تكاد تكون اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع فتبين ان خبر الاثنين في شهادة يرجح على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لظهور الغلبة بدون خبر الواحد بكذا كذا في الاحكام والحرية اى رجحوا بها الصاع العدد دون الاقراء حتى ان الواحد بالجرين راجح على خبر العبد بن وخبر الرجلين راجح على خبر الرجل بن ما ذكرنا خبر رجل واحد ممن حر اولى واحق وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحجة ما تأدى بدون خبر العبدين وبدون خبر الراس فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان حر كان واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قولهم لان به اى بما ذكرنا من وصفي الكمال والحرية يتم الحجة في العدد والاستدلال اي من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ان الحدود تدرأ بالشبهات فاذا اخبر رجل بطهارة الماء واسان نجاسته او على العلب بخبر العدل بخبرين او لو اخبر عبد

واعلم ان الحدود

شبكة الألوكة www.alukah.net

تقدير طهارة الماء وحرقه بحاسة واحدة على القلب تحقق التعارض وبجعل السامع بالخيار انه وان اخبره واحد لا مرتين
ملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران يعمان اخذ بقول الحرين نقل ماذكر في المبسوط واذا سمع ما ذكر في سائر
الكارستة اصحار انصاً ان هذا اى ما ذكر هو لاء من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية مروى باجماع السلف فان
اتفاقات حرث من وقت الصحابة لا نعلم احداً خالفهم الا احاد ولم يروَ عن منهم استعمالهم بالترجيح بزيادة
عدد الرواة بالذكورة والحرية في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحاً لاستعملوا به كما استعملوا بالترجيح بزيادة
الضبط والاتقان وبذلك الفقه فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في سائر ما تظهر
الترجيح في العدد به فعا يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة
في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح مروي بخلافه
وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليلاً للعوام يخرج الخبر عن حد
الآحاد الى التواتر والشهرة ولهذا لا يرجح في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى الى الربعة
سواء ستوياً في عدم احتجاب العلم وكون كل واحد حجة كذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار فصل
وهذا الفصل جعلناه اى الفصل الذي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها سوى المجمل منها والمميز
مجملة انواعها من المتواتر والمشهور وخبر الواحد يحتمل السماع فلحقها بيان اما عاجلاً وهو التفسير او المتغير
المتغير فوجب الحاق قصر البيان بذكر هذين القسمين بالبيان عياناً عن اثر متعلق بالتعريف والاعلام واما حصر
الاعلام الدليل والدليل محصل للعلم فنقدمنا انه اعلام اى مبين ودليل يحصل به اعلام وعلم يحصل من
الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقه عليها اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه
على الاعلام الذي هو فعل المبين كالى بكر الصيرفي ما هو احراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع
لان ما درك على الحكم ابتداء من غير سابقة احمال واشكال بيان مالا يطلق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير
والتغير والتبديل لم يدخل فيه ايضاً ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كالى بكر الدقاق والى عبد الجبار
المعتزلي ما هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان والتبين عبارتين لمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه غالباً على
محصل الدليل كما ذكره الفقهاء والمتكلمون ما هو الدليل المفيد بصحيح النظر لا بانكشاف العلم فانه هو الدليل عليه
وعلى بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلاً لغة واصطلاحاً
صح ان يصح لغة وعرفاً ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اما ان الدليل المذكور هو البيان الذي يكون
بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذا كان دليلاً ومبيناً ولكن اكثر استعمالاً في الدلالة بالقول فلذلك سمي
من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وامره وتنبيهه لمجموع الكلام على علة الحكم بيان لاجتماع ذلك
دليل وان كان بعضها يفيد على الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وسمي من هذا الوجه ان البيان
على اربعة اوجه عرف ذكرها بالاستقراء بيان تقرير اضافة البيان الى المقرر والتقرير والتقرير من فعل

تقرير اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو مقرر وكذا البيان واضافته الى المقرر من قبيل اضافة الشيء الى
سببه اى بيان يحصل بالمقرر وسمي القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك
مقرر نحو قوله والظاهر يقرر بجنايته عمداً ان الظاهر يحتمل الاستعمال في غير ما هو له بعارض ويحتمل الخبر والظاهر يقرر سراعة مشيه
ويحتمل ان يقرر بهيئة فكان قوله يقرر بطريق الوجوب لحقه فقطع احتمال المجاز ومثل قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملاً لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم
فبين بقوله كلهم اجمعون عموم الجمع حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وقرر به المسايران يقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقاً صار
مختصاً بالنكاح شرعاً وعرفاً فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمال رفع كل قيد اعتبار اصل
الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء وكان ذكر الطلاق عقيب ذكر النكاح بمنزلة الجار بلهن للحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح
قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وبهذا البيان موصولاً ومفصولاً لا فرق لانه مقرر لحكم الثابت الظاهر
يجوز مفصولاً كما يجوز موصولاً فهو كذا كر اى ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يجيء مفصولاً بيان
التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وليس لاختصاص المشترك والمجمل فكان المراد من المذكور
في الكتاب بيان المجمل والمشترك وبخبرهما وضع لكن مثل لهذين النوعين من البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين فسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله عليه هاتوا ربع عشور اموالكم
وبالكتاب الذي امر بكما بتبعون جثم ومثل لخروج البيان من النص صلعم بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو
قوله عقيب هذا الكلام الطلاق فانه لو كان بيان تفسير اذ البينونة مشتركة محتملة للصغرى فيكون بيانه تغييراً
ورفعاً للابهام ثم بعد التفسير بحد العمل باحد الكلام منتفع البينونة والحرمة لا بجاز باخر هذا البيان عن وقت الحاجة
لا الى العمل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره لا وقت الحاجة الى العمل فجائز عند عامة الفقهاء خلافاً
للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة والبيدهي بعض اصحاب الشافعي كالي بكر
الدقاق والى بكر الصيرفي القاضي ابي حامد المسكر من ابي جواز تاخير بيان المقصود من الخطاب هو الحاجة الى العمل
والتكليف به وقد ذكر بعد وقف على الفهم والعلم لا الحصر بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان اذا لم يكلف بالعمل
الى الوسع ولا امكان كان العمل مقصوداً بالعلم والاعتقاد مقصوداً ان ايضاً والاجمال والانتظار لا يمنعان من وجوب
الاعتقاد لانهم قالوا العلم هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان مخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز
واجيب من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح مانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اذ هو الابتلاء
بالعمل فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه لا نسلم ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايضاً عن بيانه صحيح باعتبار اعتقاد
الحقيقة والابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف بالمحال بالوسع كما ذعوا الان وجوب
العمل عند البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان فهو واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء وكذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جعل الشيخ تعريف التعليق والاستثناء بان يخبر والشيخ بان قد يراد فقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان الشيء بيان
اظهار من الحكم محرران يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة تعريف الاستثناء بان يخبر والتعليق بان
يذكر متصلا بها يرفع الامام لا يريد تعريفه ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان معللا بان البيان اظهار
حكم الخاص عند وجودها ابتداء والشيخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ان الشيء وان كان بيانا باعتبار ما الحكم
لكنه حق صاحب الشرع ما لم يحق العباد فهو رفع لحكم الثابت والبيان بالنسبة الى العباد وان جميع
الاشياء اظهار معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل الشيء من اقسامه باعتبار كونه بيانا وهذا من الحكم
وهذا عند الشافعي لا يصح الا موصولا ما جاء النقل به وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول يصح الاستثناء
منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الحول بسنة وان
استثنى بعدها بظرف عند العامة انه يجوز الى آخر عشر اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا
ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وتمسكوا بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي عليه
عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فما فتر الوحي عنه تسعة عشر يوما ثم نزل
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت
الاستثناء وذكرت فقال ان شاء الله تعالى نظرا الى حق الله تعالى وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه
قال لا غزون قريشا مائة بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء هو خصم لكفر من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت بالذي هو خير منها ليكفر عن يمينه فالكفر تحليل الحالف وقوله الا بستثنا متصلا لقوله فليأت
وليأت بالذي هو خير منها لان بعد الا ستثنا للتحليل اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرار
والطلاق والعتاق وغيرها من العقود وقوله الا بستثنا متصلا بيان لما مر من هذه العقود فلم يستقر و
وساوى ما هو ثابت بالكتاب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا عهد ولا وعيد وطلاق ونحو ذلك لانه لا يخفى على احد ان قول القائل هذا الذي
لوجوه اثر كل واحد منها فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذا لم يعد التعليق لرفع العلق
والحال لم يعد الاستثناء لتبيين موجب المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما
لما كانا لاسداد فتح الكلام غير موجبين للحال وغير موجب لبعض ما تناوله الكلام فكان فيهما معنى البيان من هذا الوجه
مذكر سمي هذا النوع بيانا تغيرا وتغيرا بيانا وهو لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء
بدليل مقارن جاز تخصيصه بعد ذلك بدليل منفصل عند عامة العلماء كالحنفية والشافعي رحمه الله في احد قوليه
عند عيسى بن ابان رحمه الله وهو اختيار الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا
واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والدليل على
جواز التخصيص انه اذا ورد مستراحيا لا يكون بيانا لان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا

الحكم

الى

بضمه 2

كان النبي عم
في قوله م

متأخر 2

متراخيا م

بينا للحكم مقترنا على الحال وذلك يفيد ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراده
اخر عنه بالتعليل ودليل التخصيص لا يتبين التعليل فلا تتطرق به احتمال الى الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور
بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني فيجوز التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو ظني بعد
التخصيص وكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه سعى على اصله ظنيا كما كان فيصير موصولا ومعمولا وعندنا موجبه
قطعي فيجوز التخصيص كوجد الحاصر وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب وكان التخصيص تغييرا له
من القطع لاحتمال فيصير موصولا ولا يصير مفصولا كالتعليق والاستثناء بوصفه انه لما كان قطعيا وجب
اعتقاد ثبوت الحكم في جميع افراده كما وجد العام به ولو جاز التخصيص متراخيا يتبين ان الخصوص لم يكن داخلا
فيه ابتداء والله لم يكن موجبا للخصوص حكما من الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا
فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل العموم مثل الخصوص اي العام مثل الخاص في الحاجة الى الحكم وبعد الخصوص اي بعد
التخصيص وهو هذا اي على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا رحمهم الله من اوصى لانسان
وبالنصف منه لآخر موصولا اي ايصاء موصولا بالاول ان الثاني وهو الايصاء بالنصف يكون خصوصا اي تخصيصا للاول
وهو الايصاء بالباقي الذي هو عام بالنسبة الى النصف لتناوله للحلق والنصف لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان
تغير اي الموصى الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا للاول بل صار معارضا فكان كلامه الثاني
في النصف الحابا للثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في الايجاب نسبة الباقي منهما في
الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى وفي الجامع الصغير لمحمد رحمه الله ذكر المسائل التي بلا خلاف ومتابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمبسوط والنظومة خلافا لابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل الثاني فيه كالفصل
الاول ونحن على ان الفصل عند ابي يوسف رحمه الله واختلفوا في كيفية عمله الاستثناء فقيل الاستثناء قوله في وصيته يحصون
والمعنى ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وقيد احترازا عن احاد التخصيص فانها مما لا تكون قولا وتكون دليلا عقلا
وان كان قولا فلا بحصر صيغة واحترز بوصيته وقوله محصورة عن مواضع رأيت المؤمنين ولم أر بدا فان العرف لا يسمي
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة او احدى احاد تلك الجملة
دلالة غير مستوعب لما اتصل به ومنوط بها نارة احدها الاتصال وتدريسه والثاني ان يكون المستثنى واخلا في الكلام
الاول لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الا زيدا ورددهم ورأيته عن ابي وجه فان لم يكن واخلا كان
منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا تكون مستغرقا لان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وبعد الاستثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبثا عند واصله كيفية عمل
الاستثناء اي في موجبه كما اختلف في تخصيص العموم والمراد بقولهم ايضا فعندنا الاستثناء تكلم بالباقي اي
بعد حكم بعد المستثنى منه تكلما بالباقي بعد الاستثناء ويعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صون

الثاني م

النكلم به منزله الغاية فيما يتقدر الوقتيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لان
الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي رحمه الله ليس موجبه امتناع الحكم في المسكوت لوجود المعارض كامتناع
حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد من وجه فمنزله دليل الخصوص
فانه وان كان سكوتا ان المخصوص يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز
تعليلا وهو معارض للعام صورة ومعنى على اصله فيكون معناه بمنزله دليل الخصوص عندنا واحد الخلاف
في التعليق بالشرط فان التعليق عندنا لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا عند عدمه وقد صح لما بينا وهو التعليق
او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا وصح سوق الكلام في
المحل لعدم العلة مع صورة النكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال له مائتان
لفلان علي تسعمائة وانه تكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عند كانه قال له مائة لا مائتان فلا
يلزم المائة الدليل المعارض وقد كلامه لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا اي على ان
عمل الاستثناء بطريق المعارضة عند اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء في الكيل والكيل فان معناه عندنا لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام
مثاوفان لكم ان تبيعوها او معناه الا سواء بسواء فانها اذا صارت متساويين جاز لكم ان تبيعوها ايتة حرمة
البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان
الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق للبيع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة
فبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي في الكيل بالاتفاق فثبتت المعارضة في
الكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فحرم وقلنا هذا استثناء حال عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا استثناء حال لان جعل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا امكن
استخراج المساواة من الطعام فحمل صدر الكلام على ما لا تنافر المستثنى ليتحقق الاستثناء وتمكن ان يجعل
تكلما بالباقي بعد الاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فحمل الصدر على عمومه الاحوال فصار كانه قبل
لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والنساء والمساواة الا حال المساواة فانه لا يتحقق هذه الاحوال
الا في الكيل وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة في الكيل اذ الموزون في الطعام ليس الا الكيل
بالاجماع وبدليل موضه عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لما بيع في العادات كيلا وبدليل
الحكم فان اتلاف ما دون الكيل من الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات الموزون والمفاضلة والنساء
مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا ومن النساء فقد العلم
بتساويهما وبفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت ما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول المثلين
الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم حرمان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة

الكيل

الا في حال المساواة
هو المساواة م

بالحفنة او بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة في الثلاث اذ قد يكون بعض الثمن من اموال كالمفاضلة والنساء
يكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من العلة والكثرة والمفاضلة والنساء والمساواة الا في
حالة المساواة فيسلم التعليل واحد الحدين فكنا اما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع
الطعام بالطعام والطعام اخا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة وقفيزها ويؤيد ما روي في رواية اخرى
لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا
يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمقومة فعرفنا ان المراد منه ما صار مقوما ولا يعرف عاليه
الطعام الا بالكيل فثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل في جميع الاحوال
الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وهذا اي عموم الاحوال الى قوله الا في
المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل بوجه انه انما يدرج في المستثنى موصوف خاص لا بوصف عام فاذكر اذا دلت
لسيرة الدليل الا زيد يدرج فيه انسان لا محالة ولا شيء منهما انما يدرج ما فيه سبب المساواة في الكيل وهو للفا
والمجازفة لا القلة التي هي لمنزلة الحيوان والثوب في كل الصور وقوله وذكر سمر الاية لعدم ان وصف الا سواء بسواء
استساء ببعض الاحوال فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية فيثبت بهذا النص ان حكم الربوا المحرمة للوقت
في الحالة دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل وما فيما لا يقبلها لو
ثبتت فاعاست حرمة مطلقة وليس كذلك من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم
الذي لا يكون مكيلا اصلا ثم الشافعي لعدم اصحابه ذهب البدمن حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على
ان الا استثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ولا يستقيم ذكر الا بان يكون للاستثناء حكم على حدة
موجب صدر الكلام بمعارضة الاستثناء بحكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقي لما امكنه ذكر وبيان الاستثناء لان وقوع
النكلم بعد المستثنى حقيقة لان الكلام بعدها وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل غير موجود حقيقة واذا بقي النكلم
صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول معرفا انه لا سبيل الى القول بارتفاع النكلم بالاستثناء الذي
الى انكار الحقائق فوجب القول بما مساءة لحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام
النكلم وامتناع الحكم لما بينا مع بقاء النكلم شايع كما لبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
بعض حكمه العدد المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لعدم النكلم بالدليل الموجب فاما القول
بعدم النكلم مع وجوده لا نظير له واحتج اصحابنا بقوله تعالى ملبثوا في الف سنة الا خمسين عاما
انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف الاخبار عن لبث نوح عليه السلام قوله قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء
بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء اخبارا ولا اختص بالاخبار كدليل الخصوص وقد ذكرنا ان صحة الخبر عما
كان بناء على وجود المخبر به الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما تحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا
في الاخبار عن امر المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا

تام

بلغت محل ومنه

لا ستيم ٢ الاخبار لان الحكم لما بقي كما تقدم بقيد الاسناد بما نع كلاف الانشاء لانه اباحة في الحال فاذا
عارضه مانع كخيار ان تكون الاولى له ثبوت حكم اللفظ بحملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فبقي كونه نافيا فيما
اثبته اولا فصار المذكور ٢ احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى لسد عن ذلك ولتم اتصاف اطلاق اسم
اللفظ على ما دون واسم اللفظ لا ينطلق على ما دون بوجدان اسم العدد على مدلوله اي على خمسة كما سامة
للاسد ولهذا تمنع صرف اذا انضم اليه سبب اخر نحو بلاثة نصف ستة كذا قيل والاسم العلم لا يطلق
على غير مدلوله وكذا لو كم يكن على الاصح اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
لانسداد باب احدا ما سد لله وبين عين من الاعداد بمعنى الاسد عامة وهي كون كل واحد عددا
والسنة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا يصح الامر من حيث الحضور والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا
هذا لان من شرطه ان تكون الجزء مختصا بالكل بحيث اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص وهنا
ما دون الالف مثلا كما يصلح جوا للالف يصلح جزء للاثنين وللثلاثة الى الف وغير ذلك من الالف وغيرها وهذا
الجزء لا يصلح طريقا للمجاز اصلا فثبت انه لا يحتمل غير وهو معنى قولهم لان الفاني بفتح الفاء لا يصلح اسما
لما دونها قوله والخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المست بالالف اي منع للعدد الذي بلغت
بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلما بلغت به الى الباقي بعد الاستثناء للحكم به فالالف اي لا الف
بعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقاء الالف حجة الا على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صار قولنا
عن مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء ومانع له من ان تكون دالة عليه لا ان مدلوله ثابت واستثناء الحكم ٢
البعض بالمعارضة على سبيل التعليق بالشرط مانع عن انعقاد الكلام عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لا انه معارض
للحكم ومانع له عن الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد فصار المسمى منه كلاما واحدا دالا
على الباقي كما ان لفظ تسعة وخمسين دال عليه وقولهم بخلاف العام جواب عن قولهم تمنع دلالة الخصوص
يعني انما يعارض دليل الخصوص بطريق المعارضة صونا لانه اذا عارض العام ٢ البعض افراده منع الحكم بان
الاسم دال على الباقي بلا خلل بل بكل التخصيص بعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون عرضا للحكم مع بقاء
الصيغة على حالها يمكن ان يجعل بطريق المعارضة دفعا لما نحن فيه لا يتطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء
فيكون الاستثناء بعرضا للتكلم حكما لا محالة قوله ثم الاستثناء فعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء فعلا
متصلا وهو الاصل اي الحقيقة ونفسره ما ذكرنا يعني اشرنا اليه ٢ فعلا فيكون تكلما بالباقي بعد فانه
يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء منفصلا وسمي منقطعا وهو
ما لا يصلح اسنجراجه من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني
القوم الا حمارا وقيل ٢ بعريفه هو ما دل على مخالفة بالاغير الغصة او احدى اخواتها من غير اخراج الخبر
مبتدا اي منزلة كلام مبتدا حكمه خلاف حكم الاول بعد ان بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث

لاسم

المستثنى

اي التكلم

الصورة قوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان
كان اللفظ لا ستعداده له لان جعل سند الى الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدا
فكان قوله مجازا عيزا عن الجملة اي جعل المنفصل مبتدا من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف
المجاز اليه الى كونه مبتدا من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول فكان ينبغي ان يقال
لجعل مبتدا وجعل استثناء مجازا فان قيل سيجيء انه بعد الاستثناء حقيقة ما بيناه وما هو مجاز منه فهو الاستثناء
المنقطع وهو بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله كما في قوله تعالى وفي بعض النسخ قال الله تعالى مالك الموانع اي اخبروني
ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الا مدبرين فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبدا باؤكم
الا قدموه وهم الذين ما تواقبل سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واحتقب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين
فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان مرز العدو وان كان واحدا لكنه الا رب العالمين استثناء
منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما
عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سوء الله بالله فاعلمهم الله قد تبرأ مما يعبدون الله عز وجل فانه لم
يبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله واما بيان الضرورة اي
البيان الذي يقع بسبب الضرورة هو نوعه بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا
يقع بالسكوت الذي هو ضد وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ما سا ضرورة كشف الكلام اما الاول وهو
هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني اما ان
يكون ٢ حكم المنطوق به لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا نبه منه ما هو ٢ حكم المنطوق اي
التنزيل عاحكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق به لا تركان ما سكت بدلالة النص له حكم المنطوق
وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالة عليه معنى بكذا ههنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث صدرا الكلام وهو قوله ووروثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما
من غير بيان نصيب كل واحد منهم لخصيص الام بالثلث دل على ان الباقي بعد الثلث وهو الثلثان
هو نصيب الاب بالنص لان الشركة ٢ الاستحقاق فصار اي تخصيص الام بالثلث سانا نصيب الاب بر صدر الكلام
الموجب للشركة لا لمخصر السكوت اذ لو بين نصيب الام من عبارات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب
الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه ثلامه الثلث ولا بيه ما بقي فحصل بالسكوت
سان المقدر قوله ومنها اي من بيان الضرورة ما يعد سانا بدلالة حال المتكلم وهو محاراي بدلالة
حال الساكت الماهر وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما عند سكوت حاجة
الشرع عند امر بعاينه من قول او فعل عن التعبير بدل على الحقيقة اي على حقيقة ذلك الامر مما ساهد
من مبايعات ومعاملات كان الناس يعاملونها فيما بينهم وما كل وتاجر كانوا يتدبرون مباشرتها

ومشاورة

على البيان او على
ان يعتبر ان يعتبر

فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم دل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز وجل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته دليلا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر وبابت في نسخ بعض اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقدر ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار دليل على كونه من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وحظرها ومن المباشرة لها عليها واعتماده اباحتها اولا يكون كذلك فان كان الاول فسكوته عذر وبه كان قد انتفى عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبق حرم فتقرير دل على الجواز ونفى الحرج وان سبقه حرم فتقرير دل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقرير لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجايز انه صلى الله عليه سكت لعلمه بانه لم يبلغ التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه من لم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واقره على ما كان عليه ولذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ // ومحمد الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم دعى النسخ لزم ان يكون محرما وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جايز الكان المقرر عليه والساكت عن الانكار مع القدرة عليه حراما على حق غير النبي بكيف؟ حتى يمتنع وقوعه عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وقد انصاف ما ذهب اليه البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز والنسخ وانه غير جايز الا جماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار بان ذكر انه الفعل او القول حرام بعد الاعلام بالتحريم واجب حتما لا يجوز اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا قوله بلغه التحريم ولم يتحرج بالانكار مع كونه ملتبعا للنبي عليه السلام يجب بحديث الانكار دفعا للتوهم المذكور وهو خلاف اجماع اهل الزمان اي كنا يعتقد انهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم منهم السكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله وفي بعض الحاجة الى البيان يدل عليه ان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول يعني ان سكوت صاحب الشرع يدل على التحقيق وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يخالف بقية المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضمير لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف بادناه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل يحاكي مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لاستقام ايضا لانه منه اعتبار سكوت صاحب الشرع سكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جايز عند بعض النحاة لاستقام وان كان غير محتمل وصار موافقا لبعبان الامام شمس الائمة حيث قال واما النوع الثاني نحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة المغرور من بطلان امراه معتقدا على ملك يمين او نكاح

على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وذلك هنا حر بالقيمة لان امة انتقلت بعض التقابل وانتقلت الى بعض فتابل العرب فتزوجها رجل من بني عذرة فتزوجت ذا بطمام جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم ع انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجود العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة الولد للمغرور ووجوبها للمستحق على المغرور وسكوتهم دليل على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء الجارية وهي حامل عنده وهذا هلاك جزء لا وكانت هذه الجارية اولى جارية وقعت بعد رسول الله عليه السلام مما يسمعوا فيها قضاء وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان كان الولد كان كبيرا وهم وسواء من بيان الضرورة ما يتضرون طلب م بدفع الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن المشتري مانعا لحاجا الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يتقيد الشفيع عليه تصرفه فيدفع الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لقرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة لادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله من غشنا فليس منا وقد كان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عن ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه دين ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه ساخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرك متى يعتق وهذا يعتق فيكون التواخي فيهم والتحقيق فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى بهذا غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتملا كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده نظهر الذي اذا رآه يتصرف ويوجد به على ذلك ودعا سمي عليه ذلك منعا لدفع الضرر والغرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او البايع وهم وفيه ما يثبت بضرورة اي يضرون طول الكلام او كثرة الكلام مثل قوله علمائنا الى اخره ليس للخلاف في هذا اصل فان الشافعي رحمه الله وافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد للعشر على البعض انما الخلاف في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وحجة قوله وهو العباس انه ابرأه عن قدر ما لا مائة ودرهم ودرهم ليس بقدر له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتقدير لغة الا ترى

ابرأته عن مائة ودرهم فقبل في بعضها

الكلام

ثمن مال يتعلق على مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة م

اولا يعتق م

فتزوجه م

ان من شرط صحة العطف المعاوة حتى يجوز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون اعرف للفهم فان الدراهم في قوله عشرون درهما غير العشرة لا غيرها وكيف يصلح العطف تفسيرا والحال هذه يصلح مفسرا بقيت المائة فيكون التقدير عشرون درهما بيانها كذا في قوله له عندي مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر فلم يفسر بالدراهم فينصرف التفسير اليها لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة ثوب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم يحتمل ان يكون جوابا لما عاده لان حرف التغيير المعطوف عليه ويتزيد في العدد ستة اذا كان في المعطوف له بد عليه ضرورة طول الكلام فقال هذا ممكن عادة وعشرة دراهم ومائة ثوب ومائة شاة ومائة درهم ومائة ودرهمين يراد بالجمع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور فلما صلح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذاته يصلح عطف مفسر الجنس لذلك بخلاف عطف الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحصل في المقدر الذي تمت دلالة الزمة حالا وموجلا كالمكيلات والموزونات لانها ما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة السؤال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا عند خاص وهو السلم او فما هو في معناه وهو البيع بالشباب الموصوف موجلا لم تقع العقود والمعاملات به ويكثر الوجوب في الذمة والمعاملات حاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل والنسخ قيل معنى النسخ لغة الازالة تقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الآثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه تقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ الوارث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصور ثم حمل هو في السريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية ثابتة بمجرد ورود الشرع التي يعبر عنها بالاباحة كحكم الاصل بدليل شرعي صاحوا لنسخ بالاباحة وقيد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله صاحوا احترازا عن التقييد بالغاية وبقوله متاخر عنها مان ذلك لا يسمى نسخا وقيل بقوله بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي كان في تقدير ادوامنا استمراره لولاه بطريق التراخي وكتب عنه الموتت لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص عما قبله من جزء متراخيا لانه غير مراد من الاصل الا انه انتهاء بعد الثبوت اليه اشرف للبيان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانه ثبتا الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسبة الى علم تعالى بيقينا المدة لارتفاعه الا انه اطلعه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان طاهر المقارنة حتى البيان الطارئ الا مرى يوحى بعد ابتداء ذلك على التابيد من غير ان يقع الوقوف في زمن الوحي فكان النسخ بديلا بالنسبة الى الظاهر استمرار الذي في حق العباد بيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب

الشرع مال صاحب البيان هذا غير مستقيم لانه يوصل الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشريعات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه ثابتا لازما او باطلا وهو اي النسخ انما سمي حقا في حق صاحب الشرع وباطلا في حق العباد كالعدد فانه سمي محضا للاحاد العلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول مات باجله بلا سبب جهة احد لا اجل له سواه كما تقرر في علم الكلام فاجاله جميعهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه خلق له تعالى كما خصص في الليت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في حق العامل تبديل وتغيير الى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عدا والدية على عاقلته ان كان خطاء انه جاء عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله في ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التناسل وتدور رحى التوريث ان الله تعالى امر بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالحرائر كان حلالا لآدم مان روحته حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انقضى ذلك بغير من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام انقضى في التوريه والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انسخ بذلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وترك الختان كان جايزا في شريعة ابرهيم ثم انسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فعرفنا ان الحل والوجوب والاباحة والحرمة في الاشياء بالاعتبار لا لعينها وهذا معنى قولهم في الكشف قوله ومحل النسخ كذا لما ثبت ان النسخ بيان من الحكم الحقيقي وان كان بالنظر الى فعله في الظاهر فلا بد من ان يكون محل حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذلك بعدين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستحال عدم شرعيته والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ يوقيت ورفع وذلك منافٍ فالزم استمراره وهو خلف ثبت ان محل النسخ جايز بدلالة العقول الواجبتها والثاني ان لا يكون ملحقا بما منا في النسخ والدليل على ان محل النسخ يحتمل ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ما منع لحق النسخ الذي هو سان مدة الشريعة بهذا لك بلفظه او صفة توقيت نصا او ما يدل صريحا او ما يدل دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اخرت لكم ان تفعلوا كذا لا سنة او قال احللت هذا الشيء عشر سنين او عام سنة فان المنع عند قبل مضي ذلك لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المومى اليه باطل قال القاضي ابو زيد بعده وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وقد سلفنا ضبطها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها ما يدل صارت محال لا تقبل الزوال والحرى في هذا القسم النسخ ايضا لان سان التوقيت

شبكة الألوكة www.alukah.net

tek
179

بالنسخ بجواز التصريح على التابيد لا يكون للاعلام وجه البداء ظهور العلم والله تعالى يعلم عنه ولا تعارض هذا النوع
من الاخبار والاحكام واسماء النسخ فيه كونه خبرا للتابيد لانا نقول المقصود ايراد المثال للتابيد نقط ولم
يوجد في الاحكام ما يدرج وقد حصل المقصود بما ايراد، فذاك ورد، هاهنا مما لا يتعلق به وجوب اعتقاد التابيد
اهل الجنة والنار منها وهو من الاحكام فيصح ايراده، سالما من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي نسخ
عليها رسولنا عليه فانها يؤيد لا تحتمل النسخ لانه صلى الله عليه خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي
على لسان نبي فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظير ثبوت التابيد الجنة والنار لانه لان اهلهما لما كانوا
مؤبدين فيها كانتا مؤبدتين فيها كما مر بيانه واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب
الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه التابيد بالنص والتوقيت من الاوامر والنواهي وذهب جماعة من اصحابنا واصحاب
الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الحصاص الى انه لا يجوز ولا يحل فان مثل قوله
الصوم واجب مستمرا ابدا لا يقبل النسخ لتأديته الى الكذب والتناقض عسكر الفريق الاول بان الخطاب

والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والسيخاني وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي

صح

اذا كان للفظ التابيد مقابله ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يصح ان يكون
لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ للمعرف مراد المخاطب وذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم محال بيانه ان لفظ التابيد
مع ارادته المبالغة في العرف لا الدوام كقول العابد لازم خلانا ابدا واجتنب ملاقاتنا ابدا وخلان بكسر الخاء
انما يحسن ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بالحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك الاولون
الاول بان التوقيت الحاق بالتابيد والتوقيت يؤدي الى التناقض والبداء لان معنى التابيد انه
دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك ولا يجوز القول بنسخ ذلك
لو خير الصوم دائم يستمر ابدا والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في اسماء اهل
الجنة والنار حتى ان من قال لجوز فنا الجنة والنار وافنائهما كفر وقد قال تعالى في حق عيسى عليه السلام
يسبحان الزيغ والضلال بكذا في الاحكام اولا نفرق في دلالة اللفظ لغة على الدوام في الصورتين وقولكم
لا نسلم ان مراد المخاطب مريد البعض لا في زمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يصح قرينة بالكلام نقطعا او غير نقطعية دالة على المراد من غير ما خر عنه واما اذا خلا الكلام
عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي نقطعا لما مر وكان ورود النسخ عليه من باب البداء وهو
لا يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول للاعيان لان النسخ لا يوجب فيه الى انه ارتفع البعض
بعوارض تناخر بل الحكم ثبت في حق الكل انقطع في حق البعض لتناول ما لو ثبت الحكم في حقه صار حاصل
انقطع نسخ وهو والشرط التمكن من عقد القلب اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ
والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت نزيلان التعبد الشرعي ولا سبحان وكذا ازالة الحكم العقلي

بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا سميا نسخا وعدم التمكن من الامتثال ما نه شرط بالاجماع فيهما ومعنى مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ
من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله ما شرط لصحة النسخ عند
قوم على ما عرف فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والدليل ان نسخ بعد ما دخل وقت المأمور به كان
بسخ الفعل المأمور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو لا يشترط لصحته وعند جماهير المعتزلة
هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله كما نبه عليه وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ
بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان صوا هذا الشهر السنة قبل في اخر
المحرم او قيل صوروا غدا قبل قبل النهار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته بعد القضاء
زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك نبا دراك اسحابه فقبل احضار السكين قيل له لا تذبحه
او شرع في الصوم فصم عنا قيل له قبل الغضا اليوم لا تصم كذا في البرهان وغيره فتمسك من شرط التمكن
من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق به لا ترى ان الامر والنهي يردان
بصفتها على وجوب نصر الفعل والامتناع عنه لا لانتهاء على المصدر لا على العزم والعقد والمنع عنه ولما كان
نصر الفعل هو المقصود بشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل وقبل التمكن منه سواء في اجتماع الحسن والقبح في
شئ واحد فرمان واحد لان الناسخ اذا امر بشئ في وقت لحسن ذلك الشئ في ذلك الوقت واذا
نهى عن ذلك الشئ في ذلك الوقت لحسن ذلك الشئ في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من صورات الامر والنهي
اجتماعهما لشئ واحد في وقت واحد محال وكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا
من باب البداء والغلط لانه انما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور به ما لم يكن معلوما له حين امر به
والبداء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء تمسكوا بما روي ان النبي عليه السلام فرض خمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد
على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل
هذا حديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم وغيرهم يقولون لم يرد في حديث
المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذكر شئ زائد القصاص فيه كما زاد واعين والدليل على انه لا بد
فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم للاعلام للنبي حاصل ولم يوجد التمكن من
الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور يلقبه الامة بالقبول وهو حجة معين
للمواظبة ولا وجه لانكار اهل النقل وناقدوا الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة
وسقوطها بخمس وذكر مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج
ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه

وبعضهم

منهم

هو الاصل لهن للامة وقد وجد منه عن القلب على ذلك فيجوز ان اصل النسخ كان الدليل لما قام على جواز النسخ وذلك
ذلك ح جوازان قبل وقت الفعل اذلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعده وقد لانه يجوز ان يكون
المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الانتقال لفظ القدر وهذا ابتلاء صحيح
لان الاعمال راس الطاعات فيجوز ان يتلى لله عباده بعبور هذه العباده اعانا ولا يلزم منه البداء لانه ترك ان
الواجب منا مدبر عن شيء مقصوده من ذلك ان نظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده لهم ينتهاه عرضا لك
بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك بداء البداء وان كان الامر من يجوز
عليه البداء فان لا يجعل النسخ قبل التمكن من مباشرة الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء
وحق من لا يجوز عليه البداء اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان من العمر بالبدن لانه هو المقصود بالتكليف
لحصول الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل البدن فقط وبيان عمل القلب هو العقود بانفراده اجزاء
لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب على ما هو هو العقود بانفراده اجزاء
النسخ وهذا بيان عن بيان الشرط شرع في تفصيل الثاني اعني الدليل الذي يثبت به النسخ بقوله والاخلاف بين
الجمهور اي جل الناس وعظمهم ان القياس لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لمتى عند الجمهور جليا
كان او خفيا ونقل عن ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص
فما جاز التخصيص به جاز النسخ به اتصالا وكان ابو القاسم الاغاطي من اصحابنا لا يجوز ذكر بقياس الشبه ويجوز
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز بنسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز بنسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت
الحكم عند هذا القياس يكون بمحال ما به على الكتاب والسنة اذ العباس يكشف عن محال النص عند الجمهور باتفاق
الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد
حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
على رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عليه السلام مسح
على ظاهر الخف دون باطنه وبان تقدم على القياس المظنون الذي يدعي به ان كان قطعيا لا خلاف في وجوب
لا نعقادا الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وتركه لا ضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان
العمل بالمظنون المعدم اما يثبت مشروطا بحيث انه عمل ما يعارضه وبنافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر بطل
شرط العمل به وحين كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا
واطلا نبوب له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمتقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد
فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يستويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكروه لا ما طل
ضعيف ايضا فان الوصف الذي به تثبت العلة الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى المؤثر

والحكم الثابت بالنص حتى لو كان المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كما
وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعند الجبائي من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعيا
كان او ظنيا تبين ان شرط العمل بالقياس المظنون وهو عدم ما يعارضه لم يوجد فلا يكون ثابتا فلا يصلح منسوخا
عليه والله اعلم لما صح النسخ المتقدم ما خذ ازال شرط العمل به فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ فوق وكذلك القياس
والاجماع عند اكثرهم لان الاجماع لا يورث الا سخ للكتاب والسنة والاجماع عند بعضهم يحتمل ان يكون ناسخا منهم عيسى بن ابان
والبدهي بعض المعتزلة متمسكا بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حج الاتم عن الثلاث الى الاربع بأخرين
يا ان ابن عباس رضي الله عنهما كيف تصنعان باخرين وقد قال الله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس والله
حوان ليسا باخوة فعال عثمان رضي الله عنه لا اقدر على ان اجعل لهما اخوة وبان مولفة قلوبهم سقط
نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه وبان الاجماع محدث بعد النسخ هو
حجة للعمل كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور
والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازت به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ عندنا والاجماع اولى عند جمهور
العلماء لانه لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجماع الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم والنسخ في الشرع
عبارة عما يرفع الحكم الثابت بالنص على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص ولا يتصور ان يكون الاجماع رافعا
للحكم الثابت بالنص حال حضور الرسول عليه السلام لانه لا نسخ بعده وفي حال حضوره ما كان يعتد
بالاجماع دون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واحدا وحد البيان منه هو الموجب للعلم قطعا هو البيان
للسمع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا
ذكر شمس الائمة رحمه الله وذلك لان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا
لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك دليلا على نصر آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة
والا يصلح ان يكون منسوخا بهما اتصالا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفاة النبي عليه وكذا
لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع
لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا لدليل
شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا وخفي عليهم من مدارك طرقهم وكل
ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاة النبي عليه وكذا حدوث دليل خفي الدليل الذي يدل على الحق
عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر
واما تمسكهم بقصة عثمان فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا
حتى تكون معنى الآية من حيث المفهوم خان لم تكن له اخوة فلا تكون لامه السدس بل للاب وذلك
ثابت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ
على انه لا يلزم الفسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما اتصالا لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك

كان الاجماع على الحكم خطأ وحسد يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا عكسه بسقوط نصف الرواية
فلو سلم لان ذلك لم يقع بالاجماع بل هو من جهة اسباب الحكم بانتفاء موجبه على ما عرف في موضعه واما جواز النسخ لكذا
يعين لما ثبت ان القياس لا يعارض نصا ولا منسوخا وكذا الاجماع لما سبق ما يطلع فوقه الا الكتاب والسنة المتواترة
دلالة الشرع على هذه الاربعة مجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة فان كانت الثانية مثل الاولى في القوة
في القوة بلا خلاف وجوز نسخ احدهما بالاخرى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا
وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث ولا نسخ السنة
بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاحوال انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من
اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير من المحققين منع الكرخي جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها ما نه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية انه تعالى
ما ات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خيرا ومثلا وعلى انه من حذف المبدل لان قول القائل الآخر
منكرا ذهبا الا اتيتك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم اما خود والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا
مثلا له ولا من جنسه بل هي كالبيان الكتاب كلام الله مع وهو معجز والسنة كلام الرسول وهي غير معجزة فلا
يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناتٍ بخير وهو يدل على ان الآتي بالخير والمثل هو الله جل جلاله وذلك لا يكون
الناسخ من الكتاب الا قصا وتعقب بانه قد لا يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان
الرسول ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل ناطلاقه يتناول تبديل
اللفظ وتبديل الحكم فينتفي الامران معا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ
وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب نحو قم لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو
نسخت السنة بطرحت عن كونها بيانا لانعدامها وبطرحه عن انها سمعه ونزلنا عليه الكتاب مبينا للكل شيء
والسنة شيء فيكون الكتاب مبينا لحكمها لا ارتفاعها وذلك في ان تكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا
للغلط منها ان كان مخالفا وفيه اشارة الشيخ اليه في الكتاب وهو يتمشى على الوجهين وسائر في القول بعدم
جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
هذا اول تبديل واول تعامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف نعتقد عاما وله ولو نسخ سنة بالكتاب يقول الطاعن
قد كذبه ربه تعالى فكيف نصدقه فهو معنى قوله لانه اي نسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة الى طريق اولى
الى الطعن واذا كان كذلك كان جعل كل واحد منهما سعيا وموبئا للاخر اولى من جعله ناسخا ومبطلا
لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن واصح المشهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى
الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى البيت المقدس في الصلوة سبعة عشر شهرا

ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالسنة فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى البيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا تسلي في القران فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
وان لم يثبت ذلك فلا سكت ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى
وحيثما خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكرنا الكتاب وهو ان نسخ احدهما
بالاخر لم يمنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وقد ذكر ان الشيخ في الحقيقة بيان من الحكم كما سنا
فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه من بقايه لوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو
وكما لم يمتنع ان يبين محل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين قد الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط
الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا
لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم ايضا ان يتولى الله تعالى
بيان مدة لعله بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يسميها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعباره
هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بثبت ان ذكر ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا
لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم هذا مردود الى الطعن فاسد لان النسخ لو
لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه ناقض في
كلامه وتناقض عن الله كلاما متناقضا فكيف نعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من
عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالآيات فقد سدلان المراد بالخيرية هو الخيرية فما يرجع الى مرافق
العباد ومصالحهم وكذا بالمثل المثلية في النظم والبلاغة وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الآية
المنسوخة في المصلحة والثواب فمخيرها وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى
الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقة البيان فالنسخ بيان ايضا سلمنا نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ الآية المتأملة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم
الآية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن محمد صلى الله عليه وسلم
في زيارتها فتزاروا ولا تقولوا هجرا وعن لم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وتزودوا وافاما
فتصدقوا لتتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا
مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة كما قلنا ونسخ ما صالح رسول
الله عليه اهل مكة عام الحديبية بقوله تعالى ان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه حتى اباح الله له من النساء ما شاء وان ثبت

هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهو باطل بالاجماع
اما اولا فلما ذكر قال القاضي ابو بكر رحمه الله لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا ما
كان في القرآن ما يدل على ان ذلك سينسخ بالسنة ومما يحقق ذلك ان نسخ القرآن بالسنة
ان كان لكونها موحى بها فالقرآن كذلك وان كان لكونها مبينة عن الله تعالى فالقرآن كذلك
ايضا وان كان لكونها صادرة عن الرسول فالقرآن كذلك ايضا فلا يتصور نسخ القرآن بالسنة
واما ثانيا فلان الله تعالى قد ضمن حفظ القرآن على ما بينا فيما سبق وما ضمن الله حفظه
لا يجوز نسخه بالسنة لان السنة لا تحفظ الا بالقرآن لان الحافظ لها هو الحافظ للقرآن
واما ثالثا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما رابعا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما خامسا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما سادسا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما سابعا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما ثامنا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما تاسعا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة
واما عاشرا فلان السنة لو نسخت القرآن لوجب ان يكون الناسخ للسنة هو القرآن لان
الناسخ يجب ان يكون مساويا للمنسوخ او فوقه والقرآن ليس مساويا للسنة ولا فوقها
فوجب ان يكون السنة ناسخة للقرآن وهو باطل لما بينا ان القرآن لا ينسخ السنة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الزياده مفارنه للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون متنافيه له مكيف يثبت بها الشيء اذا وردت متاخره
بل يكون بيانا واتيا من صلب الزياده سيما معنويا بان الشيء بيان انتهاء حكم ما تبدا حكم اخر وهو موجود في
الزياده على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق يعني مقصوده من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
بالاتيان بما يتطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضاده المعنى
الاول لان التقييد اسات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما يثبت ما وجد
فيه القيد دون ما لم يوجد فيه فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من اتمام حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد
امكان الجمع بينهما للتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتفى
الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة توضيحه ان المطلق متى صار مقيدا صار ما كان مطلقا قبل التقييد
بعض المقيد لاستعمال المقيد في معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد وما للبعض حكم الوجود
فيما يجب لله تعالى اي لبعض ما يجب لله تعالى من صلاة او عتق او كفارة حكم وجوب الجملة بوجه ولا
حكم وجوب ٢ نفسه بدون اتمام الثاني اليه فان الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون اتمامه
مستكملا بالاتمام والتصوم وكذا لو اتمام بعض الحد على الجاني لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهور الحدود
وخروج المحدود عن عهدة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان المحدود العزف عندنا خلافا لنا
ان الحكم بالزياده يكون نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة واما قيد بقولهم فلان يجب
لله تعالى احتراز عما يجب حقا للعباد فانه ما لم يقبل الوصف بالجزي شيئا كما بينا فاذا ادى العاوضمان
واجبا وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يتجزى لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالسع لما كان عدان من الواجب
والقبول جميعا لم يكن لاحد الشقين حكم الوجود بدون الاخر وبوجه قوله ولهذا اي ولان الزياده على النص
نسخ لم يجعل على ما رجحهم الله فتاه الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة حتى لا يجوز الصلوة بدونها والرجلوها
واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد
القراءة بالفاتحة نسخا لذلك لا طلاق ولا يجوز الواجب وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وابو الزياده النفي حرام زنا البكر لان المنفي زياده النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي هو حد زنا البكر لان
النفي اذا الحق بالجلد بطريق الجزء من الجلد بتغير حدا بل صار بعض الحد والبعض للبعض حكم الوجوه كما قلنا فيكون
نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الواجب
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا البكر بكرا واحترز بقولهم حدا عن النفي
سياسة فانه جوز اذا راى حكام المصلحة فيه وزياده الطهارة شرط لصحة الطواف اي ابوان يكون الطهارة
شرطا لصحة الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زياده على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرط صحة الصلوة لان الله تعالى اباح فيه المنطق وزيادة

الاخرى الزياد كذا المطاهر اذا صام شهرا ثم اطعم عشرة مساكين لا يكون صحيح

عليه السلام صحيح

عرم

حكم

شبكة الألوكة www.alukah.net

صفة الايمان ٢ رقبة الكفارة اي الواجبة صفة الايمان شرط في رقبة الكفارة اي كفارة اليمين والظهار وقتل
الخطا الواجبة يتعلق بالصور الثلث وقوله او العباس يتعلق بالصور الاخر فخير الواجب في الصور الاولى
ما ذكرناه ٢ الصور الاخر ما روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم برقبة وقال علي عتق رقبة يعني عن
الكفارة فتحير النبي ان اعتقها فامتحنها وسؤالها صلى الله عليه فوجدها مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة
ما تحانه عليه السلام امر بالاعتاق وعلمه ان يكونها مؤمنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس
يدل عليه فان النص شرط الايمان ٢ كفارة القتل لتخليص المؤمن على ذل الوقت الذي هو اول الكفر فيشترط
في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على ما قررناه الا ان اشتراطه زياده على النص المطلق بخبر الواحد او
القياس فلا يكون قطعيا ويتصور بالسر افعال التي عليها لانها طرقته وسمته فلحقها بان احكامها بهذا الباب
افعال الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال الصلوة والصوم
ولا تتجزأ وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانما ينقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى
واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه والاقسام الثلثة سوى القسم الاخر يصح وقوعها
من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه من غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح
وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا
خلافا لبعض الاشعرية وانهم معصومون الزلات فسيأتي المراد من افعال التي ههنا ما يقع عن قصد لان
ما وقع لا عن قصد مثل ما حصل ٢ حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء وهو ٢ بيان احكام ما يصلح ٢
للاقتداء به فيصح الفعل الواقع منه عن قصد فيكون له وهو ايضا لفعل حرام غير مقصود ٢ داله للفاعل ولكن
وقع فيه عن مقر صالح مقصود فلم يوجد القصد منه لا الوقوع ولكن وجد القصد لا الفعل لكن زال ٢ الطريق
وجود القصد منه الى الوقوع ولكن وجد القصد الى الشيء بخلاف المعصية ما نهى الله تعالى لفعل حرام مقصود بعينه
للفاعل وان كان الشرع قد اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا والزلة لا تخلو عن اقتران سائر بها انما زلة
امام جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان
اي هيجني غضبي حتى ضربته فوقع قتلا ناشئا قد اليه تسببا او من الله عز وجل كما قال الله تعالى وعصى ادم ربه
اي بالاكل من الشجرة التي نهى عن الاكل منها فغوى اي اخطأ حيث طلب الملك والخلد بالاكل مما نهى عنه واذا كان
البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها عبر صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن هما خن مقصوده اصلا كما ذكرنا
٢ الكتاب وقد يكون سانا لمجمل الكتاب وهو رابع للمبين ٢ الوجوب والندب واباحة بلا خلاف
وقد يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو رابع للامر ايضا بالاتفاق ٢ الوجوب والندب وقد يكون
مختصا به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزياده على الاربع ٢ النكاح واباحة صفي المغنم وخمس
الخمس وهو الا يصلح للاقتداء بالاتفاق الصائم بعذر كان عمل صفة كل الفعل ٢ حقه عليه السلام والجمهور

(أي يجوز أن يكون فعله مختصا لا لأنه واجبا نا)

على ان امته مثله في الاحكام ما لم يدل دليل على الفرق وذكر الفقيه ابو الليث نحو هذا
من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الرقاق من اصحاب الشافعي انه عليه خصوصية حتى يقوم دليل على
مشاركة غيره اياه فيه، الا ان لم يعلم صفته فان كان ذكر الفعل من جملة المعاملات فتعلقه بنا على الاباحة بالاجماع كذا ذكر الامام ابو اليسر بعده وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فلا يحكم فيه بشيء ولا يدخل امته متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف ويدخل التركة والبيوع فهو عامة الاشعرية
وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي والى بكر الرقاق والى القسم بن ثابت وقال مالك وابن سريج من اصحاب
الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه كسائر امتنا الا بتباع فيه ويكون واجبا
في حقه وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي نعتقد للاباحة فيه في حقه عليه ولا نثبت الوجوب والندب
الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة فعل الفعل
في حقه تقديرا به في الباقي على ذلك الصفة كما هو مذهب اليهود وان لم تعلم يعتقد فيه الاباحة في حقه عليه السلام
ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص فتحصار العام في الكل بالدليل والمصنف رحمه الله وجه قول
الواقفية ان معاذ عليه السلام تحمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يكون
اتباعه لان اتباعه الا بيان تمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل
مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بيان كان احدهما واجبا والآخر نفلا او لم يكن مراعيا
انه فعله بيان صلى رجلان الظهر منفردين مثلا للامر لا يكون ما فعله فعلنا ان المتابعة لا تمكن فيه
معرفة صفة الفعل وهو معرفة صفة الفعل بحوران يكون الفعل وصلحة في حق النبي عليه ولا يكون مصلحة لي
حقنا معه ابيح لنا متدخل التسع وصفي المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل صيام الوصال وصلوة الضحى
واذا كان كذلك وجب الوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يعلم دليل التركة والاصح من قال
بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق نحو قوله تعالى واتبعوه لعلكم
تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان هذه النصوص واما لها
توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل وتمسك الكرخي بان الاباحة في البابة في حقه سقين
لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه وما ثبت بالشك
في حقه لم يحز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام بالاباحة بعض الافعال كما ذكرنا
وثبت مشاركة الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل
يرجح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو قول الجصاص ما اشار اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق
الرسول عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في
افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا وجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم

هوم

فبين سبحانه ان تزوجه بحليلة دعيه مطلقا دليل سنة في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مختصا به
بعقد خالصة لكم من دون المؤمنين وهو النكاح بغير ولي بكن مطلق فعله دليل الامة في الاباحة فدليل على
قوله خالصة لكم فائدة فان الخصوصية بالله دون هذه الكلمة وعرفنا ان الرسول انما يشترك بهم فالاصل في
كل فعل منهم جوازه لنا فتدارهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان هذا الاصل هذا في كل فعل يكون منهم
بعد الخصوص بحكم بيان الخصوص مقارنا بداء الحاجة ما سبق اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل
والسكوت عن البيان سعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فتركه بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة
الافعال التي هو فيها مدون امته فالحاصل ان عند ان الحسن بن صالح هو بيان حتما ضروريا لاشتراك بعارض وعند ابي
بكر الجصاص بمنزلة الاتباع والخصوصية بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعال التصرية
سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا للنبي المختار عليه الصلاة وسلم الا ما دل دليل على خلافه
وفيها تلطف القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب بالاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه
لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ولكن ان حمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها
الواجب بالاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب فيه ويتصور بالسنن كذا لا
خلاف في ان الرسول عليه السلام كان يبين الاحكام بالوحي وان ذكر المصنف مختصرا لانه عليه السلام نعت مبينا
لما اوحي اليه من الشرائع ولا احكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جوامع كلمه لاجرم فيه بلا شبهة
واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فذهب جمع اليه من الاحكام ما ذكرت له بشرعه واكثر المعتزلة كون الاجتهاد
في حقه عليه السلام في احكام الشرعيات وقالت عامة اهل الاصول كان له الخيار في احكام الشرع بالوحي والرأي
جميعا وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه
عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد انتظار كان ذكر حاله الا
فاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك يختلف باختلاف
امر الفرض الا ولى بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم
الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي وبان النبي عليه كان منصبا احكام الشرع ابتداء
ولا حمله على العباد ومحتمل الخطأ فلا يجوز له نصب الشرع ابتداء لان ذلك حق لمن له الحق فكان الله فصد لا الى
العباد بيانه ان للصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطأ انما جوز عند الضرورة حتى لم يجز الاستفتاء مع وجود النص
والضرورة انما تمست في حق الامة لانقطاع الوحي بانتهاء كل وقت فكان اشتغال الرأي كاشتغال النائم مع وجود
النص تمسكت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اعتبارا عاما والى البصائر اذ لا ادرك البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سرا وانورهم اجتهادا واوحشهم اسداسا فكان اولى بهذا

بتبليغه

شبكة الألوكة www.alukah.net

العقيلة وبالرسول الحث هذا الخطاب وتحريك الخشية وانه عليه السلام اعتبر فيه دلالة بين العباد فذلك
بيان لطريق القياس وبيان ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه
الحل القياس في ذلك حتى كان يعلم بالمشابهة الذي لا يعلمه احد من رواة دبور العلم بالمعنى الذي هو متعلق الحكم والوقوف
على طريق الاستعمال لا وجه لمنع عن ذلك لانه نوع مجد وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق عموم فيه ووجه القول
المختار ان النبي عليه السلام مكرم بالوحي في غالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والرأي ضرورة فيجب عليه تقديم طلب
النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتبع طلب الماء في موضع يرجى وجوده وصار انتظار
الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي من النصوص في حق ساير المجتهدين ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول
الوحي باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم يتخيره سقط طلبه عن الوحي فيحكم بالرأي ثم اجتهاده عليه
لا يحتمل الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ونحو ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكنا مامورين باتباع الخطا وذلك
غير جايز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطا بدليل قوله عز وجل عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكن لا يحتمل القرار على الخطا لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع
الخطا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفه حراما
وكفرا بخلاف اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان احتمال الخطا والقرار عليه جايز
في حق الامة فلا يتعين الصواب في احد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد لاحتمال
الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاد غيره وهو اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام دون غيره
نظير الالهام وهو العرف في القلب من غير نظر في نص واستدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه حتى لم يجز لاحد
مخالفته بوجه لتيقن بانه من عند الله عز وجل وعصمته عن القرار على الخطا والهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن
والعصمة في حقهم دليل يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فغير سديد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شأن القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده وكان معناه
ان ما ينطق به فهو قرآنا وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم فلا نسلم ان
اجتهاده مع تقديره عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت
بالوحي ابتداء وهم وما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرائع من قبلنا لانها لما انتهت الى مبعث النبي
عليه السلام وصارت شريعة له لما سنبين كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله
من الانبياء عقلا والجواز في الاعتقاد بان يتعبد بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار وان مصالح
العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز
ان يكون مصلحة في زمان الاول والثاني فيجوز ان تختلف الشرائع وسوال ان العقلا اختلفوا في وقوع التعبد بهما

لكنه م

يعدوهم م

ولا يعارضه العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب
لانا نقول ذلك اذا امكن
ولا يمكن ذلك لانا نعلم
نصا انه عليه السلام كان
ينطق بدون الوحي
في كثير من امور هذا
الاكل والشرب و
المصاحبة مع الاهل
والحلق ونحوها
هو

هنا م

تعبده
واستبعاد
دعوته
اركانه

بهما في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسين
البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع
موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسألة اصول التوحيد
والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهو مسألة الكتاب فذهب
كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطايفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء
وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على انتساخ فعلى هذا يلزمنا
شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطايفة من اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع ثم ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت
ولا انتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ومال بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا
بناء على ثبت المساحة على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين
عما بايديهم من الكتاب وبين ما يثبت من ذلك ببيان في القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور
والقاضي الامام ابو زيد والسحاق شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما يثبت بكتاب الله تعالى
انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر له
ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم
على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول والمفهوم من
جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فقدلانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم
ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه
بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرع من
وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الاول كانت الشريعة
منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان تكون معمولا بها
ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقة وكونه مرضيا
ببعث رسول اخر فما دام بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني
مؤيدا لها واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث نبي اخر بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة
جاء بها نبيهم وبان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتفية ببعث
رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مستقرا
عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت انه لا احد

من قبلنا م

علم

عند الله يوفاعلم
كونه مرضيا ببعثه
رسول لا يخرج من
انه يكون مرضيا
م

منتفية

ان لا اختصاص هذا المصدر في الشرائع بكونها كانت لانبياء بعثوا الى قوم مخصوص ورسولنا هو المبعوث الى الناس
كافة على ما ورد به النص وقد اجاب ان الرسالتين من نوح وجوب العمل بما بعثه عليه اهل زمانه دون من تقدمه
وموسى عليه السلام كان مبعثه خاصا بقومه كما نص عليه في التوراة وشريعته كانت مختصة بهم وبمن جاء بعدهم
الى ان جاء عيسى عليه السلام فكانت شريعته ناسخة لبعض احكام شريعة موسى عليه السلام ولم تكن
شريعته ناسخة لجميع شريعة موسى عليه السلام بل كان فيها ما هو مؤكد لها ومنها ما هو مخالف لها
وكذلك شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم نسخت بعض احكام شريعة عيسى عليه السلام ولم تنسخ جميعها
وكان فيها ما هو مؤكد لها ومنها ما هو مخالف لها وكذلك شريعة كل نبي بعد نبينا صلى الله عليه وسلم
تنسخ بعض احكام شريعته ولم تنسخ جميعها وكان فيها ما هو مؤكد لها ومنها ما هو مخالف لها
وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لان الشرعة هي الشريعة
والمنهاج هي الطريقة وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة
ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام
فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء
عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي
من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة
جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي
ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي
وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه
ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج
لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي
شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء
عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها
نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان
كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي
وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن
بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام
فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي
من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي
ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن
بعث اليه ذلك النبي وهذا يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء
عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا
يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء عليهم السلام
فهي شرعة ومنهاج لمن بعث اليه ذلك النبي وهذا
يقتضي ان كل شريعة جاء بها نبي من الانبياء
عليهم السلام فهي شرعة ومنهاج لمن
بعث اليه ذلك النبي وهذا
يقتضي ان كل شريعة جاء بها
نبي من الانبياء عليهم
السلام فهي شرعة
ومنهاج لمن
بعث اليه
ذلك
النبي

من المحققين مثل ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات عنه وجماعة من اصحابنا انه يحرم تقليده
واجب بترك بعضه او مذهب العباس وهو مختار الشيخين وابن السيد والمصنف وهو مذهب مالك واصح الروايتين عن احمد
في احد الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليد الا فيما
لا يدرك بالقياس والبه ميل القاضي ابي يعلى وابي الخطاب وابي زيد على ما يشير اليه بقوله في التقويم وقال الشافعي في قوله الجديد لا يجوز
تقليد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس والبه ذهب بعض اصحابنا كابي هاشم والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد وان
كان لا وجه والتقليد كتاب لا نسان عن غيره فيما يقوله او يفعله معتقدا للحقية فيه من غير نظر ودليل وهذا مذهب الكرخي وان
هذا النوع جواز قول الغير وفعله دليلا في حقه من غير مطالبة الدليل فعلى هذا لا يكون اجماع الصحابة رضي الله عنهم
تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل سمي كتقليدنا الا بقياس الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة ومنكر القياس يقول
تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا واسعا لا شك فيه واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم
غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه
الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولعل لم يكن محتملا للخطأ لما هاريهم المخالف بآرائهم ولوجب
على دعاة الناس الى الله وقد قال ابن مسعود ان احطأت مني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا
للخطأ لم يحرم تقليد اخر بتقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة
لكان حجة لكونهم اعلم واقضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم الوحي وقوفهم من احوال النبي عليه السلام
من لا يحصل مع عدمها ما يقف عليه غيرهم ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل منهم حجة على غيره لوجود
العلة والامر بخلافه فان ابا بكر مع كونه افضل الصحابة لم يكن قوله حجة على غيره ولان الشافعي فرق بين ما لا يدرك
من المقادير وبين غيره لانه يجوز انه انما قيل فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك وهو
جوازان لا يكون دليلا لا يلزم عنه كالاجتهاد لما اجتمعا ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على المجتهد
آخر الا ترى ان قول الشافعي وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انهم لا يظن بهم المجازفة والكذب
كذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن ومن بعده بينهما بتقليد قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع
فيه اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين انتقل الينا برواياتهم وفي حمل
قولهم على الكذب والباطل تضييع هذا الدين وسد طرق روايتهم ولا مدخل للرأي فيه ايضا فتعين السماع فصار
كقول فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يمكن حمله لان احتمال اتصاله برسوله بالسماع
يكون بواسطة وبكل الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان بمصاحبته حصة السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا
ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد لان بنسبته ينقطع بالاحتمال البعيد الذي لا يعرج على امثاله ان القول
فيما لا مدخل للرأي فيه مذهب من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو بعث عنهم قول فيما

التابعي ٢ الصحابي م

من م

١٤٧

نكون ٥

امم

ليس بمحمد ومنه

والاصل في الآية والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان صح

نعم الامر محتمل للوجوب فيه نقلنا انه مبني على اصل وضعناه محتملا ايضا لكنه هنا بعيد واضح العاملون بوجوب التقليد بالكتاب وهو وجوه معاني والسابقون الاولون من المهاجرين وانما استحق التابعون لهم هذا المدح لما علم باحسان من حيث الرجوع للادلة دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان ذكر استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لاتباع الصحابة وذكرا ما لم يكون في قول بعضهم دليل ظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف منهم فلا يكون موضع استحقاق للمدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد منهم اختلاف فظاهر كذا في الميزان وما يحتمل وهو من وجهين كما ذكرنا في اتباع الكتاب احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابي رأيت بل الظاهر الغالب من حاله انه يروي ما خبر واما ينقل بالرأي عند الضرورة ويتفاوت القرن لاحتمال ان يكون عندهم خبر واما لم يجد استغل بالقياس وقد ظهر من عادة انهم كانوا يمتنعون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا مسندون الى النبي عليه السلم لان الواجب ثمة على الحكم عند السؤال لا غير واذا سد احتمال السماع في وجه بل هو ظهر فقد كان مقدما على الرأي الذي ليس عنده ما جعله خبر يوافقه ويقرره فكان قول الصحابي من هذا الوجه بمنزله عدم خبر الواحد على القياس والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الملازمة ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طرق رسول الله عليه السلام احكام الحوادث باعتبارها بالاحكام ولهم زيادة حرص وحرص يزيد على طلب الخير والعلم ما هو سبب دوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والعامل فيها الا ظهر عندهم فقد غاية العامل وفضل درجتهم لغيرهم فوق درجة المعاني يرجح رأيهم على رأي غيرهم وعند معارضة الرأيين منا اذا ظهر احدهما وقع به ترجيح وجب الاخذ به كذا اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا لما ذكرنا فوق رأيه من الوجه الذي ذكرناها ونما ذكرنا صح الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تعليل الا ما وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل تحتمل على سواء واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قبل السنن ما وبل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبر قولهم هذا هو الجواب كذا في الفتوى قلنا التأويل يكون بالرأي وهو في اللغة وعلى الكلام ولا مزيد لهم في ذلك الباب على غيرهم من عرف معاني اللسان واما الاجتهاد في الاحكام فما منا من يكون بالغا مبلغ الصحابة في معاني النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاجلة ظهرت فيهم الزيادة بمشاهدة احوال الغير على غيرهم من لم يشاهدهم من التابعين لعدم تلك الزيادة فيهم وهذا الخلاف الى الخلاف المذكور في كتاب الميزان وصورة المسئلة ما اذا روى قول عن الصحابي في حادثة ثم تحمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يتسع لها اللغوي والحاجة للكل ولم يكن مرأى ومسمع عادة ثم ظهر بعد هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيرهم من الصحابة خلاف فذكر بما ما اذا كان القول في حادثة من حقها ان تشتهر لا محالة ولا تختفي لخفاء بان كانت الحاجة الى اللغوي عم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيرهم فيه فهذا

