المكتبة الأزهرية

مخطوطة

التوضيح في حل غوامض التنقيح شرح تنقيح الأصول

المؤلف

عبيدالله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة الأصغر

حسن سلمان تويك
حسن سلمان
مدرسة سلمان

التوضيح

التوضيح في حل غوامض التنقيح

الوجوب يثبت الوجوب وكل دليل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي مدار

الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من ادلة الشرعية انما

يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل معنوعا ولا

يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قرائي اليه والا يجتهد حق لو خالف اجماع

المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت

على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية الوقوع احدى

مقدمتي الدليل مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا

يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهدين فان المحجوب عنه هذه العلم فقوله يتوصل

للمجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالا

الاحكام من الادلتها التي ليس دليل المقلد قال الادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا

المقلد فان للمقلد دليل اخر وهو قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عند امامه

اذ امامه راى ابو حنيفة وكلما اداه رايه فهو واقع عندي فالقضية المذكورة الثانية

من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء في

هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ويقال الفقه لذات

الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل الى مسائل الفقه ويقال الى الفقه لذات الفقه هو

العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق ليدخل في هذا المعنى فان تحقيق المقلدات

يقلد المجتهد ايضا فخرج بذلك المقلد حقيقة راد ذلك المجتهد هو الذي ذكرنا انه هو بالنظر

الى التاويل واما بالنظر الى الحدود فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا احرز انواع

الحكم وانواع كل نوع من الاحكام يثبت بادلة نوع من الادلة بخصوصه ثانية من كل كلي وهذا

الشيء مما لا شك فيه ذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم

به وهو فعل المكلف كلها عبادة او عقوبة ونحوه ذلك مما يندرج في كلية كذلك

تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث

المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية و

مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الحكم باختلاف المحكوم عليه وبالنقل الى

وجود العوارض وعدمها فيكون تركب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا

كون الحكم ثابت لان حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من المكلف هذا

شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدرج هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو

الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت القياس الموصوف

فهو ثابت بهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد

قياس موصوف بهذه الصفة دل على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه

وجد القياس الموصوف فعلم ان جميع المباحث المقررة مندرجة تحت القضية الكلية

المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصيل القريب المذكور

واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو

ثابت او كلما وجد دليل كذا دل على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه بحيث يفيد هذا العلم

من ادلة الشرعية واحكام الكلتين من الاولى مثبتة للثانية ثابتة بالاول والمباحث

التي ترجع الى الاول مثبتة للثاني بعضها ناشية عن ادلة الشرعية وبعضها ناشية

عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث عن العوارض

الذاتية للادلة الشرعية وعلى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وعلى ثبوتها

بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الى اخره قوله فيبحث

متعلق بجزء هذا العلم اي اذا كان جزء اصول الفقه هذا البحث فيه عن الادلة والاحكام و

متعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على علم الادلة والضمير

في قوله بها يرجع الى الادلة الاربعة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة

قوله موضوع هذا العلم اي ما يبحث في هذا العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية او بالعرض ما يعرض له الخروج عند وبالعرض الاول كالكلمة مثلا فانها بكونها منشا لانتزاع الكلية الذاتية كالادراك للانسان او بكونها امرا يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجب او بكونها امرا اعم منه او اخص منه او اخص من وجه كالحركة للانسان بواسطة حيوان او بكونها امرا مباينا له كالحركة للانسان بواسطة جسم او بكونها امرا مركبا منه ومن غيره كالحيوان الناطق للانسان بواسطة حيوان او بكونها امرا مباينا له ومركبا منه ومن غيره كالحيوان الناطق للانسان بواسطة حيوان او بكونها امرا مباينا له ومركبا منه ومن غيره كالحيوان الناطق للانسان بواسطة حيوان

قوله ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك في قياس فيه اجتهاد راوه ليخرج عن مخالفة الاجماع اما ان السبق في المسئلة اجتهادا او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فراجعها، في جواز الاجتهاد على خلاف تشريح

قوله والا يقال الى الفقه ذات المقلد يتوصل بقوله الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لانه عالم بها ليس عن الادلة الاربعة تشريح

ثم قولها لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يصح ان يقال انه يعلم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة صح

ذلك احق منه عليه السلام فانه كان معصوما عن السهو والخطأ وغيره فلما على ان رعاية الطالب
اشد عادة وطبعا وايضا قراءة التلميذ فالحافظة من الطرفين واما قراءة الشاب فلاية
الحافظة الامن وقتا الكتابة والرسالة فتقديم مقلم الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار الاولين اذ يقول حدثنا واخبرنا اخبرنا واما
الرخصة وهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز والمستحب ان يقول
اجاز ويجوز ايضا اخبرنا وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة رح ومحمد خلافا
لابي يوسف رح لانه كتاب الفتح الى الفتح لها ان الرسم اعظم مما يشاهد فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح باب التقصير في طلب العلم وطن ان
يترك به الامر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة في الحفظ الى وقت الاداء
واما الكتاب فنوعان مذكور اذا اداء للحفظ يذكر الحادثة حين هو الاولى انقلب عزيمة سو
واما وطوبى لا يفيد التذكر والاولى حمة سوار حطه وطوبى رجل معروف او مجهول
والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في العارية
وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن تحت يده لا يقبل في ديوان القضاء
ويقبل الحادث ان كان خطا معروفا لامن على التبديل عادة ولا يقبل
في الصكوك لان يده الخصم حتى لو كان في يد الشاهد تقبل وهو ايضا في الصكوك
اذا علم بالتكرار انه خطه لان الغلط فيه نادر وما بخطه بخط غير معروف في كتاب معروف
يجوز ان يقول وجوت بخطه فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فلا ضم اليه خط
شاهد لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضبوط المراد من
النسبة التامة اذ يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله نضر الله امرأ سمع منا حديثا فرعاها
واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء

العلماء يجوز ولانه اذ العربية هو الاول والبركة بلفظ عليه السلام اولى لكن اذا
ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث
في النقل بالمعنى الانواع فاما ان كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز ويجوز للمجتهد فقط وما كان
مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا الاولى في المشترك
المشترك ان امكن التأويل فتأويل لا يصير حجة على غير والثاني والثالث في المجمل
والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وبالاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن
الغلط فيه لمخالطة بعجان تقصر عنها عقول غيره وهو اما من
الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت
بعدها ابنه اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في
رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع اليديه
الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل
ببعض محتملاته فانه يرد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس
رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرتدة واما بان انكرها
صريحا كحديث انما المرأة نكحت بالحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها وقد انكرها الزهري لا يكون جرحا عند محمد رح
لقضية ذي اليدين وما روي انه النبي عليه السلام صلى احدى العشائين يسلم
على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال رسول الله عليه السلام اقصرت
الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك
قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق

ما يقوده واليدين فقال لا ثم قام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه ع مع انكاره
ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان طهرا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ
والاول الحمل على بيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف
رحمه الله لانه قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب الى آخره وما يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت فذكرت
ذلك لرسول الله ع فقال انما كان يكفيك ضربات فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل
قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا
لو لم يحك حضور عمر رضي الله عنه تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه بعد الحلة
عمار فامانه من القبول لما رحكى حضور عمر رضي الله عنه وعمر لم يذكر ذلك قبلا ولي اذا
نقل عن رجل حديث وهو لا ينكره لا يجوز مقبولا ونقل البخاري رحمه الله في صحيحه
عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود ولابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول
عمار لعمر رضي الله عنهما ان رسول الله ع بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت
الصعيد فاتينا رسول الله ع فاخبرناه فقد اما كان يكفيك هكذا ومسح
وجهه وكفيه ظاهرة وقال عبد الله الم تر عمر ما يقنع بقول عمار وهو افرح
خلافها في الثاهدين لشهادة عاقل بانه قضى بهذا وما يذكر القاضي والثاني ان كان
من الصحابة فيما لا يحمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
ولم يعارضه عمر رضي الله وعلي رضي ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل
الخفاء لا يكون جرحا كما يعمل ابو موسى بحديث الوضوء مما مست النار من قرقرة في الصلوة لانه
من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه ولو كان من ائمة الحديث فان كان الطعن
بحيث لا يقبل روايته كما لو فسق افاد فسقه باطلا وهو بمرجح كما متفق عليه والطاعن من
اهل التهمة لان من اهل العداوة والمعصية يكون جرحا والا فلا وما لم يطعن

بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة فيه
فنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير
المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهو فعل من الصغائر يفعله من غير قصد
ولا بد من ان يبين عليها ليلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند
البعض للجهل بصفته والاحط المتابعة الا ما تبانه على تلك الصفة وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله
وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه
لانه يمكن ان يكون مخصوصا به وهو المختار عنده الاباحة لكن يكون لنا اتباعه
لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك
للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في
سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرائن من هذا القبيل والثاني ما وضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي انه لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
الروح القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة
بالهام الله تعالى بان اراد بنوره من عنده كما قال الله تعالى ليحكم بين الناس بما
اراك وكذلك جعل مصطفى بخلاف الهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما يناله بالرأي والاجتهاد وغير خلاف فقد البعض خطأ الوحي
الظاهر لغيره وانما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا ان ما امر
بانتظار الوحي فترك العمل بالرأي بعد القضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا والحكم

داود وسليمان عليهما السلام بالراء فنفشت غنم القوم نفشت الابل و
الغنم نفوشا اى رعت ليلا بالراء روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع حائط
فافسده فتخاصموا عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان
يدفع الغنم الى اهل الحرث يستفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراددون فقال
داود عم القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
ان الفرورة وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكومة
سليمان عم ان جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من
غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
الحديث روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا
كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه
السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال
فدين الله احق ان تقبلوه وقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بالحديث روى
ان عمر رض الله عنه سال النبي عم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججت اكان يضرك ولكن يحمل هذا الحديث انه عليه السلام علم
بالوحي لكن بيانه بطريق القياس لما كان مواقعة الاهل لا تفضي الى قضاء
الشهوة ولا الى السبق الى الانزال وان يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يقع عليه
معاني النص المراد بها العلل واذا وضع له لزومه العلل ولانه اشار فى سائر
الحوادث عند عدم النص فاخذ فى اسارى بدر برأى ابى بكر رضي الله عنه روى

وروى ان رسول الله عم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عم وعقيل
بن عم ابى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك فقال عمر رض الله
عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر
وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس مكن من
فلان نسيبا فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأى ابى بكر وكان
ذلك هو الراى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا
يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم
ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل
الله وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم
ولما نزل هذه الاية قال عليه السلام لو انزل بنا عذاب ما نجا الا عمر رض الله عنه ولهذه
الاية تاويل اخر فذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله ومثل ذلك كثير اومثل ما
اخذ رسول الله عم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى اصول البزدوي
ومن ذلك ما روى ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر
ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن العبادة فقالا ان كان
هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راى فلا نعطيهم الا السيف قد
كنا نحن وهم فى الجاهلية لا يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون فى ثمار
المدينة الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا
نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام لو رايت العرب قد رمتكم عن قوس
واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ايتم ذلك ثم قال للذين جاؤا للصلح

اذهبوا فلا نعطيهم الآلة ين واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع
ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا بتداء ولا بقاء و
والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الا
بتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا
يحتمل الخطاء اصلا لا بتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجوا نزوله
فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لما ذكرنا في حق القصر اذا ما مور بانتظار
الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقطاع مدة الانتظار بين مدة الانتظار وما ما يرجو نزوله
والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما ستوا لية وهو لحكم الذي
ظهر له بالاجتهاد وحيا لانه صفا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى
شريعة من قبلنا هي تلزمنا حتى
يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه وقوله تعالى عند البعض لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا بد ليل كما لكاف في الكاف وما ذكروا
وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده قوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول
الدين وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الاية وارث يكون ملكا للوارث فخصوصا به فيدل به على انه شريعة نبينا
محمد عم ولقوله عم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول
بل في الجميع على ان هذا النسخ ليس تغيرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا
لكن لا بأس بالاعتماد على كتبهم للتمرين شرط ان يقفل الله علينا من غير اعكار
في
نقيل القصاب يجب ايجابا فيما شح فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم وختلفوا
في غير هذا وهو ما علم اتفاقهم ولا خلافهم فعند ان شح رد لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يجعل كالشرع وفي

واذا اجتهاد هم وغير المجتهد يتبع سواد لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان
كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة رضي الله عنهم وعند ابي سعيد البردعي يجب بقوله
عم اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة رسول الله اجتهد وا فرأيهم
اصوب لانهم شاهدوا مواردا لنصوص وتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم
وكونهم خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس بانه لا وجه
لهذا السماع او الكذب والثاني منفت لما فيما يدرك لان القبول بالرأي منه
مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في بعض ما ذكرنا لا اقتداء في بعض
المواضع بان تقلدهم ونأخذ باقوالهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان تسلك
مسلكهم اي في الاجتهاد ويجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله
اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابع فانه
ظهر فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم فربما رجع عن البعض لانه بتسليمه
انما دخل في جملتهم كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول
شهادة الولد لوالده وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في الثور يذبح الولد
وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق
وهي انه يجب ذبح شاة
ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد
وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
والمراد له كالمرة الثاني بيان تبديل والواحد اما ان يكون بلا تغيير او مع الثاني بيان
تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ان كان معنى الكلام معلوما لكن
الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير
والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز الكتاب بخبر الواحد دون

التغيير لا ذو نه فلا يفيده فلا يجوز التخصص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لان تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا قوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله ع م
فليكفر عن يمينه للحديث جاء باربع روايات احدها من حلف على يمين ورا غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير والاخر فليات بالذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه ع م اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل عليه
ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لئلا يلزم التناقض
قلنا الكلام اذا تعقبه خبر توقف على اخره فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكره في الشرط
اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو
سكت عن غيره واختلفوا في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رح
يصح متراخيا وعندنا لا يصح بل يكون نسخا او للمرتضى لا يبعد تخصيصا بل يجوز
نسخا لقصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصغراء
وغيرها ثم خصص متراخيا بـ علم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك
الا من سبق عليه القول وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه
لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله عليه السلام انت قلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو ملح عبدوا الملائكة
فقال ع م بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصصا

خصصا متراخيا اي خصت الاية تخصيصا متراخيا وصما قوله واهلك وبقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا قصة البقرة نسخ الا
طلاق لانه الاول يجوز ذبح اي بقرة شاة وغيرها نسخ هذا والاصل لم يكن متناولا للاولا
بين لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا لشفاعته اتناوله لكن استثنى بقوله الا
من سبق عليه فان اريد باهلك اهله الاقربون حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله
ليس من اهلك اي من اهلك الذي لا يسبق عليه القول وان اريد اهله ايمانا فالاستثناء
منقطع تحقيقا لان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاقارب او الاهل قرابة فان
اريد الاول دخل الابن لانه كافر فالاستثناء قولا لان من سبق عليه القول علم هذا
وان اريد الثاني دخل الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه
القول فخرج الابن بالاستثناء لا بان التخصيص للترتجى فقوله انه ليس من اهلك اي من
اهله الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكافر
وقوله وما تعبدون من دون الله ما يتناول عزيرا وعيسى ع م حقيقة للتناقض لعدم
فانها اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا
الاصل واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا
يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بنا على ان العام محتمل عندنا فعلى هذا كل ما يكون ناسخا تغييرا عندنا لكن الاستثناء بما كان غير مستقل
لابد من اتصاله والتخصيص مستقل يجوز فيه التراخي عندنا كذا ظاهر تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

وهو مشتق من الثنى بمعنى العطف فكانه اذا عطف على
المعنى الصوب الذى يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء
على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما تجب تعريفه به لكنى ما فعلت كذلك
لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم
اجعل المنقطع قسما له لكن اوردته فى اثناء الاستثناء الحقيقى وهو المنقطع
عند من يقول ببعض ما يتناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق
بالدخول وقوله ببعض ما يتناوله ليخرج الاستثناء بالاواخر انها يتعلق بالمتبع و
فيحترز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفرد به وهو اجود من سائر
التعريفات لان من قال وهو اخراج بالاواخر انها اذا اراد حقيقة الاخراج فحينئذ
لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون نسخا وقطعا والاستثناء واقع فى كلام الله
او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من حكم المستثنى داخلا فى صدر الكلام من حيث التناول
اى من حيث انه يفهم ان الاستثنى من صدر الكلام واقعا والاخراج ليس من حيث
التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على
انه صرحوا بان اخراج ما تناوله دخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا
وهو غير مستلزم الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولا قالوا هو بيان تغيير لك
غير موجب الصدر اذ لولاه ليشمل الكلام ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه تبين ان
المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض المعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمل فى
قوله على عشرة الا ثلثة هل يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فى قوله والا ثلثة يكون
بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل وان تكلم
منها بين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراد والحكم البعض

فى البعض الاخر مخالف لحكم البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب
الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا
هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما
مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة
يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا رحمهم الله ان الاستثناء
عند الشافعى رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مراده
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا فى الجواب عنه ان الا
لفظ اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل اذ لا يجوز ان تسمى
تسعة واحد بخلاف دليل الخصوص لان المشترك اذا اختص منه جميع
نوع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نقض على ان جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة اذا اطلق العشرة على
عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد
الاقرار ولا افتئة مذهب احد او قبل ثم حكم على الباقى او اطلق عشرة
الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذا
هذا بين الاخرين اى على المذهبين الاخرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقى
بالباقى صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى فى قوله له على عشرة الا ثلثة
صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة
فكانه تكلم بالسبعة وقال على سبعة واما قلت انه على الاخرين تكلم
بالباقى بعد الثنيا اما على المذهب الاخرين فلان عشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثانى

فلانه لخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالمتكلم
في الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا
بالاثبات الا انه على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا
كالتخصيص بالعلم وغير العدد كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير
زيد للجامع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا
كان عددا كقولك على عشرة الا ثلثة فهو قوله له على سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للمصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم
عما عداه وان كان غير عدد كما اذا كان القوم الا زيدا يكون كقوله جاءني من القوم
غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر كالتخصيص
بالوصف في نفي الحكم عما عداه فانه قوله غير زيد صفة ولا فرق على هذا المذهب
اكثر من هذا المذهب اثباتا وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالا
استثناء على المذهب اكثر دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم صدر الكلام من
التخصيص بالعلم والوصف في النفي عما عداه لانه ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض
ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني
غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق او يكون
المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات
والنفي يكونان بطريق المنطوق للمفهوم وعلى المذهب الاخير يكون
كالتخصيص بالعلم او الوصف ودلالته لهما على نفي الحكم عما عداه عنونا وعن البعض
بخصوص دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكثر من هذا فان دلالته على الحكم في المستثنى بخلاف
المنطوق حجة اذ حجة المذاهب الاولة وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص

كالتخصيص فانما اعدام المتكلم الموجود فلذا وجاعرم اى اجماع اهل العربية وهو
عطف على قوله ان وهذا التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من
النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان حكم التوحيد توحيدا تاما فانا
فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت
الجارية الا النصف او التسلسل بهذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي
المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجد
ذيفا اورده على طريق الاشكال وبنيت فساده وتوجيهه لو كان المراد من
العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فانا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية بالنصف فانا المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد
استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى
من النصف فعلم ان المراد بالجارية ليكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى
نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما
اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد
هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لان من المراد
ان الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض لان
اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لان من المراد فيكون الاستثناء النصف
من الكل والجواب عنه اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا
جواب من قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ
خاص بالعدد المعين للاعلام كالمسلمين ولا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقوله هو الاثبات

نفي فبالعكس مجاز والمراد انه لا يحكم عليكم الصور لانه حكم عليه بنقيض حكم الصور
وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيقتضي كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات ففي
جوابه عن قوله واجاعهم وقولهم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملناه
قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول تعلم المذهبين الاخرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم
لان الحكم عليه بنقيض حكم الصور اخص من قولنا حكم الصور ونحن عنه وقوله لا صلوة
الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا
لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وقع عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام
فصار كقولك كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفتقرا
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب التسليب الكلي او كل واحد
واحد والا يلزم غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز
بعض الصلوة بلا طهور وان كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون
اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه
في حال الكل اذا اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا واحد واحد من
الصلوة جايزة في اقترانها بالطهور فاذا قيل قوله لا صلوة الا بطهور يتكلم عليكم لا
علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة وان
ذكرتم للمثال الاجلاس الا رجلا عالما يدل ان يجالس كل عالم قوله لا صلوة الا
بطهور عام فزعكم تلزمه عليكم فساد ان لهذا ما ذكرتم انه يلزمه ان كل صلوة بطهور

بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وليس كذلك
به ولا يشكل علينا ان النكرة الموصوفة لا يعم عندنا فان كان الاستثناء
عن النفي اثباتا يصير كقولنا بعض صلوة بطهور جايزة وهذا احق تلت الى
المستثنى في كلتا الصورتين اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله
لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما
لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحكم شيء من افراد العالم
ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء
من النفي اثباتا واما قوله كل صلوة الا بطهور غير محكم عليه بعدم
الجواز لانه محكم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفاسدين علينا
بل علي من يقول ان الاستثناء من النفي اثباتا وايضا يجيء في باب القياس ان
الفرق بطريق الاستثناء يدل عليه المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن
الطهور عليه لعدم جوازها فكما سلمت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيعم بعموم
العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله
وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لانه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب انه
الشرع ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء
على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب
الكفارة وهذا دليل تفردت باجراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب
والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطاء على المنقطع فرارا عن خطاء الكن
الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جوابه عن قوله وايضا لو ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا

في عقولهم ووجود الآلة ثابت فسبق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة
على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على
الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة
لانه لما ذكر الآلة ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم الله
المستثنى خلاف حكم الصور والاماكن اخرج منه وضرورة على الاخرين اعلى المذهب
الاخير وهو ان العشرة الاثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده
تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الآلة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من
نفي وجوده ضرورة وان كان تقديره على هذا المذهب لا آلة غير الله موجود فيكون
كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام
على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب
الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انما يعهد في العربية
مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهده لفظ
مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسط ضعيف ان ليس المراد انه
مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا
فيكون ههنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وضعا
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الواضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات
ووضع كلي كالاوضاع الصرفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه
لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب
قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن
لكن في الاوضاع الكلية لانسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث
كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من لم يدر في الليجاز والاطناب يعلم

يسهل عليه ان يفهم معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفهم معنى كلمة واحدة بكلمات
كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ
فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابو عبد الله فانه
مركب من ثلثة والاعراب في وسط وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعض
او بعض مشايخنا كالفقيه الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
رحمهم الله ما قالوا ان الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اي المذهب
الثاني وهو ان اخراج قبل الحكم ثم الحكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد
ان اثبات الآلة بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون
به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة
التوحيد ان اثبات الآلة بطريق الاشارة فهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو
كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلثة موضوعة للسبعة وقد
بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار
كقولنا الا الغير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم
عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هو الثالث وانهم
شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لانه على الاول نفي واثبات بطريق المنطوق الكبالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مما يستدل على ابطال ان الاستثناء وضع لنفي الشريك
والتخصيص يلزم منه ولما قال اهل اللغة ان اخرج وتكلم بالباقي ومن النفي والاثبات وبالعكس
فيكون اخراج الغير وتكلما بالباقي في حق الحكم نفيا واثباتا بالاشارة وهو العود ذهبوا الى الاخير
حتى قالوا ان كان في الآلة فكذا وما يملك الاخرين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو
كقولنا كان في حق الثانية فكيشترط وجود الثانية ولو قال ليس في عشرة الاثلثة الا يلزم شيء فكان

قال ليس له على سبعة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه
الصيغة قصدا لما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال
ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جايز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز
له الاقرار لانه قايم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة
ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اى لكن
له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب
مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار صالح للخاص
فعلى هذا يصح مفصولا فلو قال غير جايز الانكار فايضا على الخلاف
بناء على الدليل الاول المخدوج وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والاقرار
فيصح عند محمد استثناء الانكار ولابتناء ذلك على الدليل الثاني لمحمد
وهو ان الاستثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية
بلا بطال لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي
ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر
ان الاقرار ليس بداخل في الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا
يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي الاستثناء اما
ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع
فكيف يصح قوله والثاني مجاز قلت هذا لما قسمت حقيقة بل المراد
ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق
المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور

المذكور ههنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وههنا
لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر اورده
اصحابنا رحمهم الله من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر في
الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون
ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه
بل المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون حكم
المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه
غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقول القوم
منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد
ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن
وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
والمعنى المذكور ان معنى الاخراج عن حكم المستثنى منه هو المنع عن
الدخول كما ذكرنا في هذا الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيئ
بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول
امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا
فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف
صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه
ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظايره في القوانين
كثيرة منها قوله وان يجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله تعالى
ما قد سلف او الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه يخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة ولانه حرام ايضا لكن اثبت فيه

المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة مما لم يدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن
الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة منها العوارض الذاتية
للبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس ببحوث عنها لكن لها مدخل في الحوق
ما هو ببحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما
ليس كذلك فالقسم الاول تقع محمولات القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم
الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع في تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم
قطعا وقد يقع محمولات فيما نحو النكرة في موضوع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية
للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة
والثاني ما يكون له مدخل في الحوق ما هو مبحوث عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحوه فالاول اما ان يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا
وقيود الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
يثبت بخبر الواحد ونحوه العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ذكره الصبي عبادة واما
الثالث من القسمين فمعرفة هذا العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة
وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير يرجع الى البحث المدلول المذكور في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم
عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
وانما يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم طوارئ له ففسر اريد بها العلم بالادلة
من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الثانية عن الحكم وما يتعلق به من هذا العلم خارجة
وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل المنطق الراجع الى احوال الموصل
الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث
عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض
كتب اصول يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول
وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
بثبوته دلالة الاربعة ثبوت علمنا بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس
مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان
القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة غلبة الظن بان اللفظ
الواحد لما يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فتقول قرينة الجمع اثبات لنا او غلبة الظن
لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث المعلوم والمسائل اردت اسمعك بعض
مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا
ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن
الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق ان المبحوث عنه
في علم ان كان اضافة شيء الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي
المنطق يبحث عن ايصال التصور او تصديق الى التصور او تصديق ويكون بعض العوارض
التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احوال المضافين والبعض عن الامر الموضوع هذا
العلم كالاضافتين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد
اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات او المسائل واختلافها
واختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح
على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان الكل واحد ان يصطلح
حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه اثبات فعل المكلف والمقدار

المسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور و تصديق

قوله اعلم ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد ورسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه بسيط ومركب فصل وخاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديقات من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن حيث انها قضية ونقيض قضية فيولف منها حجة وبالجملة مباحثه راجع الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن تلك التصورات الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل تأمل

حكم اخر وعنوانه مفقود مسئلة ان الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا
رحمهم الله قيدوه بلفظ او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبدي او الا ثمانية
كذا ان الاستثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه
يصح نحو عبيدي احرار الا ثلثة ولا عبيدي له سواهم مسئلة اذا تعقب
الاستثناء الجمل المعطوفة كانه القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا
الى الاقرب لقربه واتصاله به والقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام شيء
ضرورة فيقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في حطف الجملة الحكم فيه الاستثناء
اولى ومرجع الى الكل في الجمل المختلفة كان القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا
ولا تقبلوا ورد على بدل الجزء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة
مستانفة بلفظ الاخبار ارجع الشافعي الاستثناء الى الكل بانه القذف قطع الله
رحم الله قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لا يجعل رد الشهادة من
تمام الجلد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل
الاستثناء مصروفا الى قوله لا تقبلوا وقوله واولئك الى قوله فاجلدوا حتى ان
الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة
عنده فالجمل المختلفة في اية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله تعالى ولا تقبلوا وقوله
واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزئين لانهما اخبار بلفظ
الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها اخبار بطريق الا
اخبار والاستثناء مصروف الى الاولئك ومن احكام بيان التغيير الشرط
وقدمنا فصل المفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء بظهر قوله
بعت منك هذا العبد بالف لا يصح العبد يقع البيع على النصف بالف
لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على

على ان في نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكان بدخول البيع لغا يلزم
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين
فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ خلافا وحكمه ولما كان الشارع عالما بما
لحكم الاول لصوفت الى وقت كما كان الدليل الثاني محضا لمدة الحكم في حقه
ولما كان الحكم الاول لصطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا الجهلنا عن مدته
فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الينا كان كالقول بيان للاجل في حقه تعالى لان
المقتول ميت باجله في حقنا تبديل وهو جايز في احكام الشرع عندنا خلافا
لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد
انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان
الشرايع الماضية ما يرتفع بشريعة محمد عليه السلام هذا المعنى بل مراد هم
الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذا ثبت
في القولين ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يحتمل الثاني ناسخا ونحن نقول
ان الله تعالى سماه نسخا لقوله ما ننسخ من اية اما النقل في التورية تمسكوا
تواترا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويد
عون النقل عن موسى عم ان لا تنسخ لشريعته واما النقل فلانه
يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه
يوجب البدء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة ادم عم
وحل الجمع بين الاختين لم ينكر واحد ثم نسخ في غير شريعة ولان الامر للوجوب
للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل

الثاني بيان مدة الحكم الاول اذا لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان يكون نقضا في زمان
النبي ع م حجة الا في وقت نزول فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما
بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب او في كل صورة علم انه لم يغير وا
واما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم ان
يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة
واحدة وفي هذا الجواب نظر لان ملاك البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحجة عندنا فيلزم ان لا يكون نقضا في زمن حيوة النبي ع م
حجة الا في زمان نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه
بزمان النبي ع م لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع
التي قبض النبي ع م عليها قطعية مؤيدة وقد خطر ببالي عن هذا الاصل
جوابات احدها ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اذا كان الاستصحاب
يكون عدم التغير معلوما فلما نزل على النبي ع م حكم فثبوته بالنص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم يزل صغيرا ولو نزل ليبين النبي ع م فانه
لم يلزم علم انه لم يزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول
ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان
نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكم موقت الى
زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا

هذا غير ما ذكرنا اولا الفصل الثالث في ان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى اخره
فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وان هذا
حكم بالغة وحكم الاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما
محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وجوب
الله تعالى واما مثلها وما يجري مجريها كالامور الحسية والاخبارات من الامور
الماضية والحاضرة والمستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام
الشرعية ثم هذا اما لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض
عليها النبي ع م فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف على
تأبيد او قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون
الحكم مطلقا عنهما اي التأبيد والتوقيت فالذي يجري في النسخ هذا فقط
واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا
وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله
يكون بداء ولنا انه ع م امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على
الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن المقصود الاعتقاد فقط
اذ الاعتقاد والعمل جميعا وطورا اذ صورة يكون الصورة المقصود الا
عتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في
المتشابه وطورا اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن
ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم
ع م من طول الليل او من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون ناسخا لان الاستخلاف لا يكون الا

مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان بلا
الامر بالذبح رفع اصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول
ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما اقام الفير مقامه عام الحرمة الاصلية
واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما بأتي ولا الاجماع
لانه ان كان في حيوة النبي ع يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الرفع
وان كان بعده فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة
بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح بفناء الاخرين لقوله
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة
والسنة دونه او دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافق الحديث اوله يكن لكم الحادث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فا
عرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه فما خالفه فردوه ولانه
ان نسخ الكتاب بالسنة يفضي الطاعن فانه يطعن ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة
بالكتاب يفضي كذبه فالتعارض بينهما اولى واجيب بعض اصحابنا
او جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول الاية
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين و
الاقربين بالمعروف بقوله ع لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى ما سكوهن
الاية اول الاية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عا
سكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت ويجعل الله لهن سبيلا نسخ
بقوله ع م بالثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي
ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاسد لعلم فساد الاحتجاج

الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث اذ في الاول
فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا الاشارة بقوله يوصيكم
الله وقال ع م ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث ثم الجواب
على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض الله عنه قال ان الرجم كان
مما يتلى في كتاب الله فقوله تعالى فامسكوهن فانسخ بقوله الثيب بالثيب
بالنسخ بالكتاب وهو قول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا
مما يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم ما بين فساد ما احتج به بعض
اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة واراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب
وقال والحجة انه ع حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد قدومه المدينة كان يصلي
الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة
السنة نسخ بالكتاب واعلم ان عليه الصلوة والسلام كان بمكة كان يتوجه
واعلم ان عليه الصلوة والسلام كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب
او بالسنة لما قدم المدينة توجه الى البيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا
بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا الكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب سيقول به اما نسخ الكتاب
بالسنة وهذه القضية تمسكوك في حديث عائشة رض الله عنها ما تبلو
دليلا على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة ما قبض رسول الله ع م
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله
تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولا ان يبدل بهن من جاز له بيان مدة
الحكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم
ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالى ثانيا بخير فيما ترجع الى مصالح العباد دون

النظم وان سلم هذا لكنها انما ينسخ حكمه لا نظمه وطاح الحكم مثلا او ان
سلم ان المراد الخبرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ الحكم والكتاب والسنة في آية
الحكم مثلا وان الكتاب راجح في النظم فان نظم معجز ويثبت بنظم احكام كالآية
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلك نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
او ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على الكتاب الله تعالى
اذا اشكل تاريخها او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ الكتاب بدليل سياق
الحديث وطرقه ويكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانما
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واورد فانه من هو مصدق
بستقين ان الكلام من عند الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل فيما ذكرنا اعلى منزلة الرسول عم وتعظيم كرته ونظائر نسخ الكتاب
بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة
ما وردت عائشة رض ما قبض النبي عم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون
قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ
السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث

مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ايتوا الاسلام كان مخيرا بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يجوز
الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نات بخير الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه
فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالخبر وينسخ بالمشهور لانه من

من حيث انه بيان يجوز بالاحاد وهو انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط منهما
اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما النسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا او
واحدا فان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم والانساء كان للقرآن في
زمن النبي قال الله تعالى ستقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنه
البعض لان النص لحكم والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فاصكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوها ونسخ قراءة ابن مسعود رض وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء
حكمه والمراد حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالايجاب
وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر
اما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا انه
الزيادة على النص اما ذكروا انها بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او بدونهما بمفهوم المخالفة كما قال في العلوفة ذكورة بعد قوله
في السائمة ذكورة وما نسخ عندنا والزيادة على النص نسخ عندنا ويجب ايتناء
الثالث او لا يقول بالمفهوم او بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة غير هما بمفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
رحمه الله فاقول يجب باشتراط الثالث فان الزيادة بما لا يرفع مفهوم المخالفة لا
يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بنا على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند
الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى
لو اتى به كما قيل الزيادة يجب الايمان كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف

والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة اورجل وامرأتين خزاز والشافعي رح ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الا خيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا هذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة اذا اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على التفسير فسر تغير الاصل بازالة ما اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانا قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لانهما في الصورتين اتيا به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيدنا هما بالكل حتى لو ترك في زيادة ركعة الكل الوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب انه اختار ابو الحسين وهو لا شك ان الزيادة تبدل شيء فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا وهو اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد كزيادة ركعة على اركعتين مثل فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلفة فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الاجزاء فانها يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا يرفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا يرفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة ههنا يرفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها يرفع اجزء الصلوة هذا ما قاله المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا او حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الشيئين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما يثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير رفع حرمة الترك وهو حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لبدل الواجب الواحد اذا كانت ثابتة اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه اما اذا كان شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون ترك حراما فعلم ان حرمة ترك مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فيكون التقرير على مذهب ابي الحسين فنقض الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد تخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه ارتفع عدم الخلف بمعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف يكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة الترك الصلوة والصوم وغيرها مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ هو في الواحد احدهما وهو الثاني الاصل لكن الخلف كما هو فلا يكون ان الاستخلاف نسخا وان كان فنفي الملح والنبيذ يثبت بخبر مشهور

اى فان كان الاستحلاف ثبت نسخا فى المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت
بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جايز عندنا وقوله فرجل وا
امرد تين اذ فالواجب هذا فيكون الظاهر واليمين ناسخا ثم اورد الفروع
على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يراد التغريب على الجلد والنية
والترتيب والولاء على الوضوء وهو ادا الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل
الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة با
القياس او لا يراد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى واجبا واتم لم
يثبت الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت
بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب
بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا نقول لعدم اجزاء الاصل لولا
الفاتحة والتعديل حتى يلزمها النسخ بل قلنا بوجوبهما بمعنى انه يأثم تاركهما
فلا يلزم منه نسخ الكتاب لصلوة لا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبين فى الوضوء لانه ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيئ
من افعاله واجبا اليه بمعنى انه يأثم تاركه بل الواجب الصلوة بمعنى انه لا يجوز الا به فان
قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما
عدم اجزاء الصلوة التى هما الاصل وهذا مراد ابا حنيفة رحمه الله جعلها الصلوة
واجبات ولم يجعل تلك فى الوضوء ولم يزده ما ذوق نظره فى احكام الشريعة القول
هو الذى اصله ثابت وفرعه سماء **فصل** فى بيان الضرورة وهو اربعة
انواع الاول منها هو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث

الثلث يدل على ان الباقى للاب وكذا نصيب المضارب اذ بين تعيين الباقى لرب المال
قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة فى صدر الكلام
اى اذا بين تعيين الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت
المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس و
اما وجه الاستحسان فمذكور فى المتن والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تغيير امر فيما ينبغى يدل على حقيقة وكذا سكوت فى موضع الحاجة
كسكوت الصحابة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة البدل فى ولد المغرور روى
ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحقت يرد
الجارية على المستحق ويرد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضى الله عنهما وا
اشهر الصحابة رضى الله عنهم ولم يرده احد ولم ينقض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالمولى
عليه وكذا سكوت بكر البالغة جعل بيانا لحالها التى يوجب الحياء وكذا النكول جعل
بيانا او جعل اقرارا لحالة التمكن وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع
القدرة عليها فيوجد ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع
عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان
حلف فلا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى صحيحا فى دعواه والثالث ما جعل بيانا
ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكونا
اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل تسليما لانه انما يجعل
تسليما عادة اذا امتنع المشترى عن التصرف يكون ذلك ضررا وان لم يمتنع وتصرف ثم
ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشترى ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام

نحوه على مائة درهم ومائة دينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
الشافعي رح المائة محتملة عليه بيانها كما في المائة وثوب ومائة شاة لنا ان حرف العطف
عليه في العدد متعارف للحنفية نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك
فيما هو مقدار بخلاف العبد والثوب على انهما يثبتان في الذمة فنقوله فيحمل على ذلك اي
على حرف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة
اثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدارات كالدراهم
والدنانير والقفزان يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرتين فلو
قال علي مائة درهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا
كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله مائة وثوب ومائة
عبد لتجعل بيانا للمائة **الركن الثالث** في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي
وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او غير
دينية كالاحكام بان الشتوية مرهل فانه وقع الاتفاق عليها او لا يقع فيها
سواء حتى ان انكره الاخر لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
او لا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية بالمراد الشرعي مما ذكرت
اولا او الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه
اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا
ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص
بامة محمد عليه الصلوة والسلام ولا تشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار
وان كان امرا حسيا مستقبلا كالامور الاخرة واشراط الساعة مثل المعرفة
لا يمكن الا بالسؤال عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم

فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون
الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فرجع الامر الاول
وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين
كالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا
ثم الاجماع يفيده قطعية **واجب** ههنا في الامور الاولية ركنه وهو الاتفاق
والعزيمة ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او العلم به والرخصة ان يتكلم البعض
او يعلم او يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض
لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده و
على سكت رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما
شاور عمر رضي الله عنهم في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والا
امساك اذ وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى
ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعلم عمر رضي الله عنه بذلك
ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شاورهم وجوز علي رضي الله عنه السكوت
مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بانه
لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال رأى عليك الغرة
فلم يكن سكوته تسليما وروي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة لجناية فاسقطت
الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اوردت
الاخير اعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال اراى عليك الغرة ولانه قد
يكون للهيبة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تزجر عمر رضي الله بقولك في
العول فقال ردته ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرايض ان العول
ثابت على عامة الصحابة رضي الله عنهم بل باطل عند ابن عباس وهو

يدخل البعض على البنات وبنات الابن والاخوات لان ام اولاب شاله قال ترك
زوجا واما وختا لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند
ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه
اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى ان يقسم المال على
سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه حيا فلما بلغ خالف وقال
من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عدد الم يجعل في المال نصفا وثلثا فقيل
هذا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت هيابا وكان عمر رضي الله عنه
مهيبا فزبته وقد يكون للتامل وغيره اذ يكون السكوت لتامل وغيره من
الاسباب المانعة لا ظهارها ولنا ان شرط الشكل من التكلم متعين غير معتاد و
المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى وسلم سايرهم وتاكان لحكم عنده مخالفا فالكتم
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله
على انه افتوا بما عنده من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم العزم عليه
اي في مسئلة الالقاط كان حسنا لان تعجيل اداء الصدقة والتزام العزم حياء
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعمل كان احسن وبعد التسليم
اي بعد تسليم انها افتوا به ايكن حسنا فكان خطاء السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جايز وذلك في اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير
صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على
عمر رضي الله عنه وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واوضح فيصل
انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب
عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته
عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما

عنها انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي ليكن واجبة عليه وكلامنا في مضبوطة الشامل لا ترد
الشبهة التي ذكرت وكان السكوت قد يكون للتامل اذا اختلف الصحابة في قولين
يكون اجماعا على انه قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم
خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان ينظن بهم الجهل اصلا نظير ما ذكرنا اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل قالا
لكفاية الاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجمع الاخوة
فعند البعض كالاب للجد وعند البعض المقاسمة لحرمان الجد قول ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند ال
الشافعي رض الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بالعلة
غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند
فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض
احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الفسخ بالعيوب الخمسة فعند البعض
لا فسخ بشيء منها وعند البعض الفسخ ثابت في كلها وفي البعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعد القابلية بالفصل واختلفوا في الخارج من غير
السبيلين فعند البعض غسل مخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وراء ما
الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا من المرأة وعند الشافعي الكل ناقض
للخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق
هو التفصيل وهو ان القول الثالث انما يكون ثالثا اذا اجمعوا عليه لم يجز احداثه
والا فهو شامل الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف لذلك

اما الثالث الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاكثر
مجمع عليه وفي الجمع مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد وشمال الثاني العلة
الاخيرة فانه ليس للاكثر صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع
المسائل وهذا باطل اجماعا فان عبد الرحمن ابن مسعود رضي الله عنه الحامل المتوفى
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه
في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده وابطل احد باب المجموع المركب من كون
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب متفق اجماعا اما عند ابن مسعود رضي فثلثون
الثاني واما عند غيره فلا انتفاء الاول ومثل هذا كثير اذ كان المجتهدين واقفوا
بعض الصحابة في مسئلة مع الهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول
التمسك بالاجماع المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله
على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق يدل الحق في ذلك والله اعلم
اذا كان الفرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الفرض كما يقال في الوجوب
في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا
في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي وهو متفق اجماعا
او يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهو متفق اجماعا فهذا
لا ينفي حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفع ما قال الشافعي فانه لو ثبت
الوجوب في الحلي يلزم العدمات وهو متفق عند الشافعي رح اما ان لم يكن الفرض
الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين
وهو ان القول الثالث ان استلزم ايضا ما اجمعوا عليه فهو خرق احداثه كلام غير
مقبول اذ لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ايضا ما اجمعوا عليه كان مردودا او