تقديم ما شاهدوا والاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير صح

ارسله ان المسئلة ما جب ام لا ح

جبير

باب الاجماع

فهذا اجماع بحد العزيمة وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا قاويلهم ان اخر ما ذكره في الكتاب وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة اذا اورد قول من صحابي فيما لا يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورآه اذا لو كان ورد فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو لم ينقل من غيره رد ولا انكار كان ذكر احدهم فيما بينهم في ذلك الحكم بالرأي وعدم انكار الباقي يوجب الترجيح او العلم عند بعض الترجيح بايهما شاء وعندنا يجوز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او قوال فقد اجمعوا على انحصار الحق في اقوالهم فلو جاز احداث قول آخر لجاز ان يكون الحق في قول آخر فيكون رفعا لما اجمعوا عليه وهو باطل وانما قلنا ان اختلافهم على قولين او اقوال اجماع على انحصار الحق في اقوالهم لانهم لما اختلفوا لم يجز ان يكون الحق خارجا عن اقوالهم لانه لو كان كذلك لكان القول الخارج عن اقوالهم خطأ بيقين ممكن ورود ولا يسقط البعض بالبعض اي لا يسقط بعض الاقوال بعضها ولا يطلب هنا مانع ليجعل خبرا ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا لم يجز اجماعهم على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعذر وجه الرأي وبين جهتي اقوالهم فجاز ان يكون القياس على قول الصحابي محل العاس فصار تعارض وجوه العاس والاشبه في القياس وكذا في اقوالهم يرجح الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء شاء. القلب وهو واما التابعي فكذا اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى ومن الصحابة وهم بوا جهم في الرأي كان مثل سائر ادلة الفتوى من السلف لا يصح تعليل ولو كان من مظهر فتوى في من الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فهو لا حنيفة رواية احدهما انه حال الا ملحق هم رجال اجتهدوا ومن رجال يجتهد وهو ظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان مذكان من ائمة التابعين وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا نقول لانهم ما سوغوا له الا اجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمتهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه ولاه القضاء وخالف علبا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه مائة من الابل بقول ابن عباس فيه بالرجوع لقول مسروق وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير منها عني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن يعني ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم وبعدوهم من جملتهم في العلم وما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة به وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولتفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلم وذا لم يوجد في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من المسئلة لان عامة ذكرانهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد او جوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم حال كذا في اصول الصدر الشهيد رحمه الله

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله اجمعوا امركم الى قوله فاعزموا عليه وقوله عليه السلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه وبالاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من الواحد

وبالعقل الثاني لا يتصور الامران اثنين احدهما وقوع النزاع هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر
على امر من الامور فانه بدون الاتفاق لا يتحقق الاجماع او القول او الفعل او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد
وبعضهم على القول او الفعل الدال على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المستغرق للجميع عن اتفاق
غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقولنا من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب السوابع السالفة وبقولنا في كل عصر
عن اجماع ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيامة لما دل لفظ المجتهدين جميعهم وانما
قيدنا على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي وكل احكام العقلية والشرعية وهذا
التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا واما من اعتبر موافقتهم فيما
لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف فالحد الصحيح عند ان يقال هو اتفاق كل
مجتهد في عصر على امر من الامور من جميع من هو من اهله من هذه الامة فقولنا من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه
الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا وهو حد مقطوع بها عند عامة
المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حدا مثل ابراهيم النظام والفاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض
متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم لانك ان اهل بغداد
لا يعرفون اهل العلم بالمغرب وبالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة
قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحوادث مع تفاوت الفطن و
القوائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم حزبا من اساليب الظنون فيكون تصويرا جماعهم
في الحكم المظنون بمثابة تصوير العالمين في صحة نوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان
الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم
على الاخبار المستفيضة يوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام ولا ينتشار اما منع عن الثاني اعني
اذا لم يكونوا مجتمعين باحثين ما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف النزاع اما منع من لا اتفاق نادر هو كل
من الظن لانا نظهر على من يحيث لا يختلفون فيه بل يرجع اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويسقط جميع
ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم على الاضطرار فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك واجماع جميع
الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة واجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز
وزيادة وتمسك العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وهذه الآية دليل على ان متابعة
غير سبيل المومنين كما تحرم عاما لمخالفة الرسول وسوى بينهما في استحقاق العذاب والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا
وعملا ولو لم يكن كذلك لما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع
بين الكفر واكل الخنزير في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المومنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع
الخبر

محجة لانه سبيلهم ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المومنين مفوض عن غير شرط مشاقة الرسول فلا يثبت
التوعد بدونها اذ العلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ورد شرط ان المشاقة مع انفراد ها سبب لاستحقاق
الوعيد لقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله وان الله شديد العقاب وقد سماه الخصم حدا لكن بالوجه
سببا لاستحقاق العذاب سلمنا ان لا يكون المشاقة مع انفراد ها بشيء هو خلاف النص وخبر واحد اذا كانت المشاقة
مع انفراد ها سببا كان الاتباع مع انفراد ه سببا له ايضا وقد لم يجعل مسلما سق لزكن فاين منصار كقوله تعالى والذين لا
يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة
الامور المذكورة سببا للعذاب مع ان كل واحد من هذه الامور مشروط بالعلم والعمد والاختيار وقولنا مع الصادقين
مع الصادقين للراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بالموافقة
لكل المخطئين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور لا محالة وهذا امر باطل اما المتابعة في بعض الامور لانه غير مبتغى
من الآية سلمنا منه الاجمال والتعطيل بقولك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته في كل الامور اما نجوز
ان يكون في بعضها والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم العلم عليه والا لما امكن العلم بمعرفة اعيانهم وتعيينهم بالضرورة
انا لا نعرف واحدا انقطع فيه بانه من الصادقين حتى يثبت ان الصادقين اذا بالكون معهم محتما لازمة وذلك
يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطاء
بالفاظ مختلفة على لسان الثقاة من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة ولم يكن الله ليجمع امتي على
ضلالة ولا على خطاء ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقه الى غير ها من الاحاديث التي لا تحصر كثرة ولم تزل كانت طائفة من هذه الامة بين الصحابة والتابعين
ومن بعدهم متمسكين بها في اثبات الاجماع من غير خلاف منها ولا تكير لازمان المخالف والعائد ناحية بالحال انفاق
هذا العدد الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها محمولة على الخلاف على الاجماع مما
اصله في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يثبت احد عناده وابطاله واظهار النكير فيه دليل القطع
بموافقته فدريت بالدليل القطعي ان تبعنا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته خاتمة الى يوم القيامة ثم وقعت حوادث ليس
في نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وحي الحق عنهم ووقعوا
في الخطاء واختلفوا في حكمها وحي الحق عن اقوالهم فقد انقطع شريعته فلا يكون شريعته كاملة وقد وعد في
الحديث اخبار السابع وذلك محال موجب القول يكون الاجماع حجة قطعية لدوام الشريعة بوجوده حتى لا يوحي الى
المحال وقد اعترضوا على هذه الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها
ثم اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن بعدهم الاجماع حال يعضي الاجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وبعض
من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بنص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف
والصحابة هم المخصوصون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم الخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وتقوم

وتنوسه وكذلك جعلناكم امة وسطا تدون غيرهم اذ الخطاب ساقط للوجوه دون المعدوم لانه لا يدخل
من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا ساتى غدا ٢ الجمع المحصور كما ٢ فان الصحابة اما ٢ سائر الامة فمتعذر
معرفة اتفاق المومنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم ٢ مسارف البلدان وقد ٢ وقال بعضهم هم المزكون والاحاد
من الرواة فتصير الاجماع لا تعقده الرسول اى قوابته متمكنين ٢ كل يقوله تعالى اما امر برسله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفى الرجس عنهم بكلما الخاصة الدالة على انتفايه عنهم فقط والخطاب للوجيه
فيكون نفيا عنهم فقط ويقوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين ان عملتم بهما تضلوا الكتاب لم عترتى
وعترتى حقا التمسك بهما ثلاثة تقف اتباعنا لحمة على غيرها وبانهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا اعرف
الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله
بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال
اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم نعتد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفى خبثها كما
تنفى الكير خبث الحديد والخطاب للخبث فكان منتفيا عنهم وجبت متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار الهجرة
النبى صلى الله عليه وسلم وموضع قبره ومهبط الوحى ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام ومنبوا الايمان ومنها
ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قولهم اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل
وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية
الاجماع ليست بصفة الاجتهاد والعدالة لان الخصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على انتفاء ما
ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع ولزومه ملزم انما ثبت باهلية اداء الشهادة كرامة
لهذه الامة كما قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهم ثبت بالعدالة والفسق
يسقط العدالة فلم يبق له اهلا لاداء الشهادة ولان لوجوب اتباع قولهم لان التوقف فى قولهم واجب وذلك
ثابت وجوب الاتباع الذى ثبتت كرامة ثبتت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وانه
ان خالف فى شئ كان اتباع الباقى ما نعا من اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا الى البدعة مجانبا اوثانا ليا
فيه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقط عدالته لانه يتعصب لذلك فيصير ناطقا حتى
يوصف بالفسق فيصير متهما فى امر الدين ملا يعتبر قوله فى الاجماع وكذا ان مجن به اى لم يبال بما قال فى معاصى
وما يقبل لان ترك المبالاة سقط للعدالة اصلا وكذا ان غلا فيه حتى وجب تكفاره به لا يعتبر خلافه وهو
فائدة ايضا للعوام فى خواصهم سمى الامام المشهود لها بالعصمة وان ضل الى القبلة واعتقد نفسه ملا ان
الامة ليست عبان على الضلالة لا القبلة بل عن المومنين وهو كافر وان كان لا يدرى انه كافر واما اذا لم يدع
الناس لا هواه فلم يفسق فلا يعتبر قوله وخلافه فما نقل فيه وهو معتقد قوله فما نسبوه الى الكذب
لانه انما يضلل لخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلافه فهو باطل وفاسق وذلك يعتبر قوله

اما

واذا انعى عنهم

م

التوقف

لا

ولا اجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة ٢ ما حكم وعند بعض العلماء
لا يعتد بقولهم ٢ لا اجماع اصلا لان كون الاجماع حجة ثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا
يستحق هذه الكرامة وهو مختار جمع من الائمة وصاحب الميزان رحمه الله واما اشتراط اجتهاد فقهاء احتاج
فيه الى الرأى ولا اجتهاد ولا يشترط اتفاق جميعهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه
عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبى والمجنون ٢ نقصان
الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطأ الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهلية قال الغزالى هذه المسئلة مرضت
ولا وقوع لها اصلا لان العامى العاقل يفوض فى الادلة الى من يدرى ما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون
على ان الحق فيما اجمع عليه اهلية لا يضرون فيه خلاف من هو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الرأى
والاجتهاد من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذى لا يعرف علم الكلام والمفسر الذى
لا علم له بطرق الاجتهاد والنحو الذى لا يعرفه ٢ وجوه الرأى وطرق القياس والنحو الذى لا يعرفه له
بالادلة الشرعية ٢ ما حكم لان هؤلاء باعتبار نقصان الفهم ٢ درك ما حكم عند العوام واما فيما لا يحتاج فيه
الى الرأى ويشترك ٢ دركه الخواص والعوام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة وتحريم الخمر فيشترط فى
انعقاد ما اجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو مر خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد ما اجماع ما انه
غير واقع وهو معنى قولهم الا انما يستغنى عن الرأى من هو اعرف لعلة العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين
كالامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر ٢ انعقاد ما اجماع لان الحجة انما تلزم اذا بلغوا حد التواتر لانتصور
تواطؤهم على الخطأ مع اختلاف قبائلهم وفطنهم ودعوى طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور تواطؤهم على
الكذب فى الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطئهم على الخطأ كما يتصور عن الكذب
فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا قلة نقل عن
القوم لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فصالا لانقطاع قولهم اجتماعهم على الخطأ والضلال عقلا ولادلة
السمعية الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد وقطع الامام والمعتبر يصدق على ما دون عدد التواتر ويوجب
عصمتهم عن الخطأ ووجوب اتباعهم واختلف انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يسمى الحجة بقوله انما منهم من
قال يكون حجة لان مفهوم الدليل السمعى ان لا حجة الحق من هذه الامة من غير تفصيل وانه انما موجب الامة سواه
صدق على لفظ الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله ولا صدق ولا طلاق الحقيقة واذا كان امة
داخلة النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ فيكون قوله حجة ومنهم من قال لا تكون حجة لان الاجماع
شرط الاجماع وانه لا يكون ذلك انما يكون بين علماء كثيرين لا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة لانتفاء
وهو الاظهر وزاد ٢ بعض الحنفية ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء لان الاجماع مشتق من الجماعة
وانه الجمع الصحيح هو الثلثة والبد شيء عند بعض الائمة حيث قال وسماه عندنا انهم اذا كانوا جماعة وافقوا قولا

كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيتعذر الاجماع فيه لما ذهب اهل الرأى

صح

يكون

يكون

الجوين

ل

قولا لعتوة بن البعض مع سكوتهم الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد التواتر قوله ولا بالشباب
على ذلك حتى يموتوا انقراض العصر وهو موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة اتفاقهم عليها حكما فيها
شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قوله عند الجمهور
ليس بشرط وهو الحق من مذاهب الشافعي واصحاب القائلون بالاشتراط في ما يدل قول احمد بن حنبل ومن بعده في جواز
الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبارهم وافقته لا اجماع حتى لو جمعوا وانقرضوا مصرين
على ما مالوا لم يكن اجماعا وان خالفهم المجتهد الاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع
ايضا لوقوعه بخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا تم حجة لكن الخلاف معتبرا ويكون خروجا عن الاجماع
وذهب الباقون الى انها جولة الرجوع واحد خال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبارهم وافقتهم لا اذا خالف من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان لا ينعقد اجماع سواء كان اصلا احتج من يشترط انقراض ان الاجماع
اعتبار حجته بطريق الكرامة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع لما ستقف عليه وانما استقر لها لا يثبت
الا بانقراض العصر لان الناس قبله في حال تامل وتحضر فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت
لا ستقرار فلا يثبت الاجماع نعم يصح ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة
على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة وما صار اليه رأي عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في
الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد ولما صحت هذه المخالفة ما عسى ان العصر لم ينقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى
عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني
وانكر الجماعة احب الي من رأيك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم
الاجماع ولكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفتقر الى انقراض وعدمه
بل يدل انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط لا انقراض عليها لانه سمع ابدا على
دليل وان الزيادة نسخ وهو لا يجوز نعم ذكر وان الدليل دل ان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهل الاجماع من هذه الامة
فلست ذلك نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين انقرضت
اجمعت على الخطا وانه غير جائز وقولهم لا يستقر لا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتحضر فكان
فاسدا لان الكلام فيما اذا مضت من التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون
ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه لا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعليقهم بخبر السوء لان عمر خالف ابا بكر
رضي الله عنهما في زمانه وناظره في ذلك وقال اجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طمعا كمن دخل في الاسلام
كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاخبرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي يبلغ العبد وهو في الحاجة الى
ذلك سواء ولم يرجع عمر انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي الله عنهما فلا يكون الاجماع بدون زيادة انعقاد لا اجماع
فلما آل الامر الى عمر جاء ما ذكرناه وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد لا اجماع

لا اجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم
جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون لا اجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة لا يكون بيع الجماعة احب الينا من رأيك
وحده دليل على ان مع كل جماعة الاجماع ان معه جميع الصحابة واما احتمال عبيدة ان يكون قول علي منتهيا
الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قوله لا لاكثر على قول لا لاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة بل
يقتفي الدليل واحتمال ان انعقاد لا اجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحوادث بعد بيعت بعض لا اجماع
لم يقع رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما بين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا
فكان الرجوع مخالفا للدليل القطعي وموجبا ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا خلافا لابن
فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد لا اجماع لم يثبت الحق بيقين بخبر لكل واحد منهم العلم بما
ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم لا اجماع على مراتب اي على درجات متفاوتة كالنصوص
من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فما اقوى اجماع
الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول
واهل المدينة فيهم ولوجود النص على الكل وكان مثل الحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي الى ثم لا اجماع
الذي سنة بنصر بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم وانه وان كان اجماعا عند الجمهور ولكنه ثبت بالسكوت
عن الرد وهو ظني الدلالة على التعيين اي بعد ورود الحكم دون التنصيص عليه وصون المسلم ما اخاف بعض اهل
الاجماع على حكم في مسلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسلة واسترذ ذلك بعد هذا العصر ومضت على
العامد فيه وسكت الباقون عن علم نفيه ولم نظهر له مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء وبيقين
ذلك اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا واي بكر
الباقلاني من اشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة عسكوا في ذلك بان السكوت محتمل للمهابة
والله تعالى قيد لابن عباس لما اظهر فضله في العول وقد كان قال هذا فيمن عرف انه كان يقول
بالعول فعال كان رجلا مهيبا فهيبته في ذلك جرأته وقد يكون لانهم لم يبالوا بالمسلة
لاستغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او ما ملوا فهم بوجه احتمادهم الى سني وتوفوا وقد يكون لكون المال اكبر
سنا واعظم حرمة واقوى في الجهاد فلا يرون البداءة الا بانكار مصلحة احتراما له فكان محتملا لهذه
المعاني لا يكون حجة خصوصا مما هو موجب للعلم قطعا وسكت العامد انه لو شرط لانعقاد لا اجماع
التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع لا حرزين قولا لادى الى ان لا ينعقد لا اجماع
لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم لانادرا بل اما لكون ذلك بانتشار الفتوى
من البعض وسكوت الباقين وانا قلنا على كون لا اجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القايل وهذا لان
المنع كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر ولانه اذا ظهر قوله

عصر مراد ذكر

ملخص ومنقح

شكره م

للكبر م

واذا م

من بعض اهل عصر اجماع فتكون سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يودهم اجتهادهم الى شئ او ادى الى بطلان ما ذكر
القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا والا لعاد تخالف فان ترك الاجتهاد من اهم الفروض حاد به قوله
خلاف العاده وموقع الى اهل حكم لله تعالى فما حدث مع وجوه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابهم ما لم يسلم الدليل
ويوده الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا
ولا يجوز لهم ان يكونوا اجتهدوا وانهم يودهم اجتهادهم الى شئ لان ذلك يودي الى خفاء الحق مع ظهور طريقه على جميع الامة وهو
محال ولا يجوز لهم ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه لانهم كلفوا ان اظهار الحق واجب بالاجماع ظهور قوله
هو باطل عندهم والتعلل بالتعصب والتقليد باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ظاهرا بين احرار اذا بطلت هذه الاوجه
تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا نسلم ذلك عن مباحثته والكشف عن ماخذه كما تعاده الجارية مناظرة المجتهدين
في طلب الحق كما طوتهم في مسايل الجدل والعول وديد المجتهدين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه
وقد ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكرنا من الخصم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون
دون القواطع من وجوه الا جماع لكنه مع هذا مقدم على القياس وهو اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول
من سبقهم ان لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع
انما هو للصحابة كما مر وتع في عرض الاختلاف الحظت درجته عما هو متفق عليه والقصر المنصوب في سبقهم راجع الى
الاول والمستكن راجع الى من التالي والضمير المجرور في فيه راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف
بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع على انه فاعل عليه لم يظهر وقوله بالنصب
على الغلو لمخالف اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم او ليس بصحيح لان المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي
قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكره في التقويم اجماع اهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول صحة انه
لو لم يظهر لاجماع القرن الثاني على قول مخالف من سبقهم وظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من
سبقهم اصلا لانه لا يكون خطأ عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فايدة وهم اجماعهم الاجماع
من بعد الصحابة على قول اي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء الى الاثر ما قالوا بان اجماع من بعد
الصحابة حجة هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر على قولين او استقر خلاف منهم فذكر هل يمنع انعقاد
الاجماع العصر الذي بعده على احد قوليهم لما كان المسلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وسئي المسلة اجتهادية كانت واختلف مشايخنا فذكر القاضي
ابو زيد انه لا يمنع من انعقاد الاجماع فيرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة وهو مختار المصنف وهو الراجح واليه
ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي ومال بعضهم فيه الى اختلاف بين اصحابنا عند
ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ان حنيفة وفي بعضها مع

طلب م

ان نظرا الى الدليل المخصوص

بحر

على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير وهو مخالف الى وقيل هذا صح

محمد رحمهما الله وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف شرطا لانعقاد الاجماع بان لم يحصل الاتفاق لان المخالف لا يخلو من احد امرين اما ان يكون من الامة ولم يسقط خلافه بما ذكرنا او لم يكن من الامة كما ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي في احد قوليه والباقين من الامة مما اذا اختلفوا في حكم حادثة واحد
فقول بعضهم اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا لو صح ان خلافه
اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كما لو كان
مخالفا والا لزم بطلان من تمسك بحجة بعد الصحابة بالضلال لانه تبين اجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما
ذهب اليه المجمعون وان القول الآخر خطاء يتعين منجب نسبة قايله الى الضلال اذ الخطاء يتعين هو الضلال واحتج ابن
عباس رضي الله عنهما انه ضلع في انكار العول في توريث الاخوات كالبنات في زوج واثنين وان اجمع التابعون على
خلافه قوله المطلقين ولان ابن مسعود رضي الله عنه ذكره بعد ما وى الرجعان على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على
خلافه ذكره بوجوه قوله من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلايل التي عرفنا بها كون الاجماع
حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فعرفنا ان عالم سبقه خلاف تقيد لهما من
غير دليل يوجبه فكان باطلا لانا نرى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة بنت باعتبار الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكانه لا يعتبر قولهم قول من ياتي بعدهم بخلاف
قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصر على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت
بخلاف ما لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر
كذلك في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
باجماع التابعين ايضا وقولهم دليل الخصم بانه سلم لكنه لم يبين معتبرا سمعولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه
كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون معمولا به تبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم التقليل
لانه م
بالواو
قيل
لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع متتراعي الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأي فانه
عرضة لان يكون على الرسول رد قوله البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قباء بعد نزول النص في بقية
الخبر اليهم قوله لكنه اي لكن اجماع من بعد الصحابة حكم لا يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر
جاحد سنة الاختلاف لكن يحوز الزيادة الى آخره معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه مانعا يجابه واجماعهم
لما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد حتى كان موجبا للعلم دون العمل بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول
فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذلك التقويم وينبغي ان يكون معتمدا على القياس كخبر الواحد قوله واذا
انتقل الينا اجماع السلف الى آخره اجماع احاد له القاطعة مثل السنة وكما ثبت السنة حقا بدليل قاطع
ودليل ظني فيه شبهة فكذلك الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة بالنقل كان عن نقله كان بمنزلة نقل السنة
بالتواتر فيكفر جاحد عند من جعل انكار الاجماع كفرا كجاحد السنة المتواترة وهكذا مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر

رضي الله عنه واجماعهم على قبوله مانع الوكن واما الاجماع الذي يفيد العلم بالاقتراد الى ينقل الآحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اذا هذا النقل عندنا بنقل السنة بالآحاد وكان هذا الاجماع المنقول بالآحاد فيوجب العلم دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع حجة قطعية كقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلفت السنة فينا نطرت الآحاد كانت موجبة للعلم مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالآحاد وذلك مثل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم على شئ كاجماعهم على الحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى حرمة نكاح الاخت وفي عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا يوجب العلم لان الاجماع دليل قاطع حكم بركن الكتاب والسنة المتواتر ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد وكلهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع وهو اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فثبت ان القياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي ولا مدفع لهذا الا بان يجاب وجوب العمل بما بنا نطرق الدلالة بان ينقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كما خبر الزنى كحلت واسطتين بين فاعله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتحلل بينه وبين فاعله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الغلط في ناقل المقطوع به اكثر من احتمال الغلط في ناقل المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصور ثبت فيما اذا خلت عن ناقل واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل ولله الحمد اولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الانام وعلى آله وصحبه الكرام ما تعاقب الليل والنهار وتتابعت الشهور والاعوام

باب القياس

القياس اي باب القياس يشمل عاريان نفس القياس اي لغة هو التقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالميار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير بما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قست النعل بالنعل سويتها بصاحبتها واسم النعل مؤنث سماعي الا ان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هو الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقيل قاس عليه للتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو مصدر قاس وقايس

وقايس يقال قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا وهو قاس والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل بالاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم والعلماء يشاركونهم في هذا الاسم من غير ان يكون تجويزهم للقياس والعمل عليه مخالفين ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه انما يحل ملاحكم احد المذكورين بمثل علته في الاصل خروجا لنفط الاباحة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس مثبتا بالاتفاق هذا نعالى وقد ذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو ذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الوجود بين العدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب بالتعبد به جايز عقلا وواقع سمعا عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه بخر وجميع اصحاب الظواهر والقاساني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به فيمتنع من العمل بالقياس وكلاهما باطلا واتفق القايلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة فانه قال هو ظني وذيدنا الكلام الى ايلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها ههنا وهو واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص اخر لان من بيان النص والفرع لكن دورها في السابع من هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان حكم الفرع مقتبس منه ومردود اليه وذلك هو البر في المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام للخنطة بالخنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل ذهب طايفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لانه الحكم لا في المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص واجماع اذ لو تصور العلم به بالحكم في المحل وانها بدليل عقلي او ضروري امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل لكن لا شبهة ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وتفتقر اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة ان غير عكس لان المحل غير منتقل الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يفايد الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه هذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البسع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل

الا انهم لما تلقوا المحل المشتبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا نقول ان كان المراد من
الخصوص هاهنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فلان مختص بعلم الطب
اي متفرد به من بين العامة لا شاركه فيه اجلا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس لان
ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم آية القتال لم يمنع الشيوخ والصبيان والرهبان وغيرهم بالقياس
والباقي بحكمه بمعنى جميع وفي بنصر اخر للسببيه والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى النص اي بشرط ان
لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه لذلك المحل بسبب نصر اخر يدل على اختصاصه لذلك
المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد //
بحاله وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نصر اخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لئلا تقبل شهادة الفرد فاذا ثبت بالدليل
في موضع كان مختصا به ولا يعدو النص الثاني في غير وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والباقي بحكمه صله الخصوص وفي بنصر اخر للسببيه اي بشرط ان لا يكون محل الحكم
مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نصر اخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص
اي متفرد بقبول شهادته وصف لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وعلى هذه الوجه بدل عبارة التقوم او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به
خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباقي في بنصر صله الخصوص والضمير الاخر
الدليل المخصص منه غير مذكور يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او مثل حكمه
بنص اخر مخصص مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وهذا عن العهدة للوجه
الاول مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من سمع رجلا
يحمد ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه
لتأدية الحاق الغير الى ابطال الكرامة التي ابتدئ له بالنص الموجب لانقطاع شركة الغير وهذا خلاف معقول الدليل
المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء ليقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان فيما يرجع
لواحدي الى ابطال النص ان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم الا ان
هذا الوجه انما يتم على قول من جوز ما خير دليل الخصوص في العام فاما على قول من شرط العدد كان سابقا على حديث خزيمة وكان حديثه
حامله على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط العدد كان سابقا على حديث خزيمة وكان حديثه
ناسخا لا مخصصا عنه والضمير في اختصاصه لخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم
وهو قبول شهادته وحل وجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة كما دل عليه قوله وان و
او فق لظاهر وجهه وان لا يكون النص المثبت مخصوصا لحكمه وقصة خزيمة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اشترى فرسا

المخصوص ح

والمخصوص م

من اعرابي واوعاه ثمنها ثم جحد استنكار الثمن وحمل يقول لهم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن
الثابت انا اشهد لك يا رسول الله اكذبت الا عرابي فقال عليه السلام كيف يشهد لي ولم تحضرنا فقال
يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبره من اداء الثمن فقال رسول الله عليه
من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين قدس الله روحه انما اختص
بهذه الكرامة لاختصاصه من الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على فهمه جواز الشهادة
لغيره بناء على العيان مان قوله عليه السلام افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل الشائع في بعض الاحكام بمنزلة
العيان فكان قول الرسول عليه السلام لذلك الاولى قوله وان لا يكون موصلا اي حكم الاصل معدولا به عن القياس
الصحيح به راجع الى موصل والباء للتعدية لان العدول انما هو الميل عن الطريق فلا يتأتى في المجهول عنه الا بالباء
ويكون معناه مع الباء سعي الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون موصلا اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي ما يليا
عنه سعي لا يكون على استقامة لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا
جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم وينقضه فلا
يتم اثباته كما انفرد ورد نا في الحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير مناقضا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وفي ذلك
سد باب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة
ولم يجز ان الشرع جعلها منزلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس بل امكن الحاق غيرها بها حتى لو
ابتدأ الصلوة والعياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان اشد ارتدادا اعظم جناية من القهقهة ولا يمكن تعديه
حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة مطلقة خلاف القياس فيقتصر على مورد النص وكذا
بعض الحنفية تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة
ثم لم يعقل فيه معنى التخصيص مثل بقاء العين على كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وهذا وثانيها ما شرع ابتداء
ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات وثقب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وشبه هذا القسم معدولا به عن القياس بجواز ان لم يسبق له عموم وقياس حربي المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله
فيه بمعنى انه ليس منقاسا لعدم معقول علته ومالهما القواعد المبتدأة الموضوعة النظير لا يقاس عليها غيرها مع
انها معقولة المعنى لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص وادعاء وتسمية خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك
كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا
تتغير عليه العمائم والقفازين وهما لا يشتركان في الحرج لعسر النزع وعسر الوقوع
نعم لا تسلم الاخرى هنا القياس بالاتفاق وما بعدها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق له استثناء معنى
نعم يجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستثنى منه وشاركه المستثنى علة الاستثناء عند عامة
الفقهاء ليس خلافا للبعض عما عرف فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا

يرد هذا الحكم اي
الاصل فكيف يكون
اثباته في الفرع بالقياس

والمستثنى م

وخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه جاز القياس عليه كالمستثنات فرض وان يتعدى
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره لا نقض فيه الصبي بعينه عايد الى الحكم في نظير
التعدي وفيه الى الفرع وهذا الشرط يتضمن انتفاء المعارضة التعدية وكون الحكم شرعيا معقول
المعنى في الفرع فان قصد بعينه بشر الصبي فيما لم يثبت الفرع بالاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا
الى تحقق التعدي فانه يتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا لخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدي بل من شروط
التعدي كذا في بعض الشروح واما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين المختلفين
في محل قابل له والتسوية لا تتصور في شيء واحد فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق القياس
وهذا بالاتفاق اما الخلاف في اشتراط التعدية للتعليل على ما سيكتب مفصلا انشاء الله تعالى واما الشرط
ان يكون المتعدي حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر
ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي اللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا اذا رأينا الزعفر
العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم والحد ولنا ان
غلبة الظن يتغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه
مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لوجود تحت عموم قوله عليه حرمت الخمر لعينها واوجبنا
الحد بقياسه التعليل والكيل منه كالزنا في سائر المسكرة لعموم العلة وشك الجمهور بقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وبان القياس انما يجوز
عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جايز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين ما سمي به
واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس قال الغزالي لعمري ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر
مثلا للشراب المعتصر من العنب خاصة فوضعتها لغيرها تقول واحتراز فلا تكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا
وان عرفتنا انما وضعته بكلام ما كالامر بالعقل كاسم الخمر بابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل
مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمال ان
يكون اسم الشراب ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأينا هم يضعون الاسماء
لمعان ويخصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك الاسم الذي
يلائم لونه ويعاب تاركون اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض تاركون وان قرب فيه الماء ماخذ كل ما لا يسمى عاقبا
التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس ممتنع لهذا ان اللغة وضع كلها توقيف
لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما اشترط ان يكون المتعدي حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير تغيير في الفرع
بزيادة وصف او سقوط قيد لان الساوي بين الاصل والفرع في الحكم لا يتحقق مع التغيير وكون التعدية مع التغيير

التغيير اثبات حكم آخر في الفرع ابتدا غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل الا بساوي صحة
ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي لعموم حيث قال يصح الظهار لكونه من اهل الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق فان لم يكن اهلا للاصل لامتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال
وظهار صحيح وان لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة اهليته للايلاء الذي
في حق الطلاق وان لم يعتبر لاحاب الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة منتاهية
بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون
تغيرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل واما قولنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والكفر والذمي
لا يترجح فيها معنى العبادة حتى يتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا يتادى الا بنية العبادة ويقتضي بهما ولا يتاتى
عليه كفرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز
عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى
وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة
ولهذا لا يجزئ التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط الملائمة بين الاصل والفرع فلما ذكرنا ان القياس
هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ
بمجرد الراي ابتداء فلذلك لا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الحاطي ولكن في الافطار كما فعله الشافعي
معللا ان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد
الى نفس الفعل وذلك لان كون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر
لان الاكراه اذا كان بغير حق يتقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل الصوم بقي له فعل كفعل الناسي لما اضيف
الى صاحب الحق لم يتحقق للناسي فعل لانه لا يساوي بين الناسي وبين الخاطي ولكن العذر وعدم القصد لان النسيان
امر يجد عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل
وجه كما اشار اليه عليه السلام الحمد لله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصح
نسبان حقه لانه صدر منه ما يستقاد ان لجعل الركن باعتبار تاديا حكما واما الخطأ فانما يتعذر عن تقصير من جهة الخاطي
بترك التيا لغة في التحري لامكان التحرز عنه بالتثبت والاستكشاف حتى لو اجتهد في القبلة وصلى الى جهة ثم تبين
في الثاني وكذا اذا اكره حتى افطر يصير مفطرا لانه فعل صادر بصنع مضاف الى العباد لان صاحب الحق مع انه قد يمكن الاحتراز بالالتجاء الى الامام العادل
ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قولهم لان عذرها دون عذر الناسي اي عذر الناسي يوضعه الحكم من
الناسي ايها لا يكون تقديره الى ما ليس بناظر فيكون فاسدا واما اشتراط خلو الفرع عن النص فيذهب بقياس فان
التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه
وهو اختيار القاضي ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان

كان باطلا وان كان على وفاقه من غير بيان بنسخ زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا
كان موافقا له كان موكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا لا يكون بيانا والكلام وان كان
ظاهرا محتملا لزيادة البيان فيحتمل التعليل ليحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل سواء
على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان
الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته الى النص المعلل لان العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل
لا يصح مبطلا للحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها
النص غير النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ
واختيار مشايخ سمرقند رحمهم الله على ما يفيده كلام صاحب البديع ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت
فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل
عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
ملأ السلف كتبهم بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول فما نقل
عن احد في ذلك نكير وكان ذلك اجماعا على جوازه يوضحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب
لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وما لا
تأييد في قوله الا تاكيد لما في الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز بهذا القدر ثم عند الشافعي رحمه الله ليس
للمجتهد اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في الموضع المنصوص عليه شرط حتى لا يجوز للمجتهد كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل وشرط حتى لا يجوز للمجتهد اثبات الوجوب في صدقة الفطر حتى لا يجوز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا لمصرف الزكوة فان للاعمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل
فاسد لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين
مسكينا فكفارة اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن الحلة في مثل هذا اليمين يطلق غير مقيد بالايمان فيقتضي بطلان ما فيها
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار فتقييدها بالاعمان بالقياس يكون تغييرا
لموجبها بالراي فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية يدل
على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الاعمان بالتعليل مخالفا له واما شرط الاعمان في صرف الزكوة بالحديث
المشهور الذي نزاد مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة
توخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم فرض النفل الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل
لان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالراي باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في نفسه وهو المقيس عليه او حصل التغيير لحكم
نص في الفرع كما بيناه في فرضه ولا نص فيه وهو معنى فرضه كما ابطلناه في الفروع والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير
وجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالراي باطل كما ان تغيير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي

والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذكر لان التغير ايضا باطل في الفرع مع انه لم يتضمن معارضة النص بل سكت في الاصل
مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص
الى العموم فانه من ضروب التعليل اذ لا فائدة له الا نفي حكم النص وذكر ما حال الشافعي فرعه على اصله في السباع التي
لا يوكل لحمها بالحنش الخمس الفواسق حتى يبيح لحم شاهين ابتداء لان النبي عليه السلام انما
اسمى الحنش لان من طبعها الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان ملتقى من النص بزيادة الخبث فكذا
هذا التعليل فاسد اذ لو جعلنا الوصف ما يعني به معنى لم يفد اخراج الحمس من ان يكون محصورا
في عدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك يجوز اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام بالاعيان لان
الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذكر مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز
ثلثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعديته حكم النص وذكر بعض نتائج اصول
الفقهاء تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقدر كما قال مالك من هذا القبيل لا يقتضيه علم الحكم في اللغة اشار
الشيخ رحمه الله الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكرنا ان اصحاب الشافعي انكروا تغيير حكم
النص وهم عليه السلام لا نهيوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في
القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل
ما نهانا ما علقت بصفة الكيل بل ما يتفق النص منا ولا للتعليل لانه ليس بعكس وكان هذا تغيير الموجب بالتعليل لا نعدمه
لحكمه فنقول انما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء كما بالتعليل وصار كما لو عرف ان المستثنى منه النفي اذا لم يكن مما
كثر ابتلي وتعذر على وفق المستثنى طعما لا استشارة انه لا يبيع الا الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان
في الدار الا زيد فعبدي حر كان المستثنى منه بني ادم لان كان في الدار احد من بني ادم وكذا فلا يحنث بوجود
الهرة او المتاع فيها ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث
ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء يقصد بالسكنى والاستمساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى
الثوب مما يقصد بالاستمساك في الدور يحنث وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال ربا النسيئة وبيانه
الكيل والوزن في صدر الكلام هو العين واستمرار الحال من الاعيان باطراد الحقيقة وان كان لحمل الصحة طريق المجاز
بان يجعل استثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فذا ان استمرار لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ او لو كان
استمرارا عند التقابل لان الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بلا عنها تتضمن الاسقاط من احوال السع فيثبت عموم صدر
الكلام بهذه الدلالة الا حوال كما في قوله كما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله الا في حالة الركوب
وكما في قولك لا بايعن الصيد الا وهم كسبابي اي لا ابايعنهم في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا بد حملوا بقولهم
الا ان يؤذن لكم الى الا ان تدخلوها في جميع الاحوال الا حالة الاذن وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل
والجائز اذا حالة البيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال عما سماه استمرارا في الا سواء بسواء ولن يتبين هذه الاحوال

المختلفة الى الكيل لان المراد من التساوي ما هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين
كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على
ان اوله لم يتناول القليل فصار التعبير بالنص اي حاصلا به بمعنى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص
اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار اي صار
التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة النص
في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد من هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان
القليل ليس بمحل الربوا فتوافقا لا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمتم ومنها ما قالوا النص اوجب الزكوة في
الشياه بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في
خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة بصورتها ومعناها للفقير كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية
صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم
دفع القيمة في الزكوة فكان هذا تغيير الموجب النص لا تقريره لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل
بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة حتى انه يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل
حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بجعله الخضوع للمتعبد به لا محل اخر وهي
اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وكذلك اي ومثل ثبوت
تخصيص القليل بالنص حصل الابدال في الزكوة ثبت بالنص لا اخر واعلم ان لمشايخنا في جواب هذه المسئلة طريقين
احدهما انا ما ابطلنا الحق للمستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها لان النبي
عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل وانما توجد فيها ماليتها
الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها لان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الظرف عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق
الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدة منهما جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان
لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على احد الخصمين والثاني واليه مال اكثر المحققين من اصحابنا انه لا
حق للفقير في الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة
كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها
بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت
شكرا على نعمة البدن ولهذا لا يتأدى بدون النية ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يوجب الاشراك
وهو ينافي حقيقة العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص
حق لله تعالى وان كان لا يتبدل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه هاهنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء
النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب

لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء
ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله عز وجل وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع
الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسمى لا يحتمله اي لا يحتمل انجاز ما وعد الله من اختلاف
المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على الاذن بالاستبدال حقه
ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر واحدا منهم باداء ذلك الجوائز من مال معين له فانه يكون ذلك
اذنا باستبدال هذا المال المعين الذي عينا ما في يد هذا المامور ضرورة فثبت ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت
ضرورة الامر الى الفقراء والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اي اجتمع
التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرت من المثال ضروري
اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فاما هاهنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة
الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة
لانه اذا ادى عينها فان ذلك وجه اخر تقوم فاذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها
مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة اولى لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق لله تعالى
يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ثم يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير
قابضا مالا معينا لان المطلق غير المعين فتحقق الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليتمكن
قبضه حقا لنفسه اذ لا تتصور في كل حقين مختلفين تادياً بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى
الاول بقبض صاحب الثاني حقه كمن له على اخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال الذي عليه الحنطة لصاحب الدراهم
التي على غيري من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب
الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب
الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال اخر وهاهنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند
اداء الشاة بعينها صار حق الله تعالى ماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كان الشاة
وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى تجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية فهو واما التعليل لحكم شرعي جاب
عما يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال بالنص فلا فايدة في التعليل بعده اذ فايدته تعدية الحكم الى محل اخر
ولم يوجد هاهنا فاجاب بان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص الا انه لم يكن مما يصلح لدفع حاجة الفقير
ومما يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لانا لا يصلح له كما لو
اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير
من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه يمانع ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق الفقراء التعدي حكم شرعي الى فرع
ثابتا ان التعليل لا لنص فيه اولا ان التغيير حصل بمقتضى النص وثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي
المعتبر

مان لهذا النصر حكمين وجوب الشاه وصلاحية الشاه للكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاه و بهذا المعنى الذي ذكرنا صارت الشاه صالحة للكفارة لتعذر تمامه الى مالا نص فيه وسماه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخلوص و ابتداء التبصر فريضة مطهرة للمؤدى عن الآثام كما قال الله تعالى الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وما خذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها يصير للفقير يدوام لكن لا مرآخر ان يهب لفلان عشر دراهم على انه ضامن فتعلم يصير الموهوب له فايضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يد ولقد وقعت فريضة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل عما وقعت عليه سماه النبوية اليه فقوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان لا يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم تكن ينتفع بها اجراء الا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت حظها بقرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة وكهذا لم تحل للغني اذ لم يكن عامل لعدم الحاجة فثبت ان حكم النصر صلاحية المحل للصرف لكفاية الفقراء ان حكم النصر اما وجد النصر والنصر الموجب للشاه اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير بعد ما بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النصر وانما حدثت هذه الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير يدفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم تكن متقومة لم يدفع بها حاجة الفقراء فعللنا هذا الصلاحية بعلة التقوم وعدينا بها الى سائر مال الا ترى ان الدراهم والدنانير اثمان خلقة والعلماء حكمها نعيم حكم التصريح بثبات حكم النصر في المنصوص عليه على ما قرر وههنا لهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تثبت بهذا التعليل بل بقيت كما كانت والحاصل ان وجوب الشاة يقتضي امورا ان يكون الشاة حق لله تعالى عينا وصيلة حتى الشاة لكفاية حق الفقراء الا ول لا يقبل التعليل والثاني بغلبة ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقراء انما يا خذون حق الله تعالى من العبد بزعمه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه ان ياخذ غير الشاة ان حق من العبد باعتبار انه صالح للكفاية بحق الله تعالى فيه الا انه لما ثبت بدلالة النصوص ان حقه جعل له في مطلق المال لا في عين الشاة امكننا ان نخرج غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعذر الصلاحية للاداء بالتعليل ولو بقيت حق الله تعالى في غير الشاة ولم يتعذر الصلاحية للاداء بالتعليل لجاز كما في عكسه بقيت انه لابد من كلام في ذلك ذكر الشيخ فوصه وانما التعليل لحكم شرعي لا لغيره تعدى بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل لا خذه والله تعالى اعلم وسماها ان الشيخ عبر الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسله بالماء وقد يغير بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا لحكم حيث جوز تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه وسماها ما قالوا ان الشيخ اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلم مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلم للاعرابي الذي علمه

الصلاة ثم قال الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غير ان هذا لحكم في المنصوص عليه حيث جوز افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمان اعظم ومنها ان الشيخ علق الكفان بالوقاع بقوله للاعرابي الذي جاء وقعت امرتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد عبر بالتعليل حكم النصر حيث علق الكفان بالفطر او جمعوها بالاكل والشرب عملا بما شار الشيخ الله الى الجواب عن هذه النقوض العلامة بقوله وهذا الجواب مطلق المال وسعة الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب ليلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلاة والماء آلة حالة للازالة كما ان الواجب الزكوة دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة لها الا ان يكون استعمال الماء واجبا بعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احدقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصر به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة او بحكم بحاسته بابول الملقاة لم تحصل الازالة اصلا وبقي الثوب نجسا ابدا كما لو زالها بالبول والحكم بعدم نجسته لكل طاهر شرعي كان الصلاة حية في تلك المسئلة اشرنا ثمة عدنا هنا الحكم الى سائر ما يقبل آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر تقدر على حكم النصر وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا لحلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد النص على ما بيناه في الكشف وكذا التكبير ليس بواجب بعينه كما نفع الخصم بل الواجب عمل اللسان عملا يثار على الله تعالى والتكبير يمنع تحصيل هذا المعنى بدليل ان الصلاة بغير التكبير جائزة عند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول الاعرابي الذي علمه الصلاة والسلام وانما يجب التكبير لافتتاح الصلاة بعمل اللسان عمل ثناء على الله تعالى والتكبير يمنع تحصيل هذا المعنى فيما اذا اتى بالتكبير في غير حالة الافتتاح بان كبر في خلال الصلاة او في ركوعها او سجودها او قعودها فانه لا يجوز لان الصلاة عبادة مديدة والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله تعالى فغير الشيخ التكبير بان لم يحصل الثناء به لانه هو المستحق نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لان يصير الرجل ساجدا فكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الاعلان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والتركية وغيرها واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل لذاته وانما يتبدل لكونه آلة في تحصيل العمل لا يجب مقصودة بل يفرض تحصيل العمل بها تصلح لها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والكنس للتنظيف فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يبدل حكما فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت وسمى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله ويستثنى مثلا اذا جاز لمان يعين الحجر لا بد على عدم جواز اقامة المد مقامه بل الحجر آلة فجوزان يتخير وجوز ان يتخير بينها وبين ما يعدلها ولا يلزم عليه القراءة

حق ٥

علم ٥

مهام

بدليله

مان ثبت الصلاحية في غير الشاه ولم يستحق الله تعالى بدليله ٥

يليه محل وسمه

التكبير ٥

الكلام ٥

معام

البدل

حيث لا يقوم ذكر احد مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل القلب والقرية فضيلة ليست لغيرها من الاذكار
وان المقروء عند الله تعالى وحرم على الحائض والجنب قراءة ما يجوز امامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى
ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة لغيرها
ولا يسلم عليه اذ ان ايضا لان الواجب هو الاعلام بخصوص الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص
وكذا الكفارة متعلقة بالايمان الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الحنث في اليمين ولهذا اضيفت
اليه فقيل كفارة الظهر والجماع الصالحة للفطر وكان الجماع الذي لا كل والشرب الذي صالحة ايضا فمتى عدينا
هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الذي صالحة كما كانت من غير تغيير مدت اما لم يغير التعليل شامل احكام
النصوص وهم وهذا بين لا غبار عليه واما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله عليه
حمل اللام في وهم تعالى اما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة
في هذه الآية واضافها اليهم باللام الموضحة للتمليك فدل على استحقاقهم بالشركة كمن اوصى بثلث ماله لثلاثة
اولاد وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بمقتضى اللام فثبت ان حكم النص جعل
الصدقات مشتركة بين هذه الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم بجواز
الصرف الى صنف واحد والى مقدار واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا يقال حكم ما شار الشيخ
الى الجواب بقوله وهذا لان معناه اى وما ذكرنا ان المعنى يتبع الله تعالى على الخلوص في ابتداء التمليك ثم بصير للفقير في
حالة البقاء بدون ما يدل عليه وانما الدليل عليه تبين ان اللام في هذه الآية لام العاقبة مثل قولهم تعالى
ما التقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم تغذوا لموت وكلكم
لخراب الدهر يبني الساكن اي يصير الواجب اوتا هو حق لله تعالى على الخلوص بعاقبة للفقراء وان لم يكن لهم فيه
حق في الابتداء كان التقاط آل فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن في
الابتداء لذلك الغرض وكان الغذاء والبناء صارا بعاقبتهما للموت والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهذين
الغرضين وذكر في المطلع ان اللام في لتفقر جنس الصدقات على ما مر في اصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها
لا يجاوزها الى غيرها الا لاستحقاقهم جميعا كما يقال ان الخلافة لقريش يراد به لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم
ويحتمل ان يصرف الى الاصناف كلها ولان يصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود
وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابرهيم النخعي وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة و
التابعين رضي الله عنهم وهو اولانا وجه الصرف اليهم بعد ما صار صدقة حق لله تعالى ان اللام للعاقبة معطوف
على ما قبله من حيث المعنى يعني لان الواجب خالصا لله تعالى كانت اللام للعاقبة اولا ان الواجب
الصرف اليهم بعد ما صار صدقة حيث قيد ايتاء الصدقات للفقراء ولم يقل اعطاء اموال التي وجب اداؤها للفقراء
وذكر اي يكون المال صدقة اعا يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام

للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له حتى ان يصير صدقة بالتصدق وملكا للفقير بعد القبض
وكيونه صدقة لانه ملكا لله تعالى وهو الحال ومكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته صدقة وملكا للفقير ويكمل
ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا بد له ذكر على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقراء ان
النصوا الله تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذكرنا انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض
الفقير فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورين
وتبين انا ما ابطلنا بالصرف الى صنف واحد حق الباقين لانهم لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصار وا عما هذا
التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق لله تعالى وان ذكر هذه الاصناف لبيان
ان يستحقوا لانهم لا يصلحون للملك لفقرهم كان ذكرهم لسان المصرف الذي يكون المال يقبضهم لله تعالى خالصا
اي السبيل وهذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم لحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف
لهذا المال الذي صار من حق الله وسلم لا لمجرد الاسم فان الغارم وان السبيل والغازي في سبيل الله لو كانوا اغنياء
لاحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا
لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن السبيل ومسكينا وغارما لا يستحق بالاسم واحدا لو
كان لا يستحق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا
وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة لان الحاجة تتبع هذه الاسباب في الغالب
ولهذا علق الله تعالى هذه الاسام التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقراء استحق الحاجة حتى يشاركه غيره لما احتاج وان لم يكن
بسبب الفقر فعلم انهم مصارف لحاجة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحاويج باي سبب كانوا جوا
ثم تعلق الحكم بما دل ما سطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم جملتهم للذكور من الكعبة للصلوة يعني لما ثبت
ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب عما صار حالا بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كما نوا
سترة الكعبة للصلوة فانها ليست بمستحقة للصلوة مالها ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها
في الصلوة فكذا ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا فكل واحد منهم مصرفا وتبين
ما ذكرنا ان حكم النص بان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرف اليهم لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا بعد العدم لا وتبين ان المقسوم بينهم
حكم ان كانوا مصارف الزكوة وتدثبتوا كونهم لكن فلا يجوز لاحد ان يسكونهم مصارف لانه انتفع من المؤلفة قلوبهم
فانهم كانوا مصارف بعلة احرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان للحاجة المصروف اليهم الزوق وكان
وذكر ما على اثر كتاب العامل اليهم بعطى لازرقا على الحاجة بل جزاء على حسبة العمل للفقراء في جباية الصدقات
كذا في الاسرار وهم واما ركنه اي ركن القياس ما جعل اي السبب الذي جعل علما الى اخره ركن الشيء جانبه
الذي لا قوام له الا به وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن

شبكة الألوكة www.alukah.net

للعباس وجوه الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذكر المعنى لكنا فيه وانما سماه علما لان الموجب الحقيقى هو
الله تعالى والعلل امارات على الاحكام الحقيقية لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا للحكم شرعى المحل وهو معنى
العلم الحكم المنصوص عليه ان كان مضافا الى النفى والفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضى
الامام ابى زيد والشيخ ومتابعيهم يكون ذكر المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى
العلة فى النص والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الشافعية يكون ذكر المعنى علما
على وجود حكم النص فى النص والفرع مما اشتمل عليه النص يعنى ينبغى ان يكون ذكر المعنى الذى جعل علما على حكم
النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذكر المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون
ثابتا بتلك صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الاصل فى حكمه يوجب فيه الضمير فى له وحكمه راجع الى النص فى وجوده راجع
الى ما والباء للسببية وفى للظرفية يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص الذى هو المنصوص عليه فى حكمه من الحرمة والفضل
والحرمة سبب وجوده ذكر المعنى فى الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان
القياس اربعة اصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا
لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون العلة
الباقية وصف وهو الوصف الصالح المعرف تفسير ما جعل علما واعلم ان المتأخرين اتفقوا على ان كل اوصاف
النص يحتملها الا ان يكون علة لانا نتيقن بان كل وصف فى الحكم فان من المعلوم انه لا يدخل الوصف الاعرابى
المذكور فى قوله عليه السلام للجامع فى نهار رمضان اعتق رقبة فى الحكم بان التركى والهندى فيه سواء ولا المعنى المؤثر
والوقاع لا هل بان الكفان يجب على العبد والزنا يوطئ الامة وكذا الحكم فى سائر الحوادث فانها يشتمل على
مكان كذا ودمان كذا ولا مدخل لتلك هذه الاوصاف فى الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم والان
التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا سعد لان جميع الاوصاف لا يوجد الا فى المنصوص عليه وذكر فاسد
واتفقوا انعقادا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف لما سنذكر انه لا بد فى جميع الاوصاف
الا نرى ان الخنطة يشتمل على انها مكيلة موزونة مقتاتة جسم شئ ولم نقل احد ان كل واحد من هذه الاوصاف
علة لحكم الربوا فما بقى العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا انعقادا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل بما يزيد
شارع من غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة عند له على الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا
لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سوى دليل عليها بطريق التنبيه كذا فى
اتم الصلوة لولوك الشمس ووجه عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة على القافلة
او بطريق التنبيه والايماء مثل قوله عليه السلام اراك لو تمضمضت عاء اينقض الوضوء اذا هفت من
طيبت وما ظهر من بداية فانظروه وكقوله الواوى سهو رسول الله عليه السلام فسجد زنى ساغر فرجم وكذا

على جواز يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلة فنقل
جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من اثر او اخاله يصلح دليلا
عليها لان الاطراد هو الدليل الذى جعلت القياس حجة يقتضى جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل فيه سعر الا
انه اقام الكل مقام واحد اعتمادا على اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة لمانع النقض وذلك غير جائز على صاحب
الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب الحقيقى هو الله جل جلاله فلم يشترط فيها ان تكون معقولة
المعانى بل الشرط فى الوصف الذى هو علة ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعى او ظنى والاطراد يصلح لذلك لان
الاوصاف اذا حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار هو الوصف على الدوام
وغير الحكم كما اذا ادعى الانسان باسم نفسه بركة دعائه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا على ان دعاءه بذلك
الاسم هو سبب الغضب وعامة منهم لا يعتبر الوصف المجرد بالاطراد لان الاطراد كما يصح بين الحكم والعلة يصح
بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذكر المعنى
ان يكون الوصف صالحا للحكم بكون معللا واتفقوا هؤلاء على ان المراد بصلاحية تابيا عنه كما ضافه بنوت القرابة
الى اسلام احد الزوجين لا بالاسلام حتى عن الاسلام لانه ينافيه لا الى وصف الاسلام لانه تابى عنه لان الاسلام عرف
عاما للحقوق لا فاطعا لها وكذا المخطر يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملاءمة
والمراد من قوله وهو ان يكون اى حصول الملاءمة الوصف ان يكون الوصف الذى جعل علة عاما موافقا
العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف رضى الله عنهم فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة
للاحكام غير ناظرين عينا بعينها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالى رحمه الله المراد بالمناسب ما هو عار منها
يصلح حيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب
لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وهو غير مناسب واختلفوا فى تفسير العدالة فعند ابى حنيفة العدالة الوصف
وهو ان يكون محترزا عن كل ما يخل بالمروة كالاكل على الطريق والبول فى الطريق والمشى مع المرأة فى السوق
ونحو ذلك يعرف اصحاب الشافعى رحمه الله العدالة الوصف بان يكون مجتنبا عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر
والاصرار عبارة عن المداومة على الصغيرة والصحيح ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله لان الاحتراز عن الكبائر
يتعذر بالعفو ان لم يوجد اصرار فقد ولا معارض صار معدلا بمسلم اذ الظاهر من الوصف الحسن يعلم بالحس
والايوجب العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه موجب النقل عنه الى
شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الدليل كما تحرى جعل حجة فى باب القبلة عند تعذر العلم بسائر الادلة قال
ويؤيد قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك فى صدرك فدعه والزم
انفاك الناس وهذا يثبت ان العدالة تحصل بالاجتناب والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب وعزا له ما لو كان
الظاهر معلوم العدالة عند القاضى جاز له العمل بشهادته والعرض على المزكين بعد ذلك احتياط هكذا ههنا ومن

المنقول من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العلة به ولذا يثبت الملامة جاز
العلة به ولكن لا يجب فبظهور عدالته فالاولى بعدمه لذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العلة به
ولكن لا يجب العلة به عندنا ما لم يكن مؤثرا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مجتبا ما ذا ظهر اثره او اخالته فيجب
العلة به فالملائمة شرط لجواز العلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العلة بها ما لم معنى قولنا لجوز العلة
قبل ظهور التاثير انه لو علة بها عامل نقل العلة ولم يقبح كما لو قضى القاضي بشهود غير ظاهرة العدالة لانه اي الوصف يحتمل
الدفع فيقام الملائمة اي يحتمل الرد في الشارع بان لم يعتبر علة كما لا كرنا سيما مع صلاحية علة لا ظهار الخالفي لا تبقى
مع قولنا لكنه لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يحتاج الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل تعرف به صحته
واعتبار الشرع بعد ظهور ملائمته وقد كان يظهر اثره في موضع من المواضع عاما بينا يحسن يجب العلة به
كالثيوبة في ولاية المال فان العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله ايهم من هو كما مر الرأي وانز السفه مقامه
في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للحجر فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية النكاح
تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر بظهر تعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في منع الشاهد
منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل اي منع
الدين اياه عن تعاطي المباشرة المحظورة به فالمؤثر هو الدين وهذا استدلال بالاخص لان عن سائر المحظورات استدلال
بظهور اثر على اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو المؤثر وهذا استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس وهو ولما صارت العلة عندنا علة باثرها اي اخذ بالاحسان
في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا نقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح
قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع
او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح لانه يسمى انه تخصيص للعلة وليس كذلك وعند
الشيخ ابي الحسن الكرخي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة عند ما يحكم في نظايرها الى خلافه لدليل اقوى
يقتضي العدول عنه والذي اعتمده عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في بعض المواضع
تركت الاستحسان بالقياس بترك الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واحيب عنه بان المتروك سمي استحسانا
لانه اترك من القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى اخر صار به كذلك الجميع اقوى من الاستحسان فتترك
العلة به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب
وانما سمي به لان في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاعتداد به استحسانا ولما صار اسما لهذا
النوع من القياس بقي الاسم وان صار مرجوحا بالقياس الظاهر واذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه تركت الاستحسان
واخذت بالقياس اردت تذكير التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر لو جعله ذكر ذلك وفي هذا القصر
بان لا حسن ان يذهب اليه لكن لما لم يرجح عندي لانضمام معنى احوال القياس الظاهر يوجب العلة به ما اخذت

وشرط العرف على الاصول لثبوت عدالة الوصف مال ان الوصف بعد صلاحية الحكم لحتمال ان يكون منتفضا
كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا لم يكن بد من العرض على الاصول كالا بد من عرض الشاهد على المزكين واذا سلم عن النقوض
والمعارضات ثبت عدالته وقد كان الاصول شهد الله تعالى على احكامه كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم في حال
حياته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حياته وسكوته عن الرد وقبوله
العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي الحسن ولا يعاين فحسنه ترجح احتمال الصواب على احتمال الخطاء
والغلط وما لا يوقف عليه مرجح الحسن فظهر ان معرفته لا يستدل بما يدل على ظهوره في موضع من المواضع لا ترى انا نعرف
صدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر المحظورات دينه يستدل به
على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك نعرف الصانع حين جعله دليلا بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله اليه في
ايات كثيرة منها قوله تعالى ان في خلق السموات والارض وفي اياته ان خلقكم من تراب وفي اياته ان تقوم السماء والارض
باسن غيبت ان طريق معرفته ما الحسن لا يستدل الا بالاثر الوصف الذي لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان
ما ان بين ظهور الاثر في محل يجمع عليه وما كان معقولا منذ الذي كان محسوسا فوجب الصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما
يجب الصير الى الاثر المحسوس لمعرفة الوتر في البيت الصغير ولاية النكاح في الثيب الصغيرة بدون رضا الولي عليها ومنشور نقلها
مرتبة الصغر عندنا وعند الشافعي مرتبة على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته الكبيرة البالغة كرها اي بدون
رضاها ومنشور لها الوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعند ليس ان يزوج بنته
البيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعنده ذلك لوجود وصف الصغر وهو معنا وجه لانها صغيرة
فاشبهت الكبرى البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف يلائم لان الصغر مؤثر في اسباب ولاية النكاح
لان ولاية النكاح شرع الاعاونة المولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده
كالنفقة فحد على الولي حتى لم يعاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل لاسباب الولاية بالصغر تعليلا بوصف
وصف ملائم مثل تعليل سقوط الصوم بالسفر لمشقة الصوم في قوله عليه السلام الصوم عن الحائض والنفساء
من الطوامث والطوامث علتكم ماء الطوف موجب للضرورة مع تقدم لا حتراز وصون لا واني عنها والضرورة
مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة
الاية اضطرار البيت فثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان
او الزمان من النكاح اي ولاية نيابت وقت النكاح او مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من لا نكاح
ومجرى المصدر على وزن المفعول قياس في المنزل وعن للبداني ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت
الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اسباب ولاية انكاح المنكوحات مباشرة الطواف اي مثل مباشرة في الحكم العلة
وهو سقوط الحاسة وهم ولا يصح العلة بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العلة في شهادة الشاهد قبل ثبوت
الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي يتعرف صلاحيته من جانب الشرع وانما يعرف كذلك اذا كان موافقا للعلل

وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله الاستحسان اذا كان اكثر بابه اكان استحسانا سمي وهو ان كان القياس اكثر بابه اكان استحسانا سمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض العلماء حنفية من المسلمين طعن على حنيفة واصحابه رضي الله عنهم وقالوا انهم ان تركوا القياس بالاستحسان الثابت بالواي وقال ان الشرع الكتاب والسنة واجماع والقياس والاستحسان فتح خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انا نمنع ذلك ولم يتم عليه الدليل هو قول بالتشهي وكان تارك القياس تاركا للحجة الشرعية مالية لانه اتباع هوى او شهوة نفس وكان باطلا نقول ان القياس الذي تركنا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وما خالف الحق هو الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يشتغل به لم يكن واجبا وقد ذكروا في بعض المواضع ان ما خالف القياس بالقياس وتارك القياس بالاستحسان به تكليف بحوز وان لا ما خذ بالباطل والعدول عن ذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكان خلق من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رضي الله عنه اجل قدرا واشد دينا ان من ان يقول في الدين بالتشهي وعمدا استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيع رحمه الله اشار الى دفع طعنهم بقوله قد منا على القياس بالاستحسان الذي هو القياس الخفي يعني انه عند اصحابنا احد معنى القياس فانه منقسم الى جلي وخفي والاستحسان الذي وقع التنازع فيه هو القياس الخفي لا انه قسم آخر غير القياس احترز عن بالتشهي ولا شك ان القياس يترك اذا عارضه حادثة يترجح لصدمها دليلان امكن ترك العمل بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اوهام اهل الاجتهاد وبين الدليل العارض له واشار الى انه هو المعمول به في الاغلب يترجح على الاخر واعلم ايضا ان كلا من القياس والاستحسان للمعنى في مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى مقابله الا ان الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فالدفع به فساد ظاهر وقضى به وجه القياس ولقد نوعي الاستحسان ما فيه اثر في بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة بأثرها عند بقاء الخلل فالاظهر فيه عجزه عن دفع النقض بدليل وهو من الاستحسان بقوله اثره وان كان خفيا على النوع بدليل وهو من القياس وان كان جليا وقد سما النوع الثاني من القياس الجلي بقوله اثره الباطن على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وفق فساده لما ذكرنا ان العين بقوله لا تبدو محمد دون الظهور فان الدم ظاهر والعفو بالطعن وقد ترجح الباطن بقوله اثره وهو الدوام والخلو والصفو على الظاهر بضعف اثره وهو الغنا والكدر وكذا العقد راجح وان كان بالهنا على البعض وان كان ظاهر النقض اثر احراز كه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل لا اثر له بمعنى عزل العدالة للشاهد بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض بقوة العدالة فينبغي ان لا يقع الترجيح في الاقيسة بقوة اثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة

بالولاية العامة بالحرية والمسلم لما بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكافر في الولاية ما صيرورة الفاسق محجورا لما لم يجز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره على انا لا نسلم ان القوة والزيادة في العدالة متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وهذا لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنب الكل كان عدلا وان ارتكب واحدة منها لم يكن عدلا فما وقع الاثر لبعض المعاني فمختصون بجوز ان يترجح بها البعض على البعض هكذا قيد وصله بيان الثاني الى آخره

ولما استلزم كل قسم من القياس ما يعارضه من قسمي الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الآخر عند تعارضهما بينهما آشار الى تقديم الاستحسان على القياس وعكسه بالشيء بعده اشار الى القسم الثاني وبينه بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان بخلاف الاية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا على احد اذا اراد ان يسجد خارج الصلوة ويركع بها الجواز لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قراها في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد فيجزيه عنهما ان شاء ركع لكعها عاجزا للتلاوة وان شاء سجد لها عجزا عن الركوع يحتاج الى النية والسجود لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى من حيث انه نوافقها معنى ما هو الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجود لانها في الوجه الذي لا يحتاج فيها الى النية لظهور السجود وقيد بقوله ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجود التلاوة والبداءة اكثر المشايخ ولو كانت السجدة في وسط السورة بينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا بقولة محل الا دار وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا يجب دينا في الذمة بحال فصارت لمزلة الصلوة فلا تتادى بالركوع ولا سجود الصلوة ايضا ذكره الامام السرخسي في المبسوط والوجيز فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجود التلاوة لاختلاف طريقهما السنية والعلة ان لا تحلل بينهما فاصل فذلك مقدار ثلث آيات ثم اراد ان يركع ركعتين لا حق سجود التلاوة على الفور جاز ركوع الصلوة اداء ان اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجود التلاوة على الفور اجزاه بالقياس وهو ما خوذ به استحسانا لان سجود التلاوة يحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ما ينبغي هذا الكلام موجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في موضع كركوع وسجود اعضائه وانه سجود بعينه وهو السقوط وانه سجود في السجود دون الركوع وهو ان ركعت النخلة وسجدت اعضائها راسها وعاينت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيام عن الواجب في باب الركن فهذا ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو عبث والاحق بالاخر بظاهر الرشد وظاهر وجه ان النفر

قدر ورد بدل ای بالرکوع ع مقام السجود قال الله تعالی وخروا رکعا واناب ای ساجدا وان کان یرد علی ان هذا مشترک لفظی
النصر والبسر یقاس لکن المقصود منه ما ذکرنا و وجه لا استحسان ان الشرع امرنا بالسجود بعضهم فاسجدوا والامر یجر
والتقرب والرکوع خلاف السجود ای غیر حقیقة الا تری ان الرکوع ع الصلوة لا ینوب عن سجود الصلوة ولا السجود
عن الرکوع فلان لا ینوب عن سجود التلاوة کان اولی لان التقرب بین الرکوع الصلوة وسجودها مرحصان
کل واحد منها موجب التحریمة اظهر من القرب بینه وبین سجود التلاوة الا تری انه تلاها جاز الصلوة ترکها
لم یجز عن السجود ع ظاهر الروایة ففی الصلوة اولی ان اقام رکوع الصلوة مقام السجود لان الرکوع مشتمل لجهة اخری
وکذا ان رکع علی حدة لانه لیس من افعال الصلوة اذا التحریمة لم یتعقد لهم فهذا ای ما ذکرنا ان الرکوع خلاف السجود
حقیقة الی اخر الظاهر لان المعدیه لا یتادی بالاتیان بما یخالفه فیفسد یه وجه القیاس وصار مرجوحا لان هذا
عدم بحقیقة کل واحد منهما فاما وجه القیاس فمجاز فحضر ای ثابت بدلیل هو مجاز فحضر لان للامر بالرکوع السجود باتفاق
المفسرین مناسبات التشابه والقرب منها بهذا الدلیل وبنا القیاس علیه یکون منزله العدم بالمجاز ع مقابلة الحقیقة فهذا
سمینا الثانی استحسانا لانه اقوی واخفی بالنسبة الی الاول کما تری فهذا بیان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد
القیاس بمقابلته لکن القیاس اولی ای بالعلة بالنظر الباطن ای بسبب قوة اثر الباطن الذی یتضمن فساد الاستحسان
بیانه ای بیان لاثر الباطن للقیاس ان السجود عند التلاوة لم یشرع قربة مقصودة ای لم یجب قربة لعینه والدلیل علی انه
غیر مقصود بنفسه انه غیر مشروع بطریق الاستقلال بنفسه وهذا لا یلزم بالنذر کما لا یلزم الظهار به والمراد بالمقصود
مجرد ما یحصل تواضعا بحصوله مخالفة للمشرکین الذین امتنعوا عن السجود لله تعالی استکبارا وبالاقتدار بالمقربین
الذین تبادروا الی السجود تقربا وامتثالا کما اخبر الله عنهم وحث عن الاقتداء بهم ع مواضع السجود والنصوص المذکورة فی
تلک المواضع منادیة وهم یدعوا الی ما خلق لاجله من الخضوع والتذلل بل سجد ما فی السموات وما فی الارض
من السموات ومن الارض وللدلالة علی سجود مع السموات والارض طوعا وکرها وللدلالة علی سجود ما فی السموات وما فی الارض من
دابة انسان الی ان للمراد من السجود التواضع والخضوع والانقیاد وکذا عدم امتناعه ما الرکوع کما فی سجود الصلوة ومن غیر
التداخل فیه دلیل علی ان عینه لیس بمقصود بل المقصود منه التواضع لکن بشرط ان یکون عبادة بقوله تعالی الذین
یستکبرون عن عبادتی وبالاجماع ولهذا شرط فیه الطهور واستقبال القبلة والرکوع فی الصلوة بعد
الجمعة یسقط بالسعی لعبادة للریقة کما فی سجود الصلوة حیث لا یجوز اقامة الرکوع مقامه ولا عکسه لان کل
واحد منهما مقصود بنفسه بدلیل قوله تعالی یا ایها الذین امنوا ارکعوا واسجدوا وقوله علیه السلام مکن
جبهتک من الارض اذا اردت ان اسجد علی سبعة اعضاء وغیر ذلک من الآثار علی ما یأتی بعین والرکوع ع غیرها ای
وخلافا للرکوع ع غیر الصلوة حیث لا ینوب عن سجود التلاوة ع ظاهر الروایة لان الرکوع ع غیر الصلوة
لیس بعبادة والشرط فیما یتادی به السجود ان یکون عبادة مضادا لاثر الخفی للقیاس وهو حصول المقصود

وهو ما بنیا علیه فلا یتادی بغیرها وهو الرکوع ع الصلوة

تواضعا

والعبادة فیه فسقط عنه السجود به کما یسقط الطهارة للصلوة بطهارة وقعت ع حیض وجنابة

بالرکوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة والعدم بالمجاز مع امکان العدم بالحقیقة اولی من العدم
الظاهر للاستحسان وهو العدم بالحقیقة مع الفساد الخفی وهو جعل عدم المقصود مساویا للمقصود وهو
وهذا ای القیاس الذی رجح علی الاستحسان بعد اثر الباطن قسم عزوجوده اب فلانا لم یورث الا ع ستة
سابد او سبع منها اذا ادعی الورثة رجلان کل واحد منهما بعد وهنتی بالف وقبضه وقیم البینة ع ذلک
استحسان نقضی بانه مرهون عندهما وجعل کانهما ارتهنا معا لجملة التاریخ کما ع الغرقی والهدمی وکما
لو احیا الشرب ع القیاس یسقط البینتان لتعذر القضاء بالکل لکل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد
بعینه لعدم الاولیة ولکل واحد نصفه لما دیته الی السبوع المانع من صحة الرهن فتعین الیتما نوا حدا جا
بالقیاس لبقاء اثر الباطن فان کل واحد منهما یدعی عقدا علی حدة وبیت بینته حجة یکون وسیلة الی
مثل الالف ع لا یستفاد وبهذا القضاء تثبت عقدان وحبس یکون وسیلة الی تشییع ع لا یستفاد فیکون
قضاء علی خلاف مقتضی الحجة لحلف الرهن من الرجلین فان العقد هنا کل واحد فیکون اثبات موجب العقدین
مخالفا للحل وخلف فدعوی النزع فانا لم نجعل کل کانهما اشتریا معا اذ لو جعل کذلک لما بیت الخیار لهما
کما لو باع منهما جمیعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بین المسلم الیه ورب المال ع ذرعان المسلم فیه
ع القیاس یتحالفان ویترادان وبه نأخذ وع لا استحسان القول قول المسلم الیه وجه له استحسان ان المسلم فیه مبیع
بالاحتلاف ع ذرعانه لا یکون احتلافا فانه اصله بل ع صفته من حیث الطول والسعة وذلک لا یوجب التحالف
کالاحتلاف ع ذرعان الثوب المبیع بعینه وجه القیاس انهما اختلفا ع المستحق بعقد السلم وذلک یوجب
التحالف کما ع البیاعات مستترة ولکنه قوی من حیث ان عقد السلم انما یعقد بالاوصاف المذکورة لا بالاستدلال
الی المعین فکان الموصوف بانه خمسة ع بیع غیر الموصوف بانه لربع ع ستة مجهولا تبین لا اختلاف بهذا
ع احد المستحق بالعقد فوجه التحالف فکذلک اجرینا بالقیاس ومنها ما اذا قرأ السجدة ع رکعة فسجد لها
ثم اعادها ع الرکعة الاخری ع لا استحسان یلزمه سجدة اخری وهو قول محمد وع القیاس لا یلزمه وهو قول
ابی یوسف لا اخری ومنها ان الرهن کمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وع القیاس لا یکون
رهنا بها وهو قول ابی یوسف ومنها غاصب العقار ع لا استحسان ضامن وهو قول محمد وع القیاس
لیس بضامن وهو قول ابی یوسف فرجع ابو یوسف بعد ذلک ع هذه المسائل من لا استحسان الی القیاس وهم
فاما الاول وهو تقدم لا استحسان لقوة اثر ع القیاس ما کثر من ان یحصی کما قالوا فیما اذا دخل جماعة
الحرز فتولی بعضهم اخذ المال فقطعوا جمیعا ع لا استحسان وع القیاس یقطع الحامل وحده وهو قول زفر وجه له
ان السرقة تم بالاخراج ولم یوجد الا فعل الحامل وحده ولهما ان الاخراج وجد من الکل معنی
وانما کمل الحامل بالکل کما ع السرقة الکبری یجب قطع الکل وکما قالوا فیمن حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع عنه
ساعة لا یحنث ولهما وجه لا استحسان ان الیمین یعقد للبر ولا تتحقق البر الا باستدامة زمان النزع عن الیمین

الواحدة لجهالة

لقوة تم یلغب محل ومنه

استحسانا وفی القیاس یحنث لوجود اللبس

شبكة الألوكة www.alukah.net

فيستفتى ضرورة لحق البر وتأكد في سوء سباع الطير الرائحة طاهر مكروه استحسانا وفي العاسر طهر اعتبارا
سؤر سباع البهائم وجه الاستحسان ان السبع لعين جنس العين نجس لبقاء حرمة لحمه شرعا مع غرض دون
وقدر نجاسة لحمه لان الحرمة لا لكرامة مع صلاحية الغذاء لبقاء النجاسة فبقيت صفة النجاسة في لعابه
بتولد من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب للعابه فيتنجس بخلاف سؤر الحمار فانه طاهر
سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بقاءه لانه عظم جاف فلا يحاور الماء على قارة نجاسة فيبقى طاهرا
الا اذا ابتنا صفة الاكل لاحد لعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة وكانت كالدجاجة المخلاة في جنس هذه الطير
رجح علماؤنا رحمهم الله استحسان بقوة اثر الباطن على العاسر الذي ضعف اثره بغلبة الاثر
عندهم لا للظهور والخفاء والمستحسن بالقياس الخفي الى اخر ما علم ان الاستحسان لا ينتصر على العاسر الخفي الذي
ذكرنا بل هو انواع لربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس فيستحسن العمل بالنص ويترك العاسر مثل
ان القياس بطلان حوالة لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله
الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قوله الولاء لحمة كلحمة النسب وقوله عليه السلام من اسلم على يدي رجل فله
ولاؤه كيلا يضيع حق المسلم الخرجيف وانما قلنا الغلة التي هي محل المسلم فيه معدوم عليه حكم حوالة السلم واستحسان بالاجماع
وهو ان يعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما عين للناس تعامل بان يأمر انسانا الخراز حفا
مثلا بكذا وبين صفته ومقدره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم اولا فيسلم ماله يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه
لانه بيع معدوم للحال جنسه وهو معدوم وصفاته في الذمة ولا يجوز بيع شيء لا يجد بعينه حقيقة او تقديرا كالسلم
كالسلم ما جامع العدم من كل وجه لا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من عهد نبيهم الى
هذا الخطاء في القياس بالاجماع يتغير في هذه الصور كما يتغير بالنص فيكون واحد الترك ولا يقال الاجماع
وقع معارضا للنص في هذه الصور وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا بحق
هذا الحكم بالاجماع فبقي القياس الثاني للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة
وهو ان يترك العاسر الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان العاسر باق طهارة
هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البير ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او البئر ينجس
من البير بتنجس بملاقاة النجس والبئر لو تنجس ايضا بملاقاة الماء فلا تزال بعضه وهو نجسة وكذا الماء اذا
لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته لانه لا
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة بالاثر في سقوط الخطاب
واستحسان بالقياس الخفي كما بينا قال في الهداية اسارلي اقسامه وفرق بين القسم الاخير وسائر الاقسام
معنى المستحسن الاستحسان بالعاسر الخفي يصح بعد ثبوته الى محل اخر لانه وان اختص بابه هو استحسان فهو
قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي التعدية على ما يتعرفه محلا وبالاقسام الاخر فانها غير معلولة لذلك

بدع معدولا بها عن القياس فلا يتعدى بمثل ما ذكرنا فقال لا يدري ان لا اختلاف في الثمن فيقبض
الثمن والمبيع لا يوجب تميز البائع قياسا لانهما لما افتقا على البيع فقد افتقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري
لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر لان البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان العاسر بالنظر
الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على البائع في لا استحسان يجب
التمييز على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع باحضار الثمن الذي يقر به
والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقوله المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق
الدين عند وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يدرك الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان
ووقع اختلاف بين ورثتهما في مقدار الثمن بعد القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قام مقام المورث في
حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن
رفع النزاع بينهم بالتحالف لان التحالف مشروع لرفع النزاع عن الطريق والمقصود من
التحالف في الفسخ ليعود الى راس ماله وعقد الاحسان محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا يجري التحالف بينهما اما قبل اختلافهما في الزيادة وفي بعد
القبض في الثمن فلم يجب اي لم يجب بتميز البائع لان بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع
سلم اليه وكان سوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد
النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف ولوث البائع ووارث المشتري بعد موت المتعاقدين
مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري لان التحالف بينهما لان التحالف بعد القبض معدول به عن
العاسر مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ
التراد يشعر ان جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض وذلك لا يتعدى الى غير المنصوص
عليه وعند محمد رحمه الله يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند تباين كل واحد منهما
بدعوى عقد لم يكن لا فراغ البيع بالقبض بغير البيع بالقبض الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل
الشهادة، والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما بما قاله البينة وجب قبول بينة فرقنا ان كل واحد منهما مدعي
عقدا سكت الآخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعد فيثبت التحالف في
الجميع ويتعدى الى الوارثين ولا جارة والجواب لما لا نسلم ان كل واحد منهما مدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف
باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالثمن المسمى لو باع بالغبن الفاحش يصير بالغبن بالزيادة والعبد يصير
محمولا بالخطة وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها ولو كان لا اختلاف في العبد يصير اختلاف في العقد لما
حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلافهما في مقدار الثمن لم يمنع قبول الشهادة،
لاختلاف العقد لان المدعي يكذب احدهما وتبين بينة المشتري عند لا فراده باعتبار انه مدعي صون لا معنى وذلك

كاف لعبوسه بنفسه ولكن لا يتوجه به الحكم على خصمه كالمدعي اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه ولو كانت
بينة تقبل عليه ط م لا استحسان ليس من باب خصوص العلة اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف
الحكم عن الوصف الذي علق به بعض الصور لمانع جاز عند القاضي للاسلام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي و
اكثر العراقيين من اصحابنا وهو مذهب مالك واحد بن حنبل وهو مذهب المعتزلة وهو مذهب باقي اصحابنا قديما وحديثا الى ابن ابان
لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي ومختار المصنف اصح من جواز ان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست موجبة بنفسها
واما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة على الحكم في محل دون محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف
الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط
فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالفهم الوطء في الثنيا امارة للنطء وقد يتخلف المظنون عنه بعض الاحايين
وهذا لان الدليل على انه ليس بامارة وعكس الى جواز ان لا يوجد العلة مع تخلف حكمها منا قضة فتفسد به وذلك
لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو اما ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني
ظاهر الفساد اذ التخلف لا لمانع منا قضة بلا خلاف وكذلك الاول لان علل الشرع امارات واذا علق الحكم
الشرع بامارة لم يلزم الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد ما خلا الدليل عن
المعلول كان منا قضة وباقي الكلام مذكور في الكشف ثم اذا جاز من مشايخنا تخصيص العلة مع ان اكثر من ذهب منهم الى ان
العلة لا يستدل بها الا بالاستحسان وليس كذلك لان تخصيص العلة معناه تخلف الحكم عن الوصف الذي علق به
الحكم لمانع ولا استحسان بهذا الوصف فان حكم القياس قد امتنع بصورة لاستحسان لمانع مع وجود العلة فيه
انهم قالوا بالتخصيص فورد الشيخ بما ذكر وقال لا استحسان ليس من باب خصوص العلة بعد ان ليس بدليل التخصص
للقياس لا عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان
ان كان نصا ملائما تعين للقياس وبقي ما لم يتناوله النص وكذا اذا كان اجماعا لانه متى انعقد الاجماع على
الحكم ابتداء وكذا اذا كان ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا اذا كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي
وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة
فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك يقول في سائر العلل الموثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني تضيف العدم الى عدم العلة
لعدم العلة يقول في سائر العلل الموثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني تضيف العدم الى عدم العلة
في جميع الصور الا في المانع وسيأتي ذكره اي بيان ما تلتنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا اصبح الماء فطق
بالاكل وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد خلافا لزفر رحمه الله ان اكل الصوم وهو لا مساك فرغات لوصول الطعام
للفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف موثر ولنا عليه القياس ان صومه لا يفسد مع فوات الاكل حقيقة فمن
اجاز تخصيص العلة الا تخصيصها قال امتنع حكم هذا التعليل اي في صورة النسيان لمانع وهو الاثر الوارد
فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في القياس لعدم العلة ما نها عدمت بسبب زيادة التخفف وهو

وبقي ان الفعل الناسي ينسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق عليه السلام اما الحكم ليس وسفاك
فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار وصار من جنس معنى الحيوان وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم
يبق فعلا معتبرا سمي حكما كان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع
منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع والانقلاب الحقيقة اما
الحس فلان الاكل بعد وجود حساء الفعل الحسي لا يتبدل ولا يرتفع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل
فلان المنافاة بين الاكل والاكل بحقيقته وحكمه صريح العقل يوقع احدهما فيبين بالاخر فاسمي الاحد الحسين والحكم
ضروري واما الشرع فلانه لو جعل الافطار اكلا سببا كيف يعيد واما العقاب الحسي فلو جوه الاكل حقيقة
ولو قلنا بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته
الى صاحب الحق من حيث التسبيب وسلمنا الفطر منوط بالذي حصل عندهم ولا نسلم ان المحصور هو الذي حصل عند
الشارع الحصر مانعا للحكم مع تمام العلة مرتفعا وغيره جعلنا اي ذلك الشيء دليلا على عدم العلة وهذا اي
حمل ما غيره دليلا على عدم العلة اعني هذا النوع من الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه ينفعك الله
به فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الوجه الى ضبط اوصاف العلة في كل
صورة ليمكنه ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت
بعامة واجبة قلنا ان الخلاف في مسلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق ان العلة في غير موضع
كلف الحكم عنها صحيحة عند القرنيين في موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحنا في الكشف وط واما حكمه اي حكم القياس فيتعدى حكم النص
اذ تعدي حكمه الى ما لا نص فيه اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا
اجماع ولا دليل فوق الرأي فخرج من شرط صحة القياس عدم دليل اخر فوقه ليثبت الحكم فيه الضمير راجع
الى ما اي لتثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الرأي لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية
وان كان وجوب العمل به بطريق القطع ووسم على احمال الخطاء اشارة الى ان المجتهد يخطي ويصيب كما
هو مذهب العامة فالتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدي كان باطلا فكان
القياس والتعليل عندنا بمنزلة المتراد فين وعند الشافعي رحمه الله هو صحيح اي التعليل صحيح من غير
اعتبار التعدي وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة ان كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرع
ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون قولا مستقيما بمنزلة النص الذي
هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وخاصة هذا الفصل
ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص
او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن

الكرخي واصحابنا المتقدمين وعامة الشافعية خلافا لبعض اصحاب ابو زيد وسابقيه فساد بها وهو قول
بعض اصحاب الشافعي والى عبد الله البصري من المتكلمين وجمهور الفقهاء والمتكلمين من الشافعية وعامة اصحابه
واحد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار والى الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب سائر من قدم من اصحابنا
ويسميهم السيد ابو منصور بعد الله وهو مختار صاحب الميزان ثم شرع في ذكر بيان هذه الاراي المستنبطة من الكتاب
والسنة من جنس الحجج التي يعلق بها احكام الشرع وجب ان يتعلق به الاحكام اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى
الى الفرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم ثبت تنصا صا كان او عاما وهذا لان الشرط
في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف الطردية او الخالية او المناسبة وذلك
يحصل في الوصف الذي اقتصر على المنصوص عليه كما يحصل في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر
ويعرف ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحكم عن التعليل به الا لمانع وكونه غير متعد الاصل لا يكون مانعا
للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما لخوجد مولا يكفي صحة بحكم في النص وما يوجد وبيان صحة العلة لو كانت
موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي
على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فعلم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وبمثل الفرع
الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا او لو خلي عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي
التعليل لا يوجب علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص
عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ
العمل عند اقوى للحجيج اطلاق العمل به الى اضعفهما مما يوجب العقل فليس للتعليل اثر لا في الفرع ولا بثبات ذلك
الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعريف الى الشرع فاذا خلى التعليل عنه كان باطلا فان قيل
الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم في المنصوص كما في الفرع لانه الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل
اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اخلال بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى ان كل واحد من هذا الحكم يثبت
في المنصوص لهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا ان الموجب للحكم
هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان التعليل مبطلا
للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه لكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له لو صحة ان العلة انما
جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والمعنى فلو جعلت موجبة مع مورد النص لجعلت علة في غير موضعها
وذلك لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان يجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم
لكن في الفرع لا في المنصوص واما اعتبارهم المنصوص بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة فاسد لان الفرع يعتبر
بالاصل فاما المنصوص فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال ولما صحة التعدية فلان الحكم في المنصوص بالنسبة الى الفرع

ا ي على اب الحكم في المنصوص عليه لهذا العلة ٩٥

مضاف الى العلة ولو كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع
في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا عطفت عليه جملة ناقصة حال التوقف بانية بالنسبة الى الناقصة
لجموع الا شتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب وكذا هذا وهذا لان العلة القاصرة
المنصوصة حال الشارع لما نص عليها افادت ذلك على ما بينا في الموضع في الحكم ولا حاجة اعظم منها ولم يلزم منه
تغيير حكم النص والراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة في المنصوص اسوة بالنص وكانت صحيحة ولا يلزم ما ذكرتم
تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه وما يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة
فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا الا ان ابا اليسر ان خيل الاسلم المختار الفاضل فانه ذكر بدلها وجوابا اخر منها انا
اختصاص الحكم بالنص كما كان في الكتاب فلا يستفاد المجتهد بالتعليل التعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص
الحكم به وما نبينا معرفة الحكم المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب
الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر المحكم ومرارة التعبد ولا شبهة ان الشرع من تعديه الحكم عند ظهور علة اخرى
متعدية لا بد لابد من دليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من
غير توقف على دليل مرجح وفي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذا فالفوائد وجب القول بصحتها فلنا حصول
هذه الفوائد بها ممنوع اما الاولى فلان لم اختصاص الحصر بترك التعليل لانه حكم كان ثابتا قبل التعليل اذ
النص لا يدل بصيغته على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتبع حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي
على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل حالة لم تكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز
ان يجتمع في الحصر وصفان كل واحد منها يتعدى الى الفرع واحدهما اكثر تعديا من الاخر يجوز ان يجتمع وصفان
يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر وجب التعليل بحكم الوصف المتعدي لانه اقرب الى الاثر اعتبارا للمأمور به من غير
المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى وجوه القاصرة لا دليل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى
ايضا اليه اشار بعض الائمة واما الثاني فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراي الموجب
عملا بالاتفاق فلا يحصر هذه الفائدة بهذا التعليل غاية انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن
في ورود العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب العزوف عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب
العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة يعارض المتعدية على ما وجه صاحب الى دليل مرجح لان المتعدية اظهر
في موضع القاصرة وظهر تاثيرها في الحكم العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة او لكونها متفقا عليها على ما نص عليه في القواطع والحصول وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجح المتعدية
على دليل اخر واذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيما ذكرتم فكان وجودها
وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدي توقفا

وهو النص الاركان قطعا

فهي

سو للعلم اعني شروطها معلوم كل منها على الاخر دليل كذلك بل هو موقف معينة كما في توقف وجوب كل واحد من المتضايفين
على الاخر وانه ليس بدور **وجه** واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ من بيان السابر وشرطه وحكمه شرع
في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم
المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر سابقا والعلل
الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا وعدما عند البعض من
غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والاحتجاج بالطردية فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين
العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع
الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بطرد لا ينافيه الحكم ولا يؤثر فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث
المعاني وسلكوا طريق المصالح والارشاد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولما
اهملوه وكذا سائر الائمة المتقدمين بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين وقال
اليه عامة اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وشرع الشيخ
في بيانه فقال واما وجه دفع العلل الطردية فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرتفع الخلاف او يجيء
على المستدل فكان اولى بالتقدم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا
يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها ولا
اساس المناظرة فيما بين الفوارق والحجج من السائل فكان اولى بالتقدم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اوجه الانواع منها كما نسبه **وجه** اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي انه
قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصول
هو تسليم الخصم المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما
يستعمل فيما اذا اثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فيلتزم السائل موجب دليله مع بقاء النزاع
في الحكم بيانه ان ذلك ليس ماخذه كما لو قال الخصم ان الشروع في صلاة النفل او صوم النفل غير ملزم لانه لا اثر له
قربة لا يمضي فيها في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالفساد كالوضوء فنحن نلتزم ذلك ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد
حتى انه يجب اذا فسد لا بافساده بان يذكر متيمم في رحله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات المضمون
في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنلتزم
موجبه ونقول لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او لا
اثبت تعليله ما يتوهم انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء عقده
في الحكم كما في المسالة المذكورة في الكتاب فانا التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين
واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع في ان الاطلاق منه تعيين ام لا فعلم انه ليس بتعيين لعدم وجوب القصد

من النزاع

ولهذا اي الوصف كما في الصلوة وعندنا انه تعيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت
صار اطلاق النية منه تعيينا حتى لو نوى الصوم المشروع منه وعمه صح بدون التعيين فكذا هاهنا ينصرف مطلق الاسم
اليه واكثر القول بالموجب بحقوق القسم الاول لعدم ما يدل الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتقد
الخصم من عللها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الا
حكام المنقولة عنه عامة المتفقهة والعوام دون معرفة المدارك والتوثيق بالموجب تضطر اصحاب الطرد الى القول
بالعلل الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض
اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض اولانهم لما تمسكوا بالطرد و
وصف وصفا علم بهذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصح حجة على الخصم **وجه** واما الممانعة فكذا
الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي
الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي على السائل لزوم ما رام اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار ودفع
الدعوى عن نفسه وسبيله في ذلك انكار الممانعة فكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتعدى الى غيرها
الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله
سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه لتمكنه الى الزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه كما ذكر في
الكتاب ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم
بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم ان الحكم ثابت لا اسلم انه صالح للتعليل وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف وصلاحيته للتعليل وفي نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته
للعلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين الممانعة
في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في
الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال
القسم الاول قول الخصم في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب
كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم وهو
وجوب الحد في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الكفارة جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه
لا يفسد صومه لعدم الفطر ولو كان الوطء زنا يوجب الحد ولو جامع ظانا ان الصبح لم يطلع يفسد لوجود الفطر وان كان الو
طء لا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بها كما في الجرح فان
من جرح انسانا ومات بالجروح يرتب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة
فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يعم الجماع والاكل والشرب على السواء فيتعلق
الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسالة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية

ولا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة وفي ٢ بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه محازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة من الحنطة فانا نقول تؤيد بالمحازفة ترجح الى الذات اولى الوصف من الرداءة والجودة فلا يجد بدا من القول بالمحازفة ٢ الذات لان التفاوت والتساوي ٢ الوصف ساقط الاعتبار ٢ لا مدار الربوية بالاجماع ثم نقول تؤيد محازفة ٢ الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت بعاد ام محازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصون لا تمنع جواز البيع بالاتفاق مان بيع قفيز من الحنطة بقفيز منها جايز مع وجود المجازفة ٢ الذات صون مان قال لا حاجة الى هذا التفصيل بل ان بدينا مطلق المحازفة لا نسلم لان مطلقها مانع من صحة هذا البيع لما بيناه من المحازفة مالا نسلم بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذن لا بد من ان نفسر بن المحازفة ٢ المعيار وهو الكيل فاذا فسرها بها لا نسلم وجوبها ٢ بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا تدخلها المحازفة ٢ الكيل فما لا يدخلها الكيل لا يتصور فقدانها ٢ استفسار ال الممانعة ٢ الوصف مصطر بعود هذه الممانعة ال الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان يقال هو الجهة ٢ بيع المطعوم بالمطعوم ان الطعم عند علة لتحريم البيع ٢ المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلصة عن الجهة ففي بيع التفاحة بالتفاحة تزول العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فثبتت الجهة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وهذا لا صحة هذه الاصول جواز البعض كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار لا ولا يتحقق ذلك الا مما يتحقق فيه المساواة ٢ المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيحرم بيع التفاحة بالتفاحة على الاصل واما الممانعة ٢ صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصح لان الوصف للحكم ينقسم غير صالح لاثبات الحكم وكونه صحيحا لان الوصف كله للحكم وكله لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في احاد الحكم مكمل وصفه فيظهر ناثيره منع من ان يكون دليلا وجها كالحرج لما كان سببا الوجود القصاص بعضف التعليل فتبقى ثبوت هذا الوصف لا يوجب الفضاء فان قال المعلل الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي صحيح بدون الناثير فلا حاجة الى بيان الناثير نقول الكتاب الى اثبات الحكم على الحكم ولم يكن الوصف بدون الناثير صحيحا عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل ما اذا بينه كفانا على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حتى ما هو صحيح عندي لما قلنا ان الا حتجاج على الخصم بالبين صحيح عنده غير مقبول اليه اشار المعلم فخر الاسلام ٢ شرح التقويم و٢ اصول الفقه تبين على ما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للزام على الخصم وذلك بالناثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعلية وذلك بوجوه اتفقت العلل المنقولة عن السلف ومناسبة للحكم واهل الطرد يوافقوا ٢ اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة ٢ العامة ٢ الحقيقة وقيل شان هذه الممانعة

قولنا في تعليلهم الاسات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها حاملة على امر النكاح لعدم المعارضة لا نسلم ان وصف

البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير ٢ موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا ٢ تعليلهم ٢ اشياء العشرة بالطعم والثمنية لا سلمات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كلا وجد من الوصفين ليشرع لحاجة البدين بنفي الخطر والغرر محتمل جواز البيع ٢ هذه الاشياء غير زيادة شرط الطهارة الخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما ذكرت عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد الحاجة اليه الاطلاق بالبلوغ الوجود دون التضييق بزيادة الشرط ثم ما ذكره صلاح الوصف لهذا المعنى وان كان يؤدي الا احتمال فساد الوضع ٢ بعض الصور الا انها غير مفسدة الوضع لان الوصف اعم ما تكون صالحا ٢ نفسه ولكن لم يتبين للسامع صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما ٢ العلل الموثر كان للسامع مطالبته ببيان التاثير فاذا تبين قبله السامع وتجاوز الى سوال اخر لما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت منعا اخر غير فساد الوضع واما الممانعة ٢ نفس الحكم فمثل قولنا ٢ تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيفترض تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان السنة ٢ الاصل هو التسليم فيه التكميل بعد اتمام الفرض ان السنة ٢ الحال الفرض في محل بالزيادة على الفرض من جنسه كما ٢ الصلوة لا ان الفرض وهو الغسل لما استوعب محله صار الى التكرار ضرورة والفرض ٢ المسح لم يستوعب محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محل من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاحكام به لا لعينه فاذا الاحكام بدونه لا لغير اعتبار واما الممانعة ٢ نسبة الحكم الى الوصف ما يثبت المسايل ان اصحابنا الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عنده ويعدم عنده وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون ٢ المنصوص عليه او اضافة بعد الحكم عند وجوده ولا يكون مناطا للحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فتى اضافه المعلل الا وصف كان للسامع مطالبته الدليل على نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف ٢ للاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصح هذا عذرك على انا ان سلمنا انه ليس ٢ الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذلك الغير ليس ٢ هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده من تخريج علة اخر غير علته وان كان مناظرا لكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي ٢ استخراج الوصف فان شاركني في الجهل فغير لزمك بالزمني وان اطلع على غير لزمك التنبه حتى انظر فيه مان قال لا يلزمني ذكر ولا اظهر ولم كنت اعرفه فهذا عذر محرم فصاحبه اما كاذب او ناقص يعتق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين ومثال هذه الممانعة قولنا ٢ تعليلهم مان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول ٢ ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق ٢ ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لعدم القرابة وعدم المحرمية وقد واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع عبارة عن كون الجامع

شبكة الألوكة www.alukah.net

في القياس بحيث يدير اعتبار نفي اوجاع في نقيض الحكم وعتبار بعضهم فساد الوضع لئلا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتبار في ترتب الحكم كقولي القضيين من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من
النفي وبالعكس وبعد فوات المنا قضة في الاول كما بينا لان المنا قضة تخل بمجلس المناظرة دون مجلس
آخر والنقض عن عمل النقض بالجواب او بزيادة قيد يدفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القياس عن
التي بني عليها الحكم كالعلة اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى
للانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة فساد الوضع في العلل عنزلة فساد الرأي في الشهادة وانه مقدم على
النقض لان المراد انما يطلب بعد صحة العلة كالرأي الشاهد انما يستقر تعديله بعد صحة أداء الشهادة منه فاما مع
فساد في الأداء فلا معنى بالتعديل لكونه غير مفيد فاذا اورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد
الى بيان العلامة والنائبة في التباس وبيان الجمع بين النبذ والقصد فان تشتر والا صار منقطعا لا تشتغل بعد
بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لأصحاب الفرق في الأنبا منها
باسلام احد الزوجين بسبب اسلام احدهما او ابا صله التعليل اي جعلوا النفس الاسلام علما لايجاب الفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في الحال غير المدخول بها من
غير توقف على قضاء القاضي وفي القضاء العدة كردة احدهما والابتداء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع
ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير
منافٍ اياه فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فانا وجبنا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة
الاولى وحكمنا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان لهذا الزوجين الكافرين اذا اسلم والمكن ابقاء النكاح
بعد اسلامه مع كفر الباقي او ارتد هو بعد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول بنت الفرقة بنفس
الاسلام والردة عند الشافعي من غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول سوقف لا انقضاء للعدة افرادها فانه اي
تعليلهم في المسئلتين كما بيانا فاسد وضعا لان الاصل في حصر في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر
على الكفر وفي المسئلة الثانية حصر بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا الا ترى
وجود الحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلما اثبتنا الفرقة اوجبت
اضافتنا الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز ان الاسلام شيء عاصم للحقوق والاملاك لا قاطع
لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجبت اضافة الفرقة اليه وهو منافٍ للنكاح
لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء
العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا ووضعا لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو معنى وصف والردة لا يصلح
عفوا معنى لوقتيا النكاح مع الردة التي هي منا فيه لزوال المحل الذي هو حكم العدة لكن الحكم ببقاء النكاح
كما جعل لا كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان تكون معفوة لكونها في نهاية القبح وهو

بقيناه

محل وعدة

وصل

كالسبب الموصوف بالظهور كالنائم مستند فيه الى سبب منتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المدار انها تظهران حكميتان فلا يرد النقض بتطهير الخبث هو

اثبات ح

والبا ح

ذكرنا المناقضة تخلف عن الوصف المدعى علته سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة
اذ التخصيص منا قضة عندهم وعند من جوز يتخلف الحكم عما ادعاه العلة علة لمانع وهي تبقى اصحاب
الطرد الى القول بالاثر مثل ما مسلم المقدسي لان الطرد الذي عكس به الحيض لما انتقض اورده السابر من النقض
لاجل الحيض بدا من المخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم ورود نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر
الطرد الى بيان المعنى وهذا القائل بمجرد لا ابطالا او مساعدة السابر ولم يتابعه في الشروع في بيان
الفرق بالاثر فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يساعد السابر في ذلك بان يقول انقطعت
عجزا بطرد هذا الوصف وفرا نقض ذلك عما ورد ثم سبحته ملا ينفعه بيان الاثر والشروع في
الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي الاثر المطلوب الاول فلا يسمع
منه فيضطر الى التكرار بالسابر والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم ما علل الشافعي
في اشتراط النية في الوضوء بانهما اي الغسل والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقتا في النية هو
استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان في اشتراط النية وهذه نكتة منقولة عن الشافعي هذا ك
هذا القول او التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا شرط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان وجه العلة اي المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض
ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل النجس نجاسة تزول
بهذا الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه يصلي وهو حامل محدث حازت صلوته والمحل الذي قام به
النجاسة وهو المخرج لم يحدث علة واذا كذلك انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة
وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كالتيمم حقيقة معنى التعبد اذ العبادة لا تؤدى بدون النية
بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا
يتوقف على النية ويحصل بفعل الماء والتطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه حتى طهر وا في الاصل قال
الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة
او هو مبالغة في الوصف بالطهارة وهو كالبيان يكون موثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير
قصد كما يعمل في الازالة والبل من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد واما وضوء المحدث
فظهر حكمي فتقول التعبد ثابت في المحل وهو ضرورة موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة
الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فلانها لم يصبها نجاسة قط ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحل
لو تنجس في الماء القليل لا يحكم فذلك لا يوجب بقصر صفة المطهر فبقي الماء عاملا بطبعه عاما كان والنية
تشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم
افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه طاهر بطبعه فكان اسات التطهر به غير معقول المعنى فيحتاج

لانهم

بتأم

لانبات ح

الى العدول عن الطرد الى الثاني ح

فيه الى النية ليظهر فعله عما خلق في طبعه ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار عبرة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وحصر الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما عبرة واحدة اما الغاية فهي صفة الطهورية للماء وانه لا يستحيل للخصم في سلب التيمم والا يقال المسح شرع في الوضوء مطهر وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لانه كان شد التراب فيه انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لتتمة مقام الغسل وذكر الحلواني الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسائر اعضاء الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فيه المسح ابتداء اخفيتها وتيسرا ولما قام مقام الغسل اقام حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام بعد هذه الاسئلة في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة لتحقيقها لان تطهيرها بازالة عينها وفيما كان فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين فاستغنى عن العزيمة لافادة الطهر فصار البدل كالمبدل عنه الا انه افاده الطهر فهذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة للحنفي يضبط اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالرجوع الى بيان التاثير فما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير فما بعد من الحنفي السر والاعتراض عن الاستغلال بالطرد حيث لم يعرف كثير منهم شيئا كالاشرنا اليه وقوله واما العلة الموثر الى اخره لهم ان رفع العلة الموثر لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الحجة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي وكذا التاثير الثابت بها لا يحتمل رفعها بالمعارضة حتى يجوز عند الجمهور مع ان هذه الحجة لا تحتمل حقيقة التعارض كالاحتمال حقيقة التناقض لانا قد نحتمل لوقوع التعارض صورة بحيث يجب التماتر والرجوع الى دليل اخر لظهور احدهما بالناسخ والمنسوخ وكذا العلل المستنبطة منها جوازا ان تتعارض لجهلنا بما هو علة للحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التعارض لان العلة الثابتة بها وهو معنى قولنا ان النص يبطل الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو مستحيل عليهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل فان اردتم بفساد هذه الوجوه المنع من الدفع فساد اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة لما مر لا يحتمل عدم صحة الوصف او عدم تاثيره مع صحته بالمناقضة وفساد الوضع بعد الاحتمال ايضا كما في العلة الطردية وان ارتفع به فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت التاثير فاسدة ايضا لان ما ثبت الوصف فاثبت بالدليل مع عليهم بين محل الممانعة وبين محل الاعتراض فقد اوردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه يثبت بالتاثير لانه انما يثبت بالدليل ما ثبت الوصف بعينه ان لم يكن يحتمل المناقضة وفساد الوضع بحيث في الممانعة فانها في الحقيقة

السؤالات

ايرادات اعتراضات الى يرد عليها

طلب الدليل على صحة الوصف وما يتعذر طريق لم تبين ان ذلك الطلب كان بالطل والصحيح فيه ان الحجب لما كان نقضا التعليل بوصف موثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لاحتمال ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا فيبطل بيان التاثير وبعد اذ يواحتمالها قبلا وبعد لا يكون موثرا حقيقة والتقدير انه موثر في الحقيقة واما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ ذكرهما هنا انه ليس للسائل بعد المانعة الا المعارضة كما ذكر الشيخ الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخ اخر بعد سان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف جاز للسائل عن الممانعة النقوض على وجه العلة ان امكن رد الى القلب او الى العكس الكاسر الى المعارضة وهو وضع لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علل الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الرجوع الى المعارضة التي هي سوء احوال السائل وفي لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على العلة الموثر يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذا الطرد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بوجود ها في صورة النقض فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الطابت بالوصف دلالة وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو الاثر موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف يتخلف عن الوصف بل هو موجود ولكن لا يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما استفيد عما قلنا من تحرير تحصيل العلة فاما عند من يأباه فلا سائي هذا النوع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كالسبر وحاصل الخروج عن النقض ان العلة متى امكنت للجمع بين حكم علة وبين ما يتصور منه نقض لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكن الجمع لزمه النقض وهذا الوجه لم يكن الجمع ممكنا غير رجوع عن الاول نصح الدفع بها كما لو قال في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه هذا التعليل ما احتلم بل اذا لم يتجاوز عن الحرج نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث السبيلين لا خلاف فيه فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار وهم يجدهذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان حك جلد رطوبة وفي ذلك عرق دم والجلدة سالمة لها فاطا زالت الجلدة صار ملكتها طاهرا الاخلا جا لعدم الانتقال كمن كان في بيته او خيمته مستلقيا اذا دفع عنه ما كان يكون ظاهرا لا خارجا واما سمي خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذكر الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو بيت وصف الخروج لوجب غسل ذكر الموضع عند قليله كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولسن اذا كان ما

دون الورم وحيث لم يجب وم يسر بالاجماع دل على انه ليس بحادث لان هذا حكم الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع والحاجب تظهر حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يختص الوصف بالخروج فيجب غسل كل ما يجاوز الاقتصاد على الاعضاء الاربعة كالبول واحترز بقوله ناعسا وما يكون منه عن الخارج بالجنابة من الحادث فانها توجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع والفكر اي فانا اذا نهر يسيل ما يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع كما بيناه فلم يكن الوضوء الحاجب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فتبين بهذه الدلالة التاثير وان غير السايل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هنا لعدم الوصف معنى وان وجود صورة ومثله يكون موجبا للعلة فكيف يكون نقضا وم ورد عليه انك التعليل المذكور تنقضه صاحب الجرح السايل فان ما خرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا وما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه بالحكم اي بان ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة المكلف على الخروج عند التكليف ولهذا يلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المنع على الحنفي بعد خروج الوقت اذا البسها بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كما يمنع شرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قولنا بجواز تخصيص العلة كما مضى في الكشف وبالفرض اي بالفرض ندفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث ناقض الزم اي حام صار عفوا للنيام وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك ههنا اي نقول بموجب الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لعام وقت الصلوة ولوم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان السوية التي هي المقصود من التعليل قد حصلت فلا يكون ذلك نقضا قوله وم واما المعارضة فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي انما منع في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السايل يقول للمحل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس عندي تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السايل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض المجادلين انها غير مقبولة منه لانه متهتر حسد مستدلا وليس له ذكر الاعتراض لخفاء لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السايل لذلك كان مانيا مستدلا لا هادما متعرضا

ثم ندفعه م

على م

عم

اي الخارج من السبيلين م

بدلالة م

اي على المعترض

تعجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كما مر نقله وذلك لان العلة التي تسلم بها المجيب لا تم تحت ملم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب توقف المجتهد بدليد البينات في بدليد القران اما صار رجحه عند المعارضة وكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان نقوت به قوة الظن وخرج كل واحد منهما حسنيد من ان يكون حجة الا ان يترجح احدهما وكان المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا يتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال علية المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدا يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليله ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره من علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدا في النفي وبهذا تفترق هذه النوع من المعارضة احترز بخاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدا واحترز بخاصتي المناقضة وهي ابطال دليل بمعنى معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصد والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح تقسيم احدهما وهما منافيان اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تستلزم ابطال دليله وفساد دلالته على الحكم وعند انتفاء اللازم ينتفي الملزوم فكيف يتقابل هذا النوع من المعارضة مع المناقضة قلنا ان المناقضة لا يرد على العلة المؤثرة فكيف يتقابل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير فلسنا ليست المعارضة تسلم الدليل مطلقا بل مع منافاته الحكم صورة ومنافاته الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض ولا يكون بينهما منافاة اذ المقصود من كل واحد منهما الا بطال ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ العبرة في مثل المتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد سلامة التاثير مما قيل للابطال على انه لم يكن موثرا وان ما ذكره المعلل يشبه بالاثر ليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تقع على ما هو موثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا عبد الله والد عبيد الله وهو اي القلب الصحيح فهو ان العلة مستعار في اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه اعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلا ما يعود برجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا في التناسب استعير القلب الصحيح بمعنيين وكلا ما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة مخالف الهيئة التي كان عليها اعني احد النوعين ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها فهذا القلب يصير العليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجود ولا يصير الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم ضرورة ثم الذي يتحقق هذا النوع من القلب في مثل قول اصحاب الشافعي في ان اسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي المحصن الثيب يرجم عندهم الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين اي لما هو اسلم منهم وبقصم

اذا علل المستدل بالجنس مثلا بان مكيل جنس لا يجري فيه الربوا لانه كيل مكيلا جنس ما يجري عليه

جنس م

مانية إشارة الى ذلك فان البكر من العبد لما جلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الزنى والزنى فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم تارة الملزوم اما جلد بكرهم لانه يتبعه رجم الثيب رجم الثيب لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة هو الاصر وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السايل بتعليل يدل عاخلاف الحكم الذى اوجبه المعلل وقصارى المنا قضة لان ما جعل المعلل علة لما صار حكما في المقلب علة بتعليل القايل الاجماع صريحة حكما فسد المعارضة وخرج من ان يكون مقبولا عليه لتعدى الحكم المطلوب نفيه فيما سبه بلا تغيير عليه فيطل فهو معنى قولهم فلما اختل معنى هذا التعليل لانقلاب نسد تطبل العلة اذا لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بسبعة فضلا عن ان يكون حجة اذا لا يستدل اصلا والثانى اى النوع الثانى من القلب ان يجعل السايل وصف المعلل ساهدا للنقيض بعد ان كان ساهدا عليه وهو ما خوذ من قلب الحراب مائة الضبر للسان او الوصف كان ظهر الوصف البكر حيث كان شاهدا للحجاج عنكر فصار وجهد البكر حيث صار شاهدا عليكر حاكيا عن خصمكر وهو السايل كما ان ظهر الحراب كان البكر والثيب يصير بظنه البكر وان كان للراد من كان الخطاب السايل فمعنى وصفه كان ظهر البكر كان معصفا عنكر وخاذلا لكر بان كان شاهدا عليكر فصار وجهد البكر اى صار شاهدا لكر مقبلا عليكر بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف خاص فرد او وجه آخر يكون مثنا قضا لنفسه بمنزلة الشاهد الذى يسند احد الخصمين على الآخر فجاء بما يضر الخصم الآخر عليه فجعل غير بكر الحاد به مائة سبا حكم كلا منه خلافه المعارضة تقابل آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب التساقط مستوجب العمل بالاشتباه اى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذى كان العلة فيه اى في ذلك الوصف تغيير وتقدير للوصف الاول لانه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب يكون بتعليل الحكم بعينه ذكر ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر مما سوى بعينه علة فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال وتقدير فقا رهن الزيادة تغيير للوصف الاول وتقديره لا تغيير فلا تجعل في حكم سوى آخر مثاله اى مثال ما يجرى فيه هذا النوع جواب من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم القضاء انما تعين بعد الشروع فيه وهذا اى صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لاسقاط سائر التطوعات عن الوقت فرضنا والعلة بعد بعينه وهو تغيرها اسمه الجنس حيث لم يتعين في هذا الوقت لعدم بقائه من الصيام شرعا مع قدرته في هذا الوقت تلبيسا علينا فحن نغيرها بهذه الزيادة ما ذكر الخصم وبيانه ان الشارع لما اسقط عن المكلف في هذا الوقت من القضاء ما بعد الشروع ونعم بعض الاصوليين ان المعترض اذا لم تتعرض في القلب لنقض حكم المستدل بل اقتضى ذلك الدليل جواز ان يكون للعلة الواحدة دلالة صدر الوجد حكمان غير متنا قبين وان تعرض لنقيضه بل امكن اعتبارها بالصد المستدل والاثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة انتصار العلة حكمين متنا قضين لتقدر مناسبتها اياها والجواب عن الاول انه لم يتعرض لنقيض حكم المستدل بل لخرج بذلك عن كونه

الاصلم

ملعب

ظهره اى م

معرضا المعلل وفيها منا قضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه صح

هذا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون

تلبيسا م

اى القضاء الذى بعد الشروع م

ان ه

شبكة الألوكة www.alukah.net

نبه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا المنع لوجوه جدّ القلب فيها ذا السابر تلد جعل الوصف للاكثر
بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا عليها نفسه فيما ادعاه من الحكم للمستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء النزع
والنذر يوجب يلزم منه كون النزع ملزوما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل وذهب اخرون الى انه لا تقبل لكثرة
المذكورين في الكتاب احدهما ان السابر حاكم آخر ليس بنا قض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية لكونها
حاسما قضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن نقضا لدعوى المستدل فلا تقبل
ولكن العرف الاول يقولون ليس بنا قض لكن يخرج انا شرطا لصحة القلب بل لانتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كما في تخصيص العلة
وجدان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني منع هذا السوال وهو ان المقصود
من الكلام معناه فان حالا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسابر وان علق بالوصف المذكور حكما لا استواء لكن المقصود
شيء اخر يختلف معنى لا استواء فيه بالنسبة الى النزع والمصدر هو استواء النذر والنزع في المصدر وهو الوضوء باعتبار
عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للمشروع في الجانب الوضوء بالاجماع واستواؤهما في النزع وهو النقد باعتبار الالزام وهو
معنى وصفه ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي وهو كذلك اي خلاف في المعنى بسطر النباس لأنا بانه
مثل حكم اصل المذكور ثم علل به الاخر وستجيء ان يتعدى من اصل الى فرع حكم لا يوجد في المصدر وكون النزع
ملزما الذي هو مقصود السابر ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فانتفت كونه ملزما في
النفل بالقياس عليه لا يكون الا مثل ابتدا فالحنفية في النزع بالقياس على الحلق مع ان المعنى والمناسبة هذا التعليل
اذا كان لا استواء بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود وليس واما المعارضة الخاصة التي خلصت عن
معنى المناقضة والابطال فنوعان لقدمها في حكم النزع بان ذكر السابر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة
المستدل من غير زيادة وتغيير فيه في ذلك المحل بعينه متنع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع
العمل بها بدا فعة كل واحد منهما ما تقابلها وتسمى طرق العمل لا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت
احداهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة يحتج في قول اصحابنا الشافعي في مسح الرأس
المسح ركن في الوضوء فليس تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بتوضا انمسح ثلاثين تثليثه كمسح الخف فيوجد معارضة خالصة
صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه وليس والثاني في علة للاصل الذي النزع
الثاني معارضة في علة للاصل وهي ان يذكر السابر علة اخرى في المقيس عليه تنقدح في النزع ويقتضي الحكم الذي اقتضاه العلة
وذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السابر يتعدى ما كان او غير متعد كالتعليل بالتغير لاذى
الوصف الذي يدعيه المجيب في الحكم في الاصل يحتمل ان يبنى معللا مختلفا كما لو وقعت في ثوب طاهر بول ودم وخمر نجس نجاسة
البول والدم والخمر جميعا حكم لو توضا فزال البعض سبق الباقي نجسا ثم ذكر الوصف ان لم يكن متعديا فغلبته ظاهرا لانا نذر بنا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا المعلل عن التعدية بطل فخلوه عن الفايدة اذ الحكم في الاصل
ثابت بالنص دون العلة ولا مرجع لستة الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه

اي لعدم حكم التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة اصلا سواء يتعدى الى فرع مجمع عليه او الى
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع من حيث انه يتوهم ان ذلك العلة في هذا الوضع وقد
ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى وكيف يصلح دليلا عند مقابلة
حجة مثله اذا علل الحنفي حرمة بيع الحصرم بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه محرم بيعه به متفاضلا كالحنطة
والشعير نعارضه السابر بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت وكلمة من تبعيضية والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع
فهذا المعنى يتعدى الى قصار يحتج عليه وهو الارز والدخن فانهما اذا بنيا قيس الحب السابر منها لكن المعارضة
في هذا الوضع لا تفيد للسابر لامن حيث انه ليس يوجود في الحصرم وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند عدم حجة
اخرى بكيف يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم والموجود في الفرع فهذا معنى
يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالقبول
لان معنى قوله والنفس الى فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعويله واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة
عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السابر على ما بيناه في الكشف وتريف الفرق بمعنى صحيح في
نفسه فيبين الى وجد البراءة على طريق يقبل منه نقال وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بذكر على سبيل
المفارقة اي يذكره السابر او الظاهر الطرد في مقام السوال على وجه الفرق ولا تقبل منهم تذكر شيء على سبيل المنافعة
لبكون ذكرنا وقته صحيحة على حد الانكار فيتبدل مناالا محالة كقولهم في اعتاق الزاهر اذا اعتق الزاهر العبد
الزهون نذر عتقه عندنا سوا كان الزاهر موسرا او معسرا لان اذا كان معسرا يومر العبد بالسعاية في اقل من قيمته
من الدين ثم يرجع على المولى عند اصحابنا وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان
في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسالة بان اعتاق تصرف من الزاهر بلا فك حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه
في الزهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما ان اباع الزاهر
المرتهن بغير اذن المرتهن فقالوا الفرق لهذا الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو مصدر وبين الاعتاق الذي هو
النزع فقالوا البيع اعتاق مثل البيع الذي هو مصدر لان البيع يحتمل الفسخ بعروضه فيظهر ان حق المرتهن في
المنع من النفاذ فينعقد على وجه يمكن المرتهن من فسخه خلاف اعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من اهله
في محل فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه فسد بعد
من لسانه ولانه الفرق وهو السابر فلم يقبل والوجه ابداء على وجه المانعة ليقبل ان يقول ان النباس شرع
لتقرير حكم الاصل دون نفيه ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التقرير دون النفي فيه لان حكم الاصل
هو البيع وقت اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد تبوته لان حق المرتهن لا منع انعقاد البيع عليه
زاهرا بالاجماع حتى لو تربص لا ان يذهب حق المرتهن بيع كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل
اصلا ما لا يحتمل الفسخ والوجد المذكور في الاصل شيا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والوجد في ابتدائه بان العبد لو رد الاعتاق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يرتد ولو ارتد هو الاصل الفسخ والمول ان ينسخه لانتسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تقرير كلام الاصل
لان الابطال من الاصل عبث فلا تعتاد على وجه التوقف واصلاه نصب على التمييز فيهما المصدر وما ينوب عنه

فصل في الترجيح وما تدفع النسخ يبحث عن بيان الممانعة والمعارضة سلكه بيان دفع المعارضة
بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم تندفع بطرق من الطرق المسلوكة في دفع
العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان استوا جوز المجيب
ان يساويه السابل في الصحة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان امر
الترجيح اذ لم تندفع بطرق اخر فان لم يبنات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فلم يسابله بمعارضة
علته بترجيح علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزعمه ما ادعاه المجيب لان العلل بالراجح واما المرجوح
واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف اما الترجيح
لقوله تعالى فاعتبروا اما اولي الابصار فنداء مرا بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن
نحكم بالظاهر والله يحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وسكت العامة باجماع الصحابة والسلف على تقديم الادلة
الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوي على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين
على خبر من روى لا ماء الا من الماء وقدموا خبر ذي اليدين في زوال جدانه عليه السلام كان يصبح جنبا
وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم من اصبح
جنبا فلا صيام له وقوي على خبر ابي بكر رضي الله عنها نحن لا نورث وحلف غيره وقوي ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة
في ميراث الجدة لما روى محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده وبان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بمعقولهم
في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وفق العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا
قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وتقتضيه الاية وجوب النظر وليس فيها ما
ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولانا نعلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر
والمرجوح مع الراجح لسر كذلك فعلم ان الترجيح انما يتبع بين الظنون لان الظنون تتفاوت في القوة
ولا تتصور فيما يعلم بين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا
واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان تساقطا فلا سبيل الى الترجيح بل الناظر
هو الذي شيء ان عرف التاريخ صير الى ما دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف والله اعلم
ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلايل الظنية والله اعلم منها
فقد تعارضا وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرها قوم وهو اي الترجيح عبارة عن فضل
اي زيادة احد المثلين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكر يعني الرجحان لا يعني الترجيح
فان الترجيح اثبات الرجحان فكان اليه حرف المضاف لظهور واقام المضاف اليه مقامه فكان

الدرجم

كما كان له ان
تعارض علته
م

ان م

جواب عن تمسكهم
بالايه م

فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي ابو زيد رحمه الله
الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا ومعنى وقوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عين له
في المعارضة فكان بمنزلة الوصف المزيد عليه اما يصح اصلا ويقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه
عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا
يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كما لو زاد الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة لا
يعتبر وزنه عادة ولا تعده الوزن في مقابلتها بل يهدر ويجعل كان لم يكن كالحاصل في الستة او السبعة ونحوهما اذا
قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى رجحانا لان الستة ونحوها بعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز
بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد وفي الاخر حديثان
او قياسان كما اشار اليه بعضهم حتى قالوا الى اخر وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه صحيح لان الدليل الواحد لما رجح دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض
فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به والاصح المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر
عن احدى الامارتين المتعارضتين وتدحصلت فزع الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات
الحكم فيترجح على الاخر لان الذي ان العلة المتنزعة من اصول يترجح على المتنزعة من اصول ولهذا تتفاوتان بكثرة
اصولها فالعلل المتنزعة من اصول وكلما تدل على حكم ولهذا يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المتنزعة
عن اصل واحد لتفوقها بكثرة ثمانية انفسها وكثرة اصولها وذهبت عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع
بكثرة الادلة لان السبب انما يقوى بصفة توجب زيادة لا لانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف
لا قوام له بنفسه ولا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستبد بنفسه فلا يكون تبعا
لغيره فلا يحدث بانضمامه الى الغير قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض وهذا خلاف العلة المتنزعة من الاصول لانها باعتبار شهادة الاصول
بصحتها تقوت في نفسها فترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا يتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها
لان كل اصل يشهد بصحة علته فلا يصح علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة
مالم تبلغ حد التواتر وعارض ذلك ما ذكرنا قياسة خبر واحد منا خبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان
القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الخبر الواحد
وبوبكر ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اتاه شاهدان والاخر
اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة
للحجة وكذا لو اتاه ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال
رمضان وهي السماء غيم فان ذلك الشاهد حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقوم به الترجيح ولو اتاه

احدهما ما هو ليس مستورين ولا اخرس ولا هو ليس عدلين تترجح شهادة العدلين لظهور ما يوكد معنى الصدق في شهادتهما
نثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح لانه انما كان ما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له قوله وكذلك
الكتاب والحديث اي مثل العباس الكتاب في انه لا يترجح اذ بانضمام اذا خرى اخرب اليها والحديث بانضمام
حديث اخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشائخنا ان النصين المتعارضين وان كان
لا يترجح واحد منهما بنصا خر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في معارضة النص فكان بمنزلة الوصف للنص
الذي لو فقد وما بقاله فيصلح مرجحا ولا صحيح ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه لظهور الا
صالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح البعض اي بعض الدلالة على عين لوقوع فيه بيان كان احد المتعارضين
مفسرا او محكما ولا خر ما ولا مجملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا ولا خر خبر واحد لان هذه المعاني
تشبه قوة في احد الدليلين عند منازعة يعرض على ما بيانه قوله وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحد حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا
وجرحه آخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كانت الدية عليهما نصفين ويتحمل عنهما
العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات
صاحب الخطايا المتعددة علة تامة يصلح معارضة لجراحة صاحبه الواحدة ولم تصلح وصفا لجناية
اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يد رجل ثم جز آخر رأسه او ذبحه بعد ما برئت يده ورقبته دون الآخر
لزيادة فيما هو علة القتل من فعله وهو ان قطع الرأس او الذبح بعد ما برئت اليد فعل آخر قوله والذي يقع به
الترجيح لربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات لربعة اقسام احدها الترجيح بقوة
الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل بالمرجوح فاما
اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما صح هذا النوع من الترجيح لان الحجة تترتفع في الحجة
فان الوصف في صار حجة فيما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر ووكادة في الوصف
الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة
قوة فيه وكذا عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما
يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع وضبط راويه وفقهه عما مر بيانه فان قيل ان الشهادة
صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
احد العدالة في الجانبين يحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر كذا
القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الدائمة
للحرية والناس في ذلك سواء والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا تلتفت الى
زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة

الحراحات في رقبته فالعامل هو الذي جنى عليه

قوله لزيادة فيما هو علة القتل من فعله وهو ان قطع الرأس بعد ما برئت يده فعل آخر

عن الزجر عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر
لانه امر باطن فربما كان الذي نظن انه اعلى ادنى درجة في التقوى من الذي نظن انه دونه فيها فخلاف تاثير العلة فان
قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها يثبت بادلة معلومة متفاوتة الا ثر بعضها فوق
بعض يمكن العلم بها والا مثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة الاثر الحاصل بوصف حسانية مثل سلة سور سباع الطير فان
سورها نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاخذ حكم النجاسة في الماء حالة الشرب تنجس به الماء كحال سور سباع البهائم
وهذا وصف يمنع الاثر فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص فوق الاستحسان هو طاهر لانا نشرب سؤرها والتقاطر
عظم جاف لا دسومة فيه فلا يوجب ملاقاته الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس
لانه لا بد للنجس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد اختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان مع ان وجد هنا استحسان
فرنا بدليل آخر وهو لحقيقة الضرورة في حق الاحرام والاحتراز عن شرها فترجح الاستحسان على القياس بقوة اثر نهر سفى قوله
على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل سلة طوف الحرم فانه لا يمنع الحرمي نكاح الامة عندنا وقال الشافعي يمنعه
منعه لانه ارتفاق للحر على عينه منه وهو حرام على الحر كالذي يحترز وهذا وصف يمنع اثر ارتفاق اهل الحرم معنى لان
الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وهو الخير الاتم
في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملك الحر كسائر انكحة العبد وهذا قوي لان الحرية
من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصف المحل بحيث ان يكون الرقيق في النصف مثل
الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق فيتسع حله فلا وهذا ان ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل في احوال العشر
فانه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم السبع وما شاء من النساء لفضله وشرفه فلما ساوى الاثر مضعف بتحقيق ان الحد
رقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل في الحرة باذنها وفي الامة باذنها وبغير اذنها خلافا لاصحاب ابي حنيفة رحمه الله
ان نكاح الامة جائز لمن ملك شريته يستغني بها عنه كذا في اصول الفقه للشيخ ابي المعين النسفي رحمه الله وضعفه بما جوابه
نزعم والترجيح بقوة بناء اي بناء الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد بيان ان يكون وصفا احد
القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على
صحة ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثر وموجب اثر الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة
فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم لزداد قوة فيفضل معناه الذي صار حجة وهذا رجوع الى هذه الادلة
كثبات مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فاثبت في دلالته على التخفيف اي في زيادة ثبات
على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف
عارض يشمل الركن الغسل والصلوة فضرها وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة اقامته
بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنت اطالتها وتكرار السجود ليس من باب

بغير

بلغت محله

وهو المسح بالاستحسان بالضرورة

عما في يدها

لله در سوال

التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء ما هو مكرر وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار ينافي كونه وجوبا وعدما فاما اثر المسح في الخفين فلا نزاع في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهر ولم يعقل فيه معنى التطهر كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجوزه واحترز بقيد في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وتدلك في نفسه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهر اذا المقصود منه ازالة النجاسة والتنقية والتكرار اثر في تحصيل هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت النظافة مسحا لكن التبديل بالغسل كما في مسح الراس والخف قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد هذين الوصفين اصلان او اصول فنرجح على الوصف الذي اشتهل الترجيح له بشهادة الاصل والوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل مسح الربع في مسئلة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم مسح الجوارب وهو الوركية الا الغسل ترجح عليه زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر فكذا هذا الا انه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد وترجح الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من بشرة الباشرة والنبات على الحكم فتحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن تحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين مما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف صفة القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح للاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني والبه اشير بقوله لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه قال [illegible] مشهر الا علة تعدله ومما من نوع من هذا النوع اذا قدرته مثله او تبتين امكان تقدير النوعين هو خرين مثله ايضا وهكذا في التقرع وذلك لان الا مشاح الثلثة راجعة الى الحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات تختلف فتعدها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالنبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصول فكل واحد من هذه الثلثة يرجع الى الشرع ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في التثليث مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائر بين كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني بالتاثير وفي هذا القسم بكثرة الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي هذا القسم بنفس كثرة الاصول وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا في الخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لان الا شتباه بينه وبين ابن العم اكثر من الاشتباه بينه وبين الولد لانه يشبهه الولد بوجه هو

الخفين م

بيانه م

اي الترجيح بكثرة الاصول هو

الامام م

واحد م

وهو المحرمية ويشبه ابن العم بالاجنبي فلو جرى وضع الذكر من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل المطلبة وحرمان التقاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فهو جزء شهادة على الحكم واعلم بذكر مثال لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له وهو والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم السابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلفوا فيه مختار فخر الاسلام رحمه الله ان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وبوكادة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفزنوي ولو ظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك معززا عليه كالترجيح في التراجيح على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس على ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة بتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخرس انها قرابة محرمة للنكاح لا جاب العتق حق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يجوز ضرورة

ضرورة

لجب به عتق وهو واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا لا ترجيح لهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو اما ان يقع كل واحد منهما بعض راجع الى الذات اوالى الحال او احدهما بعض راجع الى الذات والاخر بعض راجع الى الحال ففي القسمين الا ولين يطلب الترجيح بقوة في المعاني لزاما ممكن والا بقي التعارض وبتحقق التعارض ينقطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح الا خر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير ما حدث من بعض في حال الا خر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النقض عما حدث من اجتهاد اخر بين ولا يتملك الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فثبت ما قلنا وبيان ذلك انا نقول المنظور كون الذات في نفسها على الحال على ان يقع الترجيح بالذات وبالحال قد يتفاوتان في شيء ولهذا كما في مسئلة التيمم رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالسنة احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو ثابت بين لحكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وثبوته بنفسه فكانت الحال بوجوه من وجه دون وجه ثابتة بذات لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار

شبكة الألوكة www.alukah.net

الذات لا لجعل الاخر احرا ما عتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا ما هو اصل بنفسه نما هو نسخ لغيره والنسخ لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه ونا سخاله وقد يرد عليه ان نسخ الشئ لا يجعله مبطلا لذلك الشئ لكنه يصلح مبطلا لشئ اخر والجواب عن الاول ف ويرد على هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال تلتنا في صوم رمضان وفي كل صوم عن انه يجوز تبييته قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اى البعض الذى وجدت العزيمة فيه والبعض الذى لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا نرجحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذى وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذى لم توجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد نرجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب الوجوه لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات فكان وجود والترجيح بالذات مقدما على الترجيح بالحال واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيحات الصحيحة والفاسدة لكنها تضبط الى ان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني والمتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح بجمع الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكرناه في كتبهم وفرغنا منها في كتاب الكشف بتوفيق الله تعالى

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيآن الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما تعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط انما قيد بقولنا سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف رحمه الله المناظرون على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا مثبت له وانما يصح التعليل للقياس الحاجة القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما تعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا تتحقق تلك الحاجة بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اى بتلك الجملة يعني بيانها لهذا الباب وهو باب القياس ليكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل ببيان اركانه وشروطه وما يتعلق به والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسيل والوسايل والوسائل لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان نذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسايل مقدمة على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصل باب الحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم ما خير بيان هذه

فيه لف ونشر

الجملة والحاقها به **ف** حقوق الله تعالى خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذى لا ريب فيه وجوه ومنه السحر حق والعين حق اى موجود ثابت وهذا الدين حق اى موجه صوب ومعزى لفلان حق اى موجه من كل وجه قال الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا اختصرنه احد ويتسبب الى الله تعظيما او ليلا اختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذى يتعلق به مصلحة العالم بالحاذاة قبله لصلواتهم ومثابة للاعتدال احراسهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع العيوب عن العشاير بسبب التنافر بين الزناة وانما يتسبب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه للتفريق ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا لا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها **ف** كحد القذف حد القذف شرع على الخلق بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق لله تعالى والمحكام تشهد بذلك ايضا على ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف على ما في رواية بشر الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة كلهم واحد او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه حقه وكذلك القصاص دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعد الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم على المستامن بالاتفاق واما بواخذ المستامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب تختلف شدة وخفة ومن الجايز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الخفة لشرط غضبه مفوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم نحن وهو جنس الواقعة والاجرى فيه الزيادة والنقصان مفوض اليه ونحن نستدل بالسبب وبالحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الله قدام عليه وليتوصل باستيفايه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجبوبا لم تلحقه التهمة لم يحد القاذف والما وجب لتعفيف اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا لله

موجود ح

وعدمها م

وتقام م

تهم م

ا

احد القذف

وجب ان تكفر الجاحد على اظهر الوجهين لانه بجحوده حق الله تعالى صار كالمكذب لله تعالى في
عرض القذف وحق الله تعالى في عرض القذف حق المقذوف حتى ثبت للعبد صريح بهذا الطريق
فالوجه الاول اوجب دية الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى وللعبد فقلنا معظم
الحق لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى
حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وهو الحق بالجعل فجعلنا الحق فيه له واما الحكم
فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا تسقط حرمة الزنا بالمرأة التي بيت حقا لله تع
بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفر الزنى ويسقط به حرمة دمه وحبوته وكذا نصف
بالرق من اظهر الدلايل على ما قلنا لان ما وجب للعباد لا ينتصف بالرق كما لا ينتصف المال والمطلوب بنصف
ما وجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى المولى وهو
انما يتعين بالبداءة باستيفاء حق الله تعالى واما ما كان حقا للعبد فاستيفاءه اليه ولا معتبر لنوح النفاوت
فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى تو تم النفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبا
لغة كما تتوهم من صاحب الحق بتوهم من المجلود ولكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر انه كما منع المجلود منه
مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل به من المسايل يدل
على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تع واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق
معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعوى وحق الدم لا يختل
باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كالمرتد السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم
مصدق له في اقراره مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما لو كان بحضرة حق لله تع فان هناك ليس له
مكذب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة للاترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه
الانكار لان البينة تؤيد الانكار واذا ثبت هذا فعندنا لا حد عليه للارث لانه خلافه وهو الاخرى في حق الله تع
ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له وما علق فيه حقه فما ما هو حق لله تعالى
فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق لله تعالى
كذا في الاسرار والمبسوط قوله كما ان القصاص مشتمل على الحق لما ذكرنا ان النذر جناية على النفس ولله تع
فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين
انه يسقط بالشبهات وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حقا لله عز وجل انه يسقط
بالشبهات كالحدود الخالصة فانه يجب جزاء الفعل في الاصل لاضمان المحل حتى يتنازعا عة بالواحد ولكن
ضمان المحل من كل وجه كالحد لا يتقدر به واجزية الله تعالى لحق الله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق
المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى القاتلة بالمحل في هذا الوجه علم ان حق العبد راجح والله اعلم

اشرف في قصه تعالى ولكم في القصاص حيوة فيه وقوله ولكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن
المماثلة اشارة الى معنى الجبر كذا في كفاية الاستيفاء اية الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض
عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع تدل على رجحان حقه ايضا قوله عبادات خالصة كالايمان و
الصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والحج والجهاد وهي على مراتب فالايمان اصل وسايرالعبادات فروعه
اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها لان الصلوة اصل هذ الفروع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها
شريعة من شرايع الانبياء عليهم السلام شرعت شكر النعمة البدن تشتمل على ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله
عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار
قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وبعدها الصوم لانه شرع
رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لانه صار قربة بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الا ويليق المنزلة
لان كونها امارة بالسوء صفة قبيح فيها وبعد الحج لانه عبادة تجري عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتادى
الا بافعال تختص بمقام معظم وادقات شريفة فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما حرم الاوطان وجانب
الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هن الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من
فروض الاعيان وذلك لان الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين وقمع شرهم هي المقصودة بالذات والله اعلم وهذا
المقصود يحصل بالبعض فكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية غاية بالكافر نايته باختيار فكان اذا عارضنا
فيه فالجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسايط المتقدمة فانها اصلية بانيته كذلك لا يقع
لاختيار العبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية واما سواها من نوافل العبادات وسننها واذابها
فمن الزوايد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله
وعقوبات كاملة اي محضة لا شوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة
وحد الشرب لانها وجبت جنايات لا شوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان تكون له عقوبة زاجرة
عن ارتكابه جناية الله تعالى على الخلوص لان حرمتها حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى الله تعالى
محارمه وعن المبرد انما سميت عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة
ونسميها اجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تع جزاءا كسبا نكالا
من الله والله عزيز حكيم وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى
العقوبة نسميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان الارث بالقتل
فمعنى العقوبة فيه مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه غرم بحق الغانم كجناية في الغرم معنى
العقوبة وان ما وجب بغير الله تعالى بالتعدي حتى لمن وقع التعدي عليه لا العفو وليس في حرمان الارث نفع

عابد الى المقتول المتعدى عليه علمت انه وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود
لان مالا كسب لعبد الله تعالى كسب الله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا تنصل بسببه
الى بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول
فكان عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوته بالقتل الخطأ فانه في الجناية قاصر لا شبهة
فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة ما ثبت. بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق
بالحكيم ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا
او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي
حظرا لا محالة والحظر ثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير
اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ عاين المواخذة
لانه لا يتبع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في الثبات فيه كما اخبر الله تعالى في قوله عليها
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للتقصير في الثبات كما
تعلقت به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ واما الصبي فليس في الخطاب
اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا ثبت في حقه العقوبة الكاملة
ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا
قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب
الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر بهذا القسم فتحمل اللفظ على الحقيقة والاحتياج الى الجملة على
الواحد وحقوق دائرة بين الله تعالى والعبد اى بين العبادة والعقوبة وهي الكفارة ففيها معنى العبادة
لانها تجب بطريق النذر ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات في الشرع
لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة ويستوفي بطريق الجبر
فكان في اداءها معنى العبادة مع انها تتأدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى
العقوبة لانها لم تجب الا جزاء على افعال توجد من العباد وكذلك سميت كفارات لانها تغطي الذنوب
ولم تجب مبتدأة كالعبادات بل يتوقف على اسباب تصدر من العبد منها معنى الخطأ في القصد
كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي
يستحق المأثم به وجهة العبادة فيما غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي
والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى اصطياد مخمصة اصابته او الى حلق الرأس الأذى من رأسه جاز له
الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لما منع وجوبها بسبب العذر
اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على ما هو الاصل

لجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك ويصح انها تجب على من ليس
بمسجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بمسجان لان هجران الكافر
وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير حسن ابتداء لان هجران
المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما لم كان النظر ان
جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصد الاتلاف عامدا ينافي ذلك فعرفنا انه
محض لكن الصوم لما لم يكن كذلك مسلما تعالى الله تعالى بعذر فيه ضرب قصور لجنايته ووجوبها بطريق
النذر ظهر فيها معنى العبادة لكنه لنزوله العدم في حق الوجوب قلنا تجب عقوبة وتؤدى عبادة.
ويرجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه يسقط في كل موضع تحقق
فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين
خلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا لا يفطر بعد الارض او السفر لو جد الكفارة وان كان بالجماع فلما
سقطت بالشبهة عرفنا انها تلحق بالعقوبات وقد حققناه في الكشف وهي وعباده فيها معنى المؤنة لو نه
الثقل فعوله من مانت القوم اماتهم اذا احملت مونتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وامانت
له ماما اخالم تستعوله وقيل انها من منت الرجل امونه والهمز فيها كهي في اداوة وقيل هي مفعلة من الاون الاونة احد جانبي الحدج
وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح
وهو صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة
للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية فاذا بانه
حتى لا يتأدى بدون النية كالزكوة وعدم صحة اداءه من غير المالك حتى لو اداه المكاتب صدقة الفطر عن
نفسه كالزكوة ماله ومتعلق وجوبه بالاهلة بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على كونه
عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس العبد وكون الراس فيه سببا يدلان على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة
والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام حيث امر باداءه عن كل حر وعبد من كل مولود ممن تمونون فان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من
العاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم
تشترط له الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة
ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون
لا نفسهما ورقيقهما تتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي
اب او وصي الجد بعد الحر او وصي نصبه القاضي لهما وعند محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما
في مالهما فان كان الاب غنيا تجب عليه ولاداهما من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب
راس الولد كانه تجب عليه بسبب راس العبد الكافر فاذا اداه من مال نفسه من مال الصغير ضمن كما لو اداه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صدقة وجبت عليه بسبب عبد من ماله الصغير لانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب
على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبتنى الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا
في هذا الوجب معنى العبادة ومعنى المونة منا باعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى
المونة صح الاجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة البداشير في الاسرار وكلهم يحتجون بما روى
ض ح ص ومونة منها معنى القربة وهو العشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج منها
باعتبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة اوبا
عتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة لان الارض اهل
النماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي
ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر اي لا يوضع على ارض الكافر العشر ابتداء وضع الوظيف لان
معنى القربة وان كانت تابعا تمنع وضعه على الكافر لانه ليس باهل للقربة بوجه وجاز البقاء عليه اي بقاء
العشر على الكافر عند محمد حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية بقي عشرية كما كانت عند لان العشر يجب في نفسه
لان ارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن بدليل ان في احد العشر للمونة قربة وثوابا تبعا
لمعنى المونة كما في نفقة الابوين ولولاد واذا كان معنى القربة في لا احد تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا
تغيير فربة في احدهما كما في النفقات بخلاف ابتداء الجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه
من ضرب كراهة مع امكان وضع الخراج بحكم ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعدما
صارت عشرية فيستقيم الجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراج بعد لا تصير عشرية باسلام المالك وعند
ابي يوسف يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجد اخذ من الكافر كصدقات
بني تغلب وما يعتريه الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة يقلب خراجا لانه لا يمكن الفا معنى العبادة من العشر
لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب لحيث يصرف الى
الفقراء فان قالا نصرفه الى المقاتلة فهو ادا حق اخر لما تبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة
فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا لان الشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول وجب حق اخر كما ان
الخراج به اولى من العشر تسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل
ان يوضع منه مونة ماليه بلا واسطة كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الحمالات عند الحاجة ولان
لا سلام لا ثباتي ما هو عقوبة من كل وجه كالدرهم والقصاص ولا ثباتي المونة التي فيها معنى العقوبة بالطريق
الاولى وعن محمد روايتان في العشر الثاني على الكافر بعد تملكه الارض العشرية مثل رواية الكتاب بوضع
موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة
عنه يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العباد ومال الكافر لا يحل

الذمي فتوضع موضع الخراج كما مال الذمي يأخذ العاشر من اهل الذمة ض ومونة منها معنى العقوبة وهو
الخراج الخراج مونة لما تقدم لان له تقالى حكم بقيا العالم الا من الوجوه وسبب بقائه هو الارض لان القوة
يستخرج منها فوجب العشر والخراج عن لها كما وجب على المالك مونة عبيدهم ودوابهم وعن دورهم وعن
الارض وتقاوضها لجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعدار فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصر والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم الذابون عن حريم الاسلام كما قال
عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفايكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض واضافا عليها معنى فهذا
هو معنى المونة فيها ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كما بتنا كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة
لهم كما مر وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة ولا استغلال بالزراعة عادة
الدنيا واعراض عن الجهاد معا من صنيع الكفار وعاداتهم وتوفر هم لله تعالى بدليل قوله عز اسمه واثارو
الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الارض مذلة متصلة لمعنى العقوبة
كوضع الجزية على الروس واليد اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اخذنا بعثم بالعثين واتبعتم اذناب البقر للتمثيل
للتمر ظهر عليكم عدوكم وفتح عليهم حين راى الة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذل وافتقار
الخراج باعتبار تعلقه بالارض مونة وباعتبار لا استغلال بالزراعة عقوبة لان الارض اهل والتمكن
من الزراعة وصف فسميناه مونة منها معنى العقوبة فلذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والمؤن
لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او فتحت الارض بين المسلمين لم يوضع الخراج
على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر تؤخذ خراج او اسلم
الكافر وله ارض خراج يوظف منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المونة والعقوبة لم يمكن الجابه
على المسلم ابتداء لمعنى المونة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط
باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المونة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ثباتي
العقوبة من كل وجه بل بنا فيها من حيث انه سبب العز والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا بنا فيها من حيث انه شرع في حق المسلم
ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص ولما كان كذلك قلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول
ويجوز ان يوضع عليه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء ولما الكفر فينافي القربة من كل
وجه فلا يمكن الجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء ض وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان
يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتبارها على العباد اداء بطريق الطاعة او تغييرها
مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن والغنيمة
ما اخذ المسلمون من اموال الكفار بالايجاف عليهم والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب

شبكة الألوكة www.alukah.net

والقصد سمي به لان الناس يقصدونه بالتصنيف والثناء من عدل بالمكان اذا اقام به وقيل لاثبات لله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الارض حتى عدت فيها اي ثبت كذا في المغرب فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى بحكم الوهية لاحق فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعز الدين واعلى كلمة فصار المصاب له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر عن حكمه تعالى بقوله تعالى قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله لانه خالص حقه لاحق فيه والرسول عليه السلام ينفذ فيها بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جعل كله اوجب اي اثبت لاربعة اخماس للغانمين منه اي طريق المنة عليهم من الله تعالى من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بفعله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لدينا اداء بطريق الطاعة بل هو حق استيفاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه ولهذا يصرف الى من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في استيفاء حقوقه ونهذا اي لان المصاب بالجهاد ثبت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق لربعة اخماسها من الغانمين والى اباهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يسترد ها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو ملك نصابا من الطعام مقدار ما يودي به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه اوالى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود والحصول للايتاء اولا ثم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال يصرف امر بصرفه الى جهتهم فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء وهو معنى وجعل لبني هاشم عطف على جوزنا اي وان هذا ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه اوهذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال مما هذا التحقيق الذي بينا انه حق قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته آثما لاداء الواجب فيحل لانتقال الاثام التي هي عبارة الذنوب في البدن إلى المال فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبثا طهرا بانتقال الاوساخ اليه اوشرعا بانتقال الحدث اوالاثام اليه وهذا المال لم يوجد فيه واجب فبقي طيبا لحاجتهم فحل لبني هاشم كالمال في يد الفقير بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان تحصى اي لان الحقوق التي لا تحصى لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في

المصاب

اخماسه

المال

فيصير حلا

يطلب ومنه

اول الفصل فاربعة كما ذكرت والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان موثرا اي اجاب الحكم بوجوه ظاهرا اولا يكون فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عند اهلا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون عاملا على وجه الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لان غير السبب الذي هو في اللغة اسم لما يتوسل به الى المقصود ومنه سمي الطريق سببا لانه يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب سببا لانه موصل الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبه ولا وجوبه فبقيد احترز بقوله طريقا عن العلة لانها ليست بطريق للحكم بل يوجد الله عند الطريق وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوبه عن العلة وبقوله ولا وجوبه عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معنى العلة اي لا يوجد له تاثير في الحكم يوجد بواسطة وبغيره واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منها طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبه ولا وجوبه حقيقة ولكن لا خلو عن معنى العلة كما سنعرف وقدم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكنه يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لاتضاف اي علة غير مضافة الى السبب بقوله هذا هو السبب الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام وغيره بقوله فعلى هذا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر ما مر ذكرها في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض شروح الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به لا تتوقف في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر اظهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وغاير نصب سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب ايضا علامة ولا كل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق الحقيقة وذكر اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول به اي مثل دلالة انسان السارق على مال انسان اخر ليسرقه اوعلى نفسه ليقتله فعلم ان المال شيئا لان الدلالة سبب محض اذ به يقع طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي هو بيان المدلول باختيار فلا يكون اضافته الى السبب ولا سيلزم عليه دلالة للحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على المدلوع ان الدلالة سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينهما وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جنايته اذ لا امن يزول بها عن الصيد فانه امن بمعونة عن الناس وقوارئ عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار جانبا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن كما وقع اذا

٢ الاحكام ٢

دل السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ليضا ما اذا سعى السلطان الى سلطان ظالم في حق احر بغير حق حتى غرمه مال لان الساعي ضامن وهو صاحب سبب محض لكن فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا رحمهم الله فغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم وبعضهم ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق احر حتى غرمه مالا بغير حق نال بعض مشايخنا رحمهم الله يضمن الساعي وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم ويغرم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن لرأي القاضي تضمين الساعي لذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرأي الى القاضي حتى يتزجر السفهاء عن السعي ووجه اذا اضيف الي السبب صار لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها فانه اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطئ الدابة من المال والنفس حاله القود والسوق لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد يتخلله بين وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السابق والقائد فصار فعلها مضافا الى المكره فيها يرجع الى بدن المحل فاما فيما يرجع الى المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي رحمه الله ابو زيد رحمه الله هذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدث بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكما ووجه فاما اليمين بالله تعالى فسمي اليمين على ما وضع للحلف سببا للكفارة مجازا وكذلك اي ومثل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بقبله تعالى سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق والحرية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان احدى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال احدى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع تراخ تأثيره في الحكم فالذي لا تأثير له قد يكون احدى حالتيه بالنسبة الى الحكم وان كان في السببية حقيقة والمين تعقد للبر اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره فذلك اي البر او الشيء الذي يعقد للبر فيه من الوجه الاخير لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله عز وجل ولا للجزاء في اليمين بغيره لان البر مانع الحنث لانه ضد وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا تثبت الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه

في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو اليمين او المعلق به يحتمل ان يؤل اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم بان المراد منه البيض في بعض التأويلات وتسمية الاحياء امواتا في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ووجه وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم نجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك والطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي رحمه الله جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين في التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثله هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار ما هو الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو الموثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والاة الا جنبيتا والعبد الذي ليس في ملكه ليس بمحل للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسايل فيما تقدم ووجه وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه مجازا وهو قوله انت طالق شبيه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهه الحقيقة بل هو مجاز محض وبتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز فلو باشر التعليق وهي حائض ثم طهرت ثم حاضت ثم طهرت فانت طالق ثلثا لم تطلق ثلثا والتنجيز تغليظ من قولهم ناجز بنا جزاء نقد بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعندنا لا يبطل التنجيز التعليق لان عنده ليس للمعلق شبه التعجيل بوجه اذ لا بد للسبب وشبهه من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حايل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية ليس كالتراخي اذا حال بين الرمي والمرمي اليه واخلل بهذه جهة السببية بوجه لا تخلص الى المحل واحال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا لوجب اشتراط المحل في الحال بل بكثرة احتمال حدوث الحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال بعيد ومحله ذمة الحالف فيتبقى بيقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل بتنجيز الطلاث التعليق حتى لو عاودت اليه بعد زوج اخر لم يوجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر بمعنى المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره بحقيقة المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان حاجزا بين الذات والذكر فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين بحقيقة الكذب باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء المحال له في اليمين بقوله تعالى كما يلزم

وسمي الشيء باسم ما يؤول اليه كطبوع من ظفر الجارية

بلغت محل وجوبه

سببا صح

فالحاصل ان مذهبنا مذهب وسط بين الشافعي رحمه الله حيث جعل اليمين سببا حقيقة وبين ما ذهب اليه زفر رحمه الله من ان اليمين ليست بسبب اصلا لا حقيقة ولا مجازا

للشرط كان البيع بشرط الخيار

وعلة رفوعة مقالية لبين للتعليق حكم حقيقة العلة ولا شبهة لبين الحقيقة وعندنا لا حكم الحقيقة و

وعلتها العلة ١٢ العلة

سفاني

يلزمه الكفارة في اليمين لله عز وجل لتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يخرج في اليمين بعينه صار كما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قيل الباء به للسببية والمراد من الوجوب الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه واجبا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا اوجب الطلاق في الحال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة بالحقيقة ووجه ان يكون للمغصوب حال قيام العين شبهة اليجاب القيمة والى ظهر ان الباء صلة الضمان وان المراد بالوجوب الثبوت اى صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للمغصوب حال قيام العين المغصوب في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقق ما ذكرنا ان البر وجب لغير وهو لا احتراز عن كفارة اسم لله تعالى او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب للذريعة وهو ينزع الى الشرك وما ثبت لغير فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجبا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها عرضية الوجوب للجزاء فيثبت لسببه عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم ولا يقال ان سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلكن لا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الوجوب لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لانا نعلم بالاصل ولهذا لا يجب الكفارة في الفوس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقد وعرضية العدم للبر لو ثبتت اغا ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون له عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية العدم بعد الوجوب واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجوب للجزاء بهذا العرض لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد ثبت الجزاء عند علم البر من الاصل كما عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عرضية وجوب الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اى كان الاصل ثابتا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب اى محله اى محل السبب او الضمير يرجع الى الشبهة

وتذكير

ولكن باعتبار ان الثانية غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهة وشبهة وفي مسئلة يجوز التذكير والتانيث على ما عرف مال البيع بهلاك فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا يثبت بها لا يثبت حقيقة ذلك الشيء اذ شبهة دلالة الدليل مع خلاف المدلول كالمتغير وقد لا يدل الدليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا ترى ان شبهة النكاح لا يثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا يثبت فيها فاذا فات المحل بتخيير الثلاث بطل الخيار التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة الشيء لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وهذا ظاهر والعالم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق ليست كمحلية النكاح يفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك البيد اشير في الطريقة البرغوية فان قيل سلمنا ان هذه الشبهة بطلت بفوات المحل ولكن لا نسلم ان اصل التعليق سقط ببطلانها فان هذا الكلام له تعلق بقوله الحالف من حيث انه يمين وهي بمحله ومن حيث ان شبهة الوقوع ثابتة على ما زعتم له تعلق بالجزاء فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا قلنا صحة اليمين هنا مبنية على المحل القائم في الحال وباعتبار الاضافة اليه يصير للمعلق عرضية الوجود للحال فاذا بطل المحل بطلت العرضية فيبطل اليمين لما ذكرنا ان الشيء اذا ثبت بصفة لا يبقى بدونها تاما في تلك المسئلة فصحة اليمين كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المحل وذلك لم يفت بل هو بعرضية الوجود فيبقى اليمين كذا قيل قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الاخ جواب عما قال وقد ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان التعليق الثلث بالملك في امرأة حرمت على الحالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بعد المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلاق الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العدم لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان لشبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حكمه الاجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل بشبهة الاجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار ذلك اى كون هذا الشرط في حكم العدم او المعلق بشرط

ومحلية المكاتب

الاوجه ما ذهب اليه بعض المتقدمين من الشافعية وتبعهم بعض المتاخرين كالطرابلسي وغيره من ان الزوج اذا ارتد ولحق بدار الحرب وسبي ثم استرق فاشتراها زوجها وعاد اليها لم يعد الطلاق الذي كان اوقعه قبل الارتداد

الاثبات الجزاء

الضمير فاعل يرجع شيئا ما

ولو

الثبوت ؟

شيء م

هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت العينية
المعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قولهم السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق
يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزا وكون الشرط ٢ معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بما رضيتوا اذا
امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي لذكر حكم العلة لم يشرط صار محل الجزا بعد لزوال المعنى الموجب له
بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين فحضه فيبقى ببقائها وهذا احترازا
اما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر يوقع الجزا حالة وفي
وجوه الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن حتما الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في
الحال و٢ تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزا حال وجود الشرط
لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزا موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض علما ذكرنا بانه اذا
حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك
ثم طلقها بائنا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يتجدد الظهار والايلاء
واجيب عنه بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية حتى اذا اتاها حل الظهار لفوات محله بل ان
٢ منع الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلاث ثبت المنع باعتبار
حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الظهار ٢ ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتحقق وذلك فاما الطلاق
فعمل ٢ ابطال المحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين للطلاق فاما الايلاء
المعلق فلا حاجة له الى ان يكون المحل محله فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك و٢ بلاء المنجز
على الطلاق ايضا واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين
لا يبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى
ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا يبطل بالردة بدليل
ان المرأة اذا ارتدت حرمت من زوجها ثم طلقها ٢ العدة وقع طلاقها ولو ارتد اجنبيا لا يبطل النكاح
واما بقاء الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق جبر في
بطل التعليق بالموت دبر الملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو تمام
نسب الولد في المحال كما استولدها بنكاح فانها لانصيرام ولده فان عتقها صارت ام ولده لان لقيام السبب
في الحال قوله واما العلة فكذا العلة ٢ اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار
ولهذا سمي المرض علة فان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل ٢ علة
ما خوذة من العلل وهو الشرب بعد الشرب وسمي الموجب للحكم في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرر وقيل ٢ في
اللغة مستعملة فيما يوثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة اوذاتا وسواء اثر ٢ الفعل او الترك يقال

٢ غير الملك لا يتصور
وان كان المنع متصورا
لان الظهار تشبيه بالحرمة
المحلله بالمحرم صح

قوله

علة

يحل ذي علة لخروج عمرو فيجوز ان يكون محل ذي علة لامتناع خروج عمرو ٢ الشبهة عبارة عما يضاف اليه
وجوب الحكم اي يوجبه ابتدا واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه عدم
وجود الحكم من حيث انه وجد عند لا وجوبه وبقوله ابتدا احترز عن السبب والعلامة وعلة العلة فان
المراد بالثبوت ابتدآ الثبوت بلا واسطة وبهذا لا شيا لا يثبت الحكم بلا واسطة وبقولنا ٢ هذا التعريف
العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني الموثرة ٢ لا قيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالشبه
الى الفرع كما مر بيانه وعبارة السبع اي منصوران العلة ٢ المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم معه واحترز بقوله
معه عن قول بعض القدرية ان العلة ٢ الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل ووجوب الحكم بالعلة
عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي ما يضاف الحكم اليه ابتدا مثل البيع اي البيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان هذه الاحكام يثبت بهذه العلل ابتدا من غير واسطة واعلم
ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف لثلثة احدها ان تكون علة اسما فان تكون ٢ الشرع موضوعة
لوجودها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون موثرة ٢ اثبات
ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه
الوجوه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على
اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام
فمنها تنقسم علة اسما ومعنى وحكما وفي بعضها كثرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بالشرط الخيار
وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين
وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سمي في الكتاب وصفا له شبهة العلة وعلة
اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق بعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة
مثل خيار البيع والعلة التي لها شبهة بلا اسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى
كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهة بلا سباب الذي
تذكر لحلو النسيان عنه يجوز ان يجعل قسما اخر قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم
لا خلاف ٢ ان العلة عقلية كانت او شرعية سقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ٢
ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن ٢ انكسار
وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقآء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وهما
وكلاهما فاسد لكن الاختلاف ٢ جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتاخرها عنها
تقدما وتاخرا زمانيا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية ٢ اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ

موضوعه

بوصفه وذلك اى العلة الشرعية مع حكمها فى اشتراط المقارنة كالاستطاعة مع الفعل وقولنا عندنا متعلق بوصفه الواجب كذا بعض الواجب فى العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كاقتران الواجب فى الاستطاعة والفعل اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشايخنا منهم ابو بكر محمد بن ابى الفضل وغيره الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية وجوز فى العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة وهذا اشارة الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر فى اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة ان يثبت بعد العلة بلا فصل بينهما وهذا ابو زيد على جواز التراخى بشرط الاتصال وعند قومنا ان العلة اذا وجدت تامة لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر فى شئ واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها ثبت الحكم عقيبها ضرورة ولهذا جاز تقدمها بزمان جائز بزمان بين وازمنة تخلل لا يستطاع لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية موصوفة بالبقاء لانها فى حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد لزومه متطاولة ولم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها بالزمان فى الاستطاعة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التى هى حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم تكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة لصيرورة المتحرك متحركا والسواد علة لصيرورة الشئ اسود وهما يوجدان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان للاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض فى الحقيقة فكانت كالاستطاعة فى عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء حقيقة ولو بقى لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة بهم الى بقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضرورى بيت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم لا يرتفع حتى ينعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء بناء ولا يتحقق الضرورة اليه اشار صدر الاسلام فى اصول الفقه قوله فاذا تراخى الحكم يعنى عن العلة مانع كما فى البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه واسلم بشرط الخيار للبائع او للمشترى اولهما فان علة الحكم كان ما تراخى الحكم عنه مانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثانى من الاقسام المذكورة يوضحه ان البيع المنزوع ان يوجد لكنه من اهله فى محله وقد وجد

فلم يتوقف تراخى الحكم عن العلة العقلية صح

للاطلاق اذا اجابها بعد تمامها ما لحكم بعد الايجاب فتقدم العلة على الحكم بزمان صح

هاهنا فكان علة اسما ومعنى ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا والعقد والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره فى الحال فان الملك للمشترى بات موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف عتاقه ولا يبطل ولو مات يثبت الملك موقوفا لما توقف عتاقه ونظر لحال ورثته عند العدم اشتراه فكان علة معنى ايضا وهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا فى اجارات السراج وكذا الشرط فى البيع بشرط الخيار دخل فى الحكم دون العلة وهو البيع لما مر فى اول الكتاب فبقى البيع مطلقا غير معلق بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلى وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق المالك فى البيع الموقوف لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله علمه بغير اذنه والتعليق بالشرط فى البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط فى البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الوجود من المشترى فيها اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان يثبت بثبوت الملك له اذ اسقط الخيار وفى البيع الموقوف ثبت اصل الملك للمشترى بالشراء فصار التوقف فى الملك لا التعليق بالشرط والتوقف الشئ لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان يثبت بثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة قوله ودلالة كونه اى كون كل واحد من البيعين علة لما سيأتى ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة فى البيع الموقوف وبالاسقاط من له الخيار او بمضى المدة فى البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل اى ثبت الملك للمشترى وهذا البيع من وقت الاجازة اى يستند الى وقت العقد حتى ملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا سبب ومعنى لا يتوهم بتاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد تاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم فى حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر وكذا البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعى الى ان تنقرتا لمانع وهو خيار المجلس كذا فى السراج واعترض عليه بان قوله فاذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ لانه من ينكر تخصيص العلة وهذا يرجع الى القول بالتخصيص واجيب بانه انما انكر التخصيص على معنى ان تكون العلة تامة حقيقة وتخلف الحكم عنها لمانع وهاهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا تكون تخصيصا وتقاير ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك لم يمتنع التخلف وجاز التخصيص بالمانع ولا مر تخلافه قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة على المكان المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على العدم وهو المانع

التي توجد في من لا جاز والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك ٤ المنافع ٤ الحال لم يثبت ٤ بدلها وهو
والمثمن ٢٠ جوز لا ستوا بهما ٤ الثبوت كالثمن فثبت انه ليس بجله حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا
لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما ان ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الوجوه ٤ ملك العاقد اقيمت
مقام المنفعة ٤ حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما يقام عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح ٤ العقد
والتسليم ويقام الذمة التي هي محل السلم فيه مقام الملك المعقود عليه ٤ حكم جواز السلم ولهذا اي ولكونه
ع علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب ومع اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من السافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد لا جاز يشبه ٢٠ سبابه لما فيه من معنى الاضافة
المنفعة معنى هذا العقد وان صح ٤ الحال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه ٤ حق ملك المنفعة بمنزلة
بدل المضاف الى زمان وجودها كانه يعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى
قول مشايخنا ان ٢٠ جاز معقود متفرقة بتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة والذكر يقتصر
الملك ٤ لا جرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت
العقد لان اقامة العين مقام المنفعة ٤ حق صحة لا جاب دون الحكم بل العقد ٤ حق المعقود عليه بمنزلة
المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية اضافة الى ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر
واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ٤ الحال ثبت فيه شبهة السبب لقدرة لان اضافة
الانعقاد الى زمان سيوجد لوجود عدم العلية ٤ الحال ولكن ما وجد من لا جاب والقبول مفض الى
الحكم بواسطة العقاد ٤ حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة ٢٠ بالاسباب بخلاف البيع للو
الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت ٤ الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم
يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فما تستند الحكم فيهما الى زمان ٢٠
لا جاب واقتصرنا لما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال ما ثبت معنى الاضافة فيه
لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة ٤ حق ٢٠ جرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت به
حكم الاجرة ٤ الحال كما ثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة ٤ حق الاجرة
ولكن لا يثبت ملك الاجرة ٤ الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك
المنفعة لما ثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاعيان للموا جر ايضا حتى لو شرط ٤ العقد تعجيل الاجرة
ثبت الملك فيها للموا جر ايضا لان حق المستاجر يسقط بقوله شرط التعجيل فلم يبق المعادلة
واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البايع والخيار للمشتري حيث لا يملكه
البايع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا تثبت الملك مع المانع كما مديون اذا عجل
الزكوة قبل الحول لا يقع زكاة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ها هنا فحق المشاجر

وقد سقط فيثبت الملك ٤ الاجرة قوله وكذلك اي وكعقد لا جاز كل ايجاب مضاف الى وقت
كاطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت ٤ المستقبل علة اسما لكونه موجبها
للحكم المضاف البه ومعنى لبانه ٤ ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
٤ الحال لكنه يشبه الاسباب لما علمنا ان الاضافة بعدمرا اوجبت شبهة السبب لحقيقة الاضافة
الى ذلك فثبت الحكم عند مجئ الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة
اسما ومعنى قبل مجئ الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لعبده ان اعتقتك غدا فانت حر عن كفارة
يمين فاعتقه قبل مجئ الغد صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لعبده ان اعتقتك غدا فانت حر عن كفارة
يمين فاعتقه قبل مجئ الغد صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لعبده ان اعتقتك غدا فانت حر عن كفارة
تصدق به قبل مجئ الغد بنية المنذور وقع عن المنذور عندنا خلافا لزفر كما اداء الزكوة بعد كمال النصاب
قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلاة الى
زمان ٤ المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى
قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد لا جاز وايجاب المضاف ينصاب الزكوة الى اخر قال
ما لك يجوز للبسر ان ينصاب قبل عام الحول حكم العلة بل كونه نامیا بالحول بمنزلة الوصف لا خير من علة
ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل
الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة
الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال يسيرا كما لسفر ٤ حق الصوم ولهذا صح
التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل عام النصاب او قبل
ان يحول الا بل سايبة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حول لا جاز كما مديون اذا
عجل الدين وكما مسافر اذا صام صح فرضا وكما مقيم اذا صلى ٤ اول الوقت فاذا وقع المؤدى زكوة
لكمال ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كما ٤ لا
سراير وعندنا هو ٤ اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع لاي الايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف
الزكوة اليه ومعنى كون النصاب موثرا ٤ حكم وهو الوجوب لان الغنا لو جب المواساة اي لا حسان الى
الفير بقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغنا ٤ النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته
على مواساه اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدى بهذا وزن واسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب
جعل علة بوصف النماء لقوله عليه السلام لا زكوة ٤ مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف لان سبب
الشيء ما اوضح مشابهة بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب اما يتراخى عن اصل النصاب
الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والثمن ٤ لا سامة
بزيادة المال ٤ التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يشبهان بالنصاب بل الثمن والدر والنسل

٢ الحيوان كحصر بسومها ٢ المرعى وسقاطها وزيادة المال ٢ اموال التجار كحصر بكثرة بضاعة الناس
وتغير الاسعار احداث خلق لله تعالى داخلة لكن لا تعلق للحكم به وهو الغناء حادثا بالمال لكن لا انفصال
بينه وبين الحكم وهو الوجود من هذا الوجه فتوى شبهية بالسبب وكانه احتراز عن الوصي فانه علة للحجر والا
توقف الحجر على حركة السلم ومصية ٢ الهوى ووصوله لا المرعى اليه وتنوعه فيه الا ان هذه الوسائط
بيط لما حدثت به لم تبعد له شبه بالاسباب ٢ حتى الحكم بل جعل علة للحجر حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم
تراخى الى ما هو شبيه بالعلة لان الغناء الذي هو ٢ الحصة تفضل على الغنى يوجب المواساة كاصل العنا و
وتثبت او يزداد به اليسر ٢ الواجب وهو مقصود منه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من
هذا الوجه لم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا
كما سبق ٢ دلالة السارق واذا تراخى الا ما هو شبيه بالعلة كان له شبه بالاسباب ايضا لم بين جهة
العلية ٢ النصاب وجهة اصالتنا تقال وما كان الى الحكم متراخيا لا وصف لا ستقلال لا يستند
بنفسه اشبه الى النصاب العلة اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه لا ما هو مستقل بنفسه غير
مضاف الى السبب كما ٢ دلالة السارق ولم يوجد فكان هذه الشبهة الى شبهة العلة غالبا لان النصاب
احد والنماء وصف يقرب به العلة للنصاب من جهة نفسه وشبهه السبب من جهة توقف الحكم على النماء
الذي هو وصفه وما يع له فترجح الشبه الاول بثبت له من جهة نفسه لا صالته على الشبه الثاني بثبت له
من جهة وصفه وبين حكمه ان من حكم النصاب الذي بنا انه علة يشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب
الزكوة ٢ اول الحول قطعا للصير للشافعي وقوله قطعا خارج ٢ النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها
٢ اول الحول بطريق القطع وان وجد احد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة
بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة الوصف عنها وهو النماء اذ الوجه الموجد الى وجوب الصبر
او الخراج بعد النماء حقيقيا او تقديرا ما لم يمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق
سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيع بعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بكمالها
ووصفها موجوده قبل وجوه الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط منعان ثبوت
الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول لا بشبه بل شبه فلذلك ملك المشتري البيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والسقم اذا صح في اول الوقت فان
المعلق يقع عن الواجب بل شبه لوجود العلة مطلقة بوصفها وما اشبه النصاب العلة كان
الى النصاب او شبه العلة فعد اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل ٢ التقدير لان الوصف
متى ثبت وهو لا يعدم بنفسه بل يقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول
متصفا بانه حولي كرجل يعيش ثمانين سنة يكون الموصوف بهذه البقاء كذلك الولد يعتبر من اول ما ولد

الى هذه الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيجب تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على
خلاف ما قال مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه الى المعجل يصير زكاة بعد الحول على خلاف
ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة ٢ المال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز الوجوب عن الزكوة لاستناد الوصف
الى الحول وان لم يكن كاملا كان للمؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير ليكن له دلالة يسترد منه كمال لان التبرع
قد تمت بالوصول الى يد وان لم يتم زكوة وان ادى الى الامام فكان له ان يرد منه اذا كان فاعا ٢ دين لان الدفع
اليه لا يوجب ملكه عن المدفوع فان تبين عجز الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول
والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكوة كذا ٢ المجنس لوجود المؤدى زكوة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عند تمام
الحول كما شرط كمال النصاب ملنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه مستند الى اول السبب
حكمه كما بينا فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على عام الحول فيعتبر اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناء وارتداده قبل الحول وبعد سواء والحول ليس بمعنى يوجب
كما نحن فيه لان الدين يسقط الدين فيصير الدين حالا ويوضع من تركته ويموت صاحب المال في
اثناء الحول هاهنا يسقط الواجب ولا يوضع من تركته وكذا المدين يملك اسقاط الاجل والمالك صاحب المال
هاهنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك الى ومثل النصاب مرض الموت علة لتغيير لا
حكام الى الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث
من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية فخرجها إسالة وضع ٢ الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى
لانه موت ٢ الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع
بما وراء الثلث لحق الورثة الآن اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف نسب بالمرض بوصف انه قاله
بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر آخر كتوقف وجوب
الزكوة على النماء وما كان هذا الوصف موجودا ٢ الحال لم يسبب الحجر بل اوجب المريض جميع ماله وسلمه
الى الموهوب له يصير طلاقه ٢ الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف
المرض بكونه مميتا من اول وجوه لان الموت يحدث بالآلام تجمع فصار مرضه منزلة لقوى الحياة وهن
العروق بانية من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها لم له جراح متفرقة ست الى الموت فانه يضاف
الى الكل دون البراجيز واذا استند الوصف الى اول المرض استند حكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف
بعد الحجر فلا ينفذ لا باجازة صاحب الحق واذا برئ المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بوصفها
وهذا الى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث
فان تراخى الآلام التي تحدث بالمرض مفضي الى الموت فكان لم له علة العلة فخالف النصاب فان

شبكة الألوكة www.alukah.net

الوصف فانه ليس كذلك ثم قال ولك اي مثل ما ذكرنا من النصاب وغيره شراء القريب علة للعتق بشبهه بالاسباب وفلك لان علة الحكم اذا اضيفت لاعلة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف مقوفام بالعلة فكذا ان الحكم هناك مضاف الى العلة دون الوصف فهنا ايضا مضاف الى العلة دون الواسطة من حيث ان العلة الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم بواسطة اخذت شبها بالسبب فسميت علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء توجب الملك والملك القريب توجب العتق بعلة على السالم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهو الملك من موجبات فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتأدى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار خلو الواسطة التي هي من موجبات كالرمي علة تامة للقتل ولكنه شبيه بالسبب من حيث انه توجب لحركة السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي فكذلك هو الموثر في زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسايط حتى لم يجب القصاص بوجود الرمي لاحتمال هذه الوسايط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تنقطع الوسايط شبيهة في وجوب القصاص ولهذا تعلق الحكم بوصفين هو موثرين احترز به عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما موثر فقط دون الآخر فان الوصف الموثر هو العلة والآخر شرط كان آخرها وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه ومعنى قولنا انه موثر فيه لانما لان العلة تم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة واما يضاف الحكم اليه دون الاول وان شاركه في الحاجة الى الحكم لانه ترجح على الاول بوجود الحكم عنده بمضاف الحكم اليه ولا يقال لما شاركه في الاحتياج ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة بارة تنعدم بمعارضة الراجح وبارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدام الاول بالراجح فصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المن على الخير في السكر ورد احد الزوجين فان الحكم فيهما يضاف الى الوصف الاخير في اسلم احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة الى الاخير لانه عاجز عما عرف كذا ذكر في المعلم لمحمد بن مسلم في بعض مصنفاته وقال القاضي ابو زيد رحمه الله الحكم انما يضاف الى الوصف الاخير لان ما تقدم انما يصير معها بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كجعل العلة فكان له حكم العلة فكذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح والملك للمتعة في القريب فان كل واحد منهما موثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة توجب الحاجة الى الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه استذلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان يصان عن اعلاهما كان اولى وكذلك الملك موثر في اجابة الصلات حتى استحق العبد

النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكاة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر ولهذا ظهر اثر الوصفين وعدم الحكم بثبوت احدهما كان الجميع علة والحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكاتب عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر ماله بالنص ولو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا وما وقع عن الكفارة كما عتق ولم يسع ما حررت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث انسان عبد المجهول النسب او اشتراه ثم ادعى احدهما انه ابنه عتم لشركته بقية نصيبه لان القرابة التي هي احد الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق الله وجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما صار المشتري معتقا بواسطة الملك وللاول اي للوصف الاول شبهه العلة لكونه موثرا في الحكم ولكونه احد كني العلة كالثاني وهذا اختيار المصنف ومخرج مسلم وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان وجود بعض ما يتم به علة بانضمام معنى اخر اليه كاحد شطري البيع ولهذا وصفنا علة الربا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبدا معتبر التمام وكان كالطريق الى المقصد عند غيره فكذلك الغير لبس بمضاف اليه ليكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موصل لثبوت الحكم بعلته بل هو موثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة كما بينا فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الباقي من العلة لكن له شبهة العلة لكونه لقد ركني العلة اولد كانها ولهذا قلنا ان حيوة الشاربيت باحد وصفي الربوا فيما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس والمسلم شعيرا في حنطة اوجد بين في وصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر فكذلك لان الربوا الشبيه شبهة الفضل خان للنقد مزية على النسيه عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فتثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة على الاحتياط ولهذا اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام لا ربا اختلف النقدان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة وهي الشرع على ما مر هو دوننا في الربوهبة ولا قائل بوجوب حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة ثم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوت لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها بهذا ولا يسلم عليه ان حرمة شبهة الفضل ثابتة بالجزء لانا نثبت بهذه العلة كما شبهة حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعينية حتى لو باع ثوبا هرويا بثوب هروي من جنسه يجوز لان اعتبار الجزء سقط بالشرع في باب الربا فصارت كالعدم كما الا ترى انها ساقطة الاعتبار عند وجود الوصفين فعند وجود

مبتدم

لهذا جاز بيع قفيز حنطة بقفيز شعير وبالعكس ايضا يدا بيد ولم يجز بيع قفيز حنطة بقفيز شعير ودرهم نسيئة

في السفيه والقرح الاخير صح

معنى بدر

ا ر المتقدم على الشبهة

وصف واحد اولى فاما الوتيد والعيني فما بتيان بصنع العباد فلا بد من اعتبارهما في باب الربا
كالتفاوت بين القليلة وغير القليلة **ولهذا** والمشقة علة للرخصة الثابتة به اما لان الوصف يسبب المبيح
في الشرع حيث عال رخصة السفر للافطار والقصر وكذا وكذا وحكما لان الرخص شرعت متعلقة حتى
اذا جاز ببيوت المصر قصر الصلاة ولو طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان للمسافر ان يفطر فكان علة
حكما وامارة ثبت به رخصة النظر فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه فدا وجب للاتمام والعارض
اختياري فلا يوثر في اباحة الافطار بعذر كالمرض وتيسير فعله معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة
في الصوم دون نفس السفر لانا في الوثر في الباب الرخصة التي مبناها على التيسير والسهولة كما اشار اليه قوله
عليه السلام يسروا ولا تعسروا بكم التيسير ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانا نرى مواطن متفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر المخصوص
مقام المشقة لانه سبب للمشقة في الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة
فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما افضى تقدير الشرع بعينه الى اقامة السبب الذي مقام غيره شرع في
بيانه فقال وهو نوعان اي وضع الشيء مقام غيره على طريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض فان السفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض لان العلة الحقيقية ما لها
اثر في الحاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في الحاب الرخصة بل المعجب الحقيقي معنى كامن فيه وهو خوف التلف
ولذ دياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض
الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر توجد المشقة فيه بكل حال فاما المرض فقد
يوجد خوف التلف والمشقة وقد لا يوجد فلهذا تعلق الرخصة بنفس السفر ولم يتعلق بنفس المرض
بل يتعلق بما هو سبب المشقة منه والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب
لا يخلو عن اثر له في المسبب اذا تخلف اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كذا
قيل في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق
فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه
مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه شبه التخيير من حيث انه
جعل للاخبار اي اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كارهة في المجلس مضمرا لا يقع الطلاق
فيما بينها وبين ربها تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب
متقلب لا يستقر على شيء ومالا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث
فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط للخبر بالعكس وكما في الظهار اي الظهار
الحالي عن المعاني اقيم مقام المحاسة الى الطلاق في ابانة الطلاق وساواه ان الطلاق امر محظور في الاصل

ما منه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يجوز مباشرته للغرض كتناول الميتة وتدفع الحاجة
الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق سائر المتعلقة بالنكاح فلو لم تقدر على
الطلاق لانقلب النكاح المشروع للصلاح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امور باطنة لا يوقف عليها
فاقيم دليلها الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان يجد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع معلم حقيقة
الحاجة بتبرا قال سمر الاعة فيه دلالة اوجه من الفقه اجرها الفروع والبحر عن الوقوف على حقيقة العلة
كما في المحبة وبه يعرف الحكم الى الحيض فيخ والثاني للاحتياط كما في تحريم الرواعي في الزنا وفي اختلاف
الحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر **ولهذا** واما الشرط فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصلوة
لانها علامات دالة على الصحة والتوثق في الشرع هو عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عند لا وجوبا به
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قوله للمدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى
الدخول موجودا عندها لا واجبا به اذ الايقاع يتوهم انه طالق عند الدخول من حيث انه لا اثر للدخول
في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان
علامة ومن حيث انه مضاف اليه وجودا كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة
مشتركا شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء شرط مخصص وشرط له حكم العلل
وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب **وشرط** هو معنى العلامة الخالصة كذا
وكم من مسلم اما الاول فاذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه
اذا كان كذلك صلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة
لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل
الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فلهذا ان تخلف الشرط العلة في حق اضافة الحكم اليها تعذر
اضافة الحكم اليها لتحقق الشبه من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان
الثقل على السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه مقدور له وليس بعلة لدليل انه لو نام في موضع محفور
ما تحته او نام على سقف فتقطع ما حوله او كان على غصن فتقطع الغصن بحصر الوقوع بدون المشي فعلم
انه سبب وليس بعلة لكن للارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة وفي بعض
النسخ كانت ممسكة وفي ما يتمسك له فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط السقوط كدخول الدار
في قوله انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مايع شرط للسيلان لانه كان كان
مانعا للمايع الذي فيه عن السيلان فكان الشق لازالة المانع وكذا قطع حبل المتدلي للعلو لازالة
المانع وثقله علة السقوط فكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف حكم ابي العلة في هذه الصورة

شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا نصلح حيه الشرط للعلة وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك
الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فتلف به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو
دخله رجل فتلف به نظران دخل بغير اذن المالك فلا وجوب الضمان على الحافر وجهان
احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعديا بالدخول وان دخل باذن
المالك فان اعلمه المالك ان لا ضمان على احد فاعلم فلا يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان
يكون توحل والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند ابا حه المشي مستقر على الحافر
بالاتفاق **مسئلة** فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم الى اضافة الحكم اليها او لا بانت الحكم
لم يكن الشرط لحكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلاف وذكر لان العلة اصل في اثبات
حكم واضافتها اليها لكونها موثرة في الايجاب والاثبات بالاصل مع وجود حقيقة العلة
وصلاحيتها لاضافة الحكم اليها ان تضاف له ما له شبه العلة وهذا اذا اجتمع على حكم مع شرط
لكل العلة كما لو اذا وقع نفسه في البير لاجل الضمان على الحافر لصالحية العلة لاضافة التلف اليها
فاذا اجتمع بشرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن جرح انسانا فوقع في البئر حفرها
غيره على قارعة الطريق وما ت يكون الدية عليهما لان الحفر بشرط علة اخرى وهي الثقل دون
علة الجرح كذا في بعض الشروح **مسئلة** وبهذا اي وبما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاحية
العلة قلنا في شهود الشرط والعبد اذا رجعوا ابان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق
الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا على العبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون بوجود
الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان
ما ادّاه الزوج الى المراة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم
شهود العلة فانهم اتبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر فكل واحد منهما صالح
لاضافة الطلاق او العتق الله فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يبق شهود الشرط شيئا وبقي شهود
التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قيل وجوه الشرط انما يجب اعتبار ان المعلق بعض
ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤول اليه اولا عتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم ثم تدثبت للمعلق انتقال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقة فيصح تسميتهم
بشهود العلة واما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد
اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم عليّ بشهادتهم الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة
في الحاب للمهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابراوا منافع البضع وهاهنا شهود الشرط لم يبرئوا
شهود التعلق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع

شهود النكاح على الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو ظاهر استيفاء بضع

لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت كخلق الله تعالى لا يعدى فيه فلا يصلح لاضافة
ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ليضاف كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم
الى عين والمشي مباح بلا شبهة معنى كان ينبغي ان يضاف الى المشي هو الذي سبب بعد تعذر
اضافته الى الثقل لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة
بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جنايته فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر اضافته اليه ايضا حتى
لو وجدت صفة التعدي منه بان بعد المرور على البير فوقع فيها وهلك تنسب التلف اليه دون الحافر
وصار كانه القى نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المايع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا
يصح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا بخلاف الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق وشق
الزق وقطع الحبل في هذه الصور معلم العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها
لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجوب به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس
معنى فيما اذا تلبث في البير انسان وتراموا بعضهم فيها اذا وقع فيها شيء اخر وهذا في حق الحاب الضمان
في حرمان الارث ووجوب الكفارة هلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان
وجوب المشي مباح احترز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطبت فيها
انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على
الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل لان
هذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي
منه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر فصار صلة حينئذ لاضافة الحكم اليه الا ترى ان هذه التعدي
لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا
اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي واما يصح احترازا عن
المشي الموصوف بالتعدي اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ليضاف ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا
حفر بيرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البير وهلك فانه هنا
كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر كان دمه هدرا
ولم يجب على الحافر ضمان لصحة وجه والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب
الضمان على الحافر لم لكن وجه والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظهرت بروايته
في هذه المسئلة ذكره في المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما
وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على
ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن وجه والمشي مباح احترازا عن

فبقي

البضع فيبقى لفق شهاده على شرط بحضر يلم نصف الضمان اللهم ولذلك اى وكما سقط اعتبار
الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة
ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال
لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها
في ذلك بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني ان
كان شيء او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس بر شيت او قال
اخترت العتق وجوعا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اى ضمان نصف المهر
في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان باختيار هو العلة فان لزوم
المهر وفوات مالية العبد يحصلان به لانا للتخيير والتخيير سبب لانه طريق يفضي اليه وكان الحكم مضافا
الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجوع شهود التخيير
وجدوا وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها حتى لم يرجع شهود
الاختيار فيضاف اى شهود السبب كان يضاف اى الحافر في مسئلة الحفر كذا ذكره في بعض الشروح
وتبقى ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط والبيع
وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة تلنا اذا اختلف الولي اى
ولي القاتل في البيع والحافر فقال للحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا والقياس
ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو
يدعي انتاء النفس وبدا سقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان
لا يلقي نفسه عمدا في البير في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند
التعارض كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكره في الكتاب انه
يتمسك في الاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط الذي هو امر ضروري
فكان التزلزل قوله والا الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى اثبات الامر على عاقلة الحافر فلا
يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعد منه مع ان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقائه نفسه
فتعارض الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك كالحافر الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر حتى لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذا الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا تبطل قوله في العارض المسقط من غير حجة فكان القول قول الولي
لتمسكه بالاصل قوله وعلى هذا الاصل الذي بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف

الى الشرط والسبب قلنا اذا كل قيد عبدا انسان حتى ابق لم يضمن الحافر قيمة العبد لما لكه بالتعاق بين اصحابنا
وهو قول الشافعي رحمه الله ايضا على ما ذكر علي عباس الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان
مجنونا فالحافر ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب الغصب لان جلة شط في الحقيقة فانه ازالة
المانع من الاباق كالحفر ازاله المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي
هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فتمنع اضافته الى الشرط وله اي ولهذا الشرط
حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف لان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من
ان يكون سابقا عليه والشرط ما تاخر اى الشرط الحقيقي المحض ما خر وجوده عن وجود مضمون
العلة وان كان معدوما على اعتقاد انها كما في تعليق الطلاق والعتاق بان قال لها انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكملا سابق على وجود الشرط والاجال
الشرط كما يكون ساقطا عنه وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه
معدوم على العلة وقت الاباق والقبول صوري ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة
العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتحقق شرطا بل كان شرطا شابها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده لا يخلو عن معنى الاضافة الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة
لو وجدت بعد وجوده لا توقف انعقادها على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم
بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان
انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تحقق شرطا ويتبين ما ذكرنا في بعض شروح اصول
الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى العلة لم اذا كان سابقا كان في معنى السبب
وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا لم هو اى حل القتل وان سابه السبب لما قلنا لكنه
شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت
العلة مضافة اليه وطلعته به كقطع الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث
بالشرط وهو حمل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه
فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترضه مقارنا على
مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصله الاباق بصير غاصبا له باستعماله
فكانه استخدمه فخلع وصير العبد اخا عليا وقد استعمله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف
التلف الى المستعمل فاما حل العقد فازاله للمانع فلا يضاف الله عند اعتراض فعل مختار عليه قوله

لا يجعله في الهداية غير
مفيد شرعا فيضع الاضافة
معنى فانا الى ازاله
المانع لحل القيد
هو

وهذا هو القسم الثالث
من الاقسام المذكوره بالسبب
اى السبب
الحسي بما
تقدم العلم
صح

على صح
علم

المجلس صح

بالعتق
بحل وعتقه

اى على م

والاولى اضافة الحكم
الى نفس المفتول كما

ثم سارت او وقفت ثم سارت وذكر الطريق ما صاب شيا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله صح

وجهها ندر

صح

ويسره

وهذا اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها ح الطريق فحالت بعده او تنح عن سنن الطريق قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها انفلتت سيرا باختيارها وكانت كالمنفلتة الان تكون لها طريق غير الذى اخرت فيه فحينئذ تكون ضامنا لانه انما سيرها ح الطريق الذى علمتها ان سيرهم وقد سارت ح ذلك الطريق فكان هو سائقا لها كزوال ح البسوط واحتراز بعطفه فحالت عنه او يسير عما اذا ارسل دابة ح الطريق فسارت فاصابت ح وجهها شبا ضبر المرسل كما اذا سار بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله ١٢ ان اى لكن المرسل فكان قابلا نقول كيف تكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب ح لان الاصل ان للارسال ليس بالة المانع وقد اعترض عليه فخر من مختار وهو غير منسوب الى التسبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذى حل القيد صاحب شرط لان الحل لازالة المانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وهو اعترض عليه فخر مختار غير منسوب اليه فكافا ح انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفخر سواء فوله صاحب مال الوجيسه وابو يوسف رحمهما الله يعنى على هذا الاصل الذى مهدناه والا فمن فخ باب تقصير فظاهر والطريق ح فور الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وح ذكر الفاء اشارة اليه اى الفاتح لا يضمن لان هذا اى فتح باب التقض شرط لانه لزالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما علمنا ان الشرط اذا تعدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فخر مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذى به تلف الطير لم حصل بالفتح بل باضطراب الطيران والخروج فبقى للاول وهو فتح الباب سببا محضا اى شرطا ح معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل مضافا الى ما قصر على الاباق ح سلط حل القيد لخلاف السقوط ح البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى لغا اسقط نفسه ح البير هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض ما ينقع به نسبته الحكم على الشرط وهو سرا لغا ح البير على صالحا لاضافة الحكم الله لصدوره من مختار على وجه القصد الله ما ينقع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وخلاف سوق الدابة الذى هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح للمانع والبير محل على الوقوع وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله بجعل كانه فعل بنفسه لان ارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك ما فاتح الباب فلا ادرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك خلاف للارسال كذا ح لارسلر ومال محمد والشافعى اذا كان الطيران ح فور الفتح يضمن الفاتح

لفعل علم ح وفعل الصيد ح

لان فعل الطيران هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه وكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستغل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سببا فضمان كالشق ولم يبطل لاضافة الله باختيار الطير ح الطيران لانه اختيار فاسد كما لو اضاف صاح بالدابة فذهبت ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سائق فاشبه القود حيوا وكما لو القى حية على انسان فلسعته لا ضمان وان كانت ح اللسع مختارة لان اللسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها واذا لم يخرج ح فور الفتح على الفور تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم اختيار فاشبه حل القيد والحوالب ان فعل البهيمة لا يعتبر للحاب حكم ما لم يقطع فنعم كالكلب ممسك عن سنن الارسال وكالدابة بخلاف ما ذكر هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يحتاج ذكر هذا الاصل من غير حزوم وليس هذا كالسوق لان السوق حامل على الذهاب كرها كما سبق فينتقل الفعل الى المكره ولا كذلك الحيوان لانه مباشر لا ملجأ اذ الالجاء عليه يتصور فيه خلاف مسلتنا ونظير مسلتنا فتح محر الحية حتى لو فتح محرها فخرجت ولسعت لا ضمان ايضا

واما القسم الرابع من ١٢ مسلم المذكور وهو الشرط اسما لا حكما مكرر حكم تعلق بشرطين كان او لها وجود اشرطا اسما لا ليتقرر الحكم اليه ح نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذى لمعنى العلامة فنظيره احصان ح باب الزنا كما يجئ بيانه قوله واما العلامة فكذا العلامة ح الامامة ح اللغة كما يعلم للطريق والمنار للمسجد وح الشرع ح ما يعرف وجود الحكم من غير ان يعلق به وجوبه ولا وجوده فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات ح الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان على الصلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان ح فور الوطء لا موانة انه طالق قبل رمضان شهر نامه معرف مخصر للزمان الذى يقع فيه الطلاق وتسمى العلامة شرطا معرفا بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان ح باب الزنا قيد احصان الزنا عبارة عن اجتماع اربعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح ويكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر ح صفة الاحصان ولا سلام مال الامام سنس الائمة لعدالته شرط الاحصان على الخصوص شبان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح ما وراءه ح مثله واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان كحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سببا ايضا