اولا لخصم يسلم هذا المعنى بدعوى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور
اما في مسئلة واحدة كما في العدة واما في مجموع المسلمين ففي مسئلة الزوج والزوجة وحرمان
الجد واما مع الابوين احد الشخصين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي
في كليهما ثلث الكل في احدهما دون الاخر ضخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب و
مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فانا نقول في تعيين صورة يلزم
فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين
امر هو في حقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما
لابطال واحد لا اقل فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم
متعلق باكثر من محل واحد واما الاول فكمسئلة العدة بالجمع مع الاخوة فان
القولين يشتركان في ان العدة لا ينقضي بالشهر وحدها وان الجزء الاخير من كل
منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الزوجة فعلة القدرة مع الجنس و
الطعم مع الجنس يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احدى
الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل
واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من
غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فيهما يشتركان
في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون
لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجوب مخالف

للاجماع فنقول الافتراق حيث لم يبق حكما شرعيا اذ ليس حكما شرعيا ان يكون المتنافيات ثابتة بينهما هو لازم من احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت ودلت فجاء الزوج الاول وصدقناه يثبت نسب الولد من الاول وعند الشافعي رح من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما متفق اجماعا فهذا هو الصورة الافتراق حكم شرعي فاما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بالتناقض كل منهما فاقص وليس شيء منهما ناقصا ليكون خلافا للاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مسئلة المس ولقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال ان انتقاض الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رح الله فيهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعلا حكما واحدا للافتراقين مشتركا قدمر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عندهما فللمس اقول يخطر ببالي ان لا يقال ان نقض الصلوة باطلة اجماعا للتاكيد عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله انه لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله مخطئا في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كون مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر ولما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض عدم في الصورتين ويسمى عدم القايل بالفصل وقد اجماع المركب فاعلم من ضمن مسئلة الزوج مع الابوين

الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الاثبات شمول الوجود لا وشمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم اذا كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق ابطالا للاجماع بخلافه اذ ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمهما الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عندنا عدم التفاوت بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساوات الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي وعدم تفهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساوات بينهما لم يفهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه بالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلافا للاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي كلاهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به وطء للكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق تورث التهمة وتسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالفصب والسفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخلو من امرين اما ان تفصب واما ان لا تفصب فان كانت قاصرة العقد عما يقبح

وما اورد من التظير وهو بدن الانسان واودية وجوابه ان البحث في الاودية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الهيئة في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الهيئة موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك الهيئة لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الهيئة يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالهيئة بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا ايراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لوجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض داخلة للكل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اعتمادا على ان غير ممتنع بالواقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له هيئة وحدة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه الجزء لعدم الجزء وله فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذات قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض لا يعقل ان كان لذات المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدء ولانه يلزم استكماله من غيره وان اثبت ذلك يمكن ان يكون الواحد موضوع علمين ويكون تمييزها بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك ان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المحمولات واختلافها بالاعتبار فيجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونا علمين مشتركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع في ليس انه موضوع علم الهيئة من الشكل وموضوع علم النجوم والعالم ومن الطب والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها للاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين لموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق فان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي النجوم والعالم من طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم

قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث اجوان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم ما اجوان تعدد الموضوع للعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وذاق في جوازه بالوقوع اما الجواب فلانا نقطع بان الشيء الواحد اعراض ذاتية متنوعة او مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميز العلوم بالاعراض المبحوث عنها وذات الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما يحسب المعلومات اعني المسائل والبحث المسائل باتحادها او موضوعها يتميز جميع العلوم الموضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات بجوازه يعتبر باختلاف المحمولات بان يرجع موضوع واحد بالذات والاعتبار الى انواع متباينة من الاعراض الذاتية له

واختلافها بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى محمولاتها العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض اذ ليراد الاصطلاح بجواز ان الموضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث ان لها شكلا او موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة فجواب بان موضوعها واحد لكن اختلافها باختلاف المحمول لان الهيئة فيها بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيها عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقها لما تبين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين الاول في الادلة الشرعية وهو اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتر فخرج سائر الكتب والاحاديث الآحادية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف وان سلما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريف بقولي الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيق ان هذا الموضع ان هذا التعريف او نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في اي كتاب تريد لان القرآن فان علماءنا رحمهم الله قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلو اخلوا ما انعرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لانه يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين لاحد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام

والعالم علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وما يتركب منها وما تتركب منها وتنقسم بها وهو من اقسام العلم الطبيعي لانه يبحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغيرات الاحوال والاثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخلو ان الحيثية في الطبيعي مبحوثا عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما طرأ عليها من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة لكونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع

ما يعتقده مع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن واخر العقل كما يسميها
او التسوق واضطرار معمول على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجنون فهو
عدم المبالات قالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واتباعهم الناس فيما
لا يحتاج الى الوراكستقل القران واحاديث الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما
لا يحتاج لاغيرهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم
الاسناد الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون مستند الاجماع موجب للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تاكيد فنعقد القران واحاديث الشرايع من طرق السبيل والاجماع
الاول لا ينعقد مع ما يخالف ولا يرد ذلك المخالف او مخالف اخر عن اخر لا يكفر
بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فالحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو
لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن
ذلك من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالفوا اخر يكفر وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض لتعبره الرسول عنهم
لطهارتهم عن الرجس والبعض باطهر المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة
طيبة تنفي خبثها وان الخطا خبيث الا ان هذه الامور زايدة على الادلة
وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذه وعند البعض لا
يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قولهم وعليكم بالسواد الاعظم و
عندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا
وربما كان اختلافهم الصحابة والمخالفة واحدا مقابلة الجمع الكثير والسواد

[illegible] مطلقة سواد الامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين الاعظم عام المسلمين عن هو الكل اصل يقتدم طريقة الرسول واصحابه دون
ح البدع واما الثالث فهو شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي

الشافعي يشترط ان تموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم
رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونها مسئلة غير
فيها في الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدمة مانعا من الاجماع اللاحق لان ذلك المخالف
انما اعتبر خلافه لدليل لا لعينه ودليل باق ولان في الصحيح هذا الاجماع تفضيل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد
ودليله كان التفضيل الذي ذكرا علم ان الظلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل
او لا يكون الدليل مقرونا بشرايطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل
او يكون الدليل مقرونا بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله فان اراد بالتفضيل الصحابة المعنى الاول لا نسلم لزومه لانا الصحابة
انما اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرايطه لا يكون احد منهم مخطئا
ومخطيا بالنظر الى الدليل ثم انا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين قد ليل
المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع
لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرايطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى
الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع
الا تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانا نقطع الاختلاف بينهم قاصابة الحق
لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد
عندنا فالحاصل انهم ان اراد وا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل لم يبق
دليلا في زمان حدوث الاجماع وان اراد وا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم
امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فانا وقع الخلاف والله اعلم محقق وقال
فالرابع فهو حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده ولقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع

قلنا بل كلاهما واجب والا لما كان في ضم الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اي نجعله واياها تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها
تستوجب الوعيد فلو دل ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة
وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من اسبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي
الاية فيكون الواجب هو اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
عين ما اتى به النبي ﷺ لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة للرسول
ﷺ ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا
ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي ﷺ لانه لو كان كذلك
كان ما اتى به النبي ﷺ غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون
سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي ﷺ ومن غيره فحينئذ القيد يكون واجبا
الاتباع فانه شرط لكونه واجب الاتباع اتفاقا فالملخص المطلوب فانه اذا شرط
مع عموم الاتفاق انه كان واجبا الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق
الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فانه قيل انه كان سبيل المؤمنين مركبا
مما اتى به النبي ﷺ ومن غيره فما اتى به النبي ﷺ ويكون غير سبيل المؤمنين
لانه جزء الشيء لم يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق انه عشرة للذي له عشرة
دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء
العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون
ما اتى به النبي ﷺ غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه

عليه لانه مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه
الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من
يطع الله الرسول فقد اطاع الله لكنه غير بحسب المفهوم وقوله تعالى
وكنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا لكان
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين
لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن شيء
يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله كذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهيدا والاوسط العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل
منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فالرئيس الفضائل والحكمة والعفة
والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة بكمال القوة العقلية وهي متوسطة بين
الجربزة والغباوة فتوسط ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل
الوصول اليه والايجاز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه والا يتعمق
فيما يورث من غاية التعوق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش عن سنة
القضاء والقدر والشروع بمجرد العقدة الايمانية والمعاد كما هو شأن
الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة
بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة
بين التهور والجبن وانما محمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية
ولما ركب الروح الانسانية فلا بد من تعديلها من توسطها لئلا تطغى
عن السير والجمع بارتفاع الروح وقوة العدالة فلهذا فسر الواسطة
بالعدالة فالعدالة تقمع الروح عن الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن

نتيجة توسط هذه المجموع الحكم والعفة والشجاعة حج

سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه
السلام وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة
المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه
واما غير من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية
وما ذكر من الاخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع
دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل الدال على انه دليل قاطع
قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول
القضايا المتفقة عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو
العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات
والبديهيات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن شائبة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل فلو لا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
شائبة عندهم لحكم العقل به انما يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقا
دهم لانه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء و
الحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة لا يوجب ان لا يكون اعتمادا
على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكفر ولو لا ذلك يلزم القدح في البديهيات
وان تتوقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبول ما يحكم بامتناع الكذب فيه من
تمايله فهو المطلوب وان حكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر
فان قلت لما لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعون لتوهم
ذلك اتهم الناس كانتشار الامراض والرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد انه
انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا

بل لخلوان يعتبر الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم اعتقدوا ما نحن بصدده
وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما
اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر على امر فهذا من خواص امة
محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم ولا شك ان الاحكام التي تشتبه بعض بها الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من
الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون
المجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر
واحد حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر متابعتهم لعصر قبوله اتفاقهم
صارينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينة وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على و
جوب اتباع كل قوم طائفة المفتقهة فان اتفقوا الطوائف على حكم لم يوجد خلافه وهو
صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صارينة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فاولي الامر كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد
فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا
مجتهدين ولم يعلم الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم و
الاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم
واتفقوا على الواجب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب
على الناس في ذلك العصر وكذا بعد لما مر وايضا قوله تعالى وما كان

الله ليضل قوما اذ هديتهم يدل على انهم لا يضلون في قلوب قوم هم العلماء اه
المهتدون خلافا للحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فما بعد الحق الا الضلال وايضا
قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها
يدل على ان النفس المذكاة بلهمها الله تعالى الخير والشر لا شيء عند الـ
جماع في النفس المزكاة ع المشرقة بالعلم والعلم وايضا العلماء اذا قالوا ان الا
جماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا فاخبارهم بان
الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الكاذب والقابلون بهذا الفول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثيرون بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب فذلك الدليل لا يكون
قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم والاجماع لا للدور بقي الدليل الذي هو الوحي
فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب او السنة على ما يدل على ان حجة
قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع
الذي تدعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة فاد
ليس حجة وقوما قالوا اجماع العشرة حجة ونحن نقول لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد
من اتفاق جميع المجتهدون حتى يفيد العبرة واهل المدينة فاد ليسوا كذلك
معلوما والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة
وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة وقوله عليكم بالسواد الاعظم
بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى
العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على اصل اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم
فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي
شرط هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع
واحد منهم مختلف فيه ايضا واما الخامس في السنة والناقل بجوز ان يكون انواع الاجماع

الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع
لقوا ويكون حجة ليس من قبل دليل بل لعصمة كرامة لهذه الامة وانما قلنا قل فكما
ذكرنا في فصل السنة

في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة او الشبه اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد
بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا بطلان التعدية في اصطلاح الفقهاء والمعنى الذي ذكرنا وايضا لا تتصور
بعد بقاء الاصل بل تتصور ببقاء الاصل في وضعها اللغوي كما يرى ان تعدية الفعل
هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل تعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد
ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع فلا حاجة من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة
الى ان يقال تعدية الحكم المتحول لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحولا من حيث النوع وانما
الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النصوص
كرهذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا
يثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما
يتقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق
به القياس هو تبيين العلة او العلم بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين
ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم والتعدية في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو
التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة
القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس
تعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون
خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساوات بين الاصل والفرع

في العلة ليثبت المساوات بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذه الا
انه مثبت له ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظن بان حكم الله تعالى في صورة
الفرع هذا فاما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا لان القياس مثبت للحكم ابتداء
لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات
لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ولما كان الكتاب تبيانا لكل شئ
يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح
المحفوظ فلا تمسك لهم فيه وان كان المراد بالكتاب القرآن فالتمسك به كما ذكرنا
في قوله تعالى تبيانا لكل شئ وقوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا بغير
الحديث هكذا امر بنو اسرائيل ففيما حتى كثرت فيهم اولاد الاناث فقاسوا
الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد حيئنا اليه قال الله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما
بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد
في كتاب الله تعالى محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية ولان لكم حق الشارع وهو قادر على
اثبات القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات اى
اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولان طاعة الله تعالى اداء الحكم الشرعي في طاعة الله تعالى
والمراد بالحكم ههنا المحكوم به وليس مدخل للعقل في ادراكها كالمقدرات مثل اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في ادراكها بخلاف امر الحرب وفيه المتلفات
ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهو من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
وقوله بخلاف جواب سواء مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل

والعمل بالرؤيا اتفاقي فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا
امر القبلة او يدرك بالحس او العقل اما بالاستدلال بمحاذاة الكواكب ونحوها و
الاعتبار محمول على الالتفات بالعقول الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الالتفات يدل عليه سياق الاية
وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اى ان تمسك به احد على صحة العمل
بالرؤى في الاحكام الشرعية تقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار والاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب واللفظ عام يشمل الالتفات وكل ما طهر رد الشئ الى نظيره اذ الحكم على
الشئ بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز
والتعدي فيدل على الالتفات عبارة وعلى القياس اشارة لان التفات يكون ثابتا
بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من
غير ان يكون سياق الكلام سلمنا ان الاعتبار هو التفات لكن ثبت القياس
دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار
رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الالتفات وسع ذلك يدل القياس
بطريق دلالة النص التي يستتم فحوى الخطاب فطريقها اى طريق دلالة النص في هذه
الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة و
الشوكة ثم امر بالاعتبار ليكن عن ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزء فالحاصل ان
العلم بالعلة توجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه
من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى
في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين

فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل فعلهم السبب لانكم ان اتيتم بمثل يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل
فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ
انما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهو ان كل من علم بوجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق
التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا
الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهو للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللفظ
فيكون دلالة النص على القياس فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس او
دلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة
استنباطا واجتهادا نظيره او نظير القياس وانما اورد النظير هنا لانه لما ذكر
ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها
اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم
الحنطة بالحنطة بالنصب او بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مما
تصرف الى قوله مثلا بمثل او تصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله برهان
مقبوضة تصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذا
الحال شرطا والمراد بالمثل المقدور لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربا
اي الفضل على المقدر لانه فضل خال عن عوض فكان حكم النص وجوب المساواة
ثم الحرمة بناء على قدرتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يتبين المساواة
صورة ومعنى فانا وجدنا هذه العلة وسائر المكيلات والموزونات اعتبرنا طا
بالحنطة وايضا حديث معاذ رض الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه

وحديث ان النبي ﷺ لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى
قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي به رسول الله قال فان لم تجد
ما قضى رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله لما يرضى به رسوله وقد رويناه هو قياس عنه ﷺ في آخر ركن
السنة وهو قوله ﷺ ارايت لو كان على ابيك دين وحديثه قبلة الصايم
وعمل الصحابة ومناظرتهم فيها دائر في القياس اشهر من ان تحصى ثم شرع في
جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بعضه
لان البيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا
بعض النص يكون النص دالا على حكم القياس بطريق البيان واما قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في الكتاب بعض لفظا وبعض معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا
فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل با
القياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس واما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط و
اعرضوا عن اعتبار مغزاه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا
ان القرآن ظاهرا وباطنا وان كل حد مطلقا وقد وقف الله تعالى العلماء الراسخين
العارفين بدقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره
عم لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل
بالاصل اي الاستصحاب عمل بالدليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان
لا يدل على بقايه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقد
لا يجد ليس امر ايجاد اي بالعمل بالاصل بل العمل بالنص او بل هو امر بالعمل النص

وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وكل ما لا يوجد حرمته فيما او حي الى النبي
عم يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم
شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والنص
كاف للعمل به جواب عن قوله فلم نجد اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حق
تعالى بازالته ولا تعرف به او بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله
وللامر خل للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرائط اولها ما لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي
بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون اي
حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنة كاكل الناسي فانه يتم
ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل
حكم الاصل او لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل
مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدة المستمرة كاكل
الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطرة من كلما دخل
في الجوف وان كان مستثنى عن سنة لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس
الاكل خطا على سنن القياس وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى
عن سنن القياس انه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء
والبقاء للاعراض وان ممنع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي
المنافع لا شك في استحالة بقايها فالقياس يقتضي عدم تقوم كلها لا يبقى
فان كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط

الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهو هذه شاهدا باحد الاصول الثلثة
اي الكتاب والسنة والاجماع من غير الى فرع متعلق بالمعدى وهو نظيره اي
الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد بنص دال على الحكم
المعدى او عدمه لاطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع
قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة و
المجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا الصحة
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا
واية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب
مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه اطلق مجازا
فلا نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد
من وضع العرض وكذا الربا للمواطة ولا يقال الزمي اطل للطلاق فيكون
للظهارة كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو
المسلم تشترى بالكفارة وفي الاقمى حرمة لا يتشرى بها لعدم صحة الكفارة عنه
لعدم اطلية له وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة
مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة
في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في
العدديات لان التساوي في الاصل انما بالكيل والعدديات ليست بمكيلة و
التساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يقبح قياس الخطاء على النسيان
في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان
عدده دون عدد النسيان ولا يصح ان كان الفرع نص هذا بيان تفريع قوله

ولا نقض فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضمير في
قوله وان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير
اى القياس حكم النص وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الا
ايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق نص وكذا العلم الحال
قياسا على المؤجل يخالف قوله ع الى اجل معلوم وايضا يعده اى الشافعي كما هو في
الاصل فهذا بيان انه في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه يتغير
النص والثاني ان الحكم لا يعد كما هو المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا
في الشرط الثالث بطلان هذا ان في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه
ليمكن تحصيله وههنا استطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله ع لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص
العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالقليل بالقدر اقلنا ان علة
الربوا هي القدر والجنس والقدر او الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اى غيرتم الامر
وهو قوله ع في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع
اصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة
اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع
القيم بل الكمالات الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تحتاج بها الحاجة
وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء
بل يحتاج الى غيره وقد قلتم ان عدم الاضافي بيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة

الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين
مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غيرتم النص وهو قوله تعالى
وربك فكبر بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باتي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي الآية
التحت بقوله الماء اى غيرتم النص وهو قوله ع ماء طهور وقوله ع ماء زمزم
اغتسلتم بالماء قلنا المراد التوبة بالكبد وهو لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية
الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير فلا يلزم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا
الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فتقتل
حيوانا لا تقتل بالسكين كالقمل والبرغوث فلا تدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا
كان الاصل واجبا لغيره وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسقها ضرورة
دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل في دفع القيم
تغيير النص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لغيره وليس كذلك فان الزكوة
عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى سقط حقه في صورة
ذلك الواجب بانه بدلالة النص لانه وعد رزق الفقراء بقوله الا على الواجب
الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر بادا تلك المواعد وهي
الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا باستبداد فيكون
متضمنا للامر بالاستبداد كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض
كلابه باداتها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبداد فكذا هنا فيثبت
هناك حكمان جواز الاستبداد وصلاحية عين الشاة لان يكون معرفة
الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله
في خمس من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وسقها

جعلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم يكن في الامم الماضية فان كانت عين الشاة
صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل
وضع في هذا الحكم وليس في تغيير التصوير يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت
بالنص لا بالتعليل فيكون التغيير للنص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم اخر
وليس في تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله
تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير وامر يده حكما شرعيا في الشاة فعلمنا
بالنقوم وعدينا الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء
ثم في يد الفقير قال عامة الصدقة تقع اكثر ما يكون من قبل ان يقع في كف الفقير
غنيا حال ابتداء التصدق تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير الفقير
عقود صلاح الصرف او صلاح المحل وهو الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله
ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا
اليه بزوال يده وقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع
وليصير يتعلق بالصلاح وبزوال يده يتعلق بمقدر مصروفا وقوله حكما شرعيا
خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الشائع المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في ابتداء
لله تعالى وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء
حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهو المسئلة مع الجواب
مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاضافي لعدم المعارف فان قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك و
انما يلزم تغيير النص لو كانت اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى
شخص اخر وانا قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء

والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع بطل
الجمعية ويراد به الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جماعا مستغرقا
فحينئذ ايجمع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد
على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس
فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد به الافراد فيكون اللام
للعاقبة لا للتمليك الذي توجب التوزيع على الافراد فيكون لعدم المعارف
والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ اخر يكونان في المعنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان
والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله تعالى
اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نجد في قوله تعالى وربك فكبر لما يراد به قل الله اكبر
بل معناه وربك فعظم لان لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فحينئذ معناه
وربك فعظم فعلم ان ما فعلوا من تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء
والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر
الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم
والاجلال على انه ليس لبعض صفة الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت
من جنس واحد وان كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى
الله اكبر وقوله واداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره ههنا
لانه في وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك
ذكر ههنا في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها

اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله
عم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على
قوله عليه واقرصيه ثم اغتسلي بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس
بمقصود بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المايعات لكونه غير معقول با
الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر
غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ماء يصيب وان الماء مطهر طبعا
فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان
لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كما يتم قلنا يأتي الجواب في
فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في
تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا
العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو
الله قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق
الفرق ثابت لان الاحكام باسرها اضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى
الاحصان فلا بد من الفرق بين العلامة والعلة وقيل المؤثرة وهي في الحقيقة
ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود
الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة
بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم
قديم فلا تؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا ان قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر
حكم الله تعالى قديمة فان ايجاد الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد
من المؤثر في الحكم ليس ان المؤثر في الايجاب القديم في الوجوب الحادث بعض الله

الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
والاحتراق بالنار ولا فرق في ظاهر بين العلل العقلية والشرعية وكلام من جعل
العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهو المعتزلة فكما
ان النار علة للاحتراق بالذات عندهم بل خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل
العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكلام من جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق
الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية
كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيب الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عندنا على ما
عرف في الكلام الا ان يقال بانسبة اليها فان الكلام الاحكام يضاف الى
الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب
القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله فهو ظاهر الشرع
الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على
سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء
والفعل لا باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل
على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد
من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذا العلة يحصل

الازلي الذي هو صفة الحق عز وجل ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه
قيل اي المعنيين تريد فان قلت ما نقل الينا الى اخره او تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور
وانما يلزم الدور اذا اريد تعريف ماهية القران لانا لو عرفنا ماهية القران بالمكتوب
في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي حينئذ معرفة المصحف
ببعض الوجوه كالاشارات ونحوها ثم معرفة ماهية موقوفة على معرفة ماهية
القران ثم اراد ان يبين ان القران ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا تحد فان
الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات
بل لا بد من الاشارات او نحوها الى شخصاتها للحصول للمعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم
ان القران لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القران عبارة
عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص
بل القران هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرء جبرائيل او زيدا او عمرو وعلى
ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلات احدها انا لا نعني ان القران
شخصي بل نعني ان القران لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القران لا
يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارات واما معرفة الشخصي
فظاهر واما معرفة القران فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرء
من اولها الى اخرها وشابهها ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني
بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب
قال الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار
ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقرءها زيد او عمرو وفسرنا بالشخصي هذا والشخصي بهذا

بهذا المعنى لا يقبل الحد فان سئل عن القران فانا لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا
التركيب المخصوص فيعرف من اوله واخره فانه معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه
فانحاول تعريف الماهيات يلزم الدور ايضا لانا ان قيلنا السورة
فلا بد وان يقال بعض من القران او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول
تعريف الماهية بل التشخيص وتعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كاينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه وللعلنا وفوق بحاجات الكتاب
في ما بين الاولى افادة المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم
الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث عن افادة المعنى فبحث في هذا الباب
عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث ان يفيد
المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب
وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول
لما كان القران نظما والاعم المعتبر قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان اطلاق اللفظ على القران نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار التنظم مقام اللفظ
ومدروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرئ بغير العربية للصلوة بغير عذر جازت الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحايض حتى لو قرأ اية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم جواز
النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول او عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة
فلهذا لم اورد هذا القول تعالوا الى المتن بل تلت ان القران عبارة عن النظم الدال على

قوله مالكا القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد
من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة على تقسيم اللفظ
بالنسبة الى معناه اذ كان باعتبار وضعه فهو الاول
فان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته
عليه فان اعتبر عليه في الظهور والخفاء فهو الثالث
والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام من الاقسام اقسام النظم
والمعنى وجعل الاقسام الخارجية من التقسيمات الثلث
الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجية من التقسيم
الرابع فجعلها تارة الاول الا بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة
وبالاقتضاء وتارة يجعل الاول بالعبارة وبالاشارة والثابت
بالدلالة وبالاقتضاء، وتارة الوقوف بعبارة النص واشارة
ودلالة واقتضاء وذكرة تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم منصوصا او غير منصوص والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والسوق للنظم وضرح
الخصباني الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالماصدق وميلا الى الضبط واقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة و
الاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من كلام الشارح وهو على ما ذكرنا من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى بخلاف قوله اقسام النظم والمعنى

للحكمة فان الحكمة العلة لوجوب القصاص القتل العدوان ولا يتصور
اشتمالها على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع او الى العباد او دفع ضرر عن العباد
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الا
اصلح ليكون واجبا عليه الله تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول
من قال انها غير معللة بها فات بعثة الانبياء عليهم السلام اظهار الخلق و
اظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما
خلقت الانس والجن الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله واشار ذلك كثيرة في القرآن ودلالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل الغرض
اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل الغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض
اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى كان مستكملا به فيكون ناقصا
في ذاته وقد قيل عليه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع
الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى يلزم الاستكمال وانت تعلم
ان هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا و
داعيا ولا نسلم انه يلزم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة او كونها بحيث
تجلب النفع الى العباد ويدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال الفاضل الامام ابو زيد المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكر ان المناسب اما حقيقي
واما اضافي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق و

والوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر وحكم وجوب الصلوة والصوم و
الحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد
العدوان والسرقة والغصب مثل او الزنا وحرمة الكافر والاسكار واما
محتاج اليها كالبيع والتزويج للصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة يكون المولى تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا
محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلوصة
منصب الاداء فلا يحسن تناولها والاقتناء عما يستوكم انه مناسب ثم اذا اتضح ان
فلانا كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذان والبيع
يقتضي الاعزاز لكن مع النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب
بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس
فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها او يدور الوصف مع الحكمة او يغلب
وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف
يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة يعني المراد بالمشقة
هي الحكمة بالحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود
الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة
غالبة الوجود في السفر فترتب الرخص على الوصف وهو السفر يكون محققا
للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل في الغرض
عدم التعليل عند البعض الثاني كما قال عدم الحكمة ليست بحجة لانها

من الطوايفين والطوافات عليكم تعليل عم دل على ان هذا النص معلل وانه عليه
لجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل
الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هو معللة بكل الوصف الثاني
لان كلا وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب
عن قولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته
بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات
الحكم في الفرع جواب اخر عن قولهم ان النص موجب بصيغته اي نحن ان النص موجب
للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما
نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رح معللة لكن لا بد من دليل
مميز لان بعض الاوصاف متعدد بعضها قاصر فلا بد على كل وصف يلزم التعدية
وعدمها وغن لا بد مع ذلك اي مع ما قاله الشافعي من الدليل على انه هذا النص
معلل ع الجملة لاحتمال ان يكون من الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله
ع م يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين
احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه ع م نهى عن بيع الكالي بالكالي
بشرط تعيين الامر احترازا عن شبهة الفضل لان للقدر مزية النسية وقد
جدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة ببعضها بشعير عينة اجماعا و
شرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فانا وجدناه معللا في ربوا
النسية ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود
حقيقة في الربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسية
وهو بيع الحنطة ببعضها بشعير نسية فشبهة الفضل قائمة لان حقيقة الفضل
هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في

في غاية الصعوبة لان التعليل ان يتوقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات
لا يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نشترط في العلة التاثير وطولب بيثبت
بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم
او نوعه لا يثبت التاثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما
ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم يثبت ان هذا النص
من النصوص المعللة الثاني ان يكون العلة وصفا لازما كالقدرة لازمة في الفضة
عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس
بلازم حتى الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا عارضا
باق واسما او اسم جنس كقوله ع م في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم
مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله ع م
ارايت لو كان على ابيك دين فقاس النبي ع م اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم
حق الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فخرج ام الولد
كما ان الولد قيد قياس عدم جواز البيع على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها
مملوكة تعلق عتقها بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذه المرض فانت حر ومركبا
كالكيل والجنس وغير مركب هذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي

فصل ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل
الربوا في الفضة سوى الذهب الثمنية وهي مقصورة على الذهب والفضة غير متعدية

عنها اذ غير المجرين لم يخلق شيئا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان علية احكام الله وصا
قالوا ان فائدة التعليل لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدة ان يصير الحكم
اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان
قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علم
بان الوصف حاصله في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا
من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة فاستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها
توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة في الاصل ثم فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة في الاصل فان كانت متعدية من الاصل اي حاصله في غير محل
الاصل يتعدى الحكم والا بل يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع يتقرر الحكم
اما على توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل
فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة
رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع
الوصف او نوعه او جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص
غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها
لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره ولم يعتبره وعند الشافعي
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقت على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل
الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرناه مبنى الخلاف افاده رحمه

عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انا اذا وجدنا مورد النص
وصفا قاصرا ومتعديا وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع التعليل
بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا لانا لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر
فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تزاحم عليه الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر
كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت علية بالنص كقوله عم
حرمت الخمر لعينها فح يثبت علية ويكون مانعا من علية وصف اخر فان قيل تعليلكم با
الثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان
قيل تعديته الى الحلي ليدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية
على التاثير بمعنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب هو كون الذهب والفضة
خلقا ثمنين ديدن على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة
خلقة فيكون من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا
فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة
مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء
لا الثمنية ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع او في
الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كالابن
اللهم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيده لان هذا الوصف غير موجود في ابن
العم وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقولنا تزوجت زينب فكذا
تعليق فلا يصح تبيانا بالنكاح كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل واثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقولنا قتل الحر بالعبد انه يجب
قياسا بقتل الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال تقبل كتابته وله وارث غير سيده

فتقول العلة في الاصل جهالة المستحق لكونه عبدا ولا يجوز بوصف يقع به العرف كقوله مكاتب فلا يقع التكفير باعتاقه كما اذا ادعى بعض البدل فتقول ادآء بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النقل اما صريحا كقوله لئلا يكون دولة بين الاغنياء ومرة لهذا ومرة لذاك وقوله لدلوك الشمس وقوله فيما رجمه من الله وغيرها من الالفاظ التعليل او ايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ع من لم تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة منتنا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه انه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فعتاقا اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انهما من الطوافين والحق ان هذا صريح ان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وتضاريه كثيرة فاما ان يكون في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تغييره لان والحق غير الايماء ولحوالبيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفرسية وما خذهما وعقوله مع ذكرهما او ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الوارث مع سابقة الارث مشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية

الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم الغاية انتفاء الا ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امراتي لانه وان ثبت الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت ثبت القطع نصا كالقياس وكذا في زنى ماعز ونحوه فكيف يتصور ايضا النقض يرد على ترتب الحكم على تلك القضية او واقعت امراتي ونحوها لا على كونها اضاطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء يدلان على العلية وثانيهما الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه والحال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية واعلم ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وبقي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا امر سهل لا يقبل انتفاء ويسمى كلية هذا اشارة الى كونه متضمنا المصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا ان ذلك يتعلق بعقوله وبقي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة احد الصورتين العجز والاخرى الطواف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الحلية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يتوقع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقاس قليل البيز يحرم كقليل الخمر والعلة لان قليله

يدعوا الكثيرة والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة وقرر علي رضي الله عنه في حد الشرب انا سكروا ذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون واذا وجد الملائمة بين العلة والحكم عندنا يجب وان لم يجب عند الشافعي ان كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير فانه لا يصح العمل قبلهما لانه لا يصح العمل بمجرد الملائمة والثانية كالعدالة عندنا في انه يجب العمل عند التأثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائمة بشرط شهادة الاصل وهو ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة للملاءم الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اذ الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشارع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنس البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الى بعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كثيرة من الكفار بابادة المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم انه يجوز في الشرع بابادة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص واباحة المحرمات واعلم ان غير المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو يترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا اذا تركناهم استولوا على المؤمنين وقتلوهم ولو رمينا الترس بخلاص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين ونفوس المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لاصول المصلحة وهو صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لان ظنية كحصول

لحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية مخرج بقيد الضرورة ما لو ترس الكفار قلعة المسلمة لا يحل رمي الترس بالقطع مالم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وباكلية ما اذا لم يكن المصلحة الكلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لعلهم كان الجماعة مخصوصة وفي الرمي لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه او نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالكبرة الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقولنا عرايت لو تمضمضت للحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا لعدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الشيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس والنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الشيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة لاعتبار في جنس المخففين وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في الجنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين واثنتان ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من الاثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اولا الاربعة عرية والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون لها اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى بشهادة الاصل وما عدا من اول الاربعة مطلقا

او شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف نوع
الحكم لانه كما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كما وجد له اصل معين يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه يوجد اعتبار نوع الوصف او جنسه نوع الحكم وبينهما
وبين اخوى الاربعة عموم وخصوص من وجه اذ قد يوجد شهادة الاصل بدون
اخوى الاربعة وقد يوجد واحد من اخوى الاربعة بدون شهادة الاصل وعند يوجد
معا فالتعليل بهما بدون الشهادة جيد ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا و
عند البعض هو قياس ايضا ولذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة
عندنا ويسمى عرسا ايضا اعلم ان التعليل باحدى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الخ
لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخوى الاربعة
اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا وسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما
الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاوليين لانها اعم
من كل واحد منهما مطلقا وقد توجد بدون اخوى الاربعة لانها اعم من كل واحد
منهما من وجه فاذا وجد بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى عرسا ويسمى الوصف
الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير عرسيا والوصف نوعان احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف
الذي يوجد فيه او نوعه نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف
اولا وانما اعتبرنا التاثير لانه اذا القياس امر شرعي فيعتبر فيه ما في القياس اعتبار
الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع واعتبر جنسه والعلل
المنقولة ليست الا مؤثرة كقولنا انه من الطوافين وقول الصحابة انها

انها دم عرق انفجر والانفجار الدم العرق هو النجاسة تاثيرا وجوب الطهارة وانعدم
كونه حيضا وفي كونه مرضا لانه قد يكون له تاثير في التخفيف وكقوله اردت لو تمضمضت
الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة وعلى هذا فلنا مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لو بيتوضأ لحدث
واما قوله لكن في تثليث كما في سائر الاركان ففيه معقول وكذا جعلنا
الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان معين في عدم
التعيين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اذ تاثير المعين في عدم التعيين
في الودائع والمغصوب فاذا رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا
يجب عليه رد غيرهما ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه
بانية رد هذا الرد هو رد الوديعة فاذا رد ها مطلقا يصرف الى الواجب عليه و
هو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى
النفل لتعينه فاذا فرض رمضان فبكما لنفل في غيره وبعضهم لما احتجوا بانتفاء
العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاضرا لم يقبل ولئن كان حاضرا فلم يثبت عدم
علية الغير غير هذه الاشياء الثلاثة فيها بالاجماع مثلا انا قال مثلا لانه يمكن
ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بقبل كاجماعهم
على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا الاجماع على نفي ما عداهما او تنقيح
المناط وهو ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت عليه المشترك الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلى انا
لم نرض بهذين فانا على تقرير قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع
او المناسبة وبالدوران وهو بط عندنا فقسه بعضهم بان وجود الحكم

في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام
النقض في الحالين احوال وجود الوصف وحال عدمه والحكم له نظير ان المرء اذا
قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء لانا واذا قعد وهو محدث يجب
فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث
وجودا وعدما وكذا النقض وجودا في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولما
حكم لان النقض يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء
وكلما لا يوجد لا يجب واما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان
الاصل هو العدم عاما ترك بمفهوم المخالفة وصار وجب النقض غير ثابت في
الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النقض يوجب انه اذا وجد القيام مع
عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلان
ينبغي انه اذا قام الى الصلوة مع وجود الحدث يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا الحكم صار مدلول النقض واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء
ولكان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النقض مجازا فعلم ان
علية الحدث انما لزم لاذ لك لما يخلف الحكم عن النقض اصلا وقولهم لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانما محل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند
سلفه بغير الغضب لهم ان عدل الشرع امارات فالحاجة الى معنى يعقل فلذا نهم
في حق قضاء ولنا في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى المعلل كنسبة الملك
البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع المقتول ميت بالجملة قد ابرز من
التمييز بين العلل والشرط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع
اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لهما ايضا ان لا يشترط الوجود عند الوجود
للعلية لان التخلف مانع لا يقدح فيها فتعين ذلك الوصف عند القائلين

القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف
الحكم عن العلة مانع لا يقدح في العلية انما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن
ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وانما عند من
لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فما
الوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف
لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد
لعلة اخرى وقيام النقض في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعله اصلا
في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنقض لان
ذكره في الخلق ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم الى مضاجعكم والنوم دليل الحدث
ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه بالماء يعني في ايجاب الوضوء
بدلالة النقض اي على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء الى قوله فتيمموا
وايضا في الماء في النقض اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث نسبة لكونه ايتمالا
بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف النقض الغسل فانه ليس بسنة لكل
صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكون هذا مع لقولنا انه يحل
القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكران النقض قايم في الحالين وللحكم لا يدم
اما حال وجود الوصف فلا يحل القضاء الا بعد سكون الوصف الغضب كما ذكر
في الكتاب واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنقض
على عدم الحكم عند عدم الوصف وكل عدم من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم
المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل

عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد
شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النقض والا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النقض قايم في الحالين ولا حكم له **فصل** ولا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحراز تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احراز تصرف يكون
علة لثبوت الحكم وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنقض وهو نهي
عن الربوا او الربية جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة
لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا
بالنقض وهو قولنا الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة
الشك والمراد بالريبة ههنا شبهة الربوا او شبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس
بانفراده موجودا وقرباع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الكل والوزن
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندنا اذ ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكال وصفتها بالجواز لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة كما
الشهوة في النكاح هذا تنظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة تنظير
اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم تنظير اثبات الحكم
وكصفة الوتر تنظير اثبات صفة الحكم لان في نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء
اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام اي عند الشافعي
فانه اي لان اشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف وبجوازه
بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر
السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وانكاره اثبات الشرط
فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد

يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية وهذا قالوا انما
قلت هذا الذي نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام وما المراد بما مر اراده فان اراد ان
القياس لا يجري في هذا الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاذا وجد فلا بأس
واذا اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه
الامور بهذا الحكم ولا فايدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان
له اصل وهذا المعنى معلوم فمن تعريف القياس فانه لعدمه الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى اخر يصلح
للتعليل وكل شيء يوجد في ذلك المعنى بحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة
بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وانما يثبت ذلك فلا لا نسلم كونه تعليلا
بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يستتر بالا
ستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كلا منهما قياس خفي استحسانا وليس
كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا
لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر لا ستحسان اريد به القياس الخفي
وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس يخبر واني تعريفه وتعريفه الصحيح هذا هو انه دليل يقع في
مقابلة القياس الجلي وقوله الذي سبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة
عندنا لان شبوته بالدليل الذي هو حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر
بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فانكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الا
صطلاحات وانكروه من حيث المعنى فيما طلا يضا فانه يقتضي جهة دليلا من الادلة المتفق
عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعلم به انه كان اقوى من القياس الجلي فالمعنى لانكاره

لذلك بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والسؤر وامابالقياس الخفي وذكر والله اعلم القياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره او تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تؤمل وحقق التامل علم انه فاسد والقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا التفات هنا الا لصلاح لان المعتبر هو الاثر الا ظهور وتاويضعا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده وانا اوضح هذا وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة بدون الركوع قياسا لانها تفعل بغير الركوع مقام السجدة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وهو ان السجود غير مقصود لعينه وانما الغرض ما يصلح تواضعا لخالقه للمكلفين واعلم انهم جعلوا نوع هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدم حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوص الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثال الاخر وهو قوله وكما ان اختلافا في زراع المسلم فيه فهو في القياس يختلف لانها اختلافا في المسلم فيه بعقد السلم فيوجب التخالف وفي الاستحسان لانها اختلافا في اصل المبيع بل اوصفه وفي الاول يوجب التخالف لكن تسلم بالصحة الباطنة للقياس وهو ان الاختلاف في الوصف

في الوصف ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم اذا اختلف المتعاقدان في زراع المسلم فيه فهو في القياس يختلفان وفي الاستحسان لا وذلك لانها اختلاف في المسلم فيه بعقد السلم فيوجب التخالف كذا في المبسوط فهذا قياس جلي سبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الزراع والزراع وصف لان زيادة الزراع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الزراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التخالف فهذا الخفي اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينتظم كلا الى ضعف الاثر وقوته وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في صور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة والصحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كلا الاستحسان وثانيه مردود في الاخيرين فالاول من الاستحسان او صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما او على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود واثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن في الاخيرين او من الاستحسان وهو صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس وقع مع الاختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل حق التامل صحته اقوى مما كان على القياس العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان او صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل من اخيري القياس وقع مع اختلاف النوع وهذا صورتين

احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن عن القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادنى النظر لكن اذا توصل بين بحجة اقوى
منها على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وسع اتحاده ان امكن فالقياس اولى واذا وقع التعارض
بينهما مع اتحاد النوع وطلوان يعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض
الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا
انما نجد تعارض القياس والاستحسان على هذا الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس
على خلافه وتلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من
الاوصاف وعلة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بدليل مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بعد وا الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس
بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ها يوجد هناك ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا
من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان
يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو اما ان يتوصل احد المتعارضين
بين صحته او بين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه
لا يخرج من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يعدل المستحسن بغيره
نظيره اذ في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب اليمين على المشتري فتصالفا

قياسا لانه انكر وعليها قياسا خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع انما يحلف البايع
لانه ينكر وجوب البيع لقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر
زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيعدى الى الوارثين اذا اختلف
وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع يحالف الوارثان والى الاجارة
اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يحالفان و
اما بعد القبض فثبوته بطريق اولى اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة يحالفان
وترادان فلا يعدى الى الوارث والى هلاك السلعة والاستحسان ليس
من تخصيص العلة على ما يأتي في بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص
العلة وليس كذلك على ما يأتي في تخصيص العلة من ترك القياس بالدليل اقوى ليكون
تخصيصا [illegible] في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منه النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اي الجواب
عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض فنقول بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب
ملكه اي ملك المغصوب للا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنقول
بالمدبر اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فهي غصب المدبر يكون كذا
لكن لا يكون الحكم متخلفا لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك
بدله او ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر يكون بدله بدل المغصوب فانه ليس
بدل العين بل بدل اليد الفائتة فانما ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد
الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لا
يوجد هو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح
فلا يسن في الشليت كمسح الخف ونقول بالمسح فنمنع في الا

والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واقول ان النظم قطعا مقطوع بانه توقيفي ومنقول بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى المجموع اللفظ
والمعنى وكونه للاعجاز يتعلق بالبلاغة وهو من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فان اذا قصرنا اولا المعنى بالتركيب حدثت اعراض مختلفة تقتضي
اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم وان رعيت على ما ينبغي يقترن الطاقة صار الكلام بليغا وان بلغ ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم
باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان صفة القرآن نفسه ايضا معجزة لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تغيير الفاتحة او تقارن

من العلم والجواب ان هذا من عجائب النظم بانه يحتمل من المعاني
ما لا يحتمل كلام اعز ومقصود المتاخرين من قولهم مقتضى النظم ومقتضى
جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عند اسم للمعنى خاصة تأمل

مطلب تقسيم اللفظ

اقول لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتب الالفاظ
مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه
العقل لتوالي معانيها النطقية ونظم بعضها الى بعض كيف
اتفق هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل
في قفا بكى من ذكرى حبيب ومنزل قفا من حبيب ذكرى بكى
لقلنا ان نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد
حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد
به اللفظ لا غير لكن لا يخفى ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام
المتعلقة بالنظم بان تتبع صفة لمفردات والالفاظ والواقعة
فيها صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون فان قيل كما ان اللفظ يطلق
على الترتيب فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه
قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم
الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ يعني
المتكلم فاوفق النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه
الكلمات بالدرر قوله باعتبار المعنى اذ لا معنى
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المتابعة
فرخصة في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا
تختفي بالعزوف ذلك فيمن لا يتوهم ليتوهم من البدع وقد
تكلم بكلمة او اكثر غير ماثورة ولا محتملة للمعاني وقيل من
غير تحمل للنظم حتى تتحمل بقرينة التفسير اتفاقا
وقيل من غير قصد وان كان مجنونا فيما روى وزنديقا فيقتل
وانما كتب الكلمة بان ركن الشيء كبين لا يكون الا منه فيه فان قيل اذا كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول
بدلالة فيه المعاصفة تواتر اعليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرض قراءة القرآن في الصلوة قلنا امام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم موعيا منقولا
بالمعاصفة تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله فانتبر من القرآن على وجه رعاية المعنى دون اللفظ الدليل لاح له فان قيل على القول بلزوم الاية الجمع
بين الحقيقة والمجاز اذا القرآن بحقيقة في النظم المعنى ومجاز في نحوه قلنا ممنوع لجواز اختيار الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس على ما ثبت او دلالة النص

وضعت وضعا واحدا للكثير وهو مستغرق جميع ما يصلح له لكن الكثير هو محصور وقوله مستغرق
جميع ما يصلح ليخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وقوله بالاصالة ليخرج ما يستغرق جمع
ما يصلح له وقوله نحو قولك رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر والعدد
بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام
فان هذا يكون بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا ثم من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي
ثم وان كان ثمة الكثير ثم محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد الخاص مثل سوداء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد وباعتبار النوع كرجل وفرس ثم ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه
بالراي يسترسلا فلا شئ واصطلاحا قسموا اللفظ باعتبار الصيغ واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك والمأول واما المراد المأولة القسمة ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رد
المجتهد ثم هذا القسم امر لا بد من معرفة ومعرفة الاقسام التي تحصر منه وهو هذا و
ايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن الفاعل المشتق فصفة
والا فان شخص معناه فعم والا فاسم جنس وهما مشتقان اولا ثم كل من الصفة
كوزن الفاعل وكل الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه تحقيقا او اشخاصه كلها
فعام او بعضها معينا فمعهود او منكر فنكرة فهو ما وضع لشيء لا بعينه عند الاصلاق
للتاسع ثم والموضوع ما وضع لمعنى بعينه عند الاطلاق ثم اي للتاسع وانما قلت
عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع و
وانما قلت للتاسع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون المتكلم فعلم من
هذا القسم حد كل واحد من الاقسام فعلم المطلق من اقسام الخاص لانها المطلق
وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو
كذلك حتى يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض
وبعضها لا مشاجرة للعيون ثمن حيث ان العين وضعت بازاء للمباصرة وتارة لعين الماء

في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو ازالة تطهير حكمي غير معقول والجامع انه تطهير حكمي غير معقول وليس في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد او التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قال والواجب الذي الدفع بالحكم وهو ان يمنع يخلق الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر والامثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك يد المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المرجو لايناء عصمة الاكساء المحصنة فيقتضي الحمل الصايل فتنقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي واورد السلام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة لان انتقاض فتنقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيهما ان ملك يد المغصوب علة لملك المغصوب فتنقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم بالاهو تخصيص بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للحكم بالاهو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المرجوة لايناء العصمة كما في المحصنة فانه ان اكل مال الفقير في المخمصة لاحياء المرجوة يجب الضمان فيقتضي الحمل الصايل فتنقض مال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المرجوة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المرجوة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فانا عصمة مال الباغي لم تنتف لحل الاتلاف بل للبغي فاقول الظاهر ان الحكم للدفع في الحمل الصايل وجوب الضمان او بقاء العصمة فلا يكون هذه الصورة نظر الدفع بالحكم بل هاهنا هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثل ما قالت الاصحاب في اموال المسلمين العصمة وطي الابن فيه لا تعارض وليس في التنازع وهو الحمل الصايل الا تعارض واحد

واجيب وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان هذا الاتلاف لا يعلم رافعا للعصمة فبقي العصمة في المحل الصالح فيجب الضمان فتنقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الواقع هو الباغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيانا ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والظابط المنتزع من هذه الصور ان للمعلل ادعى حكما اصليا ايرفع بالعارض كالعصمة ههنا وليس في المنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فتنقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الدافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافات حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الحمل الصايل قياسا على المخمصة فتنقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافات العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافات حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافات حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لا ينتفي في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المرجوة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافات فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثالا اخر في الحمل الصايل فانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين فتنقض بالتيمم او في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيكون التيمم خلفا عنه معناه لانا لم نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض بخمس يكون ناقضا فتنقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين السيلين وغيرهما فانه خلاف خرت لكن اذا

استر يصير عفوا كذا هو ثم اعلم ان تيسير الدفع لدفع النقض بين ذا الفرق فيها والا فان
لا يوجب صورة النقض مانع فتبطل العلة وان وجد المانع فلا كن بعض اصحابنا يقولون
العلة توجب هذا كن تخلف الحكم عنها لمانع قلنا التخصيص ونحن لا نقول به بل نقول
انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لعدم
لزوم جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام والثابت بالاستحسانات فانه
على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس الجلي وان النقض قد يكون
لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم
خمسة المسطورة كتبنا اذ ذكروا القايلون بتخصيص العلة ان المواضع خمسة لكن عدلت
عن هذه العبارات لما سيأتي ومانع من انعقاد العلة كما نقطاع الوتر في الرمي وبيع الحر
او من تمامها كما اذا هلك شيء قبل قبض المبيع وبيع ما لا يملكه او من اثبات الحكم كما اذا
اصاب به عيبا قبل القبض او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اجر واستوحى صار طبعا له ومن كخيار العيب فالتخصيص
ليس الا في الاولين لان في الاخرين التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لها لمانع فالمانع ما يمنع الحكم
بعد وجود العلة فالاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي
الثالث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثالث الاخر
فلهذا لم يقل في المتن ان للموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات
ان خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف
في فصل مقتضى المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على
السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم اذا كان فاضلا على الحكم
لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صار مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم و
هو الملك كن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه

فانه حاصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر
المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فثبت خيار العيب يمكن المشتري من رد البعض
لانه تفريق الصفقة وطرو بعد التمام جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام
وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الفاظ مجازا فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا لانه ليس بعلة حد ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذ العلم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان
هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او
شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة
ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا اريد الخيار فقد عدم
او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور
ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه لاشتمالها على مانع
تاثيره شرعا كما لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه فعلم عدم تاثيره شرعا
وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة
اخرى ومنها الفرق قالوا هو قاسر لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه
ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضر الفارق لكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضر وكلامه
صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى
يقبل كقولنا في رهن اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن وهذا تعليل يمنع
في المناظرات وهو كلام لا يكون في نفسه صحيحا ولا يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على
على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقولنا في رهن اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن فيرد كالبيع فانا قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق

يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورد على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلانه الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم في البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف واذا كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن ان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولنا في العدة فتزاد على مضرت فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على الجملة او مشابهات او في الخطاء على المثل اذ المثل اجزاء كاملة فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا التوجيه ترما لا يقبل الجدلي فيورد على سبيل الممانعة فتوجيه هذا او توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع لما انخفاض عن القود وفي الفرع مزاحمة اباء يعني لما شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم هناك اثما فهي مزاحمة لما لم القود فلا يكون الحكمان متماثلين وهذه الممانعة فهي اما في نفي الحجية لاحتمال ان يكون متمسكا ما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما تقدم واما شروط التعليل او في العلة كونها مؤثرة وهذه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكن يقيم الدليل على قيد مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علة الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقومة وقولنا واعلم ان المعترض هذا تقييم لاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقييم المعارضة فانا علمنا المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله وهذا يسمى ممانعة فانا ذكرنا لستم بسلم مناقضة كما يقول لما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد محض وعن غير تأثير او آخر ما عرفت في الممانعة وقوله ان يسلم دليله فيقول لما ذكرت من الدليل وان ذكره على ما ذكرت من المدلول لكن نمنع ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة

المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العدة لحكم هو الوصف العقلي فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل او لا كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيما ضمنه فان دل على نقيض الحكم يعني فقلت كقوله صوم رمضان فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء لكن هذا معين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع او تعين الصوم رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما تعين بالشروع بتعيين العبد وكقولنا مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بهذا كما لا يزيد على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل على حكم لم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لا تبقى صحيحة فاسدها فلا يلزمه بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة اذا فسدت يجب المضي فيها يجب الشروع كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب الشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا مضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاولى اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء الحكم الاخر بحكم مجمل وهو الاستواء او المعترض جاء بالعكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بمجرد وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب يشتغل بذلك وايضا جاء الحكم مجملا وهو الاستواء يكون بطريقين والمعترض جاء بعين ان المراد اتيهما واثبات الحكم المعين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء المذكور في النزع غير الاستواء المذكور في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين فان الوضوء بطريق شمول العلم

وفي النزع بطريق شمول الوجود وانما يدل لو اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل فهي معارضة
خالصة وهو اما ان يثبت بنقض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقض
كقولنا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف وهذا او الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه
فقولنا المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة وكقولنا في الصغيرة التي لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم يبق
مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع او لعدم
القايل بالفصل فان كان من يبقى الاجبار فهذا نظير الوجه الثاني بولاية الاخوة يبقى الاجبار
بولاية العمومة ونحوها هذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الوجه
الثالث بقي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول وقد واحق بالوطء عند بالدار
صاحب فراش صحيح فيقول الثاني صاحب فراش فاسد فيتحقق النسب
لكن تزوج بغير شهود وولدت فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت
النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته نفي النسب من الاول فاذا ثبت
المعارض على سبيل الرجحان بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار
من كون الثاني صاحبا واما الثانية فنحو ما في معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة حكما
والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان
وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار حتى يجلدون بكرهم مائة
شيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية جلد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة كما كانت اكمل والجناية
عليها يكون اقبح فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة تجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقتل

والقراءة تكررت فرضا في الاولين وكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة
لرجم الثيب فنقول لم لا يرجم الثيب علة جلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود
فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخيرين والمخلص من هذا اي التعليل بوجه
لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما
على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا
صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الفرض الذي استدل من لزوم
المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب
رعاية ما هو سبب الربة وهو النذر فلان يجب عليها في صلبها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما
يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنقص
والعار والبكر والثيب فيها سواء او لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس
بل نقول كلتاهما شرعت للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخر
لان حكم المتساويين واحد وهذه المساوات غير ثابتة في المسلمين الاولين على ما
ذكروا وهما مسئلتان رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن
لنا مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي
هذا مسئلة الرجم والقراءة اما مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في
انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولان شروطها حيث يشترط لاحدهما ما لا
يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول
والثاني يستويان في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه

فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا وهو منها خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبت المعلل فمقبول وان اقام على شيء اخر مما كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى محل عليه كما تعارضا بان العلة الطعم والاد خار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في المحل لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فان تعدى الى محتمل فيه يقبل عند اهل النظر للجماع على ان العلة احدها فقط فاذا ثبت احدها انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدها تاثير في فساد الاخر فصل في دفع المعلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة ثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست معتبرة عندنا ويسمى علة طردية فهذا الفصل يذكر الاعتراض الوارد على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة وهو تسليم ما يلزم المعلل مع بقاء الخلاف وهي بالجملة حمل المعلل الى العلة المؤثرة اي بجعل المعلل مضطرا الى القول بموجب مؤثرة يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليم مع بقاء الخلاف كقول المصلي في الوضوء في ثبت كفل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤوسكم وهو اما ربع او اقل قال استيعاب بتثليثه وزيادة وان غسر وقال يسن تكراره يمنع ذلك لا الاصل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالطهارة لكن الفعل لما استوعب المحل لم يكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي لجميع الرأس المحل وهو السر متسع لكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يعتبر عندنا فيلزم تغيير المشروع فان الاعتراض على التقدير الاول القول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا الاصل اي لانم ان لتركيبه يوجب هذا بل ركنيته يوجب الكمال

الكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير اريد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا يدخل تحت المغيا قلنا لم نكن غاية الاسقاط فلا يدخل تحته الثاني المانعة وهي اما في الوصف او منع الذي يدعي المعلل علية كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كما لو سافر الزنا ملائم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحتين بالتفاحتين انه مع مطعومة بمطعوم مجازفة فيحرم كالقرة بالقرة فنقول ان اردتم المجازفة بالوصف او بالذات لكن يجب الاجزاء فمن اجازه الجواز الجيد بالردي وهذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء وهذا دليل على جواز المجازفة بالذات يجب الاجزاء وان اردتم اي المجازفة يجب المعيار يختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة اذا ادعيت حرمة تنتفي بالمساوات لانم امكانها في الفرع وان ادعيتها خيرتها لانم في الصورة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان منع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلانم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او منع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانم في الصورة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول بهذا التعيين فلانم في الاصل او قبله فلانم في الفرع اذا ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانم هذا في القضاء واذا ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا هذا في المتنازع