لا بعض الفاتح لانه اذا لم يخرج فى فور الفتح

ح فعل الصيد هدر فى اضافة الحكم اليه لكنه لا ساقط اعتبار ح قطع الحكم ح الشرط

١٢ الشرط الذى هو علامة ح

لانه ليس بطريق معرف الله نعرفنا ان الرجم غير مضاف الى الله وجوبا به ولا وجوبا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني بعد الزنا بسبب الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا لهذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختيارها بعض المتأخرين تاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد شرطوا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لاعلامة شروحهم بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده ولا احصان بدون الشاب لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لان الخلل بالشرطية كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلاة بحيث لا يتصور تأخرها عن صلب الصلاة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته على ما شرط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجوب غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان كالردة لا يوجب القتل بدون النصاب وهو شرط بالاجماع فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة علة غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متأخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بشرط ان انعقاد بعض العلل لا يتبدل الا بانتقال عن وجه صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يتبدل بذكر كالطلاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما ينفصل عن الصور لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة

قوله وبهذا الى ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يفد شهود الاحصان اذا رجعوا كالرجوع سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة للخلافة عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجوه فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والاحصان ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح للخلافة العلة عند بعد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجوب به وعند زفر يعدل ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة ولا يتصور شهود الاعند وجود ما يضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط ملا نجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا نجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون

بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف الحكم اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان تبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة اجتماع شهود الشرط والعلة لانا رواية عنه عن السلف واختيار عامة المحققين منهم شمس الائمة واي اليسر والامام ابو عمرو وغيرهم انهم لا يضمنون شيئا على هذا الشرط وهو ان الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة المتناهية الى الخصال الحميدة فيضاف مضافا الى الزنا من كل وجه والله اعلم

فصل وما نوع الشيخ رحمه الله من سماه الجامع الذي هو خطاب السامع وما يتعلق بها شرع في بيان العلل لان الخطاب لا يثبت الا حين يعرف بيان العلل واحكامه من اللوازم قوله اختلف الناس اي اهل القبلة كذا قالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه شرعه العالم بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر النعم وانقاذ الغرقى والحرقى وحرمته لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست موجبة لذواتها بل هي امارات للحسن والحكم فيها النسخ والتبديل والعقل بداته موجب ومحرم لوجوه لا شيئا من غيران يحكم فيها التبديل فكان في الاكتساب والتحريم فوق العلل الشرعية بوجوهها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا فعني بالوجوب والحرمة الا استحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لا نهما لا يعرفان الا بالسمع بل المراد منهما ان ثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لو حكم العقل ان الفعل والترك منهما سواء بل بعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نفع بدمه والامتناع عنه يوجب نفع لابة والامتناع عما قبحه يوجب نفع مدمه والاتيان به يوجب نفع لامه الله اشير في الكفاية قوله فلم يجوزوا ان يثبت كذا بعض لما كان العقل فرق العلل الشرعية عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او ينكحه فانكروا ثبوت رؤية لله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها تأويلين بان رؤيه موجوه بلا جهة وكيف مع انه لا يرى للرؤية من جهته معينة وسافه مقدرة لانه غاية البعد ولا غاية للقرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النصوص والذي يكون القباح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادته تعالى ومشيئته لما ثبت بحجج العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لا طريق للناس فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب موجبا بنفس العقل لان العقل لصلاحه موجب بنفسه عندهم فرق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان كالمحتلم عقله لاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه

ما نحن فيه

والمراد من الانكار والتحريم فيما لا سمع فيه لعدم تكليف وارد في هذه الاشياء بالانكار والتحريم بحكم العقل صح

ما نحن فيه

ا ذ ما لا يدرك العقول تحصيله بنفسه لاستدلاله نوع استحالة مثل اثبات الربوبية وخلق الافعال ونحوها فلا يرد ما قيل ان اهل السنة متفقون على ان الشرع ما لا يدرك العقول مراعداد الكفار ومنادين العدد وذا في هذه الامثلة

ا ر الكلمة بالايمان ح

لا يدرك العقل تحقيقه من غير لزوم استحالة ولكن لا يدرك وجه الحكمة في ثبوته ح

ل استقبحه ح

ا ر على ما اختاره الشيخ رحمه الله

والعتاق المعلق ح

ا ر ابن زيد

بالرجوع

التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقد صغيرا كان او كبيرا ٤ الوقف اى الوقوف
عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى فكان الصبى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم يبلغه الدعوة
اصلا ونشأ نشأ ناشئا هاهنا جبار ثم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب
الايمان ٤ حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا بمعنى لا مدخل له ٤ معرفة حسن شيء
شيء وقبحها بدون السمع بل انما له ٤ الحاجب الاشياء وكرمها عليه بل الموجب هو السمع فلا يعرف
حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع فما بطلوا ايمان الصبى لعدم ورود
الشرع ٤ حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان صبى عبر عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
ولم يسلمه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وسكوت ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا
على الفطرة وبقوله تعالى ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبار ان الحجة كانت قائمة لهم قبل
الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة
٤ حقهم وبيان الله تعالى اخبر ٤ غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم تتلو
عليكم آيات ربكم وتنذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى فثبت لزومهم الحجة قالوا لزومهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبيان الله تعالى جعل الهوى غالبا ٤ النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما عليه اهل البدية ٤ ذكر
عقله عن اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شبهة حرجا اكثر من حرج الصبى العاقل بسبب
نقصان عقله لادراكه ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبى وجوب الاستدلال بعقله و
اسقط عنه الخطاب فلان يسقط للاستدلال لمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وبكر من
صور العقل محجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لامه اني اراك وقومك ضلال
مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قاله لوالده ولم يقل اوحي الي ولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا
معذورين ما كانوا ٤ ضلال مبين وكذلك استدل بالنجم فعرف ربه من غير وحي وبيان الله تعالى
جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه و
وبيان الله تعالى عاتب الكفار ٤ غير موضع بان لم يسيروا ٤ الارض فينظروا كيف كان عاقبة من كان
قبلهم واحسان تلويهم عمى يتركه التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك وبان العجز
بعد الوعي لا يعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث ٤ العالم ادل على الحدث من علامات العجز على
انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة العجز والرسالة كان بها معرفة الله تعالى بالطريق
الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به كما لحق بالشرع وبسائر
الحجج اذا قامت كذا ٤ التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح ٤ الباب اى باب العقل ان العقل

غير موجب بنفسه لانه قال الفريق الاول وغير معذور ايضا لانه قال الفريق الثاني كان من انكر معرفة
الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ٥ من النوع الاستدلال بالوحي ولم يعذروه بغلبة الهوى مع
انه ثابت ٤ اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاسات الاهلية اى اهلية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم
بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاسات الاهلية وهو من اعز النعم لان
الانسان تمتاز به من سائر الحيوان وهو آلة لمعرفة الصانع التي ٥ اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح
الدين والدنيا وهو اي العقل نور ٤ بين لاوى وقيل محله مقدم الراس وقيل القلب يصلي به اي بذلك
النور طريق يقتدي به من حيث ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور
للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه الصفة للبصيرة التي ٥ عمى عن عين الباطن كالبصر
والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسميته النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا ظواهر الاشياء فيدرك
العين بها تلك الظواهر لا غير وامام العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك بها حقائقها واسرارها
فكان اولى باسم النور وقوله يبتدأ مسندا ٥ فيدركه اى المطلوب وفي بتأويله الى القلب بمعنى ابتداء
عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي الله درك الحواس وعن هنا قيد بدوام المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ابصر شيا تتضح لقلبه الاستدلال بنور العقل واذا نظر ان بتأثير صنيع وانتهى
اليه بصر درك بنور عقله ان له بانيا لا محالة فاحين وقدر يصل الى سائر اوصافه التي لا بد للبناء منه
واذا نظر الى السماء وارضها وما بينهما من الكواكب وعظم هيأتها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيتبدى
اي يظهر المطلوب للعقل فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله تعالى بذلك وهذا ايضا
تحقيق ٤ المحسوسات فانما فيها للحس اصلا فانما يتبدى طريق العلم به من حيث يعقد كالجسم مثلا فانه
ليس بمحسوس وانما احس منه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ثم راجع الى غير ذلك فعرف
ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة روحية بوجودها يصح درك الاشياء و
بفقدها تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه و ٤ الالهي هو جوهر مدرك به الغائبات
بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر بنور القدس وروح بروح الانس
واوضح ٤ قوالب بشريه واصداف انانيته كلما اضاء استنار وتتابع اليقين واذا اظلم حفي مدلج
الدين وقوى العقل كالشمس ٤ الكوة الطاهرة اذا بدغت الى طلعت كانت العين مدركة
للاشياء بشبها بها اي بنورها من غير ان توجه الشمس رويه تلك الاشياء او تكون ٤ مدركة
اياها او تكون العين مستغنية ٤ الادراك عنها تكذا القلب يدرك ما هو غايب عن الحواس بنور
العقل من غير ان تكون العقل موجبا لذلك او تكون مدركا بنفسه بل القلب مدرك بعد اشراق

طرق صح

ادراك ذات الشيء

الى الطرق وهو الجاد والمجدود والجلم صفة لطرق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى المطلوب صح

الغرض من هذا الكلام ليس هو الطعن في الحد بالغرض والوجوه وهو اجراء الوكيل ٤ الكتاب بوجه ان ادراك العقل مقتصر على درك المحسوسات فبين انه ليس كذلك صح

كما يدعيه م

نور العقل سو نبيّ لله تعالى و الملكوت الملك و التاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت
و شعاع الشمس ما يبدو من ضوئها عند طلوعها كالقضبان و الشهاب بالكسر شعلة نار ساطعة و قوله
و ما بالعقل كفاية كالمعنى ان العقل وان كان آلة المعرفة لا تقع الكفاية به في وجوب الاستدلال
و حصول المعرفة سواء نفى الله دليل السمع او لا اما اذا لم ينصب فلما بيناه انه لا يصح الايجاب شيء
بنفسه واما اذا نفى الله دليل السمع فلان الايجاب حسن يضاف الى دليل السمع لا الى دليل العقل و
لذا فجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع الله و بعد الا تبو نبيّ لله تعالى فكم ممن عاقل
قبل ورود الشرع و بعده مشتغل بعقله في مضائق الجآبة مستخرج بفكره و قريحته لخفيات الاديان
لما حرم العناية و التوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوة
و جهله و بعد ما حصلت المعرفة بنو نبيّ لله و اكرامه لا تتم الا بفصله و انعامه و تقديره له على الدوام
القوام و تنبيهه اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد و سلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضلّ عن الطريق بالاله بتدائه و ورد امرّ من الصلاح الى الفساد و فاز الحق بالعناية بعد الانتقياد و
مصار من اخوان الشياطين بعد ما كان من انبآ الدين و انصار الصدق و اليقين يغوه ماله من الزيغ و الطغيان
و درك الشقآ و الخذلان بعد نيل سعادة الهدى و الايمان انه الكريم المنّان فثبت انه لا كفاية بالعقل
بحال ولا معونة الامن عند الكريم المتعال قوله وبهذا اى ولانه لا كفاية لمجرد العقل يعلم بطلان
قولنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء مع خلاف ما قاله الغزنوي الاول لان
الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت الرا هقة وهي التي قربت الى
البلوغ ولم تصف بهما يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة
ولا قادرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين مما ذكرنا
ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة الاولى بعد الوصف كما
بعد البلوغ قوله وكذلك اى مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بالايمان لمجرد العقل لما بينا ان العقل غير موجب بنفسه حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء كان معذورا اذا لم يكن أسهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته
فاما اذا امهلته بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان للامهال و ادراك مدة التامل
بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا عذر بعد الا يرى انه لا يرى شيأ الا وندرك فيه
بانا ولا صورة الا وندرك له مصورا فكيف بهذه الصور الحسنة وبعد ادراك مدة التامل في جملة
محالها و مصورها بل بلزمه من النظر ولا ستدلال ما يتم به المعرفة مذكور في بعض الشروح ان معنى التجربة
انه اذا راى غير مدة ان البقاء لا يقع بنفسه بل يقوم بفيض و ادرك زمانا تدرك فيه عواقب الامور هو

لم يحل موته ولم تبن من زوجها صح

ولو

يدرك مع

1 كذا في ب ج ه ز ح ك ل م ن ص ع ف ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ
ي ا ب ج د ه و ز ح ط ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

واما في الشرائع فمعذور الى قيام الحجة

يعذر ه

ناملا في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح الدلالات ظهورا
لا شك فيه عاقلا ولا يرتاب فيه لقد علم ما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق كان مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلايله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو
حنيفة رحمه الله يعني امامة الامهال وادراك زمان التامل معتبر بالوقوف على متن ما قال ابو حنيفة
رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد سلم اليه ان دفع المال الله
معلق بايناس الرشد بالنص والعلق بالشرط معدوم قبله وجوده لانه لما استوفى هذا المدى لابد من
ان يستفيد رشدا بالتجربة ولا امتحان في الغالب لانها مدة يقوم صيرورة جدا فيها واذا البلوغ يتحقق
في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ممن بلغ ولد بلغ لثنتي عشرة سنة
ويولد له ابن لستة اشهر فيصير ابا وجدا بعد عام خمس وعشرين سنة ومن صار هذه حاله فقد
نابع هذه الاحواله فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذا المدى مقام الرشد و
الشرط رشد نكرة وقد وجدا اما تحققا او تقديرا بما تستفاد من التجربة فيجب دفع المال اليه
نكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من استفيد العاقل بصيرة و معرفة بصانعه بالنظر و الدلايل
الظاهرة و الحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدى كان ذلك لا ستخفاف بالجهد كما يكون
بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اى ليس على
عدد الامهال وتقدير زمان الامتحان و التجربة في هذا الفتح وهو العاقل الذي لم يشغله الد
عوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم
انه كذا وكانه رد ما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استتيب يمهل ثلاثة ايام فقال
انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اهل الخلقة فربما قل
يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي البعض في زمان كثير فيفوض تقديره الى اجتهاد المبتلى
هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه فيقدر اداركه وتعاقبه بعد
استيفايه ويؤيد ما ذكرنا في التفويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله يتعالى ما يعرف بالعقل
فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا
ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلاما بعد ذكرهم الاقوال ويجوز ان يكون معناه
وليس على الحد الذي توقف له على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا
او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري فمن ذكر
فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلاما وقوله فمن جعل العقل من تتمة من جعل العقل
حجة موجبة بنفسه لحينه يمتنع الشرع اى ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع

عملا او سمعا

وجود المشروح فخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اى ليس له دليل قطعى من شرعى او عقلى يعتمد عليه
اقول يرد ع الشيخ دليل قطعى على ان العقل موجب بنفسه ولم يعتمد عليه دليل عقلى بل اعتمد
امورا ظاهرة نسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
الاشياء كالانعام وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث بين وعلم ان الشرع لم يرد
بتحسين ما تحكم العقل ولا بتقبيح ما حسنه حتى لم يجز ورود شرع بالانعام ولا ورود شرع بتحريم الكفر فعلم
ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فما عرف حسنه وتحكم بحسنه فلم يعرفه
الحسن والقبح بالعقل وامتناع شرع ما تحكم وكذلك ذلك لا يدل على ان العقل موجب
بنفسه لانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله ع الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا
وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن انتفى العقل من كل وجه وهو لا سعوه فلا دليل
له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعى بدليل انه قال ع قوم لم تبلغهم الدعوة اذا
قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين ع الضمان
واصحابنا مالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لانا لم نجعل
كفرهم عفوا حالا ولم نجعل عقلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد انتفاء من التأمل فكان قتل
قتلهم قبل الدعوة قتل قبل شهار اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله وفذلك يتصل بقوله
فلا دليل له ايضا وقوله فليس معه دليل يعنى اما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه
ملقى الجد ع نصف الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والقول
لانه لما لم يجد نصا لابد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحث
بعديم العقل ع سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبى العاقل فوجدنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متنا قضا ع مذهبه لانه اثبت بالعقل
ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم ان قوله الحق الاول قال وان العقل
بكسر الهمزة ويجوز بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يجد وهو لا طهر اى لا ستقيم ايضا جعله حجة
موجبه بنفسه لان العقل لا يتفكر عن الهوى لانه لا عقل ع اول الفطرة والنفس غالبة بهواها
واذا حدث العقل حدث مغلوبا به لا ع حق من اختصهم الله برحمته ولو فرضنا كان مغلوبا به لم يكن
له عبرة لان المغلوب ع مقابله الغالب ع حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز ع الحكيم
الزام العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها
ولو فرضنا كان كذلك لا بد من تأييد بدعوى الرسل او تفهيم مفاهيمها من ادراك دقائق التأمل والتجربة ليتم
الحجة فان قيل قد عمل كل فريق بنصوص كما تلونا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص

تأولها بعضها معارض بعض ثم تم الحجة لاحد الفريقين بها التأويل الفريق الآخر ايضا ما وافق منها
فهمهم عبارات كانها ساقطة ع حق المتمسك بها ع هذه المسئلة لتعارضها على انكر اذا تاملت فيما عرفت
انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير الجاء الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا
على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثانى فكانت غير محل النزاع فعزل عن الذكر قال الشيخ
لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اى من صفات اثبت بها الاهلية قلنا
الكلام ع هذا اى ع الاهلية على تأويل المذكور ينقسم على ما ذكرا فصل ع بيان الاهلية اهلية الانسان
للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وقبوله اياه وهو ع لسان الشيخ عبارة عن صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه لكن قبول وهو لا امانة التى اخبر الله تعالى محل الانسان
اياها بقوله وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا ثبت هذه الاهلية
الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هى محل الوجوب ولهذا يضاف العهد ولا يضاف الى غيرها
حال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله فان
الادلى يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى
ثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرائه الاولى وتزوجه اياه وجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى
والمولود لما ذكره بعض من لم يتم راحة الفقه ع مصنفه ع اصول الفقه ان تقدير المال ع الذمة لا معنى
له وان تعدد الذمة من التنزيهات التى لا حاجة ع الشرع والعقل العمل بل الشرع مكنه بان
يطالب بذلك التقدير من المال فحقه هو معقول عرفا وشرعا فمطالبة هو باثبته بالاجماع فمن
انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة العهد ع اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون
فيكم ع مؤمن الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام واذا رادوكم ان تعطوهم ذمة الله
فلا تعطوهم اى عهدكم والمراد هنا ع الشرع نفيس رقيقة لها ذمة وعهد سابق كما ذكر فخر الاسلام
رحمه الله وقوله بناء العهد الماضى يعنى اما ثبت له الذمة التى هى عبارة ع الشرع عن وصف يصير
الشخص به اهلا للالزام عليه والاستيجاب بناء العهد الماضى الذى جرى بين العبد والرب
يوم الميثاق وكما اخبر الله تعالى عنه بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بنى ادم من ظهورهم ذريتهم الآية
روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى عليه السلام انه قال ع تفسير هذه
الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه ثم كلمهم
قبلا اى عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا قبلا ها الى وجه المبطلون
وروى حديث احد المشائخ جماعة جمة بالغاط مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود وابى بن كعب
والحسن والسدى ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وغيرهم وابى هذا القول ذهبت

الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغ الذمة والوجوب يثبت بتحقق الاتيان والاداء المخاطب

محل الوجوب

اى قوله وعلينا

اى الاولى

اى احرزه

اى الاباطيل

مثبت

عطف تفسير

عطف تفسير

قال ابو العالية جمعهم جميعا فعلمهم وافهمهم ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق وعلى انفسهم

شبكة الألوكة www.alukah.net

عامة المفسرين من اهل الحديث والفقه معناه هو المراد بقوله تعالى على العهد الماضي الذي اخذ عليهم يوم الميثاق
فان قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان من ابدل على احد الامرين من ظهور بني ادم فان وجه
تعالى من بدل من بني ادم ظهورهم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث بدل على اخراج الذرية
من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكناني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم
من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذا من ظهر وكان ذلك في الدنيا من
كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور وحين الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الآية
ونحن لا نذكر هذا الميثاق في ان نفكر فما وجه في ذلك قلنا أنشأنا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا
دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما ينسى يصلح للحجة ويثبت به
العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله تعالى ونسوه واخبرانه سيذكرنا بها والله تعالى جل
هذه لعبد وقد ذكرنا هذه المنسي بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذلك في التبيين والتطلع وذكر
في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقررهم
بربوبيته كما قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم ادلة على ربوبيته و
وحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى
فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم فقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا
واقررنا بهذا ينتظم وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله وفي كلام العرب وعلى هذا
القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده
ثابتا بالسنة دون الآية قوله وقيل الى قوله فصار هو جزء من وجه معنى الحين بدل الانفصال عن
الام حرا ومن وجه حتا وحكما اما حسنا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها و
ورجلها وسائر اعضائها ولهذا تعرض بالمعارض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها
ويرق برقها سترنا فيها ودخل في البيع بيعها ولكنه لما كان متفرعا بالحيوة معدا للانفصال
وصيرورته نفسا بذاته لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ولهذا انفصل عن الام
بالولادة فظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان
اي صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه فكان ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ
لتحقق السبب وكمال الذمة عران الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقضي بذاته بل المقضي
منه حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء فلم يتصور ذلك في حق الصبي فيجعل مجازا عن سقوط

ظهورهم

ينبغي ص

يلزم ص

يبطل الوجوب اي لانتفاء حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات
تصور الاداء عن اختيار كما بينا لعدم محله مثل سبع الحر واعلاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب
لعدم الحكم صار هذا التقسيم منقسما بانقسام لا احكام وكل قسم يتصور بتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان
يثبت وجوبه في حقه ومالا فلا لان الاحكام منقسمة الى حق لله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه
الخفان الى اخر الانقسام الوجوب في فصل ما ثبت بالحج وبعضها شروع في حق الصبي كحق العبد
من الاموال فتكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا
لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وسبب الوجوب عليه ما
ذكرنا في المحظورات بعض مسائلنا مثل الغاصب للطعام اذا رد وقضى فالوا بوجوب حقوق لله تعالى
حتما على الصبي من حيث تولد كوجوبها على البالغ ثم يسقطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع
الحرج وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لاعلى القدرة وقد تحقق في حق
الصبي كتحققها في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء واما يفترقان
في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم
الآدمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختيار لم يتقرر
الى قدرة الفعل ولا قدرة التمكين وانما يعتبر القدرة والتمكن في وجوب الاداء وهذا كله حكم وراء اهلية
الوجوب لانرى ان النائم والمغمى عليه والمجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة
مع عدم التمكن والقدرة على الاداء في الحال هكذا الصبي الا انها يسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا
للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب
والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاز ومن الحقوا الخطاب بالنائم عن
القائم في الرسا والاخرة لان تمام الوجود في الدنيا لتحقق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء فذلك
باعتبار الحكم وهو الاداء فيه لظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء الذي ذكره في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا وكان المجاز اولى في الاخرة لبنائها على ما كان في الدنيا كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فالحجر القول بسقوطها وهذا القول اسلم الطرفين عن
الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع والقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها
عنه الخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا اسلم عن الفساد ومعنى ما بينا
ان الوجوب من غير اداء لما عرف سببه ان نفس الوجوب ثابت في حقه وهو
وجوب سلمان بعد ما ثبت الساقط بعذر فلا سقط بالصبا فيتبع لان فرض الاصل
والاصل يحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ايضا وما سقط امر الوجوب استقام ايضا

او قضاء خارج البانية فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي
وبعليل السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبى اصلا وانما قالوا بان الوجوب لو كان ثابتا
عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان بمعنى انه اذا ادى كان معتدا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر
وحينئذ لم يبق الوعيد عن الواجب بالانفاق دليلا على انتفاء الوجوب اصلا لكنه فرضه صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى
اليدا شلا محز بعد سلام بعد اليس ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب على الكافر لانتفاء الوجوب
شيء من الشرائع التي هي الطاعات ان الكافر اهل لاحكام لا يؤدي بها وجه لله تعالى مثل
المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لاداتها اذا المطلوب من المعاملات
مصالح الدنيا وهي التي بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود من
العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر
كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجرا من المؤمن ولا خلاف ان الكفار
يؤاخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات لان ذلك كفرهم فكيف لا يعاقبون بتركه انكار التوحيد فيما
يعاقبون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي لعامة اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ بخارى انهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وان اداها لا يجب عليهم وهو قول القاضي الامام
ابو زيد والشيخ والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف الا يظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها
في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع
واما يظهر في احكام الآخرة فانهم يعاقبون بترك العبادات عند الفريق الاول زيادة
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات
كذا في البزدوي ممشى الفريق الاول بان سبب الوجوب متقدر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة
وشرط وجود الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقدم الايمان
كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من اداءها بعد التطهير والوضوء
الخطاب بالاداء بعد كان ذلك لخفيا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا
ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان على تقصير منه لا يسقط الخطاب
بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الخطايا اولى وليس حكم الوجوب وما يؤديه الاداء لا غير
فان الايمان واجب على الكافر قد علم بالسمع انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على المسلم
علم بالسمع انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال

ولما قلنا ان سبب الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب على الكافر اي يتعلق الوجوب

لانه موجب اعتقاد اللزوم والاداء انهم ينكرون اللزوم اعتقادا فكان كعدمه منهم

حرام

ولكنها وجبا لقائلين تصح الجواب بكذا ههنا ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان
حكم الوجوب الاداء وما دام الاداء قبل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر
ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كما لا يعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا يكون
اهلا لملك النفقة لمن على الزوج بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا انتفت
اهليته ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهليته للاداء وبدون اهليته لا يثبت الوجوب وهذا خلاف
وجوب الايمان فانه اهل لاداءه حيث يصير به اهلا لحكمه وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا
لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة
والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادات وذلك لان الامر لاداء العبادة للهدى الا
ترى ان الامر فالكافر لما استحق هذا النوع والمنفعة عقوبة له على كفره تكليف يكون فيه معنى التخفيف
وكذا الخطاب بالامر ظن من الشرع لمامور فحسبي ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في
اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب للكفار تغليظا
عليهم ولما قالوا بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب
للاداء لا للاثم فلم يجز لتصحيح الاثم بالترك كذا في العقوم وعين قوله ولم يجب على
الصبي لعدم اهليته لوجوب الاداء اي لعدم اهليته لوجوب الاداء
الصبي لعدم قيد ان يعقل لكنه اهلية الاداء بمعنى لا يثبت نفس الوجوب في حقه لعدم
العقل الفائدة وهو عدم الاختبار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم
العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء للايمان قلنا بوجوب الاداء للايمان اي بثبوت نفس وجوبه
عليه دون اداءه اي دون وجوب اداءه لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة
والامر بعد ذلك لا التزام اذا الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه
متقدر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا الوجوب بنفسه فيثبت
الوجوب اذا تضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه ولان عقله لانه لما يحتمل السقوط بعد
البلوغ بعذر النوم والنسيان وكذا اذا اغمي عليه مرة لا يلزمه قضاؤه بانا فيسقط بعذر الصبا ايضا واذا
كان الوجوب حاصلا واداؤه بشرطه وهو التمكن من معرفة الله تعالى وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح
منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون مخاطبا بالاداء
واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض وانما لا يلزمه لحدوث لا تواخذ
بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها متعددة بين نفل وفرض فتقع نفلا ولان نفس وجوب
الايمان ثابت في حقه بدليل ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق
بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان نفس الوجوب

اي اداءه

والمنفعة اداء العباد صحيح

ثابت ع حقه ووجوب يعمان بعد ما ثبت الاحتمال السقوط بعذر ولا يسقط بالصبا فيقع اداء
فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ليضا ولما سقط لصل الوجوب
استعام اثباتها نقلا وخرج السبب عن السببيه لان هو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني
وفخر الاسلام وجماعة سواهم وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي ان الوجوب
عبر ثابت ع حق الصبي وان عقل عالما بعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يقع باعتبار عقله
وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب
هو وجوب الاداء معدوم ع حقه وبذلنا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون
حكم الوجوب لان اذا لقي يكون الموصى فرضا لان ماهو حكم الوجوب بوجوب الاداء صار موجودا
مقتضى الاصل، واما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان الموصى
فرضا لمسئلة العبد خان وجوب الجمعة ع حقه غير ثابت حتى انه وان لقن له المولى او حضر الجامع مع
المولى كان له ان لا يؤدي ولكن لما ادى كان المؤدى فرضا لان ماهو حكم الوجوب صار موجودا
بمقتضى الاداء واما لم يكن الوجوب ثابتا بعينه حكمه وكذا المسافر لما ادى الجمعة كان مؤديا الفرض
مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا ع حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء
فنقصان عرف ذكره بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فثبت بكذا الاخلاف
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن وبرضان
ع اول احواله عدم القدرتين لكن فيه استعداد مصلاحية لان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا
فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت
كل واحد منهما قاصرة كما تكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون لاحدهما قاصرة بعد البلوغ
كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي ع المصباح
فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولي درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان
الشرع والقاصر عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما اوبلوغ احداهما درجة الكمال ثم الشهيد عن عامة
الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة مع الكاملة وجوب الاداء وتعجيل الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد ع اول لما جعله لقولا قدرة له لصلة والزام مالا قدرة عليه متنفي شرعا ومعقولا عند
وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن تبين الكمال ع الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم
باد ني عقله وثقل عليه الاداء وفي قدرة البدن والحرج منفي لنصا بقوله تعالى وما جعل عليكم ع
الدين من حرج فلم كما طلب شرعا الا ول اصبح حكمة اول ما يعقل وتقدر بمدة الى ان يعتدل

فشيا

عقله وقدرة بدنه يتعذر عليه الوقوف والامكن لوجوده لا يجد لحرجه و يكلف عليهم فاقام الشهر البلوغ الذي يعتدل

فيتيسر عليه الفهم والعمل ٢
م وقت لاعتدال يعاوت
ع جنس البشر على عهد نوح

لانه العقول ع الاغلب فعلم اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذه الحد وتوهم
بقاء النقصان بعد هذه الحد ساقطا لما كتبنا ولان السبب الظاهر متى اقام معلم المعنى الباطن جاز الحكم
به وجودا معدما وايد هذه كله قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون
حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما قيل والحساب انما يكون بعد لزوم
الاداء فدل ان ذلك لانعدام الاهلية الكاملة وبه اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الاحكام
الشرعية على اربع اهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق لله تعالى وغيرها وحقوق لله تعالى متعلقة
بما هو منقسم اي ما هو حسن الاحتمال ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله تعالى واي ما هو يتنع الاحتمال
ان يكون مشروعا بوجه كالبيع، واي ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا ع بعض الاوقات دون البعض مثل
الصلوة والحج والصوم والبيع من حقوق لله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة
والصدقة وما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو مترد
بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام الاقسام الستة كما ستقف عليه قوله
وفي هذه اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي
العاقل الاسلام لانه نفع في حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي صح منه
ما خلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة فنفذا لان حكم القسم الاول من كل نفع
وقال الشافعي رحمه الله لا يصح الاسلام ع حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر بعد اسلامه ولا يتبين
منه المشركة لانه مولي عليه ع الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وانه على ما يصح وليا فيه بنفسه
كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وقلنا لان الشخص انما يصير مولي عليه من جهة غيره حال عجزه
عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولي عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
فاما في احكام الاخرة فمحض نفع لتحقق الاعتقاد عن معرفة والصبي يرضون
بثبوت الاسلام ع احكام الاخرة ثبوته ع احكام الدنيا لان لهذا ينفصل عن الآخر فان من
اعتقد بلسانه ع سفر عقة فاسلم ع ذلك الحال قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه ع احكام الاخرة
ولا يصح ع احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن ع مقابر المشركين
ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر ع احكام الاخرة مومن ع احكام الدنيا ولهذا كان لجري
احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد
من العاقل بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايمان الدالة
على حدوث العالم وانه محتاج في حق الكمال والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه بما قلنا وعرف
منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلامنا ع صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تع

العالم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ فيه
سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى
واجابة للداعي وقد ثبت بالقران ان الصبي من اهله اي يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال
الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والعلم فتبين به انه من اهله اي يكون مهتديا مجيبا للداعي
بالطريق الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع لحجر شرعي كما في الطلاق والبيع
ولا يستقيم القول به ههنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان
يكون قبيحا في حال وكذا لا يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن
ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل لكن نعم
انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا غير لازم احكام الشرع و
وهو داير بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة و
وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة فكان نظير البيع والشرى فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليه
من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته مضاف الى كفر الباقي على الكفر وابائه عن
الاسلام لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما
لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وابائه
عن الاسلام لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان
لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وحقيقته
لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لان يعرف صحة الشي تستفاد من حكمه الاصلي
وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له
قريبه فقبل عتق عليه مع ان العتق ضرر محض فلا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب
لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه
واما ثبوت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصود الارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة
من غير عتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشرى عبد مطلق يملك شرى ابي الآمر
ويعتق عليه لانه في اصل الشرى مؤتمر بامره والعتق ثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان
الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام يلزمه لانه يثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد
ابويه ولم يعد كونها ضررا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا
اذا اسلم بنفسه ولا نسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة
التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقد لنفسه ثم يثبت حكمه

في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود
الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام
تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول
الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظرا له فلا يجب
حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين (قوله) وصح منه اداء العبادات
البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات
البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وقضاء لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق
ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية
في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضاء اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت
في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح
منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى
بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه اداؤها لان فيه اضرارا به في العاجل باعتبار
نقصان ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما لم يثبت في حقه يكون
الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله (قوله) ويملك براي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات
يعني يملك باجازة الولي ولاية ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا
راجحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة و
والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات
بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر للمولى وقد
صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان
لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق هذا القسم بما تمحض نفعا فيصح من الصبي
مباشرته وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي الولي من النفع مع فضل
نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا
لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته ومباشرة وليه فكان انفع له من ان يسد عليه احد البابين
ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد فكذا اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام
راي الولي الى رايه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق الصبي بالبالغ او صار
بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ فكذا اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي
حنيفة رحمه الله حيث قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او كما تقدم منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ تصرفه كتصرف الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ينفذ تصرفه لما كان باعتبار ان الولي متى انتظم رأيه اي رأى الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رأيه العام وهو انه للتصرف في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما لذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ عباشر الصبي بعد اذن الولي لوجود الغبن الفاحش بمنزلة الهبة بان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه ابلغ فكالهبة وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومباشرة مال بمال ولهذا يحتمل الفسخ في الكل فيظهر تحت الاذن خلاف الهبة فانها ليست بتجارة وتخالف الولي لانه لم يستفد له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدا بشرط الاحسن وبما صلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كما لو قرله بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعند ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي يغبن فاحش روايتان في رواية اجاز كما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأي وليه الى رأيه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لانه يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى لم يجز التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة فكذلك ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة ولهذا العقل والرأي ثابت له فيثبت له تصرف بصرف الملك من هذا الوجه وسببه تصرف الوكالة من حيث ان في رأيه خللا او بجهة ذلك برأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لشبهة التهمة فكذلك لا يمكن فيه تهمة الولي اما لفقد له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع اجنبي ومع الولي بمثل القيمة او مع اجانب الناس في مثله نظرا الى الحصر وفي هذا اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ولا يملكه برأي الولي تدلنا في المحجور اي الصبي المحجور عليه اذا وكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة بغبن فاحش صح لان فيه تصحيح عبارته فوكل من لخطم المنافع لان الانسان انما باين سائر الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى على الناس علم البيان وفيه اهتداء الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا محضا فكان عبارته في اقرار التهادي صحيحا يعتبر وان كان نفعا محضا لان صحة اقرار التهادي مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية

البيان ؟ محصلام

ولو حصل من المديون بعد موت الطلب كالهبة من الصبي لا يملك الهبة بالاذن ملا يملك التصرف بالغبن الفاحش صح

ولا الزام في الوكالة فلا شرط فيها اهلية الولاية فيصح توكل الصبي ولم يلتفت العبارة الى الاحكام المصيرية التي يتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب فيخرجها لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت حكم بالاهلية القاصر وماذون الولي تلزمه لان تصور رأيه انما يتم باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة في بعض الشيء وماذون المولى تلزمه فكان للمولى الحجر على هذا العبد المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله فلم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وماذون المولى تلزمه للتوكل المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسألة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه والاخلو عن تحرير فيكون السخف الاول ظهر وله من اعمال البر ليس بقيد بان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر اولم يكن لكن لما كان الخلاف في وصايا اهل الاديان وغيرها عين هذا الصنف ليمكنه ان يشير الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوز من وصاياه ما وافق الحق وبه نقول الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه تحصل له الثواب بما يؤجر به بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا تحصل له ذلك بعينه فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت سيان فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف في اعتاقه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغير وهو الولاء فلا يكون عينا ولا بنفسه وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فتكون ضررا محضا فيتغير بازالة بطريق التبرع في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باعتبار الحال وهو انها في حالة الموت فيزول عنه الملك لعلم بوصي وما يتقلب نفعا باعتبار الحال لا يعتبر كالو باع شاة اشترت على الافلاس لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة لانه لو لم يصح البيع لعاد الملك بغير بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باعتبار الحال وكما لو طلق امرأته المعسر الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار فكذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل حالة اصله يتيسر للامر على الناس ولبين سببا ان في ايصاله نفعا للورثة فان نقل ملكه الى الورثة عند استغنائه عنه يكون اولى عندنا من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب فصله الدهر عاليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لسعد بقي لسعد عنه لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون

من حيث حصول الثواب في الحال يصح تركه نفع اعلى منه لا يجاوز شرع صح

الناس ولكونه نفعا محضا شرع ح حق الصبي وح لا يقال عنه اي عن الولد تبرع هذا لان فضل
وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا ح حقه الا انه اي لا يصح كذا جوابه عما يقال لو كان لا يصح
ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا ح حق البالغ فقال اما شرع ح حقه لان اهليته كاملة فيجوز
ان يشرع ح حقه المضار كما شرع ح حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض ولم
يشرع ذلك ح حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ رحمه الله الى بيان حكم القسم الثاني من النوع
الثاني بقوله ولم يشرع ذلك اي المضار ح حق الصبي لانه مبني الرحمة ولا شفاق لا مبني
لا ضرار به ولله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع ح حقه المضار المحض ولما كان ما هو ضرر
محض على الصغير غير مبني على النظر ولا يتم نظر به وليس من النظر اثبات
الولاية فما هو ضرر محض ح حقه وكان المراد من عدم مشروعية الطلاق والعتاق ح حقه عدمها
عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله
قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا ح حق الصبي حتى
ان امرأته لا تكون محللا للطلاق قال وهذا وهو عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ
لا ضرر في اثبات اصل الملك واما الضرر ح لا يقاع حتى لو فرض تحققه للحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين مناقضة قول من يقول انا لو اثبتنا ملك
الطلاق ح حقه كان حاليا عن حكمه ولاية ايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع
الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلو عن حكمه اذ الحكم ما ثبت ح حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا ح قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكانت طلاقا ح قول محمد رحمه الله واذا وجد ته
امرأته محبوبا فجامعته ح ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض مشايخنا واذا كاتب لاب او الوصي
نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه
حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق تنكيتي بالاهلية
القاصر ح جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك عرفنا ان الحكم ما ثبت ح حقه عند الحاجة
وما بدون الحاجة فلا يجعل باسا لان الاهلية القاصرة لا تكفي بالاهلية الوافرة وهذا العتق لا يتحقق فيما هو ضرر محض وليس ما خلا القرض اي لان قرائن فان القاضي يملكه
على الصبي وينفذ الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاء انقلب القرض
حال القضاء نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين ببدل ح حق المفلس لفقد
استقراض في العادلة ممن هو فقير غير مليء وهذا هو محل الصدقة وزاد عليها ح الثواب لزيادة

وهو م

الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع وهذا لا يملكه الوصي
الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية
القاضي بعد القبض زيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب ملبا على خلاف العادة ويقرضه مال
اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل ما دون عن القوي باعتبار الملاء وباعتبار على القاضي وامكان تحصيله
المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين
بعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا
من الوصي لترجح جهة التمليك ح حقه فلا يملكه ومرجب ح رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي وح رواية لا يملكه لانه لا يمكن من تحصيل المال المستقرض بنفسه فكان
بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكره في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله ان للاب
والجد مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي لو لقد مال اليتيم قرضا لا يجوز ح قول ابي
حنيفة رضي الله عنه وقال محمد رحمه الله لا بأس به اذا كان ملبا قادرا على الوفاء وذكر ح احكام
العقار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله
واما النفقة فكذا سان حكم القسم الثاني من حقوق الله تعالى اي الزكاة من الصبي العاقل صحيحة
اي معتبرة غير مسقطة ح احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا لعلمنا
بالحكمة حتى لو كان ابوا مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعد
البلوغ فيتبين منه ان امرأته المسلمة وجميع ما ملكه المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله الحكم
بصحتها ح احكام الدنيا وهو القياس فاما ح احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة
شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط ومن سلك مسلكه يدل على عدم صحتها
ح احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر
من غير توبة خلاف النص والمعقول وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا شوبة منفعة فذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع
فانه يخص ضررا ومحجورية على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد
ولحق بدار الحرب ثم عاد مسلما لا يعتق ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ فعلم بهذا ان الصبي ح حق
الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة
لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالاسلام وبيت الحظر
ح حقه لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة ح وقت من الاوقات ولا ح حق شخص من الاشخاص [بخط الردة]

المدار من م

تجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجوه حقيقته للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي
ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر فكذا بعذر الصبا يوضحه ان جهله بقبح الدين
لا يعد منه علما حتى لا يحجر عازما لشئ جهله بكيفية الجهاد بالسفر ثم الجهاد بغيره
ثم يحجر لردته عفوا بل كان صحيحا في احكام الدنيا بخلاف كان سعاده الدنيا لا يتصور
حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر ثم يبقى اعتقاد الاسلام حكما
كما لو تكلم في صلوته او جامع في محنته او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يبق من العبادات
وان كان في معاده لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام
الدنيا كضمان المتلفات ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحة اي لصحة ارتداده لا قصدا لعيد الغير
راجع الى ما معنى لزوم هذه الاحكام من حرمان الحكم بصحة ردته لانها من لوازمه لا ان يكون
الحكم بصحة ردته لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضرب للارتداد اي لا يصح العفو
عن مثل هذا الضرب العظيم الذي لاختلال العفو به كواسطة لزوم هذه الاحكام كما لا يثبت بردته
شيئا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يثبت بتبويه بواسطة لزومها و
اما عدم جواز قتله بعد ردته فلان القتل ليس من حكم الردة ومن لوازمها بل هو بحكم بالمحاربة
والصبي ليس من اهلها ولا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرتد فكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا
كما هو حكم القياس لوجود ردته بعد سلمه وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى
المحاربة بعد البلوغ الا انه في من يستحسن لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه
في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من
ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها
انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والله اعلم

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

وما منع النفع بعد ما من ثبوت الاهلية وما ينفي عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعرض عليها
فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء
كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر
فنقصلها والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا
ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من
الدليلين يمنع الآخر عن حكمه وجه يمنعه عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها
وسميت هذه الامور التي لها اثر في تغير احكام عوارض لمنعها احكام التي يثبتها
اهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكبر ونحوهما في جملة العوارض

وان كانت منها لانها لا اثر لها في تغير الاحكام وانما لم يذكر الجهل والارضاع والشيخوخة القرسة الى الفناء
في العوارض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرا لها كذا قيل واورد
عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض
لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع
بدون اختيار للعبد فيه ومكتسب الى السماء ما لا اختيار للعبد فيه بنسبة الى السماء على معنى انه
خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على
المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في تعذر الاحكام من المكتسب
وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت بامر الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم
وحواء صلى الله عليه وعليها وعلى نبينا عليه السلام فانهما خلقا كاملين من غير تقدم صغر ولان ماهية الانسان
قد تتعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة
ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة
وان لم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع
القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبا باختيار ابقائه وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعل من العوارض
المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الحال بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار
للعبد في ثبوت الجزء بدرجة ثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما يثبت لا تتمكن العبد
من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد
العوارض المكتسبة لانهما يشتركان في اول درجاتهما وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية
لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون لعدم سان الجنون يمكنه لحاق الصغر به فوجه اما الجنون
فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لامكن الوقوف على حقيقة الجنون لا بعد الوقوف على حقيقة العقل
المحله واشتقاقه فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغايب ومن طلاع على عواقب
الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى المؤثر افعاله آثار وتقبل افعاله اتباع الانسان
على افعاله مفاده لتلك الافعال من غير ضعف في عامة الحيوانات وفتور في سايره اعضاءه يسمى جنونا ما له
من اسباب الحجر فما يتوقف صحته على العقل نظرا للجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب نظرا
للصغر والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز وقد وجدا لامكن
اعتبارها شرعا فلذا ذكر نفس عبارته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لا ينفذ باجازة الولي فكان للولي
من الحجر اخواجها من لا اعتبار من الاصل وتسمية محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد

شبكة الألوكة www.alukah.net

والصبى لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنا لم نعتبر لحق الولى والصبر فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحسبة وما لا فعال ما بانا موصحا لانه لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك يوصف فعلان لا فعال ٢ من سوال على الطلاق وهو مع ذلك انما يحكم وهو ثبوت الملك ٢ المضمون ويسقط به ما كان حرزا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط بل بالاداء او بايداع مثله الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والحدود ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذى يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فلا يجب عليه لان فى الزامها عليه نوع ضرر ٢ حقه وانه يسقط بالعذر عن البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو مستدرك على ما بينه وكذا الحدود والكفارات لانها تسقط بالشبهات ولا عذر فيسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من التصرفات غير مشروع ٢ حقه حتى لا عكمها عليه ولبه كالاصح ٢ حق الصبى لانها من التصرفات المحضة قوله ولهذا امتد الى قوله كان القياس ان تكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما قوله زفر والشافعى رحمهما الله لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهليه لا يتبت الوجوب كحالة النوم والاغماء لانا نيابى ٢ العقل ولا بزيله بل هو عجز عن استعمال آلة العدم كالنوم وكان العقل باقيا كما كان لكن عجز عن استعمال السيف لم يوجب ذلك ٢ السيف بالاعدام للان عجزا آنا السلامة استحسنوا فيه اذا زال بان زال قبل امتداد يجعلوا ساقط بالصحاب والحقوق بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم ٢ حق كل عباده لا يؤدى ايجابها الى الحرج على المكلف بعذر زوالها وجعل كانها لم توجدا اصلا ٢ حق الحاب القضاء فان العبادة كانت واجبه ففاتت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كلا منهما عذر عارض زال قبل امتداد للاداء ان الشرع الحق العارض بالعدم ٢ حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمى عليه او جن ولم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان النوم مناف ثمه وكن وهو فعل مقصود ولا بد ٢ منه من التحصيل بالاختيار وما بين العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل بقاء الفعل بمنزله الفعل الاختيارى لطرو الحاق العذر الزائل بالعدم ولهذا كان كذلك ٢ حق بقاء الذى هو المقصود فى حق الوجوب الذى هو وسيله اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم ٢ حق بقاء وقت نفرة حيث حكم بصحة الفعل الموجود ٢ حال النوم والاغماء وفى ٢ حق الوجوب لقننا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود ٢ تلك الحاله معتبرا ٢ حق الحاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم بقاء موقيا الى الحرج وهو الحرج

الكلام

هوم

يلحق

معتبرا

١٢

٢٠٣

٢ القضاء لوجوده ٢ حد التكرار فنظر القول بالاداء اى يلزمه دفعا للحرج ٢ القضا وبتعدم الوجوب اى نفس الوجوب ايضا لانعدام بقاء ان السبب لا يوجب ٢ الوجوب للانشاده الوجوب الى بقاء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن ٢ الوجوب فائدة وهذا القياس وهو استحسان ٢ الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتا بيان بلا خلاف بين اصحابنا واما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ابى يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل عام يوم وليله من وقت البلوغ لم يلزمه قضا ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات عند وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية هو لصوله الجنون العارض وقيل بن ختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل ٢ وقت نقصان الرجاء لانه فيه ما تعذر له عن قبول الكمال مبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يكن لقاطه بالعدم فيلزمه الحقوق مقتضى على الحال واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بالحقوق آفة عارضه فيمكن لقاطه بالعدم عند انتفاء الحرج ٢ الحاب الحقوق ووجه المتاول سنها ٢ الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة الانقصان جبل عليه دماغه فكان منذ العارض بعد البلوغ قوله وبعد الامتداد كذا الحكم ان امتداد ٢ الصوم والصلوة وسائر العبادات بحصر بالكثير الموجب ٢ الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون الحاب العباده بعد ما تعذر ٢ الحرج لانه لا يمكنه ادآء العباده مع الجنون ولفوات ما قد وجبت العباده عليه ٢ حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال بن فاقه ٢ وقت ولحد فحرج ٢ اداءها لكثرتها تهام لم يكن لكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارها بما دونها وهو ان يستوعب العذر وظيفه الوقت وان وقت الصلوة يوم وليله وهو وقت قصير ٢ نفسه فوكدت كثرتها بدخولها ٢ حد التكرار فحد الامتداد ٢ الصوم بان يستوعب الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق ٢ جزء من الشهر ليله او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر ٢ الكامل نقلا عن سبس الائمة الحلوانى رحمه الله انه لو كان مفيقا ٢ اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة سواء وكذا لو افاق ٢ ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولم يفق ٢ يوم من رمضان ٢ وقت النيه لزمه القضا ولو افاق بعد ما اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضا لان الصوم لا يتجزى فيه واما لم يعتبر السكوت ٢ الصوم كما اعتبر ٢ الصلوة لوجهين لقصما احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات ٢ حد التكرار تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الليل والنهار الى الموكل اذا لم يفق الموكل على رأس العشرة في باب الصوم بزوال الوكالة على رأس العشرة اذا لا يلحق وقت وظيفة اخرى هاهنا يلحق رأس العشرة فيزول له ما جعل تابعا على

على الاصح وهو فاسد ولا يستلزم عليه زيادة للمرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزيادة سنة والسنن والنوافل وان كثرت لاتاثر الفرض فلا يلزم نقصا للاثر المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد شرط كالاصل فلم يجز ان تكون مثلا له واعلى ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات وللحج كان رمضان الى رمضان كفاك لما بينهما وحصل صوم رمضان مع ستة من شوال عنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاشتغال لا يتحقق الا بوجوه فجنون الشوال فكان الخمس كما يتكرر وقته ويتاكد الكفر به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الصلوة على ما ستعرفه ورد وفي الصلوة ان يزيد اداء الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا فيما بينهما فحصل التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان يصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق بها واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله دخول وقت الصلوات في حد التكرار فاعتبروا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات والايام بشير لفظ الكتاب وغابين لا خلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس اخاف في اليوم الثاني قبيل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة في الزكوة الى ان قال ومتى زال الجنون لاقل من يوم وليلة في حق الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عن ابي حنيفة وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو المروي عن ابي يوسف رحمهما الله في الاملاء قال صدر الاسلام ابو اليسر وهذا هو الصحيح لان الزكوات يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول لان السنة مديدة جدا فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اشير واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنون عند الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الخلاف الذي ذكرنا بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على ما ذكرنا في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا بلغ

ارشاد ستوط الوظيفة

الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر تم الحول من وقت البلوغ وتعلق به وجوب الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي والحجر عند ابي يوسف رحمه الله يبرىء ابتداء الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان الجنون عارضا فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي اقل من عشر شهر الحجر الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضيا لوجوه الزوال قبل الامتداد وفي المساواة لم يصل العارضي عنده وعند ابي يوسف الحجر لوجوه الزوال بعد الامتداد ورد وما كان حسنا لا يحتمل عفوا مثل ايمان بالله عز وجل مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي اذا لم يعقل ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه اولا حدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر ثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه لمعنى ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين ولهذا ثبت في حقها ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان المسلم لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه واما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابوا وزالت التبعية في المسلم الا وجه ان يكون ردته كالاصلي حتى يستتاب بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان نعفو عن ردتها وهو فاسد فيلزم القول بصحة الردة في حقه ضرورة وانما ثبت الردة في حقه تبعا لما بلغ مجنونا وابوا مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار المسلم لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ المسلم يستفاد باحد الابوين وبالدار فلما بطل حكم المسلم من جهة ان بوفي ظهر اثر دار المسلم لانه خلف عن الابوين والواجد ذكر عاقل مسلما وابوا مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعد وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن ثم تبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو عدم اعتقاد ضد ما قرر عليه بالاسباب التي اعترضت تبقى مسلما كذا في نكاح الجامع ورد واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يجعل ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغير الضمير راجع الى مدلول الصغر عدم العقل والتمييز كالمجنون والمميز معنى جمع بين الحيوانات به بعد ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها ثوابها وعقابها وكبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقايق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل دونه حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين واما لفظ عقل الى ترقي الصبي فرادى درجات الصغر الى اوساطها و

وطهر منه شئ من اثار العقل فقد اصاب ضربا اى نوعا من اهلته من دار مكان ينبغى ان يثبت له حقه
وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص
العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية من عند الله فيسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات لان
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النيابة فى انفسها وتثبت باسباب جعليه مثل الوقت والمال
والبيت تجوز ان يسقط بهذه العذر الذى هو راس من عذر وان لا يجعل ذلك من باب اسباب
فى حق الصبى لعدم الخطاب ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضيه الايمان فانه فرض
دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى آت دليل مبنى عن التغيير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما
بدوام الالوهيه لكن قد يعذر العبد فى بعض اداء بعذر حقيقى او تقديرى مع بقاء الوجوب كما يعذر
فى ادار الصلوة بعذر حقيقى كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداى الصبى
كان فرضا لا نفلا على ما مر بيانه فصل وجملة ما يعرى اى يعرض الكل فى باب الصغر وهو حاصل احكام
ان يوضع عن الصبى العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب
العقوبة والمؤاخذة وقبل العهدة ما حصل بالعهد الماضى وهو الوجوب كالغرامة اسم لما حصل من
الغرم ويصح منه وله اى من الصبى بان يباشر بنفسه وللصبى بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه
اى لا ضرر فيه كقبول الهبه ونحو ذلك مما لا نفع لمحض لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل
طبيع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشهد بقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اى جعل الصبا سببا لاسقاط
كل تبعة يمكن اسقاطها عن البالغ بوجه واحترز به عن الحدود فانها لا تحتمل العفو
وعن حقوق العباد فانها حقوق يجزم بها تجب لمصالح الميتحق وتعلق بقايا بها فلا تمنع
وجوبها بسبب الصبا كما لا تمتنع فى حق البالغ بعذر ولهذا اى ولان الصبا سبب للعفو
عن كل عهدة يحتمل السقوط لا يحرم الصبى عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء
يرث ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبما عذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا
وجعل كان الوارث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل
وهو الدم لوجوبها عليه لان الصبا لا ينافى عصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان
الصبى عن الميراث بالقتل خطاء عفو الدية عن العاقلة حتى لو ارتد الصبى العاقل والعياذ
بالله او كان رقيقا فجنى جناية توجب القود لا يستحق الوارث عن قتله لان الرق ينافى اهلية الارث

اى بتقدير ما
ذكر من الاداء
فرضا او
نفلا

العفو

لان اهليته باهلية الملك اذ الارث خلافة فى الملك والرق ينافى الملك كما سنبينه ولان يورث الرق
عن قريبه يورث عن جنبى عن جنبى حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك
ابتداء للمولاه وهذا باطل ولانه لحق بالاموال والمال يسر باهل للارث وكذلك الكفر اى والرق
الكفر فانه ينافى يرث لان الكفر ساع اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا ويورث مبنى على الولاية الاترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام
فهب لى من لدنك وليا يرثنى ويرث فانه يشير ان يرث مبنى على الولاية كذا ذكره فخر الاسلام
رحمه الله فى شرح التقويم وانعدام الحق وهو يرث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما فى الكفر او عدم
اهليته اى اهلية المستحق او عدم اهلية الحق للشخص كما فى الرق لا يؤهل جزاء اى عقوبة فلا يمنع
بسبب الصبا ولا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا تعد
ذكر عقوبة فكذلك هذا فى الشرح لهذه اشار الى ان الولاية سبب للارث وذكر فى غاية البيان ان
سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاية فعلى هذا كانت الولاية
من شروط اهلية الحرية لا الاسلام لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا
فانه يرث من كافر اخر وقد ذكر لا بالبيت بدون اهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
اصلا فلم يكن اهلا للارث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا لكون
الارث متصلا بالميت مع الولاية سببا فبانعدام الولاية ينتفى السببية واما العتة بعد البلوغ
فكذا العتة انه توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلمات العقلاء
وبعض كلام المجانين وكذا سائر احواله فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا فى عدم العقل شبه
العتة آخر احوال الصبا وهو اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال
الصغر فى حكم الحق العتة باخر احوال الصبا فى جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا تمنع
صحة القول والفعل كما لا تمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع ماله
وشرائه وطلاق منكوحته وعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى لكنه
اى العتة تمنع العهدة اى ما يوجب الزام شئ ومضرته كالصبا فلا يطالب المعتوه فى الوكالة
بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب فلا يعقر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه
اموال نفسه ولا اعتاقه نفسه باخذ الولى وبدون اخذه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اخذ
الولى لان كل ذلك من العهدة والضرار وقد ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبى والمعتوه لتوجب
ضمان ما يستهلكه الصبى والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت فى حقهما فاجاب
عنه بقوله واما ضمان ما يستهلكه من الاموال فليس بعهدة اى ليس من العهدة المنفية عنهما

كلام
مؤلف

مضمون
ما

عدم
ايراد
عليهم
هذا
السؤال
ه

لان المنفي عنها عمدها لختل العقوبة الشرع وضمان المتلف لاختلال العقوبة شرعا لانه حق العبد والمانع
العمد اذا استوفت 2 حقوق العباد يرد بها ما سلزم با لعقوبة 12 علب بر استعمال وهو
المراد بها هنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل بل يكون عمدا لكنه اى الضمان يترع جبرا
لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
اى بالغا معتوها لاينافي عصمة المحل لانها بانبة لحاجة العبد اليه لتعلق بقايه وقوام مصالحه
وبا لصبا والعتة لا يزول حاجته اليه عند فيبقى معصوما يجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر
الصبا والعتة كخطاب في حقوق الله تعالى ما لها كب بطريق الابتلاء وحكمه متوقف على
كمال العقل والقدرة وكخطاب في الحقوق الواجبة بالعقود لانها ما وجبت بالعقد وقد خرج كلا
منهما عن كونها عبادة عند استلزامه المضار لجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق
في حقهما فرضه ولوضع عنه اى عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي حتى لا يجب عليه العبادات
ومنه بدت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو احتيار عامة المتاخرين وذكر القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا من كل وجه في العبادات فانها تسقط به
الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ كحال في الصلاة وقت سقوط الخطاب
وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا
حتى هو ملحق بالمرض حتى لا تمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة نوع جنون
يمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يفرق بين عواقب الامور كصبي ظهر فيه
قليل عقل وكثيره ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في
حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط ثبان صار مجنونا لانه
لاثر للبلوغ للا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال لحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء
فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا
يدعى الى تكليف ما لا يسع في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا
للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغبن
كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة
لانه دليل العجز والولاية تدعو على عجز لانه على جزء التصرف نفسه حتى لا يثبت له قدرة التصرف
على غيره لانه عاجز عن ما جميع الشيخ رحمه الله بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله
والعتة وكونها يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم مقال وانما يفترق الجنون والصغر
اى لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احواله الذي لا عقل فيه للصبي الا ان

فيبقى ل

ح

ان هذا العارض اى الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فتيل لذا اسلمت امراة
المجنون عرض على ابيه اوامه بر اسلام في الحال ولا يوخر العرض الى ان يعقل الجنون لان فيه
ابطال حق المراة والصغر محدود فوجب ما خير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج الصغير
اى ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة بنفسه فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما
وتركا عليه حتى يعقل الصبي ولا يحد عرض بر اسلام على العاقلة في الحال لان للصغير حق بر مباشرة
النكاح باسلام مثله وفي التاخير تفويته وليس في ترك الفرقة للاما خير من غير ضرر ولا مفسدة
في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على حكم ما جرى له تعالى الطف فكان الباخير اولى فاذا
عقل عرض عليه القاضي بر اسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما يصح العرض وان كان الصبي
لا يخاطب بما دام بر اسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق له تعالى دون حق العباد
ووجوب العرض هاهنا لحق المراة فتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغ الصبي لان اسلام
الصبي العاقل صحيح عندنا فتحقق بر اباء منه فلا يوخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع
فرع واما الصبي العاقل والمجنون العاقل فلا فرق بين معنى في وجوب العرض في الحال كما
لا يفرق فان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكامل وجب العرض على نفسه في الحال
كما يجب في اسلام امراة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود
اصل العقل كاسلام الصبي العاقل بفرض على صحة اسلامه في مختصر الكرخي بخلاف المجنون
لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم تفد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للضرر عن
المراة بقدر الامكان واما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق
عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال تفارقا في ان الواجب
في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل
بما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما
في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير
في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل فرضه
واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري بر انسان بدون اختياره فنوجب انعقاد عن
اللفظ وقيل هو غيبة عن الحفظ الطاري وسط الطوارئ هدى الثقرتين بالفهم وبر اعضاء
وقيل هو جمود بر انسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة على الاباقة واحتراز بقوله
بامور كثيرة عن الغلط والمغمى عليه فانهما خرجا بالفهم وبعضهم من ان يكونا عالمين باشياء

نا

كانا يعلما نها قبل النوم وكالصغار وبقوله لا بأنه عن الجنون فانه جعل من نسان بما كان يعلمه لانسان
قبله بسبب كونه ذاكرا للامور كثيرة لكنه بأنه وقيل نحو أنه بعرض للتخيلة مانعة من انطباع ما ورد من الذكر
فيها وكهو أمر بديهي لا يحتاج الى التعريف لذكرها قال بعقل النسيان من نقه كما يعلم الجوع والعطش
بأنه لا ينافي نفس الوجوب والوجوب بوجود لانه لا يخل بالاهلية والجاب للخروج عما الناسي
لا يوصى انقاعده في الحرج لتمتنع الوجوب به اذ لا نسان لا ينسى عبادات متواليه بدخل في حد
التكرار غالبا فصار كما لنوم لكنه اى النسيان لما كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث
يلازمه وارادة بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الغالب من النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان
الطبع داعي الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذكر نسيان الصوم لان النفس لما استغلت
بشئ يكون ذكر سببا لغفلتها عن جميع عاده والتسمية في الذبيحة اى ومثل نسيان التسمية في الذبيحة
ان ذبح الحيوان بوجب خوفا وهيبة للنفور الطبع عنه ويتغير منه حال اللبيب ولهذا لا يحسن الذبح
كثير من الناس تبكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فجعل جبرا لكن اى
جعل النسيان المعفو منه العفو في حق الله تعالى فجعل كان المنظر لا يجد فيبقى الصوم وجعل
كان التسمية قد وجدت فحل الذبيحة واما جعلت التسمية من حقوق الله عزوجل لان الثابت
عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة فصار من حقوق الله عزوجل لانه اى النسيان المذكور من جهة
صاحب الحق اعذر لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية فيصلح للعفو
بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بعد حتى لو اتلف مال انسان نا
سيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد
على العبد حق من ابتلاء بل رعاية في نفسه وهي محترمة فتستحق حقوقا يتعلق بها قوامها كرامته
من الله عزوجل وما لنسيان لا يفوت هذه من استحقاق فلا تمتنع وجوبها فاما حقوق الله تعالى
فانما ابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء فكان الحاجب الحقوق منه
على العباد ابتلاءه لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه
ان الله لغني عن العالمين ولا ابتلاء لا يحقق مع العجز بعذر العلم محوزان يجعل النسيان عذرا
في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولهذا اى ولان النسيان العالب عذر فلنا ان
سلام الناسي لما كان غالبا ما كان وضع في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة
لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى لم يكن متكونا مثل
النسيان في الصوم فجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال
لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة له ما نعة عن النسيان اذا نظر اليها فكان

المتم

اسبابه م

حدوثه ٢

يجعل ل

وفرعه فيه لفضلة وتنقيح للاجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص قوله واما النوم فكذا
النوم نتن طبيعيه تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
بسلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب هو
سكون الحيوان بسبب منع رطوبة مخصوصة في الدماغ الروح الحيواني من الجريان في الاعضاء
وقوله فعجز عن كذا ليس بتجديد للنوم اذ هو غير داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله
فاوجب ما خيرا لخطاب للاداء نتيجة قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني
لما كان النوم مجوزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العذر لا سقوط الوجوب لاحتمال
وجود حقيقة بالانتباه او احتمال خلف القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز
لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل اي حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب
وتكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج العبد في قضاء
ما تقوته في حال نومه لانه لا عتد ليلة ونهارا باعاده فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية فقوله
ويطلق عبارة تنتج قوله وهو ثبتا في حق اختيار يعني ما ناقض النوم من اختيار اصلا لانه بالتمييز
والسبق للنباهة يتغير بطلت عبارته فيما بني على ان اختيار مثل الطلاق والعتاق وسلم
والوديعة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز ومن اختيار مسوله الحالف الطهور فلا يحنث وقوله
ولم يتعلق الى اخره لفا قرأ المصلي في صلوته قاعدا وهو نائم لم يجز قرائته في المختار لما قلنا من قبل
لان اختيار بالنوم وكلا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لعدورها لا عن اختيار
واما القعدة لان خير فلا نقض فيها عند محمد وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن
وبناها على ان شراحة فيلا يهما النوم يجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال
فان بناها على المشقة فالساهي في حاله النوم فوقه في المشقة لقيام في القعدة كلها فعليه
ان يقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم يتوجب
عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم
في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لعدوم من لا يميز له وهو مختار الشيخ ومن تمام مخر
سلم لعمد الله فذكر في المنتقى وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر
خلاف وفي النوادر لو تكلم في الصلوة وهو في النوم فسد صلوته وهو المختار واما لو قهقه
النائم في صلوته فانه روايتان عن محمد رحمه الله فقال الحاكم ابو محمد الكشي تفسد صلوته وكون
حدثا لانه تدنست بالقهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجد
ولا فرق في هذا حدث بين النوم واليقظة الا ترى ان لو احتلم بجب الغسل كما لو انزل بشهوة

احتلم

وسبب النوم تصاعد الجزء لطيف سريع التحلل الى الدماغ

النفساني م

لان اهليته وجوب العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما م

يعتبر بل

م السلام

في النطفة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كما مستيقظ وبهذا لعذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في الغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد ما تنبه لان خشاه الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لقولك ان اختيار اما لحق الحدث فلا ينتقض الى ان اختيار فلا يمتنع بالنوم فكانت القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة شروح الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كما ينقطع في حق الكلام عند من كزكما قلنا واما كونها حدثا فيها باعتبار معنى الخيانة وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الخيانة عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الخيانة عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين مما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسايل الثلاث دون من خص وحدها قوله ومن غماء وهو غماء كذا ومن غمار مختور نذير الفتوى وتجربه ذو العقل عن استعماله مع تمامه حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين وكانه اراد به مغلوبا غير طبيعي ولا دخل النوم فيه ويحتمل ان لا حدث له عند بعض يزيل القوى وانه لا خلل بالا هلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى له هلية بقاياني الوجوب لكنه لما فوت له اختيار اوجب الخروج عن استعمال القدرة اوجب ناخر الخطاب بالاداء وبطلان العباده كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي من غماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي فوت له اختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا خلو من انسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زايد على معتاد من انسانيه ولا يزيل اصل القوى ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي من غماء عارض من كل وجه لان من انسان قد يخلو عنه في حياته فكان اقوى من النوم في العارضة ينافي القوى اصلا لما بينا انه مرض مذهب للقوى وهذا لا يمكن ازالته بفعل بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان من غماء حدثا في كل من حوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض من حوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل نعم اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء ممكنا حدثا ومنع اي من غماء البناء قليله كان من غماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به

به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع من حوال مخرجا للعقل فكل واحد منهما مؤثر في المنع من البناء لانه يفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وكذا في فتاوى قاضي خان لو اغمي في الصلوة غير متعمد فمكث نائما حتى اضطجع فقام فاحتلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فلم ان يتوضا ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا ينتقض طهارته وهو الاصح كالو نام في السجود قائما لو نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطلت صلوته بخلاف ما اعتبر اعتداله من غماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة لو امتد ولم يعتبر اعتداله النوم في حق الصلوة وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه زفر رحمه الله لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة كما في صلوة مقتدر في تاخير الصوم الى ايام دون سقوط القضاء كالنوم لهم ان الفرق ان من اغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات لحينها فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء وبالاغماء طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء بامتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار ما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وباعتبار الصلوات عند محمد على ما بيناه في الجنون وقال الشافعي امتداده باستغراب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وفرق بين النوم ومن اغماء فان النوم عن احتباس يسير كحال فكان غماء ولكنا استحسنا بحديث عمار رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وهذا لان عمارا رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات على ما ذكرنا كذا في البسوط وفي الصوم لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر يوما فيوما يقضي لان في حق ذلك لا عذر لان الصوم لا يتجزى فانه يتولد بسببه وجوب الاداء ولم يتحقق في حق لزوال عقله بالاغماء ومع وجوب القضاء يثبتي عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زوال لانه اسقط لا يسقط بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به ما سبا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده والقدر في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحمل من انسان شهرا يدوم بهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لنبناء الحكم عليه في الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا مجب اعتبار قوله واما الروق فكذا الروق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رتيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب في

بلغت حاشية منه لانه ما جعل الشيء الشاذ في حكم المعدوم كان الحرج اللازم منه على تقدير وقوعه في حكم العدم ٩

وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتبدأ الشخص لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترزنا بالحكمي الحسي فان العبد رغما كون اعمى مقعدا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان مرئ عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وما لكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان الحر ارقا حتى تملكوا باستيلائهم ان تقرفانهم نافذ وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان تبوت وصف الرق منهم بالنسبة حتى صار واعرضة للتملك في حقنا واما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بتعارف دياناتهم فيما بينهم بالحرية فثبتت هذه الاحكام في حقهم شرع اي الرق جزاء لفعل وضعه وابتداء بثبوته فان الكفار لما استكفروا عباد الله تعالى وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله تعالى والنظر في دلايل وحدانيته جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صار وابه محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك وهذا تبدال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من احكام الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهته العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من اهل الغنياء ويكون ولد امة المسلم رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في اول ابتداء بثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقاء صار من احكام الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعرض للشر اي الذي نصب لغرض فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فيشترلون بكثرة الحلف به والمعنى ههنا ان من نسيان بسبب الرق يصير مستعدا ومنصوبا للتملك ومن يتذال اي من متهان قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزو بالهمز لكن الفقهاء ليينوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في للهموز ثالث فصار وجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا بايا متقالبوا التجزي ومثله التوضو والوضو اي الرق لا يحتمل التجزي يبوتا وزوالا وقال محمد رحمه الله البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو عتق بعض عبد ما ثم بلغ ورای الصوابة في ان يسترق انصافهم فهم نفذ ذلك منه ويصير مكاتبا لانه لا يتجزى لان سببه وهو الفقر لا يتجزى لفلا يتصور فقر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور الحاب العقوبة على النصف كما لا يتجزى في الصفات كالعلم والجهل وكالزنا والمراد من التجزي وعدمه ما لا يتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه ما لا يتجزى في الصفات كالعلم والجهل وكالزنا والمراد من التجزي وعدمه ما لا يتجزى في اتصافها بالحل والحرمة

عرم

اهلوه

البناء

في الاصلاى

ص

شايعا النصف دون النصف والحاصل ان الملك يتجزى عندي وعلى قبول هذا الوصف صح

ان المحل في حق تبوت حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك ولا تصارف به يقبل التجزي اولا يقبله فانهم لم استدلوا على ان ما ذكر هو مذهب اصحابنا بما مثله المذكور من ان محمدا رحمه الله ذكرها في اخر هوى الجامع من غير ذكر خلاف عندنا انه مذهب اصحابنا جميعا انه تجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقوله الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل كمسئلة حد والعدة الشهادة كما جعلت للزانين كمسئلة حد والعدة فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والعدة والنكاح واللعن والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يتبعض التجزي باتفاق من اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن فك حكمية بصير المحل به اهلا للاكمية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد التملك حتى لا يملكه وان فك كذا قال القاضي الامام في شرحه ونبوت مثل هذا العتق لا يتصور في البعض الشايع دون البعض كما انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق في العتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي شبوتا وزوالا بدليل اجماع الكل عليه فان الرجل لو باع عبدا من اثنين يجوز بالاجماع وصيرورة الملك لكل واحد منهما في النصف وكذا لو باع نصف عبد من اثنين يجوز بالاجماع وصيرورة نصف كل واحد منهما في النصف والعتق ايضا نصف عبد يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لاغير ولما عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي بعض اعتاق معال كقول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله بعض اعتاق التجزي حتى لو اعتق نصف عبد او اعتق احد الشريكين من نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لنا سبب ثبوته سرايته وهو ان بعض اعتاق اتفاقه العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فان تصور بعض اعتاق يدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون بعض انكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا امكن بعض اعتاق وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو بعض اعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو الفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا والا صح للقول بتوقف بعض اعتاق لانه صدر من المالك موجبه تنفيذ ونفاذه في البعض سندعي تبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله بعض اعتاق متجزي حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يسري الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بكسبه حتى يخرج الى الحرية بالسعاية لانه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا زالة الملك لا الى احد فملكه لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق

بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى صيصير عتيقا باخراج الباقى الى العتق
بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق والا ان من عتاق ازالة ملك الغير بالقول
فصح فى المحل كالبيع وذكر لان نقول تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالكه للمالية دون الرق
لانه اسم لضعف شرعى ثابت فى اهل الحرب مجازا وعقوله على كفرهم كما قلنا وهو الختم
التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى مان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاء
حرمه حواله لحد الزنا فلا يصح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بتبار الملك بتبار الرق فى المحل لا
يدل على انه مملوك له كتعلقه بالجنين فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء فملك لا يدل على ان الجنين
مملوك له ولذا ثبت انه لا ملك الا المالية كان من عتاق منه تصرفا فى ازالة ملك المالية فيقبل
التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزئ كالثوب بمعنى انه لذا لتزاله الى العبد والعبد لا ملك
نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق وكان فعله
اسقاطا لها واعتاقا بواسطة لتزاله المالية على معنى انه لذا تم لتزاله الملك بطريق من اسقاط
يعقبه العتق لا الى يكون فعل المزيل ملك فيا للرق كما لقاتل فعله لا يخل الروح واما الحل
البينة ثم لتزاهق الروح بنقض البنية فيكون فعله قتلا وكشهر الغريب يكون اعتاقا
بواسطة الملك لا بدون الواسطة فمعنى قوله من عتاق لتزاله الملك وهو متجزى
الى اخره فصح وصار ذكر اى اسقاط الملك الذى هو متجزى لثبوت العتق الذى هو غير
متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزى حتى كان غاسلا بعض من اعضاء
متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ولا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير متجزية اصلا
بل يتوقف على غسل الباقى وكما عدم الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلقها بالحرمة
الغليظة التى هى غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت
الحرمة على كمال العدد فكذا هنا من ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق
لان من ازاله بما صحة استحق ان يعتق بقدره لان من عتاق اقوى من التدبير ومن استلاد
ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا
بين هو وعبد ولان فى الكتابة تاخر حق العبد فى العتق وفى القول بعتق الكل بطلان
الملك الذى لم يعتق فكان التاخير اولى كذا فى من سرد فالحاصل ان من عتاق عندنا اثبات
العتق قصدا ولزاله الملك ضمنا واثباته بازاله الرق الذى هو ضده حتما لا يتجزيان انجانا
فى الكل كتطليق نصف المراة وانقاع نصف تطليقه وعتق من عتاق لزاله الملك قصدا وثبت

فلا تتجزى

العتق ضمنا للازاله لان الزاما بتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق عن وحقه فى الملك وهو
متجزء فكان كما عتاق الذى هو اسقاطه متجزيا قوله وهذا الرق اى الذى نحن فيه بيان
احكامه وكانه احترز بقيد عن الشائبة عن النكاح فانه ليس رقا ولا يمنع مالكية المال
يثبت فى مالكية المال حتى لا يملك العبد شيا من المال وان يملكه المولى لقيام المملوكية مالا يمنع
مملوكيته من حيث المالية لا من حيث هى هى فانه لا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه
لان المالكية تبنى عن القدرة والمملوكية تنبى عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة
والعبد فى حق نفسه والحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا للمال من
حيث انه لهى لا من حيث انه مال كما قلنا فى مالكية غير المال قلنا لو غير مالكيته من حيث
انه لهى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مستبذل للمال والمال
مستبذل ولا يجوز ان يكون المستبذل مستبذلا فى حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان
الضرورة داعية الى اثباتها كذا فى بعض الشروح والاخلو عن وهن فالاولى ان يتمسك فى هذا
الحكم بالاجماع فان قيل ينبغى ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال
لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا فى نفسه بيعا
وتزوجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف فكان نايبا عن المولى متى باشر باشر ولكنه لم
يصر مملوكا من حيث التصرف فى ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب فى ذمته عبد ابتداء
فبقى له من هلية فى ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه فى تزلزل بالجروح
والقصاص بقى مالكا لذلك التصرف كذا فى ماذون المبسوط ولذا ثبت ان الرق يبطل مالكية
المال لا يثبت له احكام المبنية على الملك فى حق الوقين منه ملك العبد والمكاتب البيتى
وان لذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان من احكام الملك كالاعتاق وقال
مالك لا يجوز لهما الشرى لان ملك المتعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا
لملك المتعة بالنكاح كان اهلا بالطريق الاخر لان ملك المتعة الذى يثبت بالنكاح اقوى
مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سيده وهو ملك الرقبة لا يثبت فى حق العبد لعدم اهلية
كذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى فى اثبات من اهلية اما ثانيا فى اسقاط حقه
عند قيام اهلية العبد والحرية من امة التى بوانها واعدتها للوطى مفعلية من السر وهو
النكاح يقال سررت الجارية وتسريت كما يقال نطفت وتطيبت وحقر المكاتب بالذكر
مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحرية يدا فيؤدى خلاف جواب الشرى له فانا لا
نوهم بركن قوله ولا يصح منها حجة لمصلح يعنى ما ابطل الرق من مالكية المال لا يصح من

بيتام

وهو النكاح والدم والحدود

بحث لانه اذا تقرر ان المالكية من حيث انه آدمى يلزم ان يكون الادمى مالكا لا عبده فلا يخلو عن وهن

باب مشترى المولى من عبده شيا على ان يحط ثمنه على ذمة عبده

اولا فى ذكره ذكر المدبر بطريق التنبيه لان المكاتب كامل الحال تقديرا حتى كونه حيا يدا فلا يكون تسريه اولى

من العبد والمكاتب محمد الاسلام حتى لو جنى تعلق نفله وان كان ماذون المولى لان التدبير من سنخ
من شرايط وجوب الحج والاقدرة للمرتبين اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا
منهما اما المال فلما مرّ انا واما المنافع فلان المولى لا يملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان
ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى ولذا عدمت التدبر اصله لم يثبت الوجوب
بهما ما استثنى عليه اى على المولى في سايرالقرب البدنية من الصلوة والصوم فان التدبر الى تحصل
بهما الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيهما مبقى على اصل الحرية
ولذا كان كذلك كان للحج المولى قبل وجود شرطه نفلا فله منوب عن الفرض بخلاف النفل اذا
حج ثم استغنى حيث جاز مالا عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته واما شرط
للتمكن من الوصول الى موضع ثم اداء فباق طرفي وصل اليه الفقير وجب عليه ثم اداء فكان لداعي
حاصل بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه وباذنه لا تخرج المنفعة عن ملكه
فاما وقع اداؤه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كالولي اذا كفن مال الميت لانه يتادى
بتمليك المال وهو للولي لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة لذا اداها باذن المولى حيث تقع عن الفرض
لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر فلا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان
اداء الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط **قوله** والرق لا ينافي مالكيته عبد المال
وهو النكاح والدم والحدود لان الجملة مختلفة فان العبد بالرق لم يصر مملوكا من حيث النكاح
والدم والحدود فلم تمتنع مالكيته لهذه الاشياء وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع ضعف
الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائهما وهو لا يملك الا بنفاذ امر المولى
وقضاء حاجة لا يملك الا بنفاذ امر المولى فيكون اهلا عند الحاجة وليست له اهلية ملك العين
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا بملكية النكاح فثبت له ملكية النكاح واما توقف نفاذه
منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى +
اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد فلم يوجد مال احر يتعلق به وما ثبتنا حق المولى فلم
يكن بدون اجازته للاتلاف لان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح من العبد
بدون اجازته ولو اجاز بدون اذنه عتاق كان الملك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود
عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح ثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى
ولا يقال لعله ان المولى يملك احيانا على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى احيانا
عليه لانا نقول انما يملك احيانا بحصولها ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه

من انا يصير مالكا ومملوكا

المولى ح

الصاد ده

ان رقبة العبد الثاني انقص من رقبة العبد الزنا ح

لانه سبب للخلود فيها للهلاك ح

مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاباء دون المولى وهو المالك للطلاق الذي
هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحدود لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له
بقائهما فثبت له ملك الدم والحدود كما ثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلافه وهو فاسد
اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بمال وفي القصاص استحقاق له وهو فاسد
مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل للحرية لانه مبقى
على اصل الحرية في حق الدم والحدود **قوله** وبناء اي الرق كحال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا واحترزنا عن الكرامات الموضوعة في حق فان العبد يساوي الحر فيها لان
اهليتها بالتقوى والارحمان للحر على العبد في التقوى وانما تفاوتا فيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ
عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان تكون بينهما تنافر مذ الذمة فان
لا تسان بها يصير اهلا للاجابة ولا استجابة وعتازهما عن سايرالحيوان فيكون كرامة والحر
فان استفراش الحوائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا تستلزم طروق اثم وصلاة كرامة بل
مشعر بذلك ولهذا استبع الحر في حق النبي صلى الله عليه وسلم الى التسع اوالى ما شاء لتفاوت تشرفه وكرامته
على كافة الخلق ولا ولاية فانها تفيد القوة على الغير شاء اوابى ولا شكر ان ذكر كرامة لانه من باب
التلطف ثم بين نقصان الرق شيئا فشيئا بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت
بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف
لا بد من ان تكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم
يقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام ماليه الرقبة او اكتساب المولى
اولا معنى لاحتمالها الدين لان صحة المطالبة فاذا ضمت اليها ماليه الرقبة او اكتسب تعلق الدين
بما نيسنوع من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الزائد وجرح الكسب
اليها لتعلق الدين بهما وليس للمولى من تعلق الدين بالكسب ان العبد يسعى فيه بل للمولى منه انها
ان الكسب المجتمع في يد تصرف الى الدين اولا فان لم يفي به اولم يكن له كسب تصرف ماليه الرقبة
اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشير في الاصل الا ان لا يمكن بيع فيستسعى
في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه **قوله** وكذلك الحر الى لحاظهر
اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحد الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له
حتى لا ينكح العبد الا اثنين حرتين كانتا او امتين وحال مالك لعبده له ان يتزوج له بعما
لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر
والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق لا ينصر بالعقوبة وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف

ماكان مستعدا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقرار العبد فكذلك ان استحقاق النفع
يوصف بنسابته وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النفع فلا بد
من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل النعمة كذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه
اسنان فرضهم نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا
ينزوج العبد اكثر من ثنتين فرضه ويطلق بمعنى سواء كان زوجها حرا او عبدا
لان السوق كما اثر في تنصيف حل الرجل في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محلا للنكاح
لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن وزواج وتحصين
النفس وتحصير الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب حصول المهر ووجوب
النفقة الدائمة ومما يختصان بهما فكان الحل نعمة في حقهما بالطريق الاولى وكما ينصف حل الرجل
بالرق ايضا والطلاق شرع لتفويت هذه الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق
في حقها اوسع وعلى العكس لكن ملك عددين ملك اعنانين ومن ملك عبدا واحدا ملك اعناتا و
واحدا وعلى كان حل المرأة على النصف من حل الحرة وهو بطلقة ونصف فمن الحرات بنصف
ما يفوت به حل الحرة وهو بطلقة ونصف بان الطلاق الواحد لا يخرج فيكمل وصار ما يفوت
حل المرأة منه طلاقين وتوند ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة طلاق ان وعدتها حيضتان
وتنصف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من التعظم بملك النكاح فيوثر الرق في تنصيفها
كما اثر في تنصيف الطلاق وكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان تكون حيضة
ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فنيكامل ولا سقط لان جانب الوجود
راجح على جانب العدم ولان حنياط فيه لبقاء النسب حتى كان لامة الثلث من القسم
والحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق كالحل وقد روي انه عليه
السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم فرضه والحد اما نصف للحدود في حق
العبد وللامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما
كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جنايته على حق المنعم اعظم من
جنايته من لم يكمل النعمة في حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق الحصن باستيفاء حظه
من الحرة المنكوحة كانت جنايته الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق
ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن بتبشر فمن بمعصيته كان شرع العقوبة على قدر
الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعمة في حق العبد

حل المرأة
بالطلاق

واحدة

وهو منه كما سبق اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه واما فيما لا يمكن تنصيفه كالرجم في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء
فرضه وانتصف تقيد نفسه الى اخر ولما ثبت في الرق كان الحال انتقصت فتقدر نفس العبد عن قيمة نفس
الحر حتى لو قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القاتل قيمته ولا يزاد على عشرة دراهم بل
ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله
تجب قيمته على الجاني لانها على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية
في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة وان هذه الضمان يجب للمولى
وملكه في العبد ملك مال فاذا كان الواجب بدل المالية يجب تقدير بالقيمة بالغة ما بلغت كما في
الغصب ونحن نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية فائتة
بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية
ولهذا كان المعتبر في الجناية القصاص والكفارة معنى النفسية مقدورة المالية لكن في الجناية
المال ثم الجاب الضمان لمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال
الانسان في صفة بنبغي بكمال المالكية وعمام المالكية بالحرية والدكوري فبالحرية يثبت مالكيته
المال وبالذكورة يثبت مالكيته النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه يساوي في مالكيته
المال فلا بد من ان تنتقص بدله كما انتقصت ذمته حتى ذمة العبل نصفه من ذمة الحر
توجب نقصانا في المالكية لان بالرق تنتقص اهلية مالكية المال ومما مالكية النكاح
ولا يعدم مهما ان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكيته اكمل لم تزل عنه بالكلية فانها ثبت بامرين
ملك الرقبة وملك التصرف واعني بملك التصرف لان الغرض التعلق بالمالكية وهو يثبت بانتفاع
بالمحل بحصاره وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يملك الرقبة فمولاه يملكها للتصرف
في المال الذي هو اهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها
واذا ثبت طرق قضاء الحاجة ملك اليد لم ترى ان الماذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا
يتعلق الدين بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة وتيد العبد غير لازمة كالاجير مع العامة وكذا لو اودع
العبد مالا غير لا يملك المولى ان يسترده من المودع ما دونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح
الجامع الصغير فرضه القول بنقصان في حديثه لانا بالتنصيف قائلون بالانوثة فينعدم احد ضربي المالية
لكنه وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال بالانوثة ونقصانا ويدا لا يملك النكاح بل هي مملوكة
فيه فلم زوال احدى المالكيتين بالكلية وجب تنصيف حديثها وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال
يجب على هذا التخريج ان تنتقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر

وهو الضمان
كان جواب سوال مقدر
وهو انه تعالى انتقص
ونحن لم ننقص بالتنصيف

اصله
وادى

المالكيتين

لان المالكية اما مالكية
الرقبة او التصرف او
اليد او النكاح وانتقص
ربع وهو مالكية الرقبة
لانعدام مالكية النكاح
لم ننقص كما ذكر بعد
من انه مالكية النكاح
كما كان بعد

وفي حاشية

بالربع لانا قدمنا ان مالكيه اليد والتصرف اقوى من مالكه الرقبه فلا يمكن ان ينقص اعتبارا للربع
بل ينقص ماله خطر في الشرع وهو عشر دراهم لانها اقل ما يتمول به على الحر استخفافا واقل ما يجب به قطع
اليد الحرمه التي لها حكم نصف البدن ع بعض الاحكام وتأيد ما ذكرنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه
لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر ونقص منها عشر دراهم ونظر هذا لا ثر في حكم المسموع من الرسول صلى
الله عليه وسلم فان قيل لانسلم ان مالكيه النكاح كامله للعبد بل هي ناقصه لوجهين احدهما توقفها
على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امائهم بخلاف الحر حيث يجاوز ذلك مالكيه الى كل امه
قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كامله مع توقفها على اذن
المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها فذاك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى اذ عن الصبي لانثبوت
المالكيه فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد ما نكحه في حق العبد ليس لنقصان المالكيه ولكن
لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكيه الحر بلا نقصان واما الجواب عن اسناد
لا لهم ما لو انتقضت فيما قتل القيمة الظاهر الجزء فيه التقسيم وتحمله العاقله لان الواجب لنقصان دم صيرورته مالا التي انتقضت منها مالكيته
فما دام ممكننا نقدره به باعتبار قيمته مالا نقضنا بذلك السبب الذي انتقدره وهو المالية وكون
ذلك الناقص بسبب لها عتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته ولقائل ان يمنع ثبات النقصان مالا
عتبار مالا بان نزد لهث فيما المالية على دمه للحر وجب النقص شرعا لكن يقدر له خطر كما بينا
ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس
بالاجماع بل الضمان يجب للعبد وللمولى بقضي دين العبد من بدل دمه وكان العبد لا يصلح
مستحقا للمال فليستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفى القصاص قوله وهذا عندنا
اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق اليد عليه مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه
بطريق سد حاله لا بطريق النيابه وثبت له الحكم كالاصلي وهو اليد على اكسابه فكان نظير
الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزله الكتابه
فان اليد الثابته بالاذن غير لازمه لخلو الاذن عن العوض واليد الثابته بالكتابه لازمه لانها
بعوض كالملك المستفاد بالعقد مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي رحمه الله هو ليس باهل للتصرف ولا
يستحق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو متصرف للمولى بطريق النيابه
كالوكيل يتصرف للموكل ويده في كسب يد نيابه بمنزله يد المودع ويستثنى عليه ان يكون
في نوع من التجارة يكون اقنا في كل نوع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك وان ماذونا
لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو قال لعبد شهرا او سنة كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه

ولهذا

في م

لصلح م

على رقبته

واعتبر هذا برفع
الحد الحسي سواء
بسواء ح

لان هذا اسقاط الحق وهو اسقاط لا يقبل التوقيت وعندنا يحتمل ان يقبل التوقيت اخذ الشافعي
رحمه الله ان النقص من التصرف حكم وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون
اهلا للملك ولقائل لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف
لانه شرع لحكمه لا لذاته ولا ينفصل عنه ولقائل لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان اليد لا يستفاد الا بملك الرقبه وقد عدم هاهنا ع حقه ولقائل انه ليس باهل
للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الوقف واقعا للمولى بطريق النيابه كتصرف الوكيل فيقتصر عما وقع
به الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام سمي جعل
سببا لحكم شرعا وهو محله ذمة صاحبه لا لتعلق الدين واعتبار الكلام يصدر عن اهل واهلية
التكلم للعبد غير ساقط بالاجماع لانها ثبت بالعقل وهو لا يختلف بالرق والدين حيث يوجبه
وتبطل رواياته في الدين واخباراته في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لانها
عبارة عن معنى في الشخص يصير به اهلا للاكتساب ومن ستجاب كما يثبت والعبد من هذا الوجه لم
يصر مملوكا للمولى والدين بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص وللمولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة
للمولى لقدر عليه وتأيد له الدين ايضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد
المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به
في الحال وان كان العبد يؤاخذ بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة للاشتغال بالدين مرة ثابت
بالشرع وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر ولهذا كان كذلك في العبد اهلا للتصرف وكان اهلا
في حكم التصرف الذي هو اصلي مقصود منه وهو ملك اليد حتى عاد مالكا عاملا في التصرف لنفسه بثبوت
حكمه له حتى له ولنفذ بعد العتق ولا يرجع على المولى بما لحقه من الدين ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع
على الموكل والمولى خلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب
الا انه قبل ان يؤذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام اهليته لان الاذن لما وجب
في الذمة يتعلق بالرقبة والكسب استيفاء مما ملك المولى ملا يستحق له استيفاء بدون
رضاه فاذا لم نقدر على بسقوط حقه وكان لنفذ فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع
دون نوع فان قيل لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم واتعاله لكان ينبغي ان نفذ تصرف
العبد المحجور فيما لو اشترى شيئا ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكالابتياع
الراهن والمرتهن اعتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى والمرتهن وكما ينفذ علم انه نائب
عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد
التصرف موجبا الملك للمولى لم يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت

اصلي

شبكة الألوكة www.alukah.net

الوجه

الملك لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ بعد الوقطع الزكر توقف
اذ الملك وانع للعبد فيه وكذا الرهن يكون الملك في الثمن للمرتهن يمكن تنفيذها عند زوال المانع من غير
تغيير واعلم ان لمشائخنا ههنا كلاما نحن نسوقه في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك البد بالتصرف يقع للعبد
وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع لنفسه وبين
ان يقع لغيره كان وقوعه لنفسه كما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن
المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد
للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه لانه لما لم يثبت الملك من جهة تعذر ان يقع للمولى لا بالتصرف
ولكن يطرق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة وله هذا قال ابو حنيفة
رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث
فثبت ان المولى ملك اكسابه بتسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ رحمه
الله والمولى خلافه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شائع وسبيله سبيل ملك البد الذي هو
المقصود والممكن من لا تنقاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد قوله والمولى اي ولان
الملك لا يثبت للعبد بل المولى خلفه فيه وان لم يقض غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك في حكم
بقاء لم يقض كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك البد لانه لما لم يكن اهلا
لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى ثبت الملك له ولما كان
للمولى حق الحجر عليه بعد لماذون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الما
ذون له في حكم بقاء لم يقض بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان للمولى لا يملك عزله بدون
تعجيز نفسه ثم لم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة وقوله في مسايل مرض الموت
متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسايل الماذون اي اكثرها متعلق ببقاء لم يقض اي جعلناه
في حكم الملك في مسايل مرض المولى وفي حكم بقاء لم يقض في عامة مسايل الماذون كالوكيل فمن امثلة
القسم الاول ما لو اذن لعبده التجار ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته
او اشترى شيئا وجاء في ذلك بغبن فاحش او سيره ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جايز عند ابي
حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل
بتغير تصرف العبد لمرض الموت لتعلق حق ورثته بملكه كما بتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار
كما لو اقر ما شرع المولى بنفسه لاستدامة لم يقض بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا لحكم عندهما في المحابات
بغبن يسير فاما المحابات بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما
لا يملك هذه المحابات حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى
كان المحاباة باطلة لان معاشرة العبد كمباشرة المولى ولا يضيف لا يملك المحاباة في شيء مع عدم وارثه ولو اقر الماذون

حش م

بدون م

لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاستيراد اذا استورى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل م

في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين
مثله في صحته بدأ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو
للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فما قرله فيه كما قد له المولى ولو اخذ المولى كان دين الصحة
مقدما فهذا مسئلة ففي هذه المسايل واشباهها جعل الماذون فيها يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
عزله الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني
ان العبد الماذون اذا اذن لعبده التجار فحجر المولى عليه ولي لا يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وكيلا قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزلي اياك ولو مات المولى صار المحجور بن كالوماتا
الموكل صار معزولين ويشترط العلم للماذون بالحجر لصحته كما يشترط على الوكيل بالعزل والفرق
الماذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض ما كان على غرمائه وقت لحقه كالوكيل بالبيع
ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اقبض لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او لحق
والعياذ بالله وقتل منه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل بصر معزولا ففي هذه المسايل
ونظايرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء لم يقض قوله والردة لا تورث في عصمة الدم الى آخره
عصمة الدم نوعان حرمة تعرض بالاتلاف حقا له وقصاصه النفس على نوعين موثمة وهي التي توجب
الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا
على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم لا يرتفع
في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ بالتوبة ومن استغفار ان كان عمدا فالردة لا يورث
في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة مالا سقاط والتنقيص واما يورث في تعيين اي عصمة الدم اعني
الحرمة جوابه عما قال كيف لا يورث الردة في عصمة الدم وخراينقضت فيتبين الواهب بسبب العصمة
بالطرف فقال الردة في سقيص القيمة لما بينا لان العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايمان والدار
تثبت بالدار سلمنا ان حرز بها والعبد فيه اي في كل واحد من هذين مثل الحر بلا نقصان
اما في حرمة ايمان ظاهر واما في حرز بالدار فلانه يتم بعقد وجوده حقيقة بما يوجب التوارث في
هذه الدار بان اسلم او التقم عقد الذمة والردة مما توجب ذلك لان للانسان مالا ردة يصير تبعا للمولى
ماذا كان المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها ايضا كسايل اموالها ولو ذكر اي لكون العبد
مماثلا للحر في العصمة بعد الحرابة العبد قصاصا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل الحربي الا قتلا مماثلة
سببها فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بالواع الكرامات التي
اختصت بها اشرف من سايل الحيوانات وقد يمكن في العبد معنى المالية التي تخالف تلك الكرامات
فاختلت النفسية بحاورة المالية فكان العبد في مقابلة الحر دون في النفسية فالحر نفس من كل وجه

عندنا م

وضعا دون ها م

والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على انتفاء النفس انتفاء البدل ولا تكلم عليه فتل الزكوة
بالاتى مع انها دون الزكوة في استحقاق الكرامات ولهذه انتفت بدل دمها عن بدل دم الرجل
لان دلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل
الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله لو كان
القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة
لا يادة ولا حد القصاص مع شبهة ومجامع الحدود الدرء بالشبهات وانما قلنا ان الوصف
الذي يبتنى عليه القصاص وتثبت لاجله العصمة كونه متملكا اما انه ليس عزجل اذا تملك مولاه
لا يمكن من التصرف بالبقاء والبقاء لا تحتمل بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا شك فيه وما عداه
من الحرية والمالكية والعقل صفات زايدة اثبتت لتكمل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص
بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة
لاجله لعدم القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الرق واضافة الزائد الى معنى معتبر في تنقيص البدل
وتكميله ما مر في حق القصاص ولا بد لهذا من حرمان القصاص بين الزكر والانثى وثبوت التفاوت
بينهما في البدل وجه اوجب الرق نقصانا في الجناية اي نقصانا في من لا شبهة في ان الرق
يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن الشرع علق نوعي قدر بالمال ومدن بالبدن والرق
كما ينافي ما لكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها سبع للبدن لقيامها به والبدن ملك للمولى
وملك الاصل على لملك التبع فكانت المنافع ملكا له سعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه
عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظرا
للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يملك الا بحق القتال بغير اذن المولى بالاجماع ولهذا اي ولان الرق
اوجب نقصانا فيه لم يتوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة كالمرأة وهو مذهب العامة لانه
ان حضر وقاتل لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للحاجة لا للقتال به فكان كالتاجر
وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم فعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة
لان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وبكسنة الصحابة تجري مثل هذا
من غير نكير بعض الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ لهما بكر ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد
بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال ما يستحق بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد
بنفسه ولكن يرضخ له لانه قاتل لبعض المعنى ولا يلزم عليه ان لا يعلم اذا نقل عساكر فان قال
من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيله
اكثر من سلب الحر فلم لا يجوز ان يستحق بسببه استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السلب بعد

التنفيل اما بالعمل او بالحال من حيث ان مقاومة سهام فلكمال في استحقاق الغنيمة فانها باعتبار
معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات العصمة حالا من الحر بدليل انه يساوي في حد السرقة
في التنفيل من الفارس والراجل والابل وكل ما يحوز التسوير بسهام استحقاق الغنيمة فما مكوا به
من الحديث محمول على الرضخ لما روى عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فكلم سيدي
في رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين مما قلنا ان ما ذكره في بعض شروح
هذه الكتاب ان المحجور هو الذي يتوجه الرضخ واما الماذون له في القتال فيستوجب السهم
الكامل لالتحاقه بالحر الماذون وهو وانقطعت الولايات منتصل نفسه بدار الدنيا والحرية والولاية
بين الزمنى لم الطلاع شرح في بيان الولاية يعني لاثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزويج وغيرها للعبد لانها سميت عن التدرع الحكمة اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
والرق مجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم ولاية الولايات ولاية للرء على نفسه ثم
التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي والولاية للعبد على نفسه تكيف بتعدي الى غيره
وجهه وانما ثبت امان العبد الماذون اي امان العبد الماذون له في القتال للكافر الحربي جوابا
عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان الماذون في القتال كالامان
امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة وقدري الروميين عن يوسف رحمهما الله لان الامان من باب الولاية
لانه تصرف على الغير والتزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح امانه كالا يصح شهادته
وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقال امانه صحيح امانه لان لا امان اي لا يمان بسبب الاذن
في الجهاد وخرج عن قياس الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة
من حيث انه استحق رضخا فيها ولهذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فيلزم حكم يمانه
ثم تتعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا من باب مراعاة الولاية فيصح منه شهادته بزوجة هلال
رمضان حيث يصح يمانه لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام النصوص على نفسه اولا ثم
يسري الحكم الى غيره فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ
لهذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله لشركته في الغنيمة ايضا
قلنا ذكر في السير الكبير ان العبد لهذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل
القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن
لهما ستحق الرضخ والا فلا وفي استحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الكسب وربما يتحصل منفعة
فيكون هو كالماذون فيه من جهة المولى حالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى
لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فلا ينتفع عن العمال سالما واصيبت

الغنيمة وذلك الفرس يستحق منه ولانه وهو نظير القياس وبه نستحسن ٤ العبد المحجور لقاء الجزء نفسه
وسلم من العبد ولقاء تقدير هذا يتبين انه لم يكن شريكا ٤ الغنيمة حتى منع واما وجه القياس فظاهر
وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت لو بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين بقيت الشركة
ليس وقت الامان وحينئذ منهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا لحق المسلمين
بالابطال ابتدا لان حقهم حينئذ ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية ولهذا يصح
البرعي له عند امان الامان سرع لكونه وسيلة الى القتال ٤ المستقبل بالاستعداد فيملك من
يملك القتال ٤ المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى والاستحسان الصحيح محجور عن القتال
٤ المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه ٤ الماضي لا ٤ المستقبل فلا يملك الامان وهو
مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان ربحه فاذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ
تصرفاته يتضمن ضرر في هذه الحالة ولكنه لو بيع بشيء لا يصح لان البيع انما صار مشروعا ٤ حقه لكونه
وسيلة الى التجارة ٤ المستقبل والحجر ٤ المستقبل قائم فلا يصح البيع منه فان قيل كيف يثبت
الشركة للعبد ٤ الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي ما كليه المال بل الشركة تثبت لمولاه لان يضع
العبد يكون لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم للفارس مستحقا بالفرس قلنا لا مستحقا ثابت
للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه ٤ ملك المستحق كما يخلفه ٤ ملك سائر اكسابه فيكون
الشركة ثابتة لطرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه
ان العبد المقاتل باذن مولاه لو غلب جاز والقسمة لا سي لمولاه اعتبار الموت منزلة سهم
ولو مات الفرس ٤ هذه الحالة او بعدما جاوز الحد لا يبطل سهم الفارس ٤ الصحيح قوله وعلى
هذا لو هلك وهو الرق لانبنائي ما كليته غير المال من الدم والجبن وان ما يملكه العبد من التصرف لا
يمتنع عليه بتعلق ضرر الى غيره بطريق البيع صح اقرار العبد المحجور كان ماذونا بالحدود و
القصاص اي ما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على اصل الحرية ٤ حق الدم والجبن
حتى لم يملك المولى الا قتله دمه والاتلاف جنوته ولهذا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص فكان اقراره
ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم الاتلاف ٤ ماليته التي هي حق لانه
بطريق التبع كما سبق ٤ كلام المخالف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح ٤ حق المولى
لانه تلاقى حق الغير وهو المالية فصدق فيمتنع الصحة صورة وهو اقرار العبد بالسرقة المستهلكة
ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع
عليه ويوخذ بضمان المال ٤ الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره ٤ حق
المال يتلاقى حقه ان كان ماذونا لانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر ٤ ذلك واما ٤ حق القطع فخلافي

ماذونا ل

ملفقت محل ومنه

المولى ص

نفيسة والذكر بحكم لفظ لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بزنا نفسه للامة كان اقراره باطلا هكذا اقرار عبد يوجب
استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا توضيحا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه حق مخالب للمولى باعتبار
انه مال مملوك وهو معنى هذا المعنى مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يوجب الى استحقاق الجزء كاقرار
الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه تنزل منزلة الحر
كالطلاق والكتابة حتى من الماذون يعتق لو اقر العبد الماذون بسرقة مال تلف بعينه ٤ يد صح ٤ حق
المال بالاجماع فيؤخذ به المسروق منه لان اقراره ٤ حق المال لاقٍ حق نفسه وهو الكسب لانه منكر للحجر
فيه فيصح ٤ حق القطع حتى عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوصيف ٤ المحجور اختلاف معروف
عند اصحابنا رحمهم الله اقراره بسرقة مال تالف بعينه ٤ يد بيع مطلقا فيقطع يده ويؤخذ المال على
المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الضمان على المسروق منه وعند ابي يوسف
رحمه الله يصح ٤ حق الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وهذا لان اكذبه المولى وقال المال
ماله ما لم اذا صدقه فانه يقطع ويبقى المال ٤ المسروق منه بلا خلاف ووجه قول محمد رحمه الله ان
اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وتالف يده كانه ٤ يد المولى الا ترى انه لو اقر بجناية
لا يصح كذلك بالسرقة والغالم يصح اقراره ٤ حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع ٤ هذا
المال لانه ملك المولى والتالف ٤ مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ووجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين
بالقطع والمال للمسروق منه واقراره صحة ٤ حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه صحة
دون ما خر لان احد الكلامين منفصل عن الاخر الا ترى انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا
شهد بالسرقة رجل وامراتان ويحلفان بعد القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك ووجه قول
ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره ٤ حق القطع لما بينا انه ٤ ذلك يبقى على اصل الحرية ولان
القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع لقيام السرقة عنده بالبينة لما من ضرورة وجوب
القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد ٤ مال هو مملوك لمولاه ويثبوت الشيء
بثبوت ما كان من ضرورته كما يوضع لعقد الثوامين ما عقد المشتري ثم لو قبض البائع ثمنه الذي عند
بعض نسخ الاخر هنه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا ٤ المبسوط قوله ولهذا
اي ولان الرق ينافي مالكية المال اولان الرق ينافي كمال الحال ٤ اهلية الكرامات حتى ان امة
ضعفت لزمنة بحيث لم تحتمل الدين بنفسها قتلنا ٤ جنايته العبد خطاء انه اي العبد يصير جزاء
لجنايته يعني يصير العبد المجني عليه او لولية جزء الجنايته حتى قال للمولى عليه ان يسلم العبد بالجناية
الى وليها لان اختيار الفداء بالارش لان الواجب ٤ باب القتل ضمان هو صلة ٤ جانبه من
وجب عليه كانه يعمل شيئا مبتدا لان كون المتلف غير مال متاني وجوب الضمان على المتلف وكون

بالجناية؟

وهو ص

الدم حالا ينبغي ان يهدر لوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان حله ع جانب المتلف لانه
لا استفيد به شيا وعوضا ع جانب المتلف عليه ولكونه حله لا يصح الاشغال بالدين كما لا نصح بيد
الكتابة كانها لم تجب بعد ولا يجب الركون فيها لانها تحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذه الفان
حله لمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للحله ولهذا لا يستحق عليه حله له قاريه ولا نكر ان
يكتسب شيا وهو معنى قريبه لان العبد ليس من اهل ضمان مالبس بمال ولفوا امكن الحاقه عليه لان
العبد ليس كلوة حله ولا عاقله له بالاجماع لوجب عليهم ولامكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد
مقام نفسه حتى لا يكون سدا يستحق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ لو لصار ع الدم ان
يضن بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفدا متصل بقوله يصير حتما اي يصير العبد حتما
ع جميع ثم حال من حال مشيه المولى الفدا فيصير اى الواحد عايدا الى الاصل وهو موجب شرع الخطاء
عنده والنقل الى الدفع لعارض من الرق فلفا عاد ذلك الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعند ما
يصير الواجب عمولة الحوالة بيرعا المولى او يصير التزامه الفدا بمنزلة كان العبد احال بالواجب
على المولى فيبيعه بالافلاس لان رقبته كحاء الحوالة لتحقيقه وحاصل المسلة ان المولى اذا اختار
الفدا وليس عنده ما يوجه به الى ولي الجناية كان بمنزلة دين ع ذمته والعبد عبد عندانى
حنيفة رحمه ولا سبيل لغرماء عليه وعندهما ان لهم الدين مطالبة والاتباع العبد الى لا وليا ان
رضوا بان يبيعوه بالدين فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد
صار حقا لمولى الجناية لانه لا يمكن من تخيير حقهم من العبد الى بمنزلة ما اختيار الفدا
فاذا اعطاهم بمنزلة كان تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا
كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لانه تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان
بمنزلة ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كجناية العبد وانما صير الى بمنزلة ع الخطاء اذا
كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفدا نقلا من بمنزلة الى العارض فكان
معنى الحوالة كان صاحب الحق اجيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاس يعود الى بمنزلة كما في
سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه يقول قد خير المولى ع جناية العبد بين الدفع والفدا وهو
المخير بين شيئ اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من بمنزلة كما لو كفر فاذا اختار احد
الشيا الثلاثة فهمنا ما اختيار ان الفدا بين ان الواجب هو الدية ع ذمة المولى من بمنزلة
وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاوليا الجناية عليه سبيل والان الموجب بمنزلة ع القتل
الخطا هو بمنزلة وانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير
رقبة مومنة وديه مسلمة الى اهله وان لم تصدقوا فالواجب اما صير الى الدفع ضرورة انه

الى حنيفة

ا و يسقوله المحال م

الحوالة م

قول ل

انه ليس باهل للحله فلا يرتفع الدين باختيار المولى الفدا عاكلهم الى بمنزلة ولا يبطل ع
بالافلاس وعلى هذا المسلة مبنية ع التحقيق على احتمالهم ع التفليس فعند لما لم يكن التفليس
معتبرا لان المال غاد ورواح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق المولى الى ذمته لا ابطالا و
عندهما لما كان التفليس معتبرا والمال ع ذمة المفلس كان تاويا كان هذا من المولى ابطالا لحق
ولا وليا كذا ع البسوط قوله واما المرض فكذا قيل المرض حاله للبدن خارجة
عن المجرى الطبيعي والمذكور ع بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية ع بدن الانسان
يحيط عنها بالذات اذ ع الفعل وانه الفعل ثلاثة التغيير والنقصان والبطلان فلا تتغير
ان يتخيل صولا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يصوف بصفة مثله والبطلان الفي وانه
لا ينافي اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى
كالصلوة والركوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوجة والولاد والعبيد ولا
اهلية العباد لانه لا يخل بالعقل ولا لمنعه عن استعمال حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه
وسايد ما يتعلق بالعباد ولما لم يكن المرض منافيا للاهلتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله
حق الغير ولا يثبت الحجر عليه لكنه لما كان سببه الموت بواسطة ورد ف الامر والوعيد
على خلافه الورثة والفقراء ع المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم ع المال
كان للمرض من اسباب تعلق حق الغرم والوارث بماله ع المال لان الحكم يثبت بقدر
دليله ولان التعلق ما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لذا الحكم
يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطاء كفر قبل السراية ثم سرى يجب التكفير لان
وجوب التكفير لما وجوب حكم يتعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في
حق ان انها الوجوب فيجوز فكذلك ع مسئلتنا هذه حق الغرماء تعلق الدين بعد م
بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض لم يكون المرض من اسباب الحجر شرعت
العبادات على المريض بقدر لكنه الى الطاقة قاعدا او قايما او مستلقيا على ما عرف
ع فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغرم بالمال كان من اسباب
الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة لحق الوارث والغريم وهو معنى قوله السلس ع
حق الوارث تعلق حقه بهذا القدر وجميع المال ع حق الغريم ان كان الدين مستغرقا
ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث فلو ماز اد على الدين وفلو ماز اد على
قدر ما بقي من الدين او على ثلث الجميع ان لم يكن عليه دين ع قدر ما يتعلق به حاجة المريض كا لنفقة

واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل وحوهام الحجر اما ثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مسندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض ممتد لا ينقض المرض فتتدد حتى الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل لضعف القوى وذلك في كل جزء من المرض ضعف موجب للالم فسرايته حرارة تنفرقه سرت الى الموت حالة تضاف الى كلها دون كل جزء فتتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت فرجعين اصل المرض الذي اضفناه كالنصاب صار متضمنا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيتقدر حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفا محجورا عليه ولكن لما كان لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه ينتصر به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فتقابل الامران فتصرف واقع من المريض يحتمل النفع كالهبة وبيع المحابات فان القول بصحته واجب في الحال للشك في سبب الحجر في الحال واسكان التدارك بالنقض والنقض عند لحق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع مما لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غيره بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته مثل ربع على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يفع اعتاقه على حق غيره او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خرج من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق المرتهن مع ان اليد فزالت عنه بقي الملك فيه وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل له عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوهما وكذا الخنوق المالية لما قال كالدين صدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لما قلنا ان للمرض سببا يتعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذا من شيا من باب التبرع فلا تصح منه لانه محجور عليه كما لا تصح من العبد والصبي لما ان الشرع اي كمن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه بقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فخصص حيث يتيتم ولما نوى الشرع له ايصاء للورثة كان له ايصاء للورثة معوضا الى المريض ابتداء لان قوله عليه السلام بعوضه يقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان خيرا في ذلك الوقت

الى الجنف ومضارة البعض فسخ ذلك بقوله عز ذكره يوصيكم الله في اولادكم وتدبير النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ونسخ الشرع الى الشارع لم يجعل للمورث الى قوله بوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه ان نسخ ايجاب المريض للمورث بتوله بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصى به لكل واحد فجعله بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اولنقصه مضارة البعض كما دفعت كما شاء الله وجوه تعالى غير مضار فكان هذا نسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة بطل ذكر الى ايجاب العهد لهم من كل وجه وممكن ان يجعل هذا جواب سوال وهو ان يقال لما جاز النسخ له لم يجز ايصاءه بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاءه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما وهب شيا من ماله لبعض ورثته في حال الصحة مع ان التبرع فيه حق للمريض الوصية للورثة يوهم كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك الاية لكن النسخ بالقول ايجاب للورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذكر من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان الشرع ما حجر عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صار صورة ايصال النفع ومعناه حقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة ملحقان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه من شيا فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان ثمن القيمة او لم يكن وعندهما يصح ثمن القيمة لانه ليس في نفوذه ابطال حق الورثة عن شيء مما تعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث وغير اجنبي فيه سواء وابو حنيفة رحمه الله يقول ان اكثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله لقوله وهو محجور عن ذلك فحق سائر الورثة ملا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذا الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيا لبعضهم بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكانه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده كذلك اذا قصد ايثاره بالعين فكذلك يمنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر فتبين ان البيع من الوارث ايجاب صورة من حيث انه اثبار بالعين وان لم يكن ايجابا معنى لاسترداد العوض منه بمقتضى عقد المعاوضة فكذلك لا يصح ومثال ما يصح معنى لا محالة ان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره بعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجايز ان يكون في هذا اقرار بايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان

اعدادا صلوح فيكون حراما لان شبهه الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه
الذى له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقران هذا اقرار على الدين
من حيث المعنى فانه لا يتهم له بغرض وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين
كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة قد استحق براءة ذمته
عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك بمرضه لانه لا يرى انه لو كان دينه على
اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول اقراره في
الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها وكان هذا بمنزلة ما لو اقر بالدين فانه يصح
بخلاف اقراره بالاستيفاء من له جنبي لان المنع يصير كان لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند
المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاؤه بوجه منه فلم يصادف اقراره محلا
محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة
والمنع من اقرار للوارث اذا كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء هذا كالاقرار بالدين لانه
يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا
لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الحمراء بالبرية او الفضة
الجيدة بالرصاصية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عند خلو الجنس
الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تبقوم عند المقابلة بالجنس فتقوت
الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم تركة
حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان رب المال اوالوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره
يتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا ههنا لو ترك
ان المريض لو باع الجيد بالردي من من جنسه يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة
معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا عند الغير وامّا الحيض والنفاس فكذا الحيض في
الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واكثره يوم رحم المرأة عن الرعاف
والدماء الخارجة عن الجراحات ومن دم من سحاضة فانه دم عرق لا رحم وتقوم عن الداء
عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى لو اعتبر نفرضها من الثلث وبالصغر عن دم تراه
من بنت ست تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب
الولادة وانما لا يعد ما اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها لا تخلان بالذمة ولا بالعقل
والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الشرع
عن الحيض والنفاس شطر الصوم اذا الصوم نهار كما في القياس اذ الصوم نيابة مع الله

على الشرط م

بالاستيفاء م

السلمة م

اهلية لام

والجنابة بالاغتسال فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روى انه عليه السلام
نهى الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فجوّز الصلوة قياسا فانها لا تتأدى مع الحدث
ومن اجل هذا يتقوت لاداءها اى بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء وهي
فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط في قضاء الصلوة حرج لتقضاها في مدة
الحيض فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار
لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض تتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم
للحرج الذى هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في
قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشر ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم
وهو شهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه عن كل من انعي عليه
ما دون يوم وليلة فلان عشر ينبغي ان يكون النفاس سقطا للقضا اذا استوعب الشهر كما كان
سقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خوف من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا
للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة
اسقط النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقص وقت الصوم من النوادر
فلا ينبغي الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر كله في الصلوة فان وقصها وقت الصلوة
من اللوازم فانزع اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا عند استغراق الشهر
وان كان وقص وقت الصوم من النوادر لان الجنون ايضا مذموم للاهلية اصلا فكان القياس
فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا واما النفاس
فلا خلل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا
الموت عند الحنفية لانه امر وجودي عند اهل السنة والجماعة لقوله تعالى خلق الموت والحياة
يفسر الموت بزوال الحياة تغيير بل نعدمه لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده زوال الحياة
وما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لقولنا الشرط فلهذا
قال انه عجز ظاهر اى ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون
فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء جهة القدرة فيها للعبد بخلاف الموت
فانه عجز خالص متعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة فاحكام الدنيا اقسام اربعة منها
ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو من باب التكليف لحاجة غيره وهو
انواع ومنها ما هو لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجة فحقوقه يسقطه اى بالموت فانه
من باب التكليف فان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف يعتمد

والصوم م

نحكم للاجنبي على صاحب الدين عند التقاص
ملزاله عليه ثم يصير قصاصا من دينه ه

الدين فاذا لحق الحجر اللازم الذى لا يرجى زواله سقط التكليف جزءا وصحة لفوات غرضه
وهو ادار عن اختيار انسان الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر
فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق ما ابتلاء ليظهر ما علم منا علما
اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان يفعل باختيار فيثاب وبين ان يتركه باختيار فيعاقب
عليه ولهذا اى ولتفوت هذا الغرض وهو ادار عن اختيار قلنا ان الزكوة تسقط عن
الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ان الفعل
هو المقصود فى حقوق الله تعالى عندنا وحقوق العباد هو المال هو المقصود دون الفعل حتى لو
ظفر الغريم بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة عنه عندنا كما فى دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم سائر العبادات فى السقوط
لفوات ركنها وما شرع عليه لحاجة عبد بيان القسم الثانى وهو الخلو من ان يكون متعلقا
بالعين اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كالرهن والمستاجر والمغصوب والمبيع
والوديعة يبقى ببقائه اى ببقاء العين على تاويل المعين لان تعلق العبد فى العين غير مقصود
اذ المقصود فى حقوق العباد هو المال والتعلق تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد
فى العين بعدموت من كانت العين فى يده لحصول المقصود وان فات التعلق وان لم يكن
متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فاما ان يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة
اولم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان وسائر حق لحرج الذمة حتى يقضى البداى
الى الذمة على ما ولى المذكر او الضمير راجع الى الحرج مال اوما يؤكده الذمم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق
لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون
انضمام ماله الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى وهذا
ولهذا اى ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يمت كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا تحتمل الدين
كما سقط فى احكام الدنيا لقولك محله والدليل عليه ان ثبوت الدين ووجوبه يعرف
بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة
ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يورد الورثة او
اوصى بالاداء حتى لا يكفل بطالبه والكفالة شرعت لاستيفاء المطالبة عند تعذر استيفاء الاصيل لا لاستيفاء نفس
الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها لان من عليه الدين فى حكم

تحقيق ل

ع احسان وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان المأثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى كل الاحكام

قوله صح

ع بخلاف ما اذا كفل بنفس من عليه الدين حيث لا يصح

المطالبة دون دين الكتابة اذا مكاتب بطالب بالمال وان لم يحبس غيره وهذا لان الكفالة بالشئ
تأديتها الى ان يكون عاجزا على الكفيل اذ لا حاجة الى تحصيل فعلهما اولى ان لا يصح لانها تؤدى الى ان يلزم
على الكفيل ما ليس على المكفول اصلا بخلاف العبد المحجور يتبع بالدين ثم تكتفى عنه رجل يصح وان
لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد غير كاملة لانه حق عاجز بالغ مكلف فيكون محلا
للدين والمطالبة ناجزة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب فى الحال ويتصور ان يعتقه المولى
فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة فى الحال وفى ثانى الحال تقيد المطالبة بمنجم
عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان
تحصيل غير مطالب به لانه ناخر المطالبة عن المكفول به لوجوهها لعذر عليه فى حق الكفيل كمن
كفل بدين عن مفلس حتى يلزم الكفيل به فى الحال وان لم يلزم المكفول به لان العذر الموجب
وهو افلاس مختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين معجل على المكفول حيث لا يطالب به
الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن المكفول الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل
على التزامها حالة ووجهه وانما ضمت اليها المطالبة حولت عما يقال لما كانت دينه فى حقه ينبغى
ان لا يجب ضم مطالبة الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما فى حق الحر فقال انما ضمت مطالبة الرقبة الى
الذمة لاجل احتمال الدين فى حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المطالبة التى هى حق المولى اذا ظهر
الدين حقه لان الدين ليتعلق بكامله فى حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تصح
الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا والكفيل لان الدين واجب عليه بعد موته لقوله
لم يشرع مبرما للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهذا واجب التسليم ولا يقال موصوف بانه مطالب
حقا للمدعى ولهذا يطالب به فى الحال ولو ظهر له مال يطالب به فى الحال ولو تبرع احد
عن الميت بالاداء ثبت حق استيفاء وهو فوق المطالبة اذ استيفاء هو المقصود فلما
كان حق استيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا لكنه عجز عن المطالبة لا فلاس
الميت وعدم قدرته على استيفاء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حى
مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به فى احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى فى المحل
وهو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل
لا لعجز ناشئ عن فينا كالذى ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجز فيه
عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحى فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها
فبقى الدين مستحق المطالبة كما كان لهذا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابى حنيفة رحمه الله
لان لا فلاس لا يتحقق عنده حتى يصح الكفالة عنه وان كان شرع عليه بطريق الصلة اى
وان كان ما وجب عليه بحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة

الاصيل ل

مكلف ل

محله ومحل

متحمله ل

فيصح م

للبشر بدر

النظر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمه بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلاة فالموت اولى ٢ ان يوصى من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له وهو اما الذى اى الحكم الذى شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان الحجر لحاجة لا ينصور زواله عن الصفة عنهم لفرع بقاء بعضهم بكونهم مخلوقين محدثين مخلوقين لله تعالى وانعبوديه مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز وهو متعارض فيهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافى الحاجة لانها تنشاء عن العجز الذى هو الدليل النقصان وكذلك قيل الحاجة تنقض بدفع بالمطلوب ونجيبه ولا نجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافى الحاجة فيبقى له اى للميت مما كان مشروعا لحاجته ما يتقضى به حاجته وكذلك اى ولا يسقى له ما يتقضى به حاجته قدم جهاز على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين موجب تقدم التجهيز على قضاء الدين للاترى ان لباسه ٢ حال الحياة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لقماش حاجته اليها فكذا بعد الممات واما تقديم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فحاجة الحق بالعين واولى بها من مزصرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا بخلاف الدين وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان حاجة العبد اسبق منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع وكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين جابر لنقصه وبين بعد دينه كما تحقق به السنة وكان النظر فيقدم على الوصية ثم وصاياه من ثلثه واما قدم وصاياه على الارث لقالم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الورثة عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط ٢ حيوته وهو حاجة اقوى من حاجة الى خلافه الورثة عنه ٢ المال فتقدم الوصية على الارث كيف وقد نصف عليه الخليع بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار اى ثبت الموارث بشرط الخلافة عن الميت لان حاجته الى من خلفه ٢ اموله بعد موته وخروجه عن اهليه الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس الله مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير ٢ قوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع اى ثبت هذه الخلوف على الوجه المذكور نظرا له لان المنفع راجع اليه ٢ الكل كما بينا وقوله واما الى وليه اى ما انتقض به الحاجة بقيت الكتابة بعد الموت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار ما يؤل اليه ليصير حيوان معتقا ٢ يحصل له البدل مع ذلك مقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى ما هو من بعد الموت فيه

لانه يخرج الى حصول له عتاق له بعد الموت ليحصل الولاء له ليتخلص به من العذاب كما جاء به السنة وايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب عن وفاء عند ما ينوى كتابته منه وكم يحرمه ٢ آخر اجزاء حيوته حتى تكون ما بقى ميراثا لورثته وتعلق اولاده المولودون والمشترون ٢ حال كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود رضى الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وهو اخر قولى الشافعى لانها لو بقيت اما على ملك المكاتب لوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد ٢ جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء فكذا للعتق من احراك قول المالكية وذلك لا ينصور ٢ الميت ولا يجوز ان تستند العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفى استناده الى حال حيوته ابطال العتق قبل وجود الشرط وهو ما رأوه وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت التوى بتباء الكتابة ممكن لان محل العقد قابل تابل للعتق والمولى اما ناصر معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وفلك قد صح وقام ٢ حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق والمال محتاج الى تحليه التصرف حال نفوذ وصوت حكمه وقد بطل بالحلة فبطل الحكم ولهذا لا تقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل ٢ سحاق واللزوم فان المكاتب ملك بمالك ونصرفه من حيث ان كتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم فثبت للمكاتب بما ملك حق ان يوصى الكتابة من ملكه فيخرجه نفسه وحرمته كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه ٢ لصار المال وهذا المالكية ثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الباسه لهذا العقد شاهت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحراز الولاء الذى صار المعتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى للحاجة لان الحرية راس مال الحى ٢ الدنيا اذ الرسل ٢ حكم ان موات والدليل على كونها اقوى للحاجة انه ندب ٢ هذا العقد الى حط بعض البدل بعد عروض وآتوهم من مال الله الذى آتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى تبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه لصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى حصول الحرية فوق حاجته مولاه الى الولاء لان يوصل بعد مالكية المكاتب لدم العود بعد مملوكية اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولا يكون

احكام م آتاكم للمكاتب

الموت بعد الموت لان انقاء المالكيه يعني الكراهه ولا كراهه في ابقاء المملوكه لانها
شيء عن الذل والهوان فلعالم بان المملوكيه لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فينتفي
الكتابه لانها تعود بها المملوكيه تتبع لبقاء المالكيه لانه مقصوده بعقد ولذلك لا ما
احوجنا الى ابقاء المالكيه فاتكنا ولا يمكن ذلك بدون ابقاء المملوكيه ومحله التصرف الى وقت
ورد ابقى المملوكيه شرطا لتحقق المالكيه وليست هي بمقصوده بالبقاء الا المالكيه هي
المقصوده لكن من شرط بقائها بقاء المملوكيه لتحكم انزال العتق فيها فتحقق المالكيه والشرط
اتباع فبقيناها تبعا واما ثبت ان المملوكيه باقيه من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود
شرطه وتقررت برماكيتهم التي استفادوها بالعقد واذا ثبتت استندت الى آخر اجزاء
حيوته لان بزهوق جزء من وقت الموت خاليا من اشغال المالكيه والعتق المقترن بها
الى وقت الموت كما جاء حالة الموت تنتقل ملكه البدل عند القبض واستند ملكه الى حال
حدوث ملك كل منهما فوجد ومعنا عطف على قوله تبعت الى وبقاء ما تقتضيه الحاجه تقيد
الكتابه وقلنا ان المرأة تفسد زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجه
الى ما لم ينقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثه فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء
العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة
وهي حق النكاح فيقوم مقام حقيقته في ابقاء حكل المس والنظر كيف وقد قالت عائشه رضي
الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه
يعني لو علمنا ان الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساؤه خلافا للمرأة اذا
ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رحمه الله لان النكاح بموتها ارتفع بجميع
علله فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان للمرأة مملوكيه النكاح
وقد بطلت اهليه المملوكيه حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصه بالمملوكيه
فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجه الى ابقائها بالنظر الى مقصد لانها
لم يشرع لحاجه المملوك اليها بل شرعت حقا عليه ولو ثبت لحاجته بطريق حقا له ولان الحاجه
ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكيه لهذه الحاجه تؤدي الى اعسارها لا سيما
ضد موجبه والوفاء سد بخلاف المالكيه فانها شرعت للحاجه فيحوران يحكم بقائها بعد الموت عند
بقاء محل الملك للحاجه وقوله ابى ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بعد ما ينقضي
حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشيء حتى
يقضي منه ديون الميت وينفذ وصاياه فيجري فيه سهام الورثه وان كان لا يصلح وهو القصاص بنفسه

للورثه

ومحله التصرف الى وقت سلامة

صح

ملغت

حال وجوده

للورثه ابتداء لا للمقتول وذلك لان القصاص شرع لدرك الثار وتشفي الصدر وابقاء الجبر على
الاولياء بدفع شر القاتل وليست من اهله لهذه الاشياء ولا حاجه لها وانه يدرك عند انقضاء حق
المقتول بعد ما قضاء صورة لانه لا يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه. والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا والحاجة ومعنى على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم
بحياته بالاستئناس به والانتفاع به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثه ابتداء
لانه سبب للتمكن من سبيل التوصل بسائر الحقوق لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع
الحاجة على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وجد منه وهو كان منتفعا بحياته الزمن انتفاء
اوليائه بها فكانت الحاجة واقعة على حقه فينبغي ان يكون القصاص له من هذا الوجه لكنه لما فرغ عند
موته لحكم عن اهليه الوجوب له وجب ابتداء للورثة الذين قيام مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمدل
ناكسب عبده الماذون له ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد ولكن يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف
الوكيل بالشراء خلافة عن الموكل ولهذا يرجع بالعهدة على الموكل دون الوكيل وبدليل قوله ﷺ من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين
ان ابتداء ثبوت القصاص للولي العام مقام المقتول ولهذا ضاع عفو الوارث قبل موت المجروح وصح
عفو المجروح ابتداء اسمعسانا الا ترى ان ما عتبار تنفيذ الواجب للوارث فيصح عفوه. وما عتبار السبب يصح عفو
المجروح ابتداء لان العفو مندوب اليه فيجب القصاص ابتداء لان هذا معنى مدلول القصاص بل سبب للورثة
ابتداء السبب انعقد للمدرك وهذا خلاف ما كان ينبغي ان يكون المال عند انتقاله مالا للورثة ابتداء آمن
عمران ينبت لهم حق وهو عمران يجري فيه سهام الوارث لان الحلف لا يفارق الاصل الحكم الا
ان الحلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا بخلاف الاصل وهو ما كان يزال
حتى يتم
حقوق الميت به على حق الورثة ويجعل عند فروغ تعذر القصاص كانه هو الواجب بالاصل لان الحلف
يجري مجرى السبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فثبت وجب الحلف اليه فصار
كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية بالقتل الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ابتداء لانه واجب
مقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتنا للورثة ابتداء لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وان
درك الثار الذي هو المقصد والاصل حاصل للورثة لا للمقتول وفوات الحلف عدم هذا المانع فجعل موروثا
فتارة يخالف الحلف الاصل لاختلاف حالهما اي حال الاصل وحكمه ان الاصل يدفع حال السبب ولا يثبت مع الشبهة والحلف
بدل لا كل ويثبت مع الشبهة والحلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالنيم يفارق الوضوء
في اشتراط النية لا اختلاف حالهما وحكمهما ان المتيمم ينتفي والتراب ملوث لذا قلنا خلافا
الآخرة وعلى ادراكه احكام الدنيا فاجعله على الغير من الحدود الحاليه والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض
وما عليه من الحدود والمظالم وما تعلقه من عتاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات

وهو اشاره الى القسم الرابع من الاقسام المذكوره واذا اشكاله مس للورثة ابتدا

صح

قوله وكذا ما هو اسقط للاثم والمؤاخذة

شبكة الألوكة www.alukah.net

فلم يصح هذه الاحكام حكم الاحياء كان الغير للعبد بحكم الآخرة كالرجل لهما آدابها والمطلوب بها حق الدنيا
من حيث ان الميت وضعوه للخروج والحيوة بعد الموت ولا حكام الآخرة مكان للعبد. فحكم الاحياء منها يرجع
الى احكام الآخرة كما ان للجنس حكم الاحياء بما يرجع الى احكام الدنيا ووضعه دار رأى بعد روضة دار ان كان
من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب وندعو الله ان يصيرنا
روضة بلطفه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الديان ذو الطول والفضل
والاحسان **فصل** العوارض للنسبة تدل اما بالجعل فكذا اصل الحمل اعتقادا والثاني على خلاف ما هو
واعترض عليه بانه يستلزم كون للعدم شيئا اذ الجعل يتعلق بالموجود كما تعلق بالمعدوم بالعدول
غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تقتضي الفعل عند احتمالي وتصوري واحترز به عن الاشياء التي
لا علم لها فانها لا تتصف بالجهل لعدم تصور العلم منها وانه لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا ذكره بعض الشروح
انما قيد بذلك في الآخرة لانه اختلف فيه ديانة الكافر اما في الدنيا فعذر عند الاشاعرة حكما من الاحكام على خلاف
جنايته في الاسلام في احكام الدنيا قال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي للاحكام التي
احملت التغيير مثل حرمة الخمر وحكم الجاهل وحكما حتى ان اعتماده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فانها
في حكم لا تحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعفو الكفر حال الصحو وكذلك ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين
بين الخمر وبين سكاح المحارم على ما عرف عامة اصول الفقه لنجز الاسلام وتحمل انه انما قيد به لانه ربما يحمل
عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه
عذاب الآخرة **قوله** لانه مكابرة وجحود وهما لا يكاد يحصل العلم ووضع الدليل بال الله ورسوله
بما وشبيهتها انتهى فلما وعلقا وعن هذا قيل لو سال القاضي الميدعا عليه بعد دعوى المدعي الجحود ام
تثبتها اجاب بكون اقرارا فالكفر جحود وبعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانيته الصانع
جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تحد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العباهية فيا عجبا
كيف يعصى الآله ام كيف يجحده جاحد وفي كل شئ له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل
من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة عند من له ادنى لب وهذا وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات
بعد انقراض زمانهم بالتواتر تترا بعد قرن الى زماننا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم
يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة بخلاف جهل صاحب الهوى **قوله** وجهل صاحب الهوى بصفات الله عز وجل مثل جهل
المعتزلة بالصفات فانهم انكروها جملة وتفصيلا بقولهم انه لا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير وكذا في سائر
الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم جاهلون بجواز حدوث صفات الله عز وجل ورد الله عنه مشبهين الله بخلقه في صفاته
وهذا السمع حتى يحمل الجهل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لانه سمعا وعقلا اما
السمع فقوله ﷺ ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء انزله بعد علمه ان الله بعباده لرؤف ذو الفضل للمنين ان الله

يه لو لم تتصل على المنكر اوامر بالمعروف ونواهي عن المنكرات حتى ان يؤدي الامر الى ترك الجمعات هي معان ورأى الذات وأما
من الفعل فمعان للحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا قادرا عالما مريدا
بصيرا موجبا ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معان ورأى الذات فيحمل
العمل ان حكم عالم من حيث دلالته على العلم لا لذاته جميع الصفات وقد عرف بدلالة العمل ان ما قد حمل الحوادث
حادث فلا محالة ان يكون صفة معاني حادثة لاستناده حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه انه ﷺ موصوف بصفات الكمال منزه عن النقص والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض
تحدث وتتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها مكان ما وجب له الوجود لذاته وجب له صفاته
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهل ما حكم الآخرة مثل حمل المعتزلة بصفات الميزان والصراط
والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز خروج اهل الكبائر بالموحدين
من النار وانكارهم لها ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليها حتى ان الدليل القاطع
الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تأمل فيها من انصف لم يجهل ولم يكن عذرا في الآخرة
كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي صرح عن عامة الامام الحق فانا نراه على الحق والامام على الباطل
فمسكناه ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه حكم المخصوص كما سنبينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل دل على ان الحق مثل الخلفاء الراشدين
ومن سلك طريقتهم لا يكفر على وجه البغي جاحدا كان او مكابرا معاندا او متأولا بتأويل تستند الى معرفة قضية البغاة
وهي ما روي ان المحاملة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل
اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل
ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك واجتمعوا من العساكر على ان ياخذوا لكل
من كل حانب من المتنازعين الحكمان على ان ما حكما به لاحد الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه
فوافقوه عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري وكان
من اشد الصحابة فقال عمرو لابي موسى تعزلها اولا نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الى ذلك فقال ابو موسى ايها
المقبول عند الله تعالى والذي عليه مدار الحق والباطل ذكر الخلفاء الراشدين بعضهم من بعض وذكر الفتن
وذكر الفتنة ثم اخذ خاتم ولده علي رضي الله عنه واصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي
فتعرض علي رضي الله عنه انهم قصدوا اعلاء الامر فخرج علي علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل
من عسكره زاعمين ان عليا اكفر حين قبل حكم الله واتهم الحكمين فقال لهم علي رضي الله عنه كلمة حق يراد بها باطل
ان الله ما اذن في هذا فقد كفر وكان منهم حملا بالخلاف الدليل الواضح فان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو قول لمو بحكم ذو اعدا

امامة علي وصح ثبت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله
بحكم الحكم فيما لا نص فيه اذ اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية ولذا المسلم
لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجعلهم بعد وسمع الادلة لا يكون
عذرا لحمل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متأول بالقرآن اي متمسك به مأول له على وفق
رايه فان نافي الصفات يتمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك واثبات
كثرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيار الذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد
ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بظاهر قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل
من الغمام هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك والباغي احتج بقوله ان الحكم الا لله ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه اي هذا
الجاهل وهو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين لانه لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا
لم يغل فيه او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا فيه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة
الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فلذا اذا استحل
الباغي الاموال او الدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم بالاباحة في حقه بتأويله كما حكمنا بالاباحة في الحكم
في حق الكافر بديانته لانه لما ينتسب الى الاسلام صار ممكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر فانه لا
ولاية المناظرة والالزام منقطع فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل
او نفسه ولا منعة له يضمن لما تلفه غير لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي كوجوب الضمان سائر الاحكام
الى بلاد المسلمين ... ولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل
حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس الاموال بعد التوبة كما لم يؤخذ اهل
الحرب بعد الاسلام هذا اعلاف الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع
والخروج على الله حرام ابدا او الخروج ... ابدا الا ان يمنعه فاما حق العباد فيحتمل ان لا يكون
كذا في الحكم واما وجب شرعا فلا يتحقق الا بعلم الخطاب والباطل فيه وهذا اذا هلك في ايديهم فان كان قائما
في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين
المقاتلين بتاويل الدين في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا
بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين للاسلام

عبر الآخر في عدم الاثم

لعرفة ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الآن ولاية الالزام كانت منقطعة لمنعة ولا يجبرون على اداء الضمان
في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم مجتهدون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر
كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا وجد احدهما عن الآخر
لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا
الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل **قوله** وكذلك اي ومثل جهل
الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة مثل الفتوى ببيع امهات
الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع
ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد في
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع
بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لمارية
اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن
المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن
في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق
عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول
بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا بقوله
عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله
تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعي
في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق
المدعي يعرض القول بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين
في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث
اي دم قاتل صاحبكم وهو مخالف اي وجوب القصاص بالقسامة للاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى
بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا يحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا
فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب
وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا
تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر

قضى در

فقال رجل

من الصحابة ولم ينكر عليه اي فعل الاجماع فكان الحديث الخاص بالاجماع
هذا الدليل العاجزة المشهورة لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فكان
مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الندى بوجب القضاء شاهد واحد ويمين آخر
وعندنا المدعي عملا بما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه يحالف الكتاب والسنة وان آحاد
على الخبر محمد عن مالك الاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة بالغريب من السنة على خلافها او خلاف
احد نقلين ناسدا فقوله والنوع الثالث جعل بعض شبهة اي سبعة دار يلوح فيه
معنى العقوبة من الكفارة ثم وهو الجهل بموضع الاجتهاد الصحيح او موضع الشبهة اي الجهل
بموضع يحتمل فيه الاجتهاد غير ماله للكفارة او السنة وهو المراد بالصحيح او الجهل بموضع لم يوجد فيه
اجتهاد ولكنه موضع للاشتباه كالجهل برمضان اذ النظر على ظن الجماعة
فظنه لم تلزمه الكفارة لانه جعل حصل بموضع الاجتهاد فان الجماعة عندالا وزاعي تنذر الصوم
فيصل شبهة بسقوط الكفارة كذا في بعض الشروح وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح الكتاب
الصوم ان الصائم لو اجتهد فظن ان دليل يفطر كأكل متعمدا وهو يعلم انه يبلغه الحديث
او بلغه وعرف نسخه او ماوله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل بغير موضعه فان انعدام الصوم
بوصول الشيء الى باطنه وله يوجد وقد مالا ستفاد الحيض بخلاف القياس فكون ظنه بجرد جهل
وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يدخذ بفتواه ويعتمد على فتواه فاخطاه فافطر بعد ذلك
متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذا كان المفتي ممن يدخذ منه
الفتوى ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا
فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا ماوله
قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان مشهورا لا يكون
ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة
الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون منسوخا او معارضا بما هو اقوى منه فصار بمنزلة من اكل ناسيا فظنه الرجوع الى الفطر
فتمر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا نتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد
على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان فعل الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان فعل
من نال بعد الصوم بالغيبة غير معتبر شبهة بسقوط الكفارة لذلك قوله ومن زنى بجارية والده بمان التم
الثاني وهذا الجهل بموضع الاشتباه واعلم ان الشبهة اما دارئة للحد دون الفعل وتسمى
شبهة اشتباه لانها تنشاء من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية

وكفارة بالافطار فيما
يسقط بالشبهة

لقوله عليه السلام
افطر الحاجم
والمحجوم

ولكن

ل
معتبر

وسقيمها

ل
معتبر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فالاول ان يظن الجاني ما ليس بدليل دليلا فيقدم عليه ولا بد فيها من الظن بتحقق الاشتباه
والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عند مانع اتصل به فهذا النوع لا
يتوقف تحققه على ظن الجاني من هذا القسم مال الولد وفي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت
انها علي حرام لان الموثر في اسقاط الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو
عام فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد وحق القسم الاول اذا وطئ الابن جارية ابيه
او جارية امه او وطئ الرجل جارية امرائه فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليها عندنا وقال
زفر رحمه الله عليه يجب عليها الحد لان الشبهة تندرئ بدليل انها لو قالت علمنا بالحرمة يلزمها
الحد فلم سقط اعتبارا بسقط بالظن وتحن لا نفي من الحن شيئا لكن وطئ جارية اخيه وقال ظننت انها
تحل لي ولكنها تحل له تحققت بينهما شبهة اشتباه لان الاملاك متصلة بين الاب والابناء وللمانع دائر
والدليل لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والدليل جزء الشبهة وتزعم اشتبهت انها ما كانت حلالا للابن تحل للاب
حلالا للجزء لا صار فيجعل هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوله شهد على ماية درهم حرام يجب الحد على من علم
انه حرم وهذا بخلاف الوزن جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لا يجعل شبهة في
سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة
فرع والنوع الرابع جعل بعض عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم
الثالث بناء على اشتباه فالبين بدليل بالدليل وكذا الاول يدرئ في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون
غيره والماء يدرئ جميع ما يندرئ على العلم فالجهل في دار الحرب من مسلم لما حرم كون عذرا في الزنا
حتى لو مكث مدة ولم يتصل بها الولد ولم يعلم ان عليها الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وكذا لو مكث زمنا
رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لانه يفترض الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به
ولكن لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب للوجوب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان
الخطاب النازل حق عباده لقد ثبت على استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه
غير متمكن من طلب الدليل واما جاز الجهل من قبل تعارض الدليل فيه لشبهة في الحرب بسبب
انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها كان عليه
قضاؤها لانه في دار يشيع فيها الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات ولكنه اسوأ حالا عن احكام الاسلام
فترك السوال والطلب تقصير منه فلا يعذر بخلاف ما لو طلب فلم يعلم فان الماء معدوم فيهم وصلى ولا يعيد
بعد ما خرج وقته لانه متمكن من الطلب في موضع الماء بخلاف ما اذا ترك الطلب في الفلاة على ظن
عدم الماء فيهم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمتمكن من الطلب لهذا الموضع فاذا لم يكن على جميع
من الماء لم يلزمه الطلب لعدم العابن قوله وكذلك ان دخل من اسلم في دار الحرب فصل او كبل

فتعلم بر

قوله

بالوكالة وحمل الماذون بالاذن وهما المراد ان بالاطلاق تلزمه عهدة ما تصرف فيه تقدما فبان تلزمه
المطالبة لم تبقه تمرضها على الوكل والمولى ولو وكله ببيع شئ فباع البيه الثاني ولم يعلم بالوكالة حتى
قبض ذلك الشئ ان ضمن شيأ والا وكله شراشئ بعينه فاشتراه الوكيل قبل العلم بالوكالة صح وبعد العلم
لا يصح ولو باع هنا عاد للوكيل قبل العلم بالوكالة لانفذ على الوكيل ملو تقد صعلى اجازته كبيع الفضولي
وذلك لان الاطلاق صرف الجاب والدوام من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد كالتسليم
والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء الشئ وكيل بشرائه بعينه ببيع شئ وكيل ببيعه ممن لا يقبل
شهادته له وكطالب العبد بدين تصوفاته بعد الاذن في المال ولم يكن محاطا ما قبل الاذن فلا ينبت
حكم الوكالة والاذن في حقها قبل العلم لدفع الضرر عنها الا ترى ان حكم البيع لا يلزم في حقه كما ان ولاية
قبض العلم لدفع الضرر فلان لا يثبت حكم الشرع من حمة العبد الذي هو قاصر الدلالة كان اولى وكذا قبول الوكيل
بالعزل وحمل الماذون بالحجر وهما المراد ان بقوله وضده عذر لخبار الدليل ويلزم الضرر على كل واحد
منهما بصحة العزل والحجر الوكيل بمعرفة على ان يلزمه تعريفه على الوكيل والعبد بمعرفة على ان يفض دينه
من كسبه ورقبته والعزل والحجر يلزم التعريف على الوكيل وسادة بن العبد الى المفتي ويؤدي
بعد القبض من فالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى بنبوته ثبوته على العلم وحمل التصنيع بالبيع يكون
عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمدل عنابة العبد اذا ضي العبد جاية زيد
فخا بخبر العدل بين الدفع والفداء فاذا تعرف العدل في هذا الحاق بالبيع او بالاعتاق وحكمها بعد العلم جنايته
بصر مختار الفداء وهذا لان الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع وتحوه لا تصر مختارا للفداء فلم يكن عليه
الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جملة بالجناية عذرا والمراد بالنكاح هو النكاح ولي جعل المرأة البالغة بالنكاح
الاول لكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي وحق هذا لان يكون
الامر لا يكون متهدد ويستبد حاصل الاداء بالبيع والعبد بالجناية والاول بالنكاح فان تحصل العلم للشفيع
والاول والمراد بعد الامور في كل واحد من هذه الامور الثلاثة ضرر حيث يلزم على الاول الدفع او الفداء
بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجاد بالبيع ويلزم احكام النكاح على المرأة بالنكاح فيتوقف هذه الامور
على العلم كاحكام الشرع ولهذا شرط ابو حنيفة رحمه الله العلم الذي يبلغ من غير رسالة العبد والعدالة لان
هذه الزيادة على ما مر بيانه في بيان انواع السنن قوله وللمولاة للمكاتبة حتى بخيار العتق اذا اعتبت الامة
للمكاتبة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته هذا له عليه السلام بريرة حين
عتقت ملكت بضعها فاختارت وهذا عند ابي حنيفة الى اخر المجلس لانه ثابت بخيار الشرع فيكون على فوره
بخيار الزوج وسبب هذا خيار العتق فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان
الحل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لانها ما اعرضت عن شئ لزوم زيادة الملك عليها والحل

يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار ليس في شئ منها لانها منتفعة له بحرية الولد فلا تترك لمعرفة احكام
الشرع ولا تقدم استمرار الدليل على دوام الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق لان الولد مستبد به
ولا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الحمل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير
الاب والجد من الاولياء صح النكاح وثبت لها الخيار عند ابي حنيفة وصاحبه رحمهما الله لان الزوج صدر ممن
عقد قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد يخل ما يثبر القصور في اصل ثبوت الولاية للمال فيثبت لها الخيار اذا ملكا
امر نفسها بالبلوغ كالامة اذا اعتقت وبهي هذا خيار البلوغ وقد بطل بالسكوت في جانبها اذا كانت
بكرا الان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما يوجب بعد البلوغ
مكثت ولهذا لم يبلغ شيأ لا يبطل خيارها بالسكوت كالا يبطل خيار الغلام بوان لم تعلم بالنكاح وثبت
البلوغ وكان الحمل منها عذرا لخبار الدليل اذ الولد مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم يعذر لحقها
وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار ههنا مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة بشئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم
فاحتمال ابيه بعد البلوغ فلا تعذر بالحمل لانها قد بدلك التزام فتح النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالتزام
النقض لالدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا كان للمسلمة مصدق فيما اذا كان الزوج كفوا ولهم
وافرا ولم يفعل ذلك جعلنا سكوتها دليلا على انها التزمت النكاح وانها اختارت الزوج والحمل لا يصلح حجة للدفع للالتزام
والعتقة تدفع زيادة الملك للزوج عن نفسها والحمل يصلح حجة للدفع ولهذا آثر شرط الفضاء لدفع الفرقة في خيار
البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت الفرقة
بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان ملك مراجعتها في قرائن معدلة
عليها بطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يتوصل الى دفع الزيادة
الا بدفع اصل الملك فكان ان دفع اصل الملك عند عدم رضاها بتمامها ولا يتوقف على القضاء فكذلك
دفع زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما تثبت الحاجة لتدفع ترك النظر من الاول وذلك
غير متحقق به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء قوله واما السكر فكذا امثل هذا سرور يغلب على العقل بباعث بعض
الاسباب للذة له يمتنع الانسان عن العمل لمذهب عقله من غير ان يزيله ولهذا بين السكران الملاذ
للخطاب بعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الاغمى عليه من اتمام السكر لانه ليس
بسرور وقيل هذا قول لمحمد رحمه الله فان من الاعضاء ما يبرز بعض الاسباب لمذهبه لها من
غير مرض وعلة وقيل هذا معنى قول ابي العقل عند ما تثبت بعض الاسباب المزيلة على هذا القول يتأدى
ما طبعا بعد زوال العقل يكون امرا حكميا بامر شرعي انزجر عليه بالمرة لمحرم لان يكون العقل شيأ
فالحكم سقاه وهذا بخلاف سكر بشرب حرام فان سكر حاصل بشرب الدواء الذي آثر مثل الاغمى عليه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والبيع كذا ذكر فخر الاسلام وذكر القاضي الامام فخر الدين في فتاواه وشرح الجامع الصغير ناقلا
عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج تاثيمه في العقل ثم اقدم
على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا
اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل وكل لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر
اي وكسكر حاصل بشربه المكره بان خيف الجاء الخبيث وشرب المضطر ايا ها بان اضطر الى شربها للعطش فشرب
منها ما يرد به العطش فيسكر به وانه اي هذا النوع من السكر يمنع صحة الاقرار حتى منع صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فضلا من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو السكر
الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمنصف ونحوها وانه اي هذا النوع
من السكر لا يلغى في الخطابات لاجماع لانه نعم قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة في انه ليس بعذر للخطاب
وان كان في حال الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان عذرا لكان عذرا قبل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن
اهلية الخطاب فلا تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط وهي يصير كقولك للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وفساد ظاهر لانه اضافه الخطاب الى حالة منافية له ولما صح هنا عرفنا انه
اهل للخطاب في حالة السكر فان فعل السكر نحو عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم و
الاغماء ينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالمغمى والمبرسم فلنا الخطاب انما يتوجه
على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقام تيسيرا للتعذر
الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة
سماوية تصلح عذرا في سقوط الخطاب وتاخره عنه ليلا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع وايجاد
الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عد قاصرا جزاء عليه بقي الخطاب متوجها
عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام
على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه حق الاثم وازم من في حق الاداء وبهذا الطريق
بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات
واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا ينطل شيا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ
والسكر لا يوثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ
تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزوجه الولد الصغير وتزويجه
واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه
فامنعه عن استعمال عقله وذلك لا يوثر في تقرفه كذا في شرح المبسوط **قوله** الا الردة استحسانا

فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر تحكم بكفره وتبين منه امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف
على ما ذكره في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي في اعتباد اقواله وافعاله وجه
الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران عن معتبر بما يقوله مما ليس
انه لا ذكر له بعد الصحو وما كان عن عقل القلب لا شيء خصوصا المذاهب فانها تحتاج فكر وروية وعا
هو لاحق من للاصوات عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في
الضمير فجعل كانه لم ينطق بها كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطا كيف ولا نحو سكران من تكلم
بكلمة الكفر عامدا وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو لعن وقد
صدر عن قصد صحيح صعتبر ولا يقال لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها ينبغي
ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان
السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يستنى على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود
لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها **قوله** والاقرار
بالحدود اي الاقرار بما يثبت اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى
والكبرى فاما اقر شيء من هذه الحدود لم يواخذ به لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح
وقد قام دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا بد على ما يقول الاولى ان العلماء اتفقوا
ان السكر لا يحتمل بدون هذا الحد وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر
مقام الرجوع فيعمل ما يحتمل الرجوع من الاقارير واختلف بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة بسبب
الحد لانه مواخذ بفعله حتى لو زنى في سكره تحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصله
بسبب هو معصية فلا يليق بالتخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقولنا الخالصة
عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا عبرة بصحته لانه يصرح الرجوع لا بطل لان
حد القذف والقصاص من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا تبطل وفي قوله
ما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين
توجيها لجانب الاسلام كما في الكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل
الرجوع لكونه ردة فلا يوثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا ما يمنع صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها
قوله واما الزلة فنقصير اللغة اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يزل بالشيء غير ما وضع له وليس الزلل
في الوضع هنا وضع اللغة لانه كما لا سد للسكر المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل الزلل وضع العقل
او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معنى حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة
حكم فاذا اديد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا او اريد بالتصرف غير موضوعه
الشرعي

او تكلم بكلمة الكفر

وهو لا مرار باللسان

الردة فالسكران

بسبب

محله ومنه

وهو عدم افادة الحكم الاصلا فهو الهزل وبين عاد كونا الوقف من المجاز بالهزل فان الموضوع له العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المحل مهمل وان لم يكن الموضوع له اللغوي مهملا وفي الهزل كلام ما ليس عرفا ولا فسر الشيء باللعب اذ اللعب حالة تعرض الفاعل وهو معنى قائم غير الشيء اي مقصودهم ان الهزل مالا يحكم به العقل ولا يوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا احاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لانتفاء عن الاقسام وهو بالحل وخلافا في الرضا بالمباشرة حتى لما كان تغير الهزل باقتنا كان الهزل غير مفاد للرضا بالمباشرة بخلاف المتعرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بالردة هازلا لان المتكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فصير حق تداين الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجري على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم حيث فساد كان المباشرة لم توجد ولكنه اي الهزل ينافي الاصاد بحكمه اي بحكم ما هزل به عمدا وله نبرط الخيار في البيع فانه تعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لان علة الحكم لا غير ولا يتعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعتك واشتريت يوجد بهما القادر واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا تفسده على ما سنبينه وانما جعل من الاضداد والرضا لان الاضداد قد تجتمع عن الرضا كما في سائر الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيبقى ترتب ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة مما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي احداد الحكم والرضا به وجب عروه الاحكام عن الهزل على انقسامها في حكم الاضداد والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب والوقوف ثبوته على الرضا والاختيار ثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار وما يتعلق بهما لان الانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على وجهين لان اقرار ما يحتمل النقض كالاقرار بالمحلة وما يتعلق بالاعتاق على وجهين ايضا موجب كالاقرار بالعتاق ومسقط كالرجعة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في وصفه وكل منها على اربعة اوجه اما ان سبق لسان احدهما فان على البائع الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحكما شيء او يحملان في الاعراض والبناء في الوجه الاول وهو ما اذا ظهر لا باصل التصرف بان قال البائع مثلا للمشتري اني لهزل البيع مني ولكنه ليس ببيع في الحقيقة بل هو تلجئة واشهد عليه وافتقا على البناء عليه بعد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يعتد لان الملك عن ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع لوجه آخر حتى يملك المشتري

عند القبض لان الرضا بالحكم وهنا الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع فصار اتفاقهما على الهزل اقوى من اتفاقهما على شرط الخيار لها موثرا في حق الرضا بالبيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد منع دخول الملك عن احدهما فخيارهما اولى فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض بمفرده به وان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لها كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الآخر لكونه في المنع جوازا للعقد وان اجاز لان البيع انما يكمل مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختارا ذكر بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رح يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا باللذ حتى تواجازا في اللذ صح العقد وبعد لا يصح كما في الخيار المؤبد لو استغاثه في اللذ صح وبعد لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا هنا وعندهما لا يتقدر وقت الاجازة باللذ بل يجوز الاجازة بعد اللذ الصالح لعدم تقدر مدة الخيار باللذ عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على انهما لم يحضر ماشي او اختلفا فحينئذ يستأنف البناء قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او بانه دينار سان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على الهزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا ظهر لا بعدد الدال او بجنسه فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف وان اتفقا على البناء على المواضعة قال المصنف ان عند ابي حنيفة رح في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعليها ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد رح في الاملاء عن ابي حنيفة لانها فصلا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالفين ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عدم الوجوب لا في الاحتراز بعد الوجوب كترك شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه يمنع احد المتعاقدين اولا فيفسد العقد كما اذا باع بشرط ان لا يبيع ولا يهب والمراد بالمواضعة في البدل جعله اي جعل البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما وضع عن الثمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن الهزل بما قصدا من تصحيح العقد وهو اسقاط المواضعة في اصل العقد مع الهزل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين بالاخرى اذا الهزل بالجد يوجب صحة العقد والهزل بالمواضعة في قدر الثمن يوجب فسادا فكان الهزل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل اولى ان سعد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين فيها اي في اصل العقد والبدل اولى من الهزل بالمواضعة في الوصف وهي ان الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان سقوط الاصل اولى بالاعتبار من سقوط الوصف في العقد فيصير كما اذا ظهر ذلك وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف ما اذا ظهر الهزل بالجد حيث يجب الاقل

شبكة الألوكة www.alukah.net

بالاجماع على ما سنبينه فامكن المهر فيه بالمواضعة بالجزء اصلا العقد والمواضعة بالهزل
في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا افتقا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده فالمهر به
اولى اما ممكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان المهر بها احق عند الامكان واما اذا تواضعا على البيع بماية
دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جايز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرها شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانها قصدا
الهزل باسمها ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون غناء ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر كل المواضعة
البدل فيه فسخ العقد بلا ثمن وجه القياس ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وما قصدا الجزء
اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع باسمها من البدل يوضحه ما ذكرنا ان المعاوضة
بعد المعاوضة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تبايعا بماية دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني
مبطلا للبيع الاول فلذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا
للمواضعة كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد بين الهزل بقدر البدل والهزل بجنسه فاعتبرا
المواضعة في الفصل الاول والجزء في الفصل الثاني حيث قالا ينعقد البيع بالجزء في الفصل الاول والمسمى
في الفصل الثاني لان الهزل بالمواضعة في قدر البدل مع الهزل بالجزء في اصل العقد ممكن بان يجعل العقد منعقدا
بالجزء وان كان المسمى العشر لان الالف في الاعتبار موجوده والهزل بالالف لا حد شرط لا طالب له
لانها وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لانتفائها على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة لكل
شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا مناص الشعير
او اشترى عبدا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا مناص من الحنطة لا يفسد به العقد كذا هنا واذا ثبت
كذلك ينعقد البيع بالجزء ويبطل الالف الاخر فما في الهزل يحسن البدل فاعمل بالمواضعة مع العمل
بالجزء في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح
بغير ثمن فصار العمل بالجزء في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن
تبع ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية ولذلك البيع على الدنانير المسماة على الدراهم قوله
ولو ذكرا في النكاح حيوانا لا يستاذ الذي لا يحتمل العقد اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد التسوية
ثلاثة انواع مما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما المال فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان
المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على وجهين اما ان ذكرا باصله او بقدر
البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان ذكرا باصله بان يقول لامته اني اريد
ان اتزوجك على الف درهم وجعلا باطلا ومهرا وما فقئه المراة وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة
وتزوجها كان المهر باطلا والنكاح لازما فما بينه وبين الدخول بها يسمى مهر المثل كل حال المحرم

باطلا

المذكور

الا ترى ان الخيار يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد
بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان مر لا بد البدل فيه بان يقول لامراة وليها او قال لوليها وهو
اني اريد ان اتزوج بك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الغبن واجابه الولي او المراة الى ذلك
فتزوجها على الغبن فلانه مع كان النكاح جايزا لكن حال المهر الثاني ان اتفقا على اعراض او ابوا الا الاتفاق
ان اتفقا على البناء لانها قصدا الهزل بذكر احد الغبن والمال لا يحتمل الهزل فحل وسمى البيع عند
ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الغبن عنده لان ذكر احد الغبن على وجه الهزل عنده شرط فاسد
والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لان اصل العقد ولان الصداق كذا في المبسوط وان
اتفقا انه لم يحضرها شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة ان النكاح جايز بالوسط في البيع وروى ابو يوسف
عنه ان المهر الثاني وهو الاصح وجه الرواية في الكتاب وان مر لا بجنس البدل بان ذكرا
في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب مهر
المثل بالاجماع لانها قصدا الهزل باسمها في العقد وهو الهزل بالاصل والمواضعة بالجزء على ان يكون صداقا
سماها لم يذكراه في العقد والمسمى لا سد بدون التسمية فاحالم سد واحدهما صار كانه برد وجودهما على
عن مهر فيكون لها مهر مثلها محللا في فصل الهزل والاتفاق لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا
وذكرا له لان في تسمية الاتفاق بيعه محللا في البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجعل الاعراض
عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويوفى فساد
التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر
تابع فصح العمل بالهزل وبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن
ابي حنيفة رح يحب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل اقتداء البيع على ما عرف
وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل بالجد والتوفر لازم لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين فيما ذكر منصوص عليه والحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة
لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص في معنى الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق ملحق
في بعض الروايات ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما
اذا طلق بعض طلقته بتم كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين للكفارة
فلذلك الحق العفو والنذر بهما كذا في بعض الشروح ولان الهزل محتمل للسبب باضافته كون حكمه كما هنا
وحكم هذه الاسباب اي العلل لا محتمل الرد والنسخ اي لا يحتمل الرد بالاقالة قال الفسخ ولا التراضي
كما لا شرط والتعليق بسايرة الشرط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق

استدراك البيع
فيما بالافساد كما لو فرغ
عن صحة البيع وكذا الهزل لو فرغ

بالصحة اذ الاحاجة
لانعقاد النكاح
الى الصحة

تطليقه

على

على

وهو مائة دينار

انعقد

بسايرالشروط بوخرالسبب بكلهالحيين وجودالشرط ولايلزم عليهاالطلاق المضاف فانه سبب في الحال
وقدتراخى حكمه لانا نقول المرادمن الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع ولين بعلة في الحال
كذا قيل ولهذا لايستند حكمه الى وقت الايجاب ولوكان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار وعندي ان هذه
الاسباب لاتقبل الفصل عن احكامها فلا يوثر فيها النزل كما لايوثر خيارالشرط لان النزل لايمنع منعقدا لسبب اذا
انعقد وجل حكمه لامحالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكم يقبل التراخي عنه شرط الخيار فلا صح ان نزيد
النزل الاترى انه اي هذا النوع وان دخل النزل فيما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام
المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والاصل عن دوم الرد فذلك مبتنى على الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثنى
عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لايجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه
مقصود وحاصل هذا الفصل ان النزل لايوثر في هذا النوع بحال عندنا فيلزم التصرف ويجب المال في جميع
الوجوه وعندابي حنيفة هو موثر فيه حتى وجب يتوقف التصرف اياما استطاع النزل ومنع لزوم المال في
الحال بناء على اصله وهو ان النزل بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف لامر والخلع لاتحتمل شرط الخيار عندنا لانه تعرف
يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال مني فانت طالق ولهذا لايملك الرجوع قبل القبول وقبولها
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسايرالشروط واخالم يحتمل خيارالشرط لاتحتمل النزل ايضا وعندي صح هذا
يصح خيارالشرط في الخلع من جانب المراة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الاترى ان البداية لوكانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولوقامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما
جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حق نفسه تمليك مال فصار شرطا هذا الوصف كوجل قال لاخر ان اعتق عبدك
هذا العبد بكذا فعبدي الاخر هذا حر انه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك تثبت فيه الخيار
فاذا بطل حكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وصوانه تمليك مال فلا يقع الطلاق
لفوات الشرط واذا عمل فيه خيارالشرط عمل النزل ايضا فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا انفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي ما اذا ما اصلا التصرف او بقدر البدل فيه او بخمسة فاما
اذا انفقا في الاوجه الثلاثة على الاعراض وعلى ان لم يحصل شيء اواختلفا فالتصرف لازم
والصلح واجب بالاتفاق ليطلان النزل عندهما ولرجحان الحد عنده على النزل الذي هو خلاف الاصل كما
سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في تسعة منها مع اختلاف
التخريج **قوله** فقد ذكرنا في كتاب الاكراه كذا ذكرنا في باب اللجية من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح
والطلاق والعتاق من الهازل وذكر انه لو طلق امراته على مال على وجه النزل او اعتق جاريته على وجه
النزل وقد تواضعا قبل ذلك انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ وهذا بناء على ان
وقوع الاسلام وهذا اي الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيارالشرط عندهما
لما قلنا

فلا يحتمل النزل ثم قال وسواء نزلا باصلة اي باصل التصرف او باصل الخلع بانت طلقها امراته على مال او خالعها
بطريق النزل وبقدر البدل بان تسميا العين وقد تواضعا على ان يكون البدل الفا في الحقيقة او بجنسها بان
خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما لحق المسمى عندهما ولا اعتبار
لما تواضعا عليه وصار كما اذا بدل المسمى الذي يوثر النزل فيه لوثبت مقصودا بنعم كالذكر اي مثل التصرف
الذي لايقبل الفسخ وسواء الطلاق ونحوه تبعا لما يقبل النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت ضمن
الخلع تبعا فلا يوثر فيه النزل فالتبعية للمتضمن كالوكالة الساقطة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه
تبعا فان قيل لايستقيم جعل المال في هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يكون
المال فيه مقصودا ولين سلمنا انه فيه مقصود ولين سلمنا انه فيه تبع لانسلم ان
النزل لايوثر فيه كما لايوثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر النزل
فيه حتى كان المهر الفاسد اذا نزلا فيه يقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه
قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في الثبوت فهو تابع للطلاق او
العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف
فيوخذ حكمه من الاصل فلا يوثر فيه النزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين
لان مقصود كل واحد منهما في الاصل الاستمتاع بالاخر وحصول الاخر وان درك المال
فانما درك حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لايتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل
يثبت بلا ذكر ومعنى حق النفي حيث لايثبت هو بنفسه في احكم النزل فيوثر
فيه النزل كما يوثر في سايرالاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال
وان كان لايمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون النزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع
وجوب المال لان المكره جعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له ودفع الجاب المال يصلح
آلة له في ايجاب المال يصلح لان الجابه واستهلاكه سواء والاستهلاك هو آلة واذا جعل
آلة له في حق الوجوب صار كانه خلع جهل من المكره ولوكان كذلك يقع الطلاق ولا يجب
المال لانه في حق الطلاق لايصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان العتق مقصود
على المكره حتى كان العتق الذي حق الاكراه منتقل الى المكره اما النزل فلا يمنع المال من حيث
انه منتقل الفعل الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب
وفيما لايفسد لايمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده **قوله**
اما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المراة الطلاق
بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها النزل بكل حال يعني سواء نزلا باصله او بقدر

نعم ذكر في شرح الجامع الصغير ان الخلع لايحتمل الاصل فلكنه ما لحق به بعد وقوعه مقابلا بان شرع
النزل وجوب المال الذي هو الشيء والشيء لم يحتمل الاصل الذي هو الطلاق في غيره

هذا حكم

لان المتضمن

بعد

البدل او بغيره بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر وقد نقل عن ابي حنيفة
يتفق بعد ابو يوسف ومحمد ابو عبد الله البلخي ابو يوسف رحمه الله في الجامع الصغير ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق
ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان
اختارت الطلاق في الثلثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج
عندهما فالحكم المذكور في الخيار حكم الهزل لكن اي لكن خيار الشرط اي خيارها مقدر
بالثلث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب
الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز فيحتمل فلا يتحدد بالمدة
بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات وتعليقها بالشروط غير جائز لكنه ثبت
بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس اعتبار هذه المدة وبطل اشتراط الخيار فيهما وراء الثلث على القياس
كذا في بعض الشروح فعلى هذا الاصل خيار النقض والاجازة للمرأة فيما فوق الثلث لان الهزل بمنزلة
شرط الخيار من غير تقدير فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما في الثلث فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت
عند ابي حنيفة رحمه الله ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لانه ثبت في
جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق وجب انه يتقدر بالثلث كما في
البيع ويمكن انه يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق
الذي هو مقصود العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم انه لا يتقدر بالثلث كما قلنا ولذلك هذا في نظائره
اي مثل هذا الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد
العمد يعني الكل مثل اي الحكم والتفريع قوله ثم اما ان يعمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما
يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رحمه الله اذا اتفقا
على البناء فيعرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض
فيجب حمل العقد على الجد فاما اذا لم يحضرهما شيء فحمل العقد يدل من يدعي الجد والاعراض لان
الاصل في العقود الشرعية اللزوم والصحة واما بتغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فقد
تمسك بالاصل فكان القول قوله وكانه بعد الاخر البناء على المواضعة كذا في خيار الشرط فلا يقبل
وكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اما صح العقد لانه مطلقة يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد
فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل
فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف ولان
العقد فاسدا فاما اذا لم يحضرهما شيء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صيانة للمال عن يد المتغلب فيكون
فعلها بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بما

اسعا

فيما سبق لا بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو السبق كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا بالمرجح
للسابقة منها اذ السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكمها بلا
معارض والسكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض
ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخير يصلح ناسخا للاول ان لم يتصل به
ما يوجب تغييره فكان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه
مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا فلو
عن الهزل فيما عدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويحمل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل
الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن
الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا
العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا امس
بكذا كذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه
اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم
ومنهما فقد ثبت ان المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد
ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحقه الاجازة
الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به فيثبت
الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما يثبت مع الاكراه قوله وكذلك اي
وكالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى
لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان يتمكن ينهض بعد الطلب ويشهد
على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا
شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك بهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا تبطل بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم طلب المواثبة تبطل شفعته لان التسليم
بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما
تبطل المواثبة وطلب الاشهاد ان سلم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم جنس ما يبطل
بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت
الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا ملك الاب
والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف

على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فقد ظهر ان التسليم كان بالهزل يمنع الرضا بالحكم لا يبطل بالهزل حتى لو ابرأ لا يصح
وسق الدين على حاله لانه لو كان ابرائه على اي بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا
يرتد بالرد واما معنى التمليك اشير اليه بما تقدم وان بعد قوله اخر لكم فيه خيار الشرط فلهذا الهزل يؤثر
فيه لانه بمنزلة خيار الشرط ولكن لو ابرأ الكفيل لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل
انه لو صالح الكفيل على عين وهلك العين او ردها بعيب يفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك يحمل
فيه الهزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يمنعه ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد وجد احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل
في احكام الدنيا فيحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذ اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد
الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا
اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسببه كما يرد البيع بخيار العيب
والرؤية وكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بانه والله اعلم
قوله واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته وهذا زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتري الانسان فيحمله على العمل
بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وبهذا التعريف يتناول
ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي يتكلم الفقهاء فيه ويتعلق الاحكام
به هو عمل المال ويوجب الحجر وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا اشار
بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يعتبر عندنا اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة
وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه ونبه بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل
قصدا الاعلى نهج العقل عند اهل الرشد وانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة الظاهرة السلامة الا
التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنها لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا
جرم يبقى مخاطبا يحمل امانة الله عز وجل فيطالب بالاداء في الدنيا ويجازى عليه في الاخرة واذا بقي
اهلا يتحمل امانة الله عز وجل وجب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق
الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل للاعلى من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات
مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون
اهلا للتصرف فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه فال
قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب السفه الحجر عن
التصرف الذي يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع
تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع

والاجارة ونحوهما ولا عن تصرف يحمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة وان يختلف فيه وجوب النظر للسفيه
يجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل
النظر له وان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص
على اثبات الولاية للغير على السفيه صونا لماله عن الضياع فانه يجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا
يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب
عن التصرفات المحتملة للفسخ والتي يبطلها الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان
الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على
السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق فيهما فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق
النظر واجبا وعيانا لا عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع
كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا للدين النقص فانه وان كان عاصيا
لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله هو ولد الوبات فيصلي عليه وكذا كل فاسق
حقا لاسلامه ولهذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للامور والنهي حقا للدين وللمسلمين
والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف فلذا الحجر عليه نظرا له لان
منع المال غير مقصود لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل بهذا المقصود وما لم ينقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه
يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره فالحفظ الولي عليه من ماله وانما يستثنى الحجر في
الطلاق والعتاق والنكاح وهذا لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج
كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج
كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل
لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة
رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف
كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية ويكون المال خالص
حاله ملكه بسبب المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح
مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير
لغلبة هواه مع علمه بقبحه وسوء عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من تقرر عليه
حقوق الله تعالى

لاسطلاه

مجانه وفسقالم يوضع عنه الحطاب وان تكثرت الواصاب وتعددت الثوابت بحلاوالترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه عبادة حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب المرجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوزنى اوسرق اوقتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويحكم عليه القاضي وهذه العقوبات تندرى بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ عن عقل في اجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرى بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بطريق النظر لكن لا اولى الحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يحجر لدفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقولها هو حسن النظر بعد الخبرة قلنا النظر هو الوجه حاصلا واجب

ومن اصلهان الحجر واجب لا يصح الاستدلال به

كان صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يحتم النظر على هذا انما يحسن اذا لم يضمن ضررا فوهذا النظر وهنا قد يضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي يعلم اصليه لان الانسان انما عتاد عن سائر الحيوان بالنسان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما يمنه بالنص عن معصوما لعين لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله عن معصوما لا

وهو منع المال

المالك هو المطلق الحاجز ولا يصح القياس عليه اوتثبت بطريق العقوبة عند بعض اصحابنا لا بطريق النظر فان سبيه جنايته وهو ما بينا ان العقل والحكم المتعلق بصلح جزاء كما بجاب المال المحجور جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق وهانا نطرد الى البلد وجدنا نه صالحا للعقوبة ضمنا جنايته وعقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت عقوبة لا يمكن نقوبته الى منع اللسان وفصل القتال الحكم الذي هو جزاء بطريق الاولى لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون دون الايتام لانا نقول هو عقوبة يعزر وتاديب لاحد صحيح ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماثلين سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لانا لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع انما لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالبهائم واسناد الحجر ابطال نعمة اصليه وهي الاهلية والولاية فبان جواز الحاق ضرر بضرر بغير زائد لو صح النظر عليه لا يستدل على الحاق جواز الضرر العظيم به لتفويت النعم الاصليه والحاقه بالبهائم بمعنى الطرد والجواز عن الآلة ان اثر الاخر في السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان نقصان عقله يخرج عن كمال شفاعته وهو الضعيف الصحيح الصغير وهو الذي لا يستطيع ان يعلل المحتوى وقيل الكامل السفيه المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن ان الصغر انما يوجب الحجر الاولى السفيه وفي الآلة كلام طويل وعن نحو لهم لا فائدة في منع اطلاق التصرف ان السفيه انما سلط عالم على التصرفات التي لا يلحق الانسان الدعلى المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كان كذلك مقصورا على المال

المكاتب جنى ما كان في اكتسابه كان في رقبته وما كان في كسبه بعد ذلك كان في كسبه

لا تتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود عنه المال منه وان كان لا يحجر عليه في الحكم مناعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لانقياده لغيره والله يحب كل متكبر وامر بمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته

قوله اما الخطا فلما قال الامام اللامشي دع الصواب ما اصيب به المقصود والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال الشيخ الامام ابو القاسم دع الخطا بذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قولهم ان قتلهم كان خطا كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قولهم ومن قتل مومنا خطاء وقولهم علم دع عن امتي الخطاء والنسيان ثم قال والخطا ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان يظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو لا نسان فهو نوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطا فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه في الحكم لان الخالي عن قاصد الى الخطا والخيانة لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال عنه علم المواخذة بالخطا في قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول علم او تعليما للعباد كما لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كان الخطا لا يجوز المواخذة به في الحكم لما كانت المواخذة جوابا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تخرجنا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكم ستوطن بدعاء الى علم فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا اجيب له فالمراد به بقوله جعل عذرا اشارة الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جايزا المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويوجر اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطا، بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه مباح يجب الضمان لانه ضمان مال له جزء فعل فيعتد بعصمة المحل وكونه خاطيا لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطا شبهه حادثة في باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا ياثم اثم الزنا، ولا يواخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل العمد وان كان يا، ثم اثم ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكنه اي الخطا

في دعايه

لا ينكل عن ضرر تقصير وهو ترك التثبت وبه احتراز عنه بالتثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة
تشبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا متردد ابين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل
الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في
معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا
بان اراد ان يقول مثلا اسقيني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي
رحمه الله لا يصح لان الطلاق يتبع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى
ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطئ
غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه واصحابنا رحمهم الله قالوا
القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب
الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر
مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطئ
يصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقيام مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا من البيع
وما جاز ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر
حقيقة القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين
احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على اصل حرج لخفائه
فينتقل الحكم عند وجودها الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم
منقود لانه لا حرج في الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما يأتي به
ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال
نور العقل وكان اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح حقه
واقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن
امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث ينضي اثره الى الظاهر من طهور البشاشة
ونحوها كما ينضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يحز اقامة البلوغ
عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لانا هلية الرضا
قوله ويجب ان ينعقد بيعه بين اذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بان اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا وخاطر بآخر قبلت. وصدقه
صاحبه على الخطأ، اذ لا يمكن اثباته لانعدام الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه

وهو الكافر ٥

الطلاق ٥

وقيام ٥

يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام به اصلا وضع اختيارى وليس بطبيعي
كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الرضا وينفسد لفوات الرضا
قوله اما السفر فلكذا لتقطع المساقة لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير
الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام ثم قوفها سير الابل ومشي الاقدام
وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بحالها وانما منع وجوب
شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الالة حرج في الشرع من اسباب
التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان من
بستان الى بستان في خدمه واعوانه لحقته مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك جعل
نفسه سببا للترخص وانهم منام المشقة يؤثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر
في حق الطول عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا
اصلا فكان ظهر المسافر وفجر سواء وعند الشافعي حكم السفر هو سنن الترخص لهان
يصلي ركعتين ان شاء كما هو رأفطر حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتت لزمه قضاء
اربع عنده وقدر ما ان هذه المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثر في الصوم تاخير وجوب
اداه الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فبقي فرضا حتى صح اداه لان النص
اوجب تاخيره بالسفر لا اسقوطه بخلاف سقوط الصلوة على ما عرف قوله
لكنه لما كان لذا بقي لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون
حكمها سواء فيما ذكر من المسايل الا ان السفر لما كان من الامور المحتاج اليها
سلق وجوبها باختياد العبد وكسبه ولم يكن ضرورة لانه بعني لعذا يحق لا يوجب ضرورة
تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان الصائم قادر على الصوم من غير تكلف ومن
غير ان تلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى النظر غير لانه لا يمكن دفعها
بالامتناع عن السفر لانه من الامور الختانة بخلاف المرض قبل ان المكلف اذا اصبح
صايما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا
اذا اصبح مقيما وقد عزم على الصوم ثم سافر لا يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه
حتى لا يصح منه انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المرض اذا
تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر
لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لولم يوجب مشقة لما سبب سببا
للرخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه سماوي فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر

اي في حال السفر حتى انه

موجباته ٥

ويقرر ٥ بسافره ٥

صحاحه ٥

لم يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يجري عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره اما المرض فامر سماوي فاذا وجد في اخر النهار نزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صايما وزوال الاستحقاق لا يجري فصيرنا بالامن اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا مان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القايم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قايما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون على لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى آخر النهار لانه مما يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله واما الاكراه فكما قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال في الاكراه يعتبر معتبرين في المكره ومعنى في المكره وفي ما اكره عليه ومعنا في ما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فالاكراه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خايفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجاء مجبولا عليه طبعا الا لذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مؤلما او متلفا عضوا او موجبا غما ينعدم به الرضا باعتبار وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه

قبل الاكراه لم يكن راضيا به يبقى بقدر احد القيدين كالمدة تفسد الاختيار ويوجب الجاء اي اضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو او عصابه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تعالها او الاختيار هو القصد الى امر ممكن للوجود والعدم والاختيار في قدرة الفاعل يترجح احد الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مبتدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبتنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر ما الاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير اختيارا فاسدا لابتنائه على اختيار الملجئ وان لم ينعدم اصلا قوله والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي اهليته اي الاهلية الوجوب والاهلية الاداء لانها بانية بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يجب وضع الخطاب اي يسقط عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كانه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب بحقه فقال الا ترى انه اي المكره في الانيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي بين كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر ما يوجب الجاء فانه يتقرر عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه بشوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحرم اكره على مباح افترض عليه فعله كما اذا هدد على ترك الوضوء او الصلاة او حظر اي محظور كما اذا اكره على الزنا او قتل النفس المعصومة واباحة كما اذا اكره صايم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة كما اذا اكره على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان وبالاثم المكره اي في الاكراه ما لا اقدام على الفعل مرخص كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس وبجرح لغيره كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يثبت به الاجر كما في سائر الفروض او بالام بالامتناع منه كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنها الى ان قتل حرام ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان منع الاشياء لا يثبت بدون الخطاب ثم قيل الاجابة الى كل اباحة هي التخيير لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا اثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض والاكراه الصايم على الفطر ان كان مسافرا من صيد الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم

اكل الميتة

حتى قتل كان اثما وان كان متحاهن من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا
فلا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلثة وما لا يتعلق بفعله ثواب ولا تركه عقاب فثبت انه لاحاجة
الى ذكر لفظ الاباحة الا ان في نفس الامر فوقا بين الاوطاد وبين اجزاء كلمة الكفر في غير
حالة الاكراه فان حرمة الاوطاد تسقط بعذر المرض والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال فلعل
الشيخ لهذا فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا
الرجل بامراة بعذ الكره اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجيا او لم يكن لان سبب الرخص في هذه
الاشياء بالاكراه لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو
جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره والمكره عليه وهو المعصوم
بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره
وان كان عبدا لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة القتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره
منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه متلف في استحقاق الصيانة فلا تثبت
بالتعارض ولان الجرح حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك و
لو فعل كان اثما لان لطرف الموتن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر
لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله صيانة لنفسه فان قيل لم لا يقطع يد نفسه فوق حرمة يد غيره عند التعارض فجوابه ان تحاد ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا غير
لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق
لانه لا يلحقه من ذلك فوات طرفه ثبت انها سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولم يتعلق
الطرف بالمحل فينبغي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص في اتلاف
مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون
اطرافهم لصيانة نفس الغير وسلطون اموالهم فيها فلا يلزمهم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال
ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم يكن وكذا عموله القتل ايضا لان نسب الولد ينقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة
عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا منه
القتل فلا تثبت الرخصة فيه بالاكراه للتعارض ايضا قال قيل الحاق الزنا بالقتل انما اذا لم تكن
المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان خلق
من ماء الزنا

لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وتربيته على
صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلا كما قلنا الاصل ان نسب الولد الى من خلق من مائه وتجب
نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلا كما حكما بالنظر الى الاصل وقد
بقي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عاقة فيرجع الى الهلال اما قوله
ولا حط رخص الكامل منه في المسته والخمر والخنزير اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه
الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى
قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من الحظر
اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة المطلقة فكان المحرم منها ومبيحها
مضيعا ده فصار اثما فكان عاملا بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم شاة وأكل الطعام
المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يوجي ان لا يكون اثما لانه فصد اتلاف حق
الشرع بالتجرء عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة
خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما وجب
عملا بالشرع كما لصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في
المبسوط وانما قيد بقوله مع الكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالاكراه القاصر
لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد مع الاكراه القاصر بان شرب الخمر
يصير شبهة كالمكره في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك يوطيها
قوله ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل كون القاصر وذلك
لان حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وصون عرضه
وحرمانية لسد يم والاقرار بها باللسان واكفر بالله يم حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته
بالاكراه بل يبقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه معتقد وحلاسة لسد يم بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف
لتمام الايمان وما بعدها قوام على ذلك الاقرار والما جراء يفوت الدوام فكان له رخصة خلافا
اصل الايمان لبقاء الطمانينة وكذلك كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة
ومعنى ولو امتنع يفوت حقي النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس
وحق لله يم في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق لله يم لشدة حاجته وغنى لله يم

فكيف اذا ترخ حقه ههنا لانه يفوت في الصوم والجنى وحق الله لم يفت حتى فلهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله ثم فكان شهيدا وكذا
الحكم في سائر حقوق الله حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على
افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يرخص بما اكل عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق
صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك
بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة
في الدين حيث آثر ان كان الممكن على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان اثما لانه لم اباح له
الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك
ايام رمضان في حقه كلها ليلة وكايام شعبان في حق غيره فيكون آثما في الاستباع بمنزلة
المضطر في نصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الفرقة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو بسعة من ذلك
وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له ولذا الحكم في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتقتلن او لتتلفن
مال هذا الغير فتلفه الي اوترميه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس
فوق حرمة المال واستقام ان يجعل المال وقاية النفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير
فانه محترم احتراما للنفس لا غير ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصح جعله وقاية للنفس
ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا انشاء الله لانه عصمة المال لاجل صاحب المال باقيه
في حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الحرام فاذا
صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لرفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو
حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق فعلها فعلهما في الرخصة حيث لا رخص
لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان
تمكينها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسبة الولد لا ينقطع عنها فبقيت الرخص
عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله
فلم يرخص له في ذلك والا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه
القاصر وهو الاكراه بالتيد والحبس شبهه في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الاكراه الكامل
لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان
القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور
من الرجل

الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين
يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يستظهر كما رجع اليه
ابو حنيفة رح وهو قولها لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان معذورا
الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما سقط بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء
الشهوة فيصير وكأن شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون
طبعا بالغلبة الراكبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد ينتشر الته طبعا من
غير اختيار ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة ومعنى ان الاكراه
لا ينافي اهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الرضا اختيارا حتى ثبت هذه الاحكام المذكورة
ان الاكراه الغير لا يصلح لابطال شيء اي لابطال حكم شيء من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع
والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فثبت بهذه الجملة
الكونها صادرة عن اهلية واختيار حيث عرف التمكين واختيارا هو نهاية الابتلاء غير
على مثال فعل الطابع الضمني للحكم اي لكن يتخير الحكم بدليل غير بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير
فعل الطابع بدليل يلحق به يوجب تغير موجبه فان موجب قوله انت طالق انت حر وهو وقوع
الطلاق او العتاق ثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب
فعل كثرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب
او تمكنت فيها شبهة فكذا ثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا عند وجود المغير لما قلنا
انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطابع واقواله قوله واما
يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر
اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين فانه اذا تأمل بان كان ملجأ في تبديل النسبة اذا احتمل
ما اكره عليه وكذا لم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واذا قصر بان تبدل
لم يكن ملجأ كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا الاتي تبديل النسبة فاما ان يكون
الالم مؤثرا في اهدار قول او فعل فلا فيفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما احتمل
الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع
انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو
شرط النفاذ ثم فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على
الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطابع فكذا حال التصرف بعد
زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لفوات ما يتم به العقد

اعتراض على الاكراه الملجئ على القتل فانه قد منع من تبديل النسبة وهو غير محل الجناية على ما بيناه التبديل كما سبق

فيزول المحل المفسد بالاجازة كما ليبع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد فاذا اسقط من له الاجل
او الخيار ما شرط له قبل تقرر كان البيع جايزا فكذا هذا ولا يصح الاقرار بهما حتى لو اكره
بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيئة
في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء من دين او على
ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا اكره بما خاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى
الاقرار فمحمول عليه والاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالته على وجه المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه
دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو
مع قوله وقرائن دلالة على عدم اخبره بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد
لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب
الصدق في اقراره وقد تبين ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقرار لغير
وتصادقا عليه لا يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه والمعنى ان بجعل الاكراه عذرا له شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام
كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع ان قراره بالمال لا يجب المال ايضا
حتى لو قال لفلان عليّ الف درهم بشرط على اني بالخيار لا يلزمه المال واما اذا
طلق الاقرار بالمال فمن حيث ان اقراره لا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق
فانما يعتبر بما يصح فيه شرط الخيار وكذا اكراهه على ان يقر لعبده انه ابنه او لجاريته انها
ام ولده لا يعتق ولا تكون ام ولده لان هذا اقرار عن امر سابق خفي فالاكراه دليل على انه
كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس ان عندابي حنيفة رح قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني
يجب ان يعتق عليه وهنا كذبه فيما قال فوق ما تيقن بالكذب عند الاقرار
بكرها فاذا نفذ العتق ثم ينفذ هنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رح كل
الكلام من اوله الى آخره في الاقرار بالعتق كانه قال اعتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا الكلام
لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان نجعل اقراره مجازا
عن شئ لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل الكلام من المبسوط
قوله واذا انتفى الاكراه بقي الملجأ انما نعرض لجانب المرأة لان الرجل اذا اكره
على ان يحالع امرأته على الف درهم فخالعها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب
الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت

المال طايعة بازاء ما سلم لها من البضعة فاما اذا اكرهت امراته بوعيد تلف او حبس على ان
تعتل من زوجها الخلع على الف درهم فقتلت نفسها وقد دخل بها فان الطلاق يقع ولا يجب
على المرأة شئ من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان
الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول
كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق
ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا رحمهم
احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل
عن المال حتى قالوا لو جمعهما لا يجب المال ولا يقع الطلاق ويقع الطلاق ويجب المال في الاكراه
ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره وبيانه ان الهزل يمنع
اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق
ثم نظر ابو حنيفة الى التزام المال في جانب المرأة فقال المال يوثر الهزل في السبب حتى التزام
المال مع الهزل موقوف على ان تبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق
عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب حتى ان الحكم
فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجه الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم
الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بها فلو جب الاختيار في السبب والحكم القول
ووقع الطلاق ولزم الرضا لا يلزم المال فصار كان المال لم يذكر اصلا وطرح محمد وابو يوسف
الجانب الطلاق فقالا الذي دخل على الحكم دون السبب كالهزل في شرط الخيار ولا يوثر في
بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لم يوثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يوثر في الحكم
الآخر وهو لزوم المال لان المال رفيه تابع فيقع الطلاق ويلزم حسب لزومه فكم يعمل
فيه الهزل وشرط الخيار فاما دخل على السبب مثل الاكراه فيوثر في المال بالمنع دون
الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر فلم يذكر
بد من صحة الالتحاق فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل
الطلاق عن المال بعد ذكر كما في خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين باذكرنا ان في قوله
فلما كان شرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا اتصل
الاكراه الكامل الى آخره قد ذكر الشيخ رح ان اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة فيزع
في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل الملجئ بما يصلح ان يكون الحامل فيه الا تخيير

فيزول المحل المفسد بالاجازة كما ليبع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد فاذا اسقط من له الاجل
او الخيار ما شرط له قبل تقرر كان البيع جايزا فكذا هذا ولا يصح الاقرار بهما حتى لو اكره
بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيئة
في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء من دين او على
ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا اكره بما خاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى
الاقرار فمحمول عليه والاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالته على وجه المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه
دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو
مع قوله وقرائن دلالة على عدم اخبره بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد
لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب
الصدق في اقراره وقد تبين ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقرار لغير
وتصادقا عليه لا يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه والمعنى ان بجعل الاكراه عذرا له شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام
كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع ان قراره بالمال لا يجب المال ايضا
حتى لو قال لفلان عليّ الف درهم بشرط على اني بالخيار لا يلزمه المال واما اذا
طلق الاقرار بالمال فمن حيث ان اقراره لا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق
فانما يعتبر بما يصح فيه شرط الخيار وكذا اكراهه على ان يقر لعبده انه ابنه او لجاريته انها
ام ولده لا يعتق ولا تكون ام ولده لان هذا اقرار عن امر سابق خفي فالاكراه دليل على انه
كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس ان عندابي حنيفة رح قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني
يجب ان يعتق عليه وهنا كذبه فيما قال فوق ما تيقن بالكذب عند الاقرار
بكرها فاذا نفذ العتق ثم ينفذ هنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رح كل
الكلام من اوله الى آخره في الاقرار بالعتق كانه قال اعتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا الكلام
لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان نجعل اقراره مجازا
عن شئ لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل الكلام من المبسوط
قوله واذا اتصل الاكراه بقي الملجأ انما نعرض لجانب المرأة لان الرجل اذا اكره
على ان يخالع امرأته على الف درهم فخالعها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب
الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت

شبكة الألوكة www.alukah.net

مثل اتلاف النفس والمال فانه يكون للمكره ان ياخذ المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه
ع حكم هذا جرح م
ينسب الفعل الى المكره ويرتفع الفعل ويخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل آخر
فقتله وجب القصاص على المكره ما اوجب المقتول بان قال اقتلني بالسيف او اقتل نفسك فقتله به وجب
القود على المكره بالاجماع لما ذكرنا من خبر الاسلام ولو اكره على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره
بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يظن انه نفسه
مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بارتكاب ما اكره عليه يعدم عليه وان
كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا
الفعل بغضبة الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذكرنا باستناد الفعل المنتسب الى المكره
الى المكره لانه لم يوجد منه تغيير محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار
المكره بحكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او
استعمله المكره في اتلاف النفس والمال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة و
هذا الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى تقتصر الضمان والعقوبة على الفاعل
لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف
على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره قوله
اما قلنا لا يحتمل اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة
للمكره فلا تستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع العارضة
في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا فبقي الفعل
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم
معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار
صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة
فصلح الاضافة الحكم اليه قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه
فاذا اعدم عليه بوعيد التلف صار كانه قتل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة

انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا عدم عليه بقي منصورا عليه قوله
وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة
الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم لم يفسد
صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في
الاكل فيقتصر على المكره. فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرها انه لو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من
حيث ان الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره
فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني
ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق
حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل
المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان
جائعا لا يرجع على المكره وان كان شبعانا يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول
منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل
طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا
وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على
الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض الغالب كما قبض
المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال
له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالك الطعام لما ضمن ثم اذن له بالاكل
وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه لزال ههنا وفي
طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا
للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا تصور
الا ازالة ما دام الطعام في يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل
ولا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا لطعام
نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل فكان
هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من التتمة قوله ولا قوال

شبكة الألوكة www.alukah.net

لان المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم
اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق
امراة المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان
من وكل رجلا بطلاق امراته او اعتاق عبده يصح ومع ذلك الوكيل كان
عاملا للموكل حتى لو حلف الوكيل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق
والاعتاق حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع
بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بنصف المهر على
المكره ولو لم يصر آلة لما رجع واذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق
امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره انما يصلح آلة للمكره
فيما وراء المكره مباشرته بنفسه لقدرته عليه فينزل فاعلا بمباشرة
غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما فمن
يطلق امراة نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا
وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا فاما من يطلق امراة المكره و
اعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي
الفعل مقتصرا على المكره وهكذا يقول في جميع التصرفات الشرعية كالبيع
والهبة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور ولا
ننظر الى المخصوص بالكلام والى الحكم حتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم
بنفسه يجعل غيره آلة له وحتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة
البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه منزل كلام المرسل على ما قيل لسان
الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا هو الامر الحقيقي وذكر ضرب من المجاز
فلا يرد نقضا عليه وكذلك باب التبليغ لان باب التكلم بلسان الغير اذ
التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والرسالة
قوله وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره به آلة في ان الحكم يقتصر
عليه كون الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان
الجزاء محل الاكراه او محل الجناية غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان
ذلك اي محل الاكراه او محل الجناية تبدل محل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم

على قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول ان ذلك اي القتل مقتصر على الفاعل
في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة
وهو استحسان وفي القياس لا شيء عليه ولا على الآمر ان كان جاهلا اما الآمر
فلانه لو باشر قتل الصيد بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره غيره عليه واما العمد
فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه
على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو
بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره
ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه ولو جعلنا المكره آلة للمكره
لتبدل محل هذه الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان صيد الصيد
صورة فلو جعلناه آلة لصار محلها احرام المكره لو كان محرما فخرج الفعل عن كونه جناية
لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اي في جعله آلة او هو تبديل محل الجناية
مخالفة المكره المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل
آخر مخالفة له ضرورة ويبطل الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا
آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية فيبطل الاكراه لا محالة واذا
بطل الاكراه عاد الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره
بعد ما يوجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل
النقل ايضا فيعود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني
ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود
الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره ابتداء قطعا للمسافة واحترازا
عن الاشتغال بما لا فايدة فيه وذكر في المبسوط ولو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما
كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بنفسه يلزمه
الكفارة فكذا اذا باشره بالاكراه بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى
نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة
وان لم يعد اصلا لفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا ولهذا لو توعده بالحبس وجب
الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير
الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين
في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان

شبكة الألوكة www.alukah.net

ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وهذا
لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال ويتنزل الكفالة
الكفالة في فعل لا دمي خطأ ولو تعهد بالحبس كانت الكفالة على القاتل
خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا اي ولان محل الجناية اذا
تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم
اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث
انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل وهو اي القاتل لا يصلح ان ذكر اي في
الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة
لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل المحل
الجناية لانها تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيبقى
الامر الى المحل الاول بخلاف المسألة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم
وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل اليه
يجعل المكره آلة له لعدم لزوم تبدل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق
الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار آثما لانه اختار
موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح
وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق
لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وفصل ذلك وحققه بالفعل والقصد على
القلب وهو مما يصلح فيه المكره آلة لغيره اذ لا تصور ان يقصد الانسان بقلب
غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله
وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره
الى البيع اذا باع ملكها وسلم حكمها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ
اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رح لا يملكه ولو سلم طايعا
ينفذ البيع ويتم المكره بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف
ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طايعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه
على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله ان حكمنا بانفساخ بيع المكره لانه
لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح
ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان

الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه فالملك الى
المشتري فلا يتم به المكره والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري
لو وهبه او تصدق به او باعه يفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا
التسليم لكان لا يفسخ عليه كما في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة
الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد
فلمساعدة المحضر عليه ولهذا لو اجاز وسلم طايعا ينفذ واما الفساد فلفوات
شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المسا
واه
في بدلي الربوا يوجب الفساد كون البدلين او البيع الفاسد اذا انضم اليه
القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل
الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع يتم بسبب الملك ولهذا كان
له شبه بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه
بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تعليل
فعل الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة له لتبدل
المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب فقد امر بالتصرف
في البيع ولتبدل ذات الفعل فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون
متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يخرج ان
يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك يبقى
التسليم مقتصرا على البايع فيحصل المكره للمشتري كما لو سلم طايعا وقد نسبناه
اي الفعل الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متم للتصرف
من وجه وهو فوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه
اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه
يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان نجعله غصبا محضا حتى لا يفيد
اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان
فلا نهو هو بالجناية ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات هنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان
القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضا البايع وفي البيع الجايز لو
حصل القبض

قبل نقد الثمن بدون رضا البايع و تصرف المشترى فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففى الفا
اولى قوله واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يضاف اليه
امر كلى صالح اليه اتلاف النفس والمال لاحسى استقام ذكر الانتقال فيما
يعقل ولا يحس اى فيما يعقل وجوه من المكره ولا يحس وجوه منه يعنى من
شرط هذه النسبة ان يتصور ذكر الفعل من المكره وكذا لا يوجد منه اذ لو لم يتصور
وجوه منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوه منه ووجد منه حسا
كانت النسبة حقيقية لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء صار المتكلم
حتى لعتصر الاعتاق عليه و يكون الولاء له لان المتكلم بالوجه عتق هذا العبد
لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور
فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اى من الاعتاق
منقول الى الذى اكرهه اى هذا الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فينقل
ذكر الاتلاف المحتوى الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيكمل نسبته اليه
بجعل المكره آلة له فيه لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه
بالقتل بلا اعتاق محتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا
فلذلك يرجح المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان
ضمان الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه والولاء
الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد
والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمكن
تبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق
نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يكون عليه المحرم اذا قتل
الصيد بالاكراه حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمان مال
يقع به ولا يقضى به فلو رجع رجع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله
وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل
فيه عند الشافعي فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته
القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول

بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا
عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد الا
ترى ان الكلام لا يصح من النايم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم
القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه
دليل على ان المكره متكلم دفع الشر لا ليبان ما صور له قلبه فصار فاسد
فوق الذى لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كلامه عند الاقرار فان
الاكراه لما دل على ان المقر لم يرد اظهار ما قد سبق بل قصد دفع الشر عن
نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان الاكراه دل على
عدم قصد القلب الذى بتبين صحة الكلام عليه وان كان يحتمل يصح تصرفاته
حتى لو اكل الجوز على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه ويحتمل ان يحلف الذمى اذا
اكره على الاسلام حينئذ يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضى المديون
على بيع ماله صح لانه اكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا
الشرع باكراههم على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان
مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان
الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح
والاكراه بالحبس اى الحبس الدايم حتى لو اكراه بالقتل عند فانه يبطل القول
والفعل من المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضا وبطلان القول و
الفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه
كيلا يفوت حقوقه بدون احتياله وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر
عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيحب الحاق الاكراه بالحبس بالاكراه
بالقتل دفعا للضرر واذا وقع الاكراه على الفعل بطل اى سقط حكم الفعل
عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن
وتمامه بان يجعل عذرا في سقوط الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدايم
على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء
كلمة الكفر فانه يسقط الفعل عنده ولكن لا يحكم كلمة الرخصة بالاكراه ويجب
عينها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في مختصرهم واما جعل الاباحة

دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر
فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد يتحقق فكان تاما
ثم ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا فاذا اكره على
اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف
فينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم على قتل الصيد او الحلال
على قتل صيد الحرم او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء
الصيد وكفارة يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له فينسب
الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي يباشر اتيح له الاقدام عليه ولا يتأتى
الصوم في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار
بامتلاع البراق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل
لانه لم تحل به الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما
لم يحل به الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشرة آلة ولهذا يأثم
بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره ايضا بالتسبب لان التسبب
اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عمدا وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم
الفعل لانه لا يعدم الاختيار لكن ينتفي به الرضا لان سواء كان ملجيا
او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجيا ولما لم يوجب
الاكراه الا فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يجعل اعدام الاختيار
لا يكون له اثر في اهدار التصرف قولا ولا فعلا فيجب ترتيب الاحكام على
فوات الرضا وفساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما ذكرنا

باب حروف المعاني

انما اخر النحو لان به يعلم هذا الباب الذي هو من فنون النحو لا من الفقه الصرف لانه لما تعلق به بعض
احكام الشرع اورد في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار في
اعتذاره بقوله فشطر من مسايل الفقه مبني عليها والشطر النصف
الا انه يستعمل في البعض شرعا توسعا في الكلام واستكثارا للتحليل
كما قال علماء الفرايض تعلموا شطر العلم اي بعضه وشطر التوسع قولهم
تعلموا الفرايض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف

التسعة والعشرين التي هي اصل التركيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال
الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره كما فسر علم النحو بان الحرف ما دل
على معنى في غيره وتسع لاول حروف التهجي والتعرض من هجا الحروف اذا عدد
واثناني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء
ودلالتها على معنى فان الباء قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على
الالصاق بخلاف باء بكر وبشر فانها لا يدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد
حرف معنى بخلاف باء احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكور في الكتاب
بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسما مثل كل ومتى واذا لكن
لما كان اكثره حروفا سمي الجميع بهذا الاسم قوله والترها وهو عاطف
العطف العطف في اللغة الثني والرد يقال عطفه العود اذا ثناه ورده
الى الآخر فالعطف في الكلام ان يرد احد الجزئين الى الآخر فيما حكمت عليه
او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدته الاختصار واثبات
المشاركة والاصل فيه اي في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة
ودلالة الواو على مجرد المشاركة وسايير الحروف يدل على معنى زايد على
الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه وكانت الواو
المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسايير الحروف
بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد قوله وهي لمطلق الجمع عندنا
من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رح
ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة في المسئلة الواوات كما سياتي
وكما زعم بعض اصحاب الشافعي رح يدل في عطف المفرد على المفرد
على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان تدل على كونها
معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على الجملة على
اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة واعمة
الفتوى اي اهل الشرع والفقه الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوة
منه لانها جواب حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان شكل كذا في
المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي رح في الترتيب ونقل ذلك عن ابن عباس رض ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء عملا بمقتضى الواو وروي عن الفراء
انها للترتيب

شبكة الألوكة www.alukah.net

حث يحمل الجمع امام المفرد فكوكل زيدا كلم وساجد واما الجملة فكقوله تعالى
اركعوا واسجدوا اغسل من البئر الترتيب كما روى ان الصحابة رضوان الله عليهم
لما سالوا رسول الله صلى عند السعي بين الصفا والمروة يا بها بدء وقد
نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله به
ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان الجمع بينهما يوجب الترتيب
ضع قال ابدأوا بكذا وانه ع كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم
والثاني انه ع نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب
فيثبت بنصه ع انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا
الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا تعارض بينها لو كانت للترتيب لما احتاجوا
الى السوال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سوالهم ليحوزوا منه ايا ها حتملة
ع الجمع المطلق تجوزا بناء على القاعدة وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرا مامورا وبما ناتي ذكر
بفعل واحد التغيير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم
الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه وبانه
لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله
رايت بدا وعمرا بعده يكررا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال
الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل لها في الترتيب انهم وضعوها
حتى لا ينصرف الترتيب لقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك
ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو دلت الواو على قولهم اشترك زيد وعمرو
ان زيدا قبل عمرو في الوقت كان معناه ان تقول اشترك زيد وتسكت لان
احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن معه وبالله ومجتمعا معه كما ايكر اذا
قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان
الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا الاصح
بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان معناه قولك جاءني زيد فعمرو في
جعلك الاختصام مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد
وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع توضيح ما ذكرنا انه لو قال لامرأته

اي العاملون بانها للترتيب

ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبها الترتيب لتعلق الطلاق
بالشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب
اللبن بنصب الباء يفهم منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعملت الفاء مكانها لتبدل المعنى
وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته احببت الى شرب اللبن ولا تناقض
بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب وكذا لا تدل على المقارنة ايضا
لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله سيان عندي قيامك
وقعودك وقيام واحد وقعوده مما يستحيل وجوده مما فدل انها لا تقتضي
للقران ايضا فكما نفت المطلق الجمع قوله واثبتت الترتيب جواب عما
يقال لو لم يكن الواو للترتيب كانت لمطلق الجمع عندي حنيفة لكان ينبغي
ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية ان نكحتها
فهي طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فانت طالق ثلثا و
لو لم يكن للمقارنة عندها لما وقع الثلث في هذه المسئلة بل يقع الاول
ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عندي حنيفة لم يوجب
الواو وانما ثبت بناء على ان الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول
لا بنفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها
فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم
يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة
فيتوقف على الاولى لامحالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى
الكاملة في افاده المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا رجع
الى الطلاق الاول لصحة تعليق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بين
وبين الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا
عنه صحيح كما لو نص على كلمة ثم اولحق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم طالق ثم طالق او قال وطالق وطالق بعده فكان الاول متعلقا
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق
بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر
اذا نظمت في سلك

وعود ياسه نزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به فلذلك نفع الاول
ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب ثبت بهذا الطريق لا موجبا للواو
فلو تغير موجب هذا الكلام و بطلت الواسطة انما تبطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث
يقع الثلث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مخيرا كالثاني والثالث تعلق
معا فيقعن كذلك ولم تثبت المقارنة عندما بقضية الواو ايضا ولكنها انما
ثبتت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيعطف
الناقصة على الكاملة يوجب اعاءة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى
تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير
شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة و
لهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى
في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب
ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعت كذلك كما لو كرر الشرط بان قال
ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق
فالحاصل ان الطلقات تعلقت بالشرط بلا واسطة عندما فتنزلن جملة
وعند تعلق الثاني والثالث بواسطة وواسطتين فتنزلن على
الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار هذه المسئلة
مشكلة فانا اعتبرنا الطلاق المتعلق بحسبين علق بجملة واحدة
اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للتعلق في
نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما
ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن
نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب
تعاقب الوقوع حين كرر الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ
يوجب تغريق ازمنة الوقوع ثم او ترتيب الواقع ان تعلقن بجملة كما
لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة والثاني
ان المعلق ليس بطلاق بل هو كلام لغرضه ان تصير طلاقا عند وجود
الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف

لا يسبق الموصوف فكانت العين لحال الوقوع فان وجد ما يوجب تغريق ازمنة
الوقوع كلمة ثم او مائتي وصفا بعد الوقوع كلمة بعد كلمة الترتيب و يصير
كلمة ثم او بعد كل الجزء الذى يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف
فاما الواو فلا يوجب ذلك ولذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع فان
الشرط فيلغو اعتبار تفرقها و اجتماعها في حق الواقع قوله وفي قوله
اعتقت هذه وهذه حر لما مر من نقض ورد على هذا الاصل وطول الجملة
لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن
مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقها المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتها لا يبطل النكاح في واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة
والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ويلزم العقد ولو اعتقهما
في كلمتين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان اخرى مثل
ذلك يبطل النكاح في الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اعتقت هذه
وهذه يبطل النكاح في الثانية ولم يوجب الواو والترتيب لا يبطل النكاح فيهما كما لو اعتقهما
معا ولو زوج امتين من عقد واحد بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا
وان اجاز احداهما بكلامين منفصلين بطل الثاني فان اجازهما بكلامين
متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا لان لو قال اجزتهما فهذا مما
تدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الحرف والى الفرق بين
الحالتين فقال لم ينبطل النكاح في الثانية لان الاستئناف يقتضي الواو وانما
بطلنا بناء على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن
في آخر الكلام ما يغير اوله لم يوقف اول الكلام على آخره غالبا عرف في قوله
اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو تنفذ وصح
النكاح فيها لا يتغير النكاح في الاولى بوجه فيعتق الاولى فصار البواقي لعتق الثانية
فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الزوجة لا تبقى محلا للنكاح في قابلة
الحرية حال توقف النكاح في الامة فانه لو تزوج امة النكاح موقوف ثم تزوج
حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال الضرام الامة الى

شبكة الألوكة www.alukah.net

و النكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير فيكان في حق من يلزمه حكمه بمنزله
غير المنعقد و لانه ليست محل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل نكاح
الثانيه بعدها صفت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم يصح البزازي
بعد باعتاقها لغوات المحل في حق الثاني توقف قبله بخلاف مسئلة الزاختين
لان آخر الكلام اذا كان يغيرا وله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط
و الاستثنا و آخر الكلام ههنا يغيرا وله لانه اذا لم يضم نكاح الثانيه
الى الاولى صح نكاح الاولى و اذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينها نكاحا
و صوبه في قوله و اذا اتصل به آخر سلك عنه الجواب فتنزل الحر منزله الشرط
و لا استثنا فوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمه واحدة فلذا كر بطلان
ان الترتيب و المقارنة في المسلمين ثبتا بدليل آخر لا بموضوع الواو و الفصل
الزيلعي و قد غلب تحمله على الاخير فيهم قيل لمن يشتغل الا يعنيه فضول
و هو في اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل و فتح الفاء خطا كذا في المغرب
قوله و قد يدخل الواو على ما حكمه تخبرها الباء متعلقه بكا حكمه
اى كما تخبرها فلا تحتاج بهذا لعطف الشركة في الخبر و كذا
اى مثال دخولها على الجمله الكامله مثل قوله صدق طالق ثلثا و
صدق طالق ان الثانيه تطلق واحدة و يسمى صدق الواو واو الابتداء
و واو النظم عند البعض قال الامام محمد الاسلام رحمه الله و هذا
حصل من الكلام يلزمني للعطف كما هو اصل لكنها اذا لم توجد
الشركة في الخبر لان الشركة ليست ضروري افتقار الكلام الثاني
مفيدا بنفسه ذهب الشركة وصوا الافتقار و لهذا قلنا
اى و لان ثبوت الشركة للافتقار و الضروري ان الجمله الناقصه
شاركت الاولى فيما تتم به الاوطى بعينه و لا يجعل كانه اعيد
مثل اخرى لان الاضمار خلاف الاصل او هو جعل غير المنطوق
منطوقا و انما يصار اليه عند الضرورة و الضرورة ههنا
متى ارتفعت بالاوطى وهو اثبات الشركة فيتم به الاوطى
لا يصار الى الاعلى و هو الاضمار لانه زاد ثبت بالضرورة منتقد

الكلام الثاني اليها
لعدم افادتها بدونها
لا لمجرد العطف ماخذا
كان هو

بعدها الا اذا تعذر اثبات الشركة فح يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب
تعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه و لا يقتضي العطف لاسناد الى التقدم
بالشرط كان المتكلم اعاد الشرط و افرد الثاني به فعنزله قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود و هو افادة الكلام الثاني
يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار و فائدته تظهر فيما اذا قال
كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و طالق
كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة و لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان
و كذا جملة الكتاب لو كانت كالمعاد لوقعت طلقتان ايضا و ان كانت المراة غير
مدخول بها بلا خلاف و كذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار
و ان دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة
لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة و لو اقتضى
الاعادة لطلقت ثنتين و لا يلزم على ما ذكرنا قوله صدق طالق ثلثا
و صدق حيث لا تثبت الشركة في خبر الاوطى و يجعل الخبر كالمعاد
حتى طلقت الثانية ثلثا و لو تثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين
لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لعبدان علي الف و لعبد ان علي الف
منقسما عليهما يعتق المكاتب و لا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما
الف لانا نقول تعذر هنا اثبات الشركة لان في تنصيص الروح
على الثلث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة و سد باب
التدارك بالكلمة و بالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر
كالمعاد ضرورة و لان هو صل الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا
دلالة للثلث على الاربعة فاما اثبات الثلث فاكثر من
ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري
رحمه الله و قد افتى ان لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق فطالق انه يقع عند وجود
الشرط طلقة واحدة و لو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كلما
تكرر الشرط مرارا مع تخلل الازمنة و انما يصار اليه اى الى الاسناد

في قول الرجل جاني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة
الاشتراك اذ المشاركة لا تتأتى في محل واحد ولامرأتين في طلاق واحد
لا يتصور فصار استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضرورة واشتراكها في
خبر الاولى من غير استبداد اصلا فلا يصار اليه الا عند الضرورة
قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان
لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا
الا بعد ان يكون هناك تعلق منتظم معانيها واذا وجدت الاعراب قد تتناول
شيئا بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا
عن تكلف معلق اخر الا ان النظر الهما من حيث كونها جملة مستقلة تفادع
غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة
بينهما كما ترى في نحو جاني زيد وفرسه يعدو وبسط العذر في ان يدخلها واو
للجمع بينهما وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو
للحال والى هذا اشار بقوله لمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاحتياج الذي
بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة
قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها قيد ابواب جهنم لانفيه الا عند
دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات
عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقدم فتح باب الضيافة على وصول
الضيف اكراما له وتاخر فتح باب العذاب الى وصول المستحق له ليفيق
بالكرم فلذلك جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها من قبل
وجواب اذا محذوف اي اذا جاءوها ونالوا المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب
فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب
اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قول
الرجل الى اخره اذا قال لعبده ادخل الدار وانت حر ان لا تعتق حالما
يوقد وكذا اذا قال انزل وانت آمن ولا يأمن حالما ينزل جعلوا الواو في المسئلتين
للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة
الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف

اي وقد فتحت ابوابها

اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال وبها
صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط بتعلقه الحرية بالاداء
والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق تعلق الطلاق بالوجوب
بتعلقه بالدخول وصار كانه قال ان ادخل الى الفاء فانت حر وان نزلت فانت
امن هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام
فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت آمن لا في قوله ادخل وانزل فيقتضي ان يكون
الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة
اذ انوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو وفيه لا عكسه واذا
ثبت ذلك كان الحرية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم
على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعلق
كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب
القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام
قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على
احد التأويلين وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد
كان لون سمائه من غبرتها ارضه فكذلك التقدير كن حرا وانت مودة الفاء وكن امنا
وانت نازل اي انت حر وانت آمن في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق
الاداء والنزول بما دخلت عليه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس
في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود
المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية او الامان ههنا
لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام
لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثاني ان قوله وانت
حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حالة الدخول فان هذه احوال واقعة فان غرض المتكلم
من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذا التي
الفاء مقدرا للحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما

فيقتضي

٤٧

شبكة الألوكة www.alukah.net

ومعد ومنه في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا فانه مقام جواب لو امر
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وتصير معنى الكلام اذ الى الفا تصير حرا
واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ولو ان متعلقا بالنزول تعلق
لو اكرام بالاتيان في قوله اتنني اكرمك وذكر في بعض الشروح انه لما جعل
الحرية حالا للاداء اي وصفا له لانثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال
والصفة لا تسبق الموصوف قوله اما الفا فانه للوصل والتعقيب
يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا
فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة
بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الجزاء لان من حق الجزاء ان يتعقب
وجود الشرط بلا فصل ويستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة
دتنه ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر او تؤخر الدخول
في البائنة من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت
الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد وقد دخل الفا على العلل الاصل ان يدخل
الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها
تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت
دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فصح دخول الفاء
عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان
او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك الغوث
وقد تجوز باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار ياتي بعد ابتداء
الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار
لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا
بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان الفاء قد يدخل
على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اذا الى الفا فانت حر اي بعتق
للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اذا الى الفا

لانك حر فيتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام
فاسبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء والانتقال هاهنا جعلت قوله اذا الى
الفاء علة وقوله فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة
الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادت الى الفا فانت حر كما في صورة الواو
لانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل
فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة والانتقال دخول الفاء على العلة
ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول
في ما ذهبنا اليه عملا بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة حصل الترتب
فكان اولى من اضمار هذا الوجه هو المذكور في عامة الكتب في جواز دخول الفاء
على العلة ولكنه لخص لما له دوام وبقاء وفاء التعليل لاختص به في اللغة بل يدخل
فيما لا دوام له ايضا فانه يقال للمصلي لا تصل فقد طلعت الشمس وللصايم
افطر فقد غربت الشمس ولا دوام للطلوع والغروب ويقال للحذري اخرج
فقد خرج الامير وللاتباع السلطان ارجعوا فقد دخل السلطان دار
والخروج والدخول غير دائم بلا شبهة على ان المثال المذكور حمالا دوام له لان
دوام الفعل لا يتصور الا بتجدد امثاله من غير تخلل زمان منها كاللبس
والركوب ولا تتصور ذلك في الاتيان كما لا تتصور في القدوم والخروج
والدخول بل الباقي بعد وجود الغوث لا اتيانه كما ان الباقي بعد القدوم
كون المسافر في وطنه لا قدومه فعرفنا ان جواز دخول فاء التعليل لا لتخصص
بما له دوام بل بعم المستدام وغيره فالاوجه ان يقال العلة كما تقدم على الحكم
باعتبار الوجود فهي تتاخر عنه في البيان فان الحكم فيه يقدم على العلة لكونه
مقصودا ثم ترتب عليه العلة تحقيقا له وشرحا لصدر السامع فيقال الصلوة
فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والنكاح سنة للكتاب والسنة والسعي واجب
لقوله تعالى اصل الله السعي والملك ثابت لان السعي قد يحقق والحل يحقق
لان النكاح قد ينعقد واذا كان كذلك جاز دخول الفاء على العلة باعتبار
هذا الترتب كما جاز على الحكم باعتبار الترتب في الوجود بالاولى لان الفاء
من الحروف ولا لفاظ ولا تتصور لحقيقة الا في البيان فكان له زيادة

نسبه ه والعلة في البيان فتاخرة وكان اعسار هذا التاخر لجواز دخول الفاء اشد مما سبقه
من اعتبار تاخر الحكم الذي هو راجع الى الوجود لا الى اللفظ قوله واما م للعطف
على سبيل التراخي ومعناه ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة الفعل المتعلق
بهما فاذا قلت جاني زيد ثم عمرو اوعلمت صربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما
مهلة ولهذا جاز ان يقول صربت زيدا ثم عمرا بعد شهر ولا يصح ذلك في الفاء ثم عند
ابي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم جميعا كان
بمنزله ما لو قطع الكلام ثم استانف ولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق
التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان ثبت التراخي
في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان باتا من
دون وجه لا تدري ان هذا الكلام دخلت على اللفظ فيحب اظهار اثر التراخي في نفس
اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما
لو فصل بالسكوت وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد
ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمه بعد لا في الحكم لانه متصل حقيقة وكيف
يجعل الحكم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيقع الاتصال حكما مراعاة
لحق العطف بيانه فيمن قال الى اخر هذه المسالة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق
بكلمة م المدخول بها او م غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر
الشرط م غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي حنيفة رحمه الله تقع الاولى في الحال ويلغو ما بعدها لانه صار كانه سكت
ثم استانف لان التوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير م اخره لفوات
شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاولى في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما
بعدها ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاولى بالشرط فيقع الثاني لبقاء المحل
اذ المعلق لا ينزل م المحل ويلغو الثالث لانها بانت لا الى عدة ولا تقال يبتغي
ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حين ظهر اثر
الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا ثبت شيء مما يتم به الاول ولا يصير
ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيقع

قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استانف بحقيقة لا يقع شيء فكذلك صار مستانفا حكما لما نوينا
صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط
مبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل
حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط واذا اخر الشرطة المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر وعند هما يتعلق الكل
بالشرط م الوجوه الاربعة وتنزل على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف
بصفة التراخي تقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها يطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها يطلق واحدة
ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة قوله وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته
نحو ان يجعل مستعارا للواو احترازا عن الالفاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف
فالواو مطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيستعار لاتصال
المعنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
لتعذر العمل بحقيقته ثم اداة الامان هو الاصل المقدم الذي تبنى عليه سائر الاعمال الصالحة
وهو شرط صحتها فلا تكون فك الرقبة والاطعام مجزئين قبله كالصلوة قبل الطهارة
فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي
لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية
جاءتهم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لان الوصف
لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها للترتيب بالاختيار
لا للترتيب الوجودي اي لم اخبركم ان هذا المكان هو منا وقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر
فانها للايجاب والاوجوب الكفارة قبل الحنث بالاجماع قوله واما م فكذا اعلم
ان كلمة ما موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا وبالنسبة
للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاني زيد بل عمرو كنت قاصدا
للاخبار بمجيء زيد ثم سنح لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو وتقول
بل عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون النفي
ما جاني زيد بل عمرو وذلك صدق ان شئت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته
لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا

شبكة الألوكة www.alukah.net

لزيد واثبات لعمرو ويكون للاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي
معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفي الذي يتضمنه
هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر
محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل
في اثبات الثاني منهما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان
من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلاثا لانه
لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين
يطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم تقدر
على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تكن محلا
بوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس واحدة لا بل
ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق
امرأتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع
عن التوكيل صحيح قوله وقالوا الى ابو حنيفة وصاحباه جميعا فيمن قال
لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه تقع الثلاث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا قال لا بل ثنتين طلقتين
فقد قصد الرجوع واقامة الطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق
بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لاول لا يخفى وجهه
وقد اتى به لان اللفظ سبق عنه فيجعل كان الشرط سبق ههنا مذكورا الا انه
حذف اختصارا فصار على الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه
حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان
دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث
وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لم يقع
الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان
الواو اذا وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي
تقدير الاول ومشاركة الثاني اياه الثاني متصلا بالحكم فيصير تقدير الكلام
الشرط بواسطة الاول ثنتين واشرطه فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا

قوله واما الكن اعلم ان الكن مستدرك بها ما تقدر في الجملة الى قبلها من التوهم لحق
قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما توهم ان عمرا اعلى مرتبة اضافا ما حطت
كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص
من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا
بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي
لا تقول ضرب زيدا لكن عمرا وانما يقول ما وهذا في عطف المفرد فان كان
في الكلام جملتان مختلفات جاز كقولك عمرو لم يأت جملة منفية وما قبلها
لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كما ذكر الامام عبد القاهر فتبين
بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف
الجملة على الجملة والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعدها
فاما نفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود
فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني
الا ترى ان في قولك ما جاءني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو
كان الانتفاء ثابتا وفي قولك ما جاءني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو
لاستمت الاثبات بل ثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما
قوله غير ان العطف استشاء مسقط معنى لكن من قوله وضع
للاستدراك بعد النفي وبقدره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي
الا ان العطف بهذا الطريق انما يتم عند اتساق الكلام والمراد
من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين
احدهما ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والثاني
آخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين
لا تتسق الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ومثال حصول
الاتساق لوجود المعنيين في الفروع وصل في يده عبد فاقر به لانسان فقال
المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الاول
وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير
تحويل الى آخر فيكون ردا لاقراره وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه

الى المقر له الثانى فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا له لغيره فاذا وصل
قوله لكنه لفلان بقوله ما كان ساقط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين وصح
الاستدراك وكان وصله به بيان انه نفى الملك عن نفسه الى الثانى لا انه نفاه مطلقا
وصار كالمجاز منزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة حيث يصير قوله على مجازا
للحفظ اذا وصل بالكلام فكذلك ههنا وهذا معنى قوله فاذا اتسق الكلام تعلق
النفى بالاثبات فان قيل ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان
لى قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خر وان كان متصلا فيكون
مردودا كما اذا كان منفصلا قلنا اول كلامه نفى وآخره اثبات والاثبات متى ذكر
مقرونا بالنفى متصلا به كان الكل ككلام واحد ولا حكم لاول الكلام بشئ قبل اخره
الا ترى كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو
اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما فى كلمة التوحيد ويكون قوله ما كان
لى قط ما تصل الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للغير وكذا اتصال النفى
عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا وماذكر تاكيدا للشئ
كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال
هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفى لما كان لتاكيد الاقرار كان موضوعا عن
الاقرار معنى لان التاكيد انما يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام
يحتمل التقديم والتاخير صيانة للاقرار عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان
عن النفى كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام
على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثانى
على المقر الاول وبشهادة الفرد لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول
قوله والا فهو مستانف اى ان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فالمتكلم مستانف بكسر النون من التكلم بلكن ولا تتعلق النفى بالاثبات
ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذى دخل عليه لكن مستانف غير
متعلق بما قبله كالمروح عنه بما الى اخره اذا روح الفصول الحرة البالغة
العاقلة من وصل بما يه درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح بما يه
ولكن اجيزه بمائة وحسبت يكون هذا فسخا للنكاح وتجعل لكن لاستيناف

الكلام لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا تتعلق الاثبات بالنفى فاذا
سبق النفى لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة هنا مقدمة على النفى
كما جعل الاقرار كذلك في الاولى لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بما يه لا ينعقد
بقولها اجزته بما درهم حسن فسخه بالنفى المتاخر فاذن لا فائدة في التقديم والتاخير
قوله واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءنى زيد
او عمرو وبين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
فيتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في
مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا هو مذهب
عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضى الامام اذا قلت طلقت زيدا او عمرا
لا تكون من التخيير الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا تكون
مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك
قد رايت احدهما ولكنك شككت في عينه حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئى وان لا يكون الا ترى ان استعملت في الاخبار و الاوامر والنواهى لم توجب
شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات حكم ابتداء فاوجبت التخيير والصحيح
مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام محمد الاسلام
رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها في مواضع الاستعمال
لا تخلو عنه الا انها في الاخبارات تفضى الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر
عن محيى احدهما في قوله جاءنى زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما
عينا لا نكرة فوقع هذا الاخبار الشك في الذى وجد منه فعل المجيء ان الشك انما
ثبت حكما واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا لخوف او كالهبة وضعت
لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين تكون اسقاطا
حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدى
الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجازا وقد عرف ان الحقيقة لا تخلو عن
موضوعه لا صلى فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ثبت محل الكلام
ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء كقولك اضرب زيدا او عمرا حاولت
احدهما غير عين والامر للائتمار ولا تتصور الائتمار ما لم يقع الفعل في غير
العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار وكذا لو اختار احدهما

فتفهم

انهام الاباحات ح

ابو زيد وابو الحسن الدبوسى رحمهما الله

قولا لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في الفعل وكذا اذا استعمل في الانشاء كقوله
هذا حر او هذا لانها ملائمان واحد مما عبر عن اوجد التحرير فيهما قوله ولهذا
اي ولان او لاحد الشيئين في السكنى والتحبير يثبتان بمحل الكلام فلنا فمن قال مشيرا
الى عبده هذا حر او هذا ان اي هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي صوانشاء يصلح
ان يكون خبرا لانه وضع لاصل خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا عالم
او هذا لا ان الاخبار تقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار
عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية موجودة
الحرية ما سه جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية اخبارا عن الانفاذ والكذب
اوجعلنا الحرية ما سه قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها
في الحال فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجبت
كلمة او فيه التحبير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يحتار العتق في ايهما شاء
بان سمى العتق في احدهما كما كان للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا له ان يختار
الضرب في ايهما شاء على احتمال ان يبان اي اجتباء بان يعني هذا الكلام من حيث
انه خبر يوجب البيان اي لاظهار لا التحبير كالواعتق احدهما عينا بنسبه فاخبر ان احدهما
حر لا يكون له ان يبين العتق في آخرهما كان لحكم الانشاء من حيث ان الاصل الاول انشاء
وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غير
كما اذا اوقعه في تبع والعين انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه
الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين
فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الاصل يحتمل الخبر كون البيان
اظهارا الى هذا هو الذي اخبرت به ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه
معرفة من وجه لانه لا يعدو فيما بقي كان العتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا
ولهذا الخبر علم ولو كان انشاء من كل وجه لما اخبر عنه واذا اجتمع فيه حكما الانشاء
والاظهار عملا بهما في الاحكام فاعتبرت حصة الانشاء في موضع التهمة وحصة
الاظهار في غير موضع التهمة فاذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر
مائة لاحدكما اختر او قال هذا اختر وهذا حر فبين العتق في كثير القيمة
يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت حصة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين
مردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق وكان لمنزله المكاتب فلا يتعلق

ايهما شاء يلزم عليه ان يبين العتق في الذي اوقع فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين العتق في

اي السابق في الذي اوقع فيه

به حق الورثة ولو كان بحجة حرة وامه قد دخل بها فقال احدكما طالق ثلثا عتقت
الامة بموت المولى وبانت الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة وتصير
الزوجة فارا حتى ورثت هي واعتبر اطهارا في حق الحرة لعدم التهمة وانشاء في حق
الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو البيان فيها يريد ابطال
حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت
احدهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة حازله بنكاح الخامسة وبنكاح الاخت
واعتبر اطهارا لعدم التهمة اذ لم يكن له انشاء الطلاق في عينتها وتزوج اختها
في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة ولا اخت فاعتبر انشاء في حق
العدد لمكان التهمة لا يرى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال وعلى
هذا فقس المسائل في الزيادات قوله وقد يستعار هذا الكلام للعموم
اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة
فتعم في موضع النفي لانها لما ساوت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
صدق الكلام اذا انتفاء الجمع ان كان خبرا لمكذبة قولك ما رأيت رجلا وان كان
نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم
في الاباحة لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين لا تتصور بين العموم ضرورة لمكنة
من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم في موضع النفي على سبيل الافراد
لان الافراد اصلها لانها يتناول احد المذكورين والعموم انما ثبت بعارض بقدر
بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل بنفس العموم بصفة الافراد ايضا
كما في كلمة كل وكلمة من وما اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة
بقدر الامكان ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق
ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء
او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كلهما ان شئت الا ترى
الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم ان استثناء لما كان من التحريم حتى اوجب رد اباحة تثبت الاباحة

اي بعد انقضاء العدة اشهر على تقدير انه ذو اقراء جعفر

تقدم من وجوه البيان في باب وقوع الطلاق ص

ح جميع هذه الاشياء كما مثلنا في كل واحد منها والى قوله عز وجل ولا بد من استثناء الالتذاذ
او اباحتهن لانه ان لم يستثنهن لم يكن موجبا للاباحة جاز لهن ان يواضعن الزنا
لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الاباحة عموم
الاجتماع منزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفقهاء
في قوله جالس الفقهاء، او المحدثين كان جابرا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين
لم تجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه
ولهذا اي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف
لا تكلم فلانا او فلانا يحنث باحد الكلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث
ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي فاوجبت عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث
الا مرة واحدة كلمة الواو ولا يكون بمنزلة بين لان تعدد الحنث يتعدد هتك
حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد لا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا
كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة وكانت كلمة او واقعة
في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له ان يكلمهما جميعا كما في قوله
لا آكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما فكذا ههنا قوله وقد يجعل
معنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعد منصوبا
من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا لزمنك او تعطيني حقي
فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت لا لزمنك او تعطيني حقي بالرفع
عطفا على لازم لكنت قد اثبت لا اعطاءه كما اثبت اللزوم ولم تقيد ان
اللزوم لاجل لا اعطاء فلما كان القصد ان اللزوم لاجل لا اعطاء حتى كانه
قيل لا لزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم
الاول وقد مر قبل او بتقدير المصدر كانه قيل ليكون لزوم مني او اعطائك
وتنزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك الى ان يعطيني او حتى تعطيني
ويكون حرف الجر اعني الى او حتى داخلا على لا اسم في المعنى لا على الفعل
وانما تجعل او بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون
احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل
حرف الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذا

يلعب محل به

ماضيا مستقبلا

الدار الا خير ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا واو ان
دخل الاخرى او لا بد منه لانه لما لم يمكن النفي والاثبات ازدواج بعد
العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية
مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد بانت المحلوف بيمينه فحنث واذا
دخل الاخرة او لا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع
والله اشترط في الكتاب لا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم
عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع فينبغي ان يصح العطف ويبتني
التحنث او نقول تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه
ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد
فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجه او نقول ليس المراد من التعذر
عدم الجواز بدليل انه لو روى التحنث في هذه المسئلة صحت بيمينه ويصدق ديانة
وقضاء ولو كان المراد عدم الجواز لما صحت بيمينه بل المراد عدم الحسن ولزوم
القبح لعدم الازدواج بين النفي والاثبات على ما اشار اليه محمد الاسلام رحمه الله
في شرح الجامع قوله واما حتى فللغاية بمعنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا
الحرف فانا قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية
عنها وان استعملت في معان اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي
لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية قد شيا
ينتهي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى
راسها وشربت الباردة حتى الصباح ولا اشتراك في ذلك في الى فانه في قولك
شربت الباردة حتى نصف الليل وصح شربها الى نصف الليل وما بعد حتى
ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا تكون
داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة
على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف
ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر وجار الله وعامة المتاخرين

وعلى العكس عامة المتاخرين ذهبوا الى ان الغاية داخلة في المغيا لان الاصل
في الكلام الاتصال لا الانفصال والعطف

شبكة الألوكة www.alukah.net

من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مثل السمكة والبارحة اكل الراس
ونم الصباح وذلك ان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل سيالا فشيا
حتى ان الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لم يكن فعل الاكل
آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا
وصوقد قال في الغاية الجعلية خلافا الكلام عن العامدي فلم يصح ونقل عن المبرد
والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله تدخل
فما ضرب له الغاية وان لم يكن لا تدخل مثال الاول زارني اشراف البلد حتى زيد
ويبتدئ الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرأت القرآن البارحة حتى الصباح والصباح
لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونام الصباح في السمكة
والبارحة قوله ولهذا اي ولان حتى للغاية قال محمد اذا دخلت على الكلام
سمى الافعال بجعل للغاية ان امكن كقوله سرت حتى ادخلها لان اصلها للغاية
فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الانتهاء فان لم يستقم ان يجعل
غاية لفوات المحسوس المذكورين احدهما لحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان
امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب
ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين
احدهما من شخص والآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء الفعل اذ الجزاء
مكافاة الفعل وهو لا يكافئ فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض ومن
حكم الغاية ان شرط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان شرط وجود
ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان شرط وجود مما للبد
فاذا قال لآخر عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فاخذ في الضرب ثم اقلع
اي امتنع قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضروب به
قليلا متصورا وكان الكف محتملا هذا الفعل لامحالة فيكون شرط الحنث متصورا
ايضا والصياح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان
قد يمتنع عن الضرب ليصلح غايته فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها
فكان الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فاذا اقلع قبل الغاية

الصدر الامتداد بان يصلح فيضرب المد
وان يصيح لا خر ولا له على ح

كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على الخفية عرف كما في المسئلة المذكورة
فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف كالثابت
بالحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى افتلك او حتى تموت كان هذا
على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه حتى كان
مقصد القتل لا يملك لفظ الضرب وانما يملك ذكر اذا لم يكن مقصده
القتل وصار القتل غاية لبيان شدة الضرب معتادا متعارفا ولو قال
ان لم آكل غدا حتى تغدى عبدي حرفتاه ولم يتغد لم يحنث لان
التغدي لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بالصوم الذي هو كذا الا
ليس بمستدام اتصالا لان تدري انه لا يصح صوم المدة فيه فتعذر شرطا
للغاية جمعا فلم يكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح سببا للتعذر
لان الاتيان على وجه التعظيم احسان يدعى الى المذكور فيصلح
سببا للتعذر لاحسان حالي حتى الى الدار وعن هذا قيل من زار
حتى ولم يذق شيئا فكما زار مبتدا والتعذر صالحة للجزاء لانها
احسان اتصافا صلح مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة فصار
شرط بره فعل الانسان على وجه يصلح سببا للجزاء بالعذار وقد وجد
ولو قال لعبدي حر ان لم اكل حتى اتغدى عندك وان لم تاتني
حتى تغدني عندي حر كان للعطف المحض من غير نية لان معنى الغاية
فيه ان التغدي من غدا الغد عند الاباحة احسان فلا يصلح مذنبا للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه
متعذرا فيحمل على المجازاة ايضا فيحمل على العطف بمعنى الغاية اذ بمعنى
لان التغدي يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين
كما لو قال ان لم آكل فاتعدى عندك قوله ومن حكم اي من باب حروف
المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت
بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق ملصقا بها
بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دلالة في اللغة كما نص به اصحاب
الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء

تبيان

تبيان

هو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فتى قولك كتبت بالقلم الكتابة
ملصق والعلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولهذا اى
ولانها للالصاق والالصاق يقتضى ملصقا وملصقا به فلذلك نقول
الرجل ان اخبرنى بقدوم فلان كان معناه ان الصقت الاخبار
بالقدوم او ان رضى اخبرتنى اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه
بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسى فكان شرط الحنث
الاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا
قال ان اخبرنى ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد
الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم جملة بنفسه
وهو المفعول الثانى للاخبار فصار كانه قال ان اخبرنى خبر قدوم
فلان والخبر اسم للكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته
الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب
ولانه يصح على ما ذكرنا قوله ان كنت تحبنى بقلبك فكذا فقال كاذبا به
اجل حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله صح ان يحبته لم تلتصق
بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع
على باطن القلب فالتحق به فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر
الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتنى ان فلانا قدم
فعبدى حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون صادقا لانه قال
ان اعلمتنى لقدومه لان الاعلام مالا يفيد العلم والباطل لا يسمى علما
واما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار
فاثبات الخبر وهو اسم للصدق دليلا على المعرفة فى العرف فصار
يطلق على الصدق والكذب الا ترى ان الله تعالى سمى اخبار الباطل
وزورا وكذبا ولا يقال عند ذلك ان العلم ملك افتقر فافهم
وعلى ان الالزام كلمة على موضوعة للاستعلاء ومنه يقال فلان
على امير لان الامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال دين
على الشيخ لعلية عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين

يستعلى من يلزمه ولذا قالوا ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام نحو قولك
على الف درهم يعنى لما كانت كلمة على موضوعة للاستعلاء واستعلاه
نحو فعلان على كذا نحو الالزام دون غيره كانت نحو مثل هذا الموضع للالحاب
والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين
لان الاستعلاء فيه لا ان يصاب الوديعة فيصير لفلان على الف درهم
ووديعة مع انه لا يثبت الدين لان على لحكم معنى الوديعة وحينئذ ان
فيها وجوب الحفظ فحمل عليه بهذه الدلالة ويستعمل على شرط باعتبار
ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها نحو
الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد وجهى الحقيقة ولهذا قال ابو يوسف يستعمل
ولم يعد بستعار كما قاله فخر الاسلام بما تعتد على ان لا تشركن
بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه والله اعلم
يوسف فى كتب الفقاسير ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه
لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسعوا فيها نحو ذلك وقالوا
انه لمعنى الشرط وعلى هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فعال
رئيس الحصن امنونى على عشر من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك
ذلك ففعل الحصن فهو آمن وعشر معه لانه استثناء من نفسه فصار معناه
امنونى وعشرا اى عشر مع اى ان نفسه فكانت العشر سواء والخيار
فى تعيين العشر الى راس الحصن لانه جعل نفسه واحدا من اهاتهم
لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ من عشر انه داخل فى اهاتهم
لانه استثناء من نفسه بلفظ على جعل ولا عشر انه خارج من امانهم
فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله
لا حال من امانهم اى عشرا ان يعين نحو المجهول الا ترى ان المبتدا من وجه
بخلاف قولهم آمنونى وعشرا او فعشر حصن كان الخيار فى تعيين
العشر الى الامام لان المسلم لم يجعل نفسه واحدا فى اهاتهم العشر
وانما عطف اهاتهم على اهان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
فكان اليه التعيين قوله ويستعار بمعنى الباء نحو امنوه على اهاتهم
وهى التى تخلو عن معنى الاستعلاء كالسمع والالصاق والتكاح بان قال

بان كان امانا لهم بسببه ولو دخل فيه ذكره والله تعالى اعلم للامان ١٢

فكانه امنهم اعتبارا ١٢

اى اعلاما باطلا

تعتكف عبدي الفلاني يوما او آجرك على كذا او تدوجتك على كذا لان العمل يلتحق
بحقيقتها على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض لزوما يملك
النص فالتزام والتزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا التزم الشئ
كان ملصقا به لامحالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضة المحضة
لا تحمل التعليق بالخطر بما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله صحيحا
للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي لبست محضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم تحمل
على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شئ
وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة لزمه
عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قال طلقني ثلثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانبه وانما يجب المال عليها عوضا
عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار
كقوله احملت هذا الطعام الي منك على درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله
كلمة على للوجوب كما بيناه وليس بين الطلاق ومن ما لزومها قابله للسقوط
معاوضة بل سببها معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يحب المال او يحب المال فتحمل على الباء ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى
الشرط منزله صفة صدع الكلام لان صدر الكلام للزوم وبين الشرط و
الجزاء تلازم فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الصفة اولى
من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق
وان وصل المال بصدر بعلقه بالشرط صدرا ان تقول ان قبلت فلانة
فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق
لانه تابع قوله ومن للتبعيض وكرر الفاء لانها لابتداء الغاية تقول سرت
من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تأتي للتبعيض
كقولهم اخذت من الدراهم وزنت من التمر وللبيان كقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون
مزيدة كقولك ما جاءني من احد فحملوا ابتداء الغاية اصلا توصلا الى كلمة

ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج

والباقون تابعا حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار
الا ان بعض الفقهاء رحمهم الله حدوها اكثر استعمالا في التبعيض حملوها عليه
اصلا حتى فهموا سواء وخيلا وآلة مال المصنف رحمه الله وبعض نسج اصول
الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد موضوعه
حقيقة وهذا الى قوله للتبعيض وابتداء الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لآخر
اعتق عبدا من عبيدي عشرة عتقه كان له ان يعتق الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا
بعد واحد عتقوا الا الآخر وان اعتقهم جملة جملة عتقوا الا واحدا منهم
والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة
وجوه تكون للتبعيض كون للجنس الى للسان قال الله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وهي المراد بحرف من عند عدم من غيرهم جنسا والهم
جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن
والعموم اصلا لانه اذا اضاف الفعل الى فوجب العمل بالعموم الا بدليل يقطع
به العمل بالتبعيض ودليل ان يتبعض عن الكل واحد يصير عاما بتناوله الا كثر
ويتحقق العمل بالتبعيض وقد ادخلت كلمة التبعيض في العبد فوجب
ان تعمل في التبعيض فيه لانه يعتق بالخلاف وقوله من شاء من عبدي عتقه
فاعتقه فانه وان تناول البعض الصالح لدخول حرف التبعيض فيه الا ان
البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا علم ما وظرف الشرط وقد وصف بصفة
عامة وهي المشيئة لان الصلة معنى الصفة فتعم خروج عموم الصفة
ما سقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض فاما البعض
المشاع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة منه اسندت الى المخاطب
فبقي في التبعيض معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما
ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فهم وجوب القطع للسراق
كلهم ولو قد اقطع من السراق من شئت لم يوجب الا قطع اسعاب
الجميع بالقطع والافعال المفعول له صفة كالفاعلة ولهذا يوصف بها فيقال
عمدا والمحذوف كما يقال زيد الصارم وشئ معلوم كما يقال رجل عالم

وفعل الحكمة فصار موصوفه بالمفعولية اى بالمشية المتضائف المتضايف
صار موصوفه بالفاعلية فلتتعمم بعموم صلة الصفة لانا نقول
جعفعة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى تشتق منه وصفا
انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم
لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار انه تعلق
به ذلك فالعموم على اما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف
بها العموم فقوله عتقه فلا يدخل هذا السؤال قوله والى لانتهاء الغاية
على لانها الغاية على معاملة من الى حتى بدخل فى الغاية التى ينتهى بها صدر
الكلام كما ان من لابتداء الغاية الى حتى معاملة فى الغاية التى يبتدأ بها صدر الكلام
تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة
مبدأه ويقول الرجل لغلامه انى غائب وتقول قم من الى غلان فتجعله
منتهى كل من مكانك وذلك استعمل فى آجال الديون لان اجال الديون
غايات ثم على تقييد معنى الغاية مطلقا فاما خصوص الغاية فى الحكم وخروجها
منه فامر يدور مع الدليل ثم ما هو دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة
الى ميسرة لان الاعسار على الانظار وبوجوب الميسرة يزول العلة ولو
دخلت الميسرة له لكان منظرا فى كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال
وما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى اخره لان
الكلام سيق لقراءة القرآن كله وما لا دليل فيه على احد الامرين فهو فيه
الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا
بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها كذا
فى الكشاف فهو له وفى الطرف صدر الكلمة تحمل ما تدل هى عليه ظرفا
لما قبلها وعامله فاصلة الخروج فى يوم الجمعة فقد اخبر ان اليوم
قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك هو لك الارض فى الميدان
انما زيد على فى الدار صار صدر الكلام يدل على ان العلم حصل وعاء لزيد حيث
فى حاجتك تدعو على معنى ان العلم حصل وعاء لطرح وتأمله وعلى هذا
لما صرفت الغاية الى حاجته صار كانها قد استملت عليه لغلبتها على قلبه

العناية

ل

الاعتبار

ل

ق

قلبه

وفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا فى حذفه واثباته فى ظرف
الزمان حتى لو قال انت طالق غدا او فى غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله سواء حتى لو نوى آخر النهار فى قوله فى غد لا يصدق قضاء كما
لا يصدق فى قوله غدا لان حذف فى واثباته فى الكلام سواء الا ترى الفرق
بين قوله حبست يوم الجمعة وقوله حبست فى يوم الجمعة وسكنت الدار
وسكنت فى الدار وقد اجمعوا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء فكذا اذا قال فى غد لا ترى ان قوله غدا معناه
فى غد الا انه حذف عنه حرف الظرف واوصله فكان سواء الحكم وفرق
ابو حنيفة رحمه الله بينهما فقال اذا نوى آخر النهار فقوله فى غد
يصدق ديانة وقضاء وفى قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان
الظرف اذا اتصل بالفعل يعمل واسطة افتضى استيعابه ان امكن
لانه جعل شأنه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل وخصوصا به
الا ترى انه اذا اتسع فى ظرف لم يقدر فيه حذف فى اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذى عملت به ما عملت بالمفعول له
فقلت فى قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته يوم الجمعة
كما تقول الذى صربته زيد ولم يقل الذى سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به
الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه فى جزء منه اذ ليس من ضرورة
الظرفية الاستيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء
لان الطلاق فى جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا فى اوله فيحصل
الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه الى حامل
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل
كلامه واما اذا قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد
مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار
كانت نيته تعيينا لما ابهم لا تغيير الحقيقة فيصدق قضاء كما
يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم
وللسبق فلذلك يقع فيه توضيح الفرق بينهما ان قوله انا صمت اليوم

اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استغراق الغد اعنى كونه موصوفا بالطلاق فى اخره

شبكة الألوكة www.alukah.net

فكذا واقع على ما اذا مضى كان شرط الحنث طلوع الفجر وقوله ان صمت فانت الاهر
واقع على ساعة سمى لونوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع
فيه حينئذ قال شيخنا العلامة مولانا حافظ العلوم والدين قدس الله روحه
ان الله تعالى وكل نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بالخوف في نصرهم
في الاخرة غير مقرونة به في قوله تعالى عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين امنوا
في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصر الله اياهم في الاخرة
مستمر عند لجميع الاوقات وابدا لانها دار جزاء فانصرهم اياهم في الدنيا
فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانها دار ابتلاء وقوله وسعار
للمقارنة اذا فاء الشرط في دخول الدار لم يطلق قبل الدخول
لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون
الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيحمل
سعار المعنى المقارنة لان في الشرط معنى المقارنة اذ من ضرورة
ما يجتوا على الشرط وقوعه فيقارنه بجوابه ثم اربعة فصار بمعنى المقارنة
مع فتعلق وقوع الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء
يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا
انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده
وعند البعض يحمل سعار المعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث
ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس بموثر ومن حيث ان يعلق
الجزاء بالشرط منزلة قيام المظروف بالظرف ومن حيث انه
لا يحصل بهما زمان كما في الشرط والمشروط فيعلق الجزاء به فعلى هذا
يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار فكلن
الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق ثم كما حل قبل وجها لا يطلق
كما لو قال مع كما كل ولو جعل سعار للشرط لطلقت كما لو قال
انت طالق ان تزوجتك الله اشكر العاصي للامام محمد الدين رحمه الله
قوله ومن ذلك اي ومن اجل ان حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات

اي موجود المظروف والمشروط ه

او الفاظه ونسميها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حروف وحروف
ان علو الاصل في هذا الباب اي باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى
اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط انما يكون فانه يستعمل لمعان اخر سوى
الشرط قوله ان سائر الفاظ الشرط انما يكون الشرط اذا تصدر معنى ان فعلم ان الاصل
قالوا معنى كلمة ان ورد احدى الخلتين بالاحرى على ان يكون هو اولى بشرط
والله سبحانه جزاء معلق وموعها توقع الاوطى كقولك ان مالي اكرمك معلق
لاكرامك بالاتيان وانما دخل صدر الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود
يفصل فيه اوانه لانها للشرط او الجحد وذلك لا يتحقق في المستحيل
والمتخوف لهذا اتبع قولهم ان احمد السر لانه من الامور الكائنة
ولهذا لا تتعقب صدر الكلمة اسم لان معنى الشرط في الاسماء لا يتحقق وحرف
هذا الحرف في الاسم نحو موله على ان امرءا هلك وان امرأته حافت
من بعدها من قبيل الاضمار على شريطة التفسير ومن ثم التقديم والله خبير
لان اهل اللغة يجعلون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون
الاسم قوله واذا تصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت
يعني ان كلمة سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم تبق
فيها دلالة على غيره والله وهلة لوصفه رحمه الله وعند البصريين هي
للوقت واستعارة الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى والله وهب
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق
ولم يوقتا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما لو
قاله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق
اذا فرغ من الكلام كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاذا انوى
الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ووجه قولهما ان اذا
اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كلمته اذا احمر البسر اي حين
احمر وقال تعالى والليل اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا
مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستعمار وفيها ابهام فناسب المجاز

ل الا انه

اذ الشرط لايكون الا معلقا مجهول الثبات لازوده، وان يكون
وان لايكون واستحالة الشرط لايوجب سقوط
معنى الوقف عنه لان المحاذاة فيه الزم منها
في اذا الانتهاء متى لازمة عن موضع الاستفهام وفي اذا حين ثم استعيرا معنى
الوقت عن متى في المجازاة، فاول الشرط اذا فيها واذا انت طالق
كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع كما سكت وحد كل الوقت
فيطلق وقال ابو حنيفة رحمه ان اذا قد يكون حرفا معنى الشرط الخلص كما كان ان اصلا معنى الوقت
قال ان عمرو اذا تصيك خاصة فيحمل معناه ان تصيك خاصة لان اصابته
الخاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر
الكائن او المنتظر الذي لاريب فيه عادة او سنة كما تخرج محلى الغد والقيام الى الصلوة
فلو لم يصر كلمة اذا مهنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها
في الامر المترد بخلاف متى لانها لاستغراق الامور الكائنة لامحالة فاستعمالها
للشرط لايدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا ينكر ان يحمل على متى حتى يبقى
الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى آتيك تقول لو فعلت ذلك
ملزمه منه تزل خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت كما ذكرنا وان
منه هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه اذا جعل بمعنى الشرط الذي
وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال
المحاذاة بها اي بكلمة متى لازمة في عين موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت المبهم
والمختص فما دون وقت كان مسار كاة الابهام لكلمة ان لترددها دخل
عليه متى من الوجوه كما في كلمة ان فلهذه المسار كة لزم فيها
المحاذاة فلا كذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما
اذا فلا فاده الوقت الخالص وهذا يدخل على العرکايي او منتظر فلم تلزم المحاذاة
بل منع حتى الجواز لما شافوله ومن وما وكلما يدخل في هذا الباب اي في نوع الشرط
اما من وما فلابهامهما يصلحان للشرط فان كل واحد منهما لا يساوي عشرا وكذا يخصص
انهما تمادخلا في العموم لابهامهما والعموم في الشرط مقصود المتكلم ويخصص

يخصص

ويخصص كل واحد من ذلك بالذكر حتى لو قال لغير مدخول او متعسر وض وما يوجبان
هذا المعنى مع الالحاق بكلمة متى ان فعلت من ما تاتي الكرمه وما تصبح
اصبح مالله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه
وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومثالها من المال ايما من شار
من عبيدي عتقه مهو حر متى دخل هذا الحصن فله رأس متى دخل الدار
فهو حر ما بعت فلانا فعلي كذا اذا بت لك على فلان فعلي ومن يستعمل
للذوات من يعقل وما للصفات من يعقل وذوات ما لا يعقل فاذا قيل
من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع
ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلما هذه لتحذير خصمك انك كلما
مصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب
كذا في غير المعاني فاذا قال كلما بدوت امرأة مهي طالق فتزوج امرأة
من بلخ بحنث في الحال بخلاف قوله كلما امرأة اتزوجها مهي طالق
فتزوج امرأة من بلخ حيث لا تحنث في المرة الثانية لانها توجب عموم
الافعال لا عموم الاسماء قوله وذكر معنى الشرط قبل كلمة على
ما خوفه من الاكلال الذي هو محيط بجوانب الراس فلذلك توصف
الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا يحل الاعلى
الاسماء او الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب
احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح
قول الرجل لكل التفاح حاضر اي جميع اجزائه التي توكل لكذبه
ولا يصح كل تفاح حاضر لسلامة بعضه من جنسه واذا اضيفت معنى
الشرط يوقع بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له تصلح للشرطية
او الاسم لا يصلح للملك لانه لا بد للشرط من ان يكون متردد او ذكر
هو الافعال دون الاسماء وهو توجب الاحاطة على سبيل الافراد
بكل المجموع قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت معنى الاحاطة
من كل ومعنى الافراد سعاد من المضاف اليه اذ طلقتك او انت طالق

شبكة الألوكة www.alukah.net

ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده فيترتب الجزاء له كما
لو قتل جماعة واحدا قال الامام كل من دخل منكم هذا الحصن
اولا فله راس فانه يستحق عشرة معا لكل واحد منهم راس لان كلة
كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
فتعتد وكن تجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله
خاصة وكما ليس جماعتهم فيكون لكل واحد منهم راس ولو
دخلوا متواتين كان الكل للاول خاصة لانه كل الداخلين اولا
فان من دخل بعدة ليس له اول حتى يسبقه عين بالدخول وفي
الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم عين بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم
اول داخل فيستحق من يخلف عنهم وهذا خلاف قوله
من دخله منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل العشرة
معا لم يكن لهم شيء لانه كلمة من توجد عموم الجمع ولا توجد
افراد كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وعلى اعتبار
معنى العموم ليس منهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم توجد
فلذلك بطل التفاوت وبخلاف كلمة جميع فان لانام اذا قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله عشرة
معا حيث كان النفل الواحد مستحقا بالسوية لان صيغة
الكلمة تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون باعتباره
جميع الداخلين كشخص واحد فانهم اول فلهم راس واحد
وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيحمل باعتباره
كان كل واحد من الداخلين تناوله الاسحاب خاصة والله اعلم

بالصواب

قال شيخ الاسلام المعظم الفقيه الامام المفخم علامة الانام نادرة
الايام قدوة افاضل العالم اسوة اماثل الامم مستدرع الطالع مخترع
الظرائف مقرر اصول العقلية مسس مرموز النقلية قطب قاطبة

٥١٨٩

العلماء مركز دايرة الفضلاء اسناذ علماء الخافقين مقتدى الفريقين ناصر
الشريعة قامع البدعة محمد الحق ممهد الخلق سيدنا ومولانا علاء
الحق والدين المخصوص بعناية رب العالمين عبد العزيز بن احمد البخاري
احلهم الله بفائه الى يوم الدين ومتعنا ببقائه وجميع المخلصين امين
هذا آخر ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وجمعه حامدا
من الخجل مسئول الاحبة والاصحاب ومن الله تعالى على التوفيق
وقصد الامر المهم بفضله واحسانه واقبل لي صعاب هذا الخطب
اللهم بجوده واحتنانه فبذلت مجهودي وتوضيح ما استبهم
من معانيه وانحرت موعودي بشرح ما استصعب من دقايقه
وبالغت بتصحيح الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان وما
حتمت بشرح لغاته وكشف نكاته بابلغ بيان واوضح
تبيان فكم من يوم عانيت فيه شدائد الفكر وكم من ليلة قاسيت
فيها مشاق السهر حتى تيسر لي هذا التحقيق وقاني التوفيق
الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله تعالى علي وعرايب اكرامه
ولطايف بره ورغايب انعامه والمسؤل من فضله العظيم
وكرمه العميم ان يجعل قفاساني ذريعة الى الثناء الجميل ووسيلة
ووسيلة الى الثواب الجزيل والعفو وان يصيرني من الذاكرين
لقسمه والشاكرين لنعمه انه المنعم المنان الكريم الدان
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين
الطاهرين وفرغت من تصنيفه في شعبان من شهور سنة
اربع عشر وسبعمائة والله الموفق بالسداد انه رؤف بالعباد
تم هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الاثنين بعد الظهر
صلى العصر في اواسط شهر المبارك الصفر ختم بالخير والظفر
في مقام المبارك الكازرگاه على يد العبد الضعيف الراجي
الى رحمة الله عبد الله حسين عفا الله له ولوالديه
ولجميع المومنين والمومنات
في التاريخ سنة ثمان وسبعين وسبعمائة

شبكة
الألوكة
www.alukah.net