لان الصوم متعين في المتنازع بتعين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة
على تعيين النية قبل صيرورة متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان متوقفة و
هذا باطل واما في اصلاح الوصف للحكم فان الطرد يبطل عندنا كما مر واما انه الحكم
الى الوصف كقوله في الخل لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانا ان
العلة في الاصل هذا الوصف لانا لم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم
البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما يعتق
ابن العم لقرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه لين بدل كالحرير فلانا ان العلة في المذكور المالية وكل في كل موضع يثبت
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة معدوم لا يوجب عدم الحكم
فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره و
هو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل الكلام
اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير
الكلام فيجعل علة مؤثرة ثم يندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليل ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين احد الزوجين
الزميين اذا اسلم قبل الدخول فعندنا تقع بائنة في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض
الاسلام لعلة الفرقة فان اسلم قهرا ولم يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول
او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة
علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح ثم في المتن يقيم الدليل على

على ان فعليته مقرونة بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة
والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا جاء باطلا فالنية يقع عن الفرض فكذا بنية
النفل فان بعض العلماء حمل المطلق على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق
وهو بط وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه زيادة وهو التقابض كما
وهو بط وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه زيادة وهو التقابض كما
النكاح فانه يشترط له الشهوة فيقال رحا كان الحاجة اليه اكثر جعل الله اوسع الرابع
المناقضة وهو ابطال اصل الدليل الى المؤثرة كقول الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في النية فنقول طهارة الحدث فيفضي الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف
تطهير الجنب فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشارع
بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها ما يزيل الحقيقة فهو غير معقول
الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل
المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي
في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في ضرورة قربة اي يحتاج الى النية في
ضرورة الوضوء قربة والصلوة يستغنى عنها اي عن ضرورة الوضوء قربة كما مر في
شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فلحق بالغسل تيسيرا لجواب
عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية كالتيم
لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيم فاجاب بان المسح
الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح
يكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بما
اقتصر على غسل الاطراف المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي
لما اتصف البدن بالنجاسة يتحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بالسراية النجاسة

وليس بعض الاعضاء اولى بالتراية من البعض وجب جميع البدن كمن سقط البعض في المحتار وفي
الجوهرة وبتعميم غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا
يجب البينة والعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل عن الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله
في التبيين فهي غير معقول اشارة الى طرد اورد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ما يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انا لما كان
هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قرر في تطهير الخبث والجواب
ان النجاسة في الخبث باعتبار انها قائمة بالاعيان انها مطهرة فلا يقاس الحدث واعلم انه يمكن التوفيق
بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام بكون تغير معقولا انه لا يستقل العقل بدركه ومراد
صاحب الهداية بكونه معقولا ان اذا علم ان هذا الوصف مؤثر وجب ان الشرع قد حكم هذا الحكم بحكم العقل بان
هذا الحكم انما يعلم لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فافهم
عند قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وان هذا
الفصل فروع اخر طويتها صحافة التطويل **فصل** في الانتقال اي الانتقال من كلام اخر وهو انما يكون
قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لا
لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك لا يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال مختصرا هذا
الاربعة لانه اما ان لا يرجع الى العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو
الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما محشوا واما ان يرجع الى الحكم فقط وهو الرابع والا بان لا يكون حكما
يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول
صحيح كما اذا قال البيعة الموقوتة اذا استملك الوديعة لا يضمن لانه مستطرد على الاستهلاك فانه انكره
لخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
باخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على القسم لان ترك هذا الكلام واشتغاله بالاخر
وانكاره دليل على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فانه الله
يأتي بالشمس من المشرق وكان الغرض اثبات الحكم فلما بان دليلا كان لا غير البعض لانه لما لم
يثبت الحكم بالعلة الاولى وبعد انقطاعه عرف النظار وما فقه الخليل عليه السلام فانه الحجة بالاولى وهو قوله
هو الذي يحيي ويميت كانت معارضة عارضة باطلا وهو قوله احيي واميت فالخليل لما خاف الا
نتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة او باع
عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية
الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص وثبت هذا اي عدم نقصان الرق بالعلة اخرى
كما تقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق واثباته بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما تقول احقية الفسخ دليل على ان الرق لا ينقص كمالها صحيحان والرابع احق
لان العلة المتواردة يمكن ان يمنع قطع الثبات بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا
حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك وهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب
حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا
حجة للدفع لا للاثبات لما ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولا انه انما يتيقن بما
الوضوء ثم شك بالحدث يحكم بالوضوء الكسر بالحدث واذا شهد واان كان ملكا للمدعي فانه
حجة ولان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس
بالاستصحاب بل لان نسخ الشريعة عليه رفع جملة فقد مر جواب النسخ والوضوء
والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما امتد الى زمان ظهور ناقض فيكون البقاء للدليل و
كلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به ولا يورث لان الارث من باب الرفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده
فيحصل براءة الذمة ومع الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح

لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح
الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك
الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع
بها لاعنده واذا قال البعد انه اتوخذ الدار اليوم فانت حر والا يدري انه دخلها او لا فالقول قول المولى
فان قال العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة الاستحقاق العتق على
المولى ومنها الزمن الخ القاصرة التعليل بالنفع كما ذكرنا شهادة النساء ارفع الحاجة فيدفع العلل الظاهرة
والاخفاء فلا يمكن الوجوب بعلة اخرى لان يثبت بالاجماع انه علة والعلة قد تكون محرمة كالمحرم والمغصوب انتهى
مضمونه للزم يغصب الولد ومنها الاحتجاج يتعارض الاشتباه كقول زفر غسل المرفق يسقط فرض لان من
الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل ومنها ما يرد هل بالشك فان ظاهر الحد يدل على ان ما بعد الى
القسمين باب المعارضة والترجيح اذا اورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل
واحد في زمان واحد فان شاويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف يصوتا بع فبينهما معارضة والقوة
المذكورة ارجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال الترجيح راجع على القياس من
قوله عن زمن راجح والمراد الفضل القليل لانه لا يلزم الترجيح في قضاء الديون فيجعل ذلك
عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في
الصورتين اي فيما ان كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما ان كان احدهما اقوى بما هو
غير تابع والتساوي قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احدهما الدليلين اقوى
من الآخر بما هو غير تابع كما ان خبر الواحد الذي يروي عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثاني ان يكون احدهما اقوى بما هو تابع في
متساويين قوة فهو القسمان الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فحكمه
حكم ما هو قوة اذا تساويا قوة فالمعارضة مختصة بالقسم الثاني والثالث اما الاول
فيمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون

يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني وهي الكتاب والسنة اذا المعارضة الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة يحمل ذكره على نسخ احدهما الآخر لانا قض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل
واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد
زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى يتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في
زمان واحد بل يتراخى احدهما سابقا والآخر متأخرا عنا سخا للاول لكنا اجرينا المتقدمة
والمتأخر تورهما التعارض لكونه الواضح لا تعارض فقوله بحمل ذكره الاشارة ترجيح الاستدراك
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
بجواب الشرط محذوف او يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا فيطلب المخلص اذ رفع
المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويصار عملا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار
فما كتب بالسنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار وروي عن ابن عمر انه نجس وورد
عن ابن عباس انه طاهر وايضا فهو يعارض الادلة بحرمة لحمه وهلم فانما تعارض الادلة
يجب الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فلا يزيل الحدث لوقوع الشك
في زوال الحدث فلا يتوضأ به تشكك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين ايتين
او خبرين او سنتين او اية او سنة مشهورة والمراد المخلص اما من قبل الحكم او المحل
او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم كقسمة الموعى بين المدعيين او بان يحمل على
تفاوت الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو الاولى ترك
القلب اي الفعل بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية عقد اللغو او الاية الثانية
وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم بالغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو

ض العقود بدليل اقترانه بالعقود والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كما بيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية ساقط عن الفائدة وموجب اللغو بهذا المعنى كما
ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للتعويس في هذه الاية فيقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في التعويس
والاية الاولى يقتضي المؤاخذة في التعويس لان التعويس من اكسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب
القلب فوقع التعارض في التعويس وهذا ما قاله في المتن فاللغو في الاية الثانية يشمل التعويس اذ هو ساقط
عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا اذ اسمعوا اللغو فاوجب المؤاخذة فوقع
التعارض بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب و
في الثانية في الدنيا وبالكفارة فقال الكفارة والشافعي رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة
في الثانية اي في الدنيا ويحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية الثانية وهي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في التعويس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في
الاولى ويحمل الشافعي العقد في الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين
اللغو المذكور في الاية الاولى وهو التعويس فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من
هذا لان على مذهب يلزم ان لا يكون العقد مجبرا على المعنى الحقيقي وايضا الدليل دال على
ان المؤاخذة في الاية الاولى وهي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو
يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين ليحمل في كل موضع على ما يليق
به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق من الدنيوية والاخروية واقول لما
تعارض ههنا واللغو الصورتين وامر هذا الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم بالتعويس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت عن التعويس
وذكر المعقدة والتعقيد وقال الاثم الذي في المتعقدة يستر بالكفارة لان المراد هي المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في اليمين
واحد وهو السهو ساقط في الاية الاولى فيبقى اقتران كسب القلب وفي الثانية فلانه

فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم العقود الحالي عن الفائدة التي توجب الوبال وفي
لغو اليمين الفائدة بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على المراد المؤاخذة الاخروية
لان الاخرة ليست دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على المراد المؤاخذة الدنيوية
لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقده يستر بالكفارة فالاية الثانية
دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن
التعويس فانتفى التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وصوره الكفارة في
التعويس واما ثالثا وهو المخلصون من قبل المحل فبانه يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبانه التخفيف يوجب الحل بعد
الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فعلمنا المخفف على
العشرة والمشدد على اقل واما ما يحمل على الكسل بانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل
الطهارة الكاملة لعدم اختيار العود واذا طهرت لاقل منها يحمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاهل الاغتسال يتكرر الطهارة واما الثالث اي المخلصون قبل الزمان فانه اذا
كان مريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كتصدير
احد طاهرة والاخر بيع بجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة
والبيع ورد لابقاء ثم المحرم نسخ ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو
قلنا ان المحرم كان مقدما على البيع فالمحرم كان نسخا للاباحة الاصلية ثم البيع
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ بانتك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيان انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما كان نا
سخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان مذهب ورد في الزمان المتاخر لتكرر شرعي ورد على الجميع
الاثبات فيلزم من كون المحرم ناسخا ذلك البيع لكن ورد الدليل المذكور غير سالم فلا يكون

المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ وتمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد الكتاب

هذا القول وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود محرمه او سببه فانه لا يعاقب بالانتفاع

به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان

الاخبار يدل على ان الانسان انما ينتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او سببه لا يعاقب

ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم

ثم ورد المبيح فقد بيح ذلك المحرم فيلزم ههنا تغييران ولما على العكس فلا يلزم

الا تغيير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول غنينا بتكرار

النسخ هذا المعنى لما النسخ بالتقرير الذي قدمته وقد قال فخر الاسلام هذا او تكرار

النسخ بناء على قوله من جعل الاباحة اصلا ونحن نقول بهذا في الاصل لان البشر

لم يتركوا سدى في شئ من الزمان وانما هذا لكون الاباحة اصلا بناء على زمان

العزبة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في

زمان العزبة وذلك شائع الى ان يوجد المحرم وان كان كذلك لاختلال الشريع

في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على

شئ من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان

به فانما يوجد المحرم والمبيح وانما الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح

فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه وغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا

ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد بالاباحة ان

الله تعالى حكم في الازل فهذا غير معلوم وان اراد عدم العقاب به فحق و

عند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد ان الله تعالى حكم بحظر فغير معلوم

وان اراد العقاب على الانتفاع قبل ورود الشرع وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا وقوله وما خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فغير

فغير الوقف تارة بعدم الحكم وهذا بطلان انما ممنوع من الله عن الانتفاع بما وليس

بممنوع والا وقف والاباحة والخروج عن النقيضين فاجاب في المحصول عن

هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل

والترك وهذا الجواب يرد بشئ لان الخلاف في شئ لم يعلم الشارع بالحرج في

فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشئ الذي لم يعلم الشارع بالحرج في

فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ما ولا

خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان

حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فبطل لانا

نعلم ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق

فالحق عندنا انا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعل

وترك فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة

وبين من يقول بالاباحة اذ المعنى الاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك

وهذا الحاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ونقول عدم ما اجتمع الحلال

والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام على الحلال اما انا كان احدهما مثبتا والآخر

نافيا ولئن كان المنع يعرف بالدليل كذلك مثل ذلك الاثبات وان كان لا يعرف به

بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين

ينظر فيه ان احتمل المنع ان يعرف بدليل وان لم يعرف بغير دليل بناء على العدم الا

اصلي ينظر في ذلك المنع فان تبين ان يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين

ان بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى كما روي ان عدم تزوج ميمونة و

هو حلال تبين وما روي انه محرم نافي فان اتفق على انه لم يكن في الحل الا على

والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي

يكون العيون مشتركا بين العينية ومن حيث ان العيون سائل افراد تلك الحقيقة وهي
عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم ان تباينا بين العام والمشترك لكن بين العام
والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا
في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا ثم فصل الخاص من حيث هو خاص من
اربعة غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة القرينة الحقيقة مثلا ثم
يوجب الحكم ثم اذا قلنا زيد عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ
خاص لمعناه يوجب الحكم بذلك العلم الخاص على زيد ثم قطعا ثم ويجب ان يراد بالقطع
معناه والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل اذ ان لا يكون له احتمال
اصلا ثم فنحو قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فات احتسب الطهر الذي
طلق فيه بحسب طهران وبعضوان احتسب بحيضة ثالثة وبعض ثم اعلم ان القروء لفظ مشترك
وضع للحيض وضع للطهر فنحو قوله تعالى المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
المراد من القروء الحيض عندنا واحنيفة والطهر عند الشافعي بيان نحن نقول لو كان المراد
الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لان لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو
الذي يكون في حالة الطهر الذي طلق فيه ان احتسب من العدة بحيضة ثالثة اطهار وبعض طهر
وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض ثم على ان بعض الطهر ليس بطهر
والا لكان الثالث كذلك ثم جواب عن اشكال مقدورة وهو ان يقال لم قلتم انه
اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان
الطهر اذا اطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض
الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاقراء والثالث فرقا فيكون في الثالث
بعض الطهر فيبقى ان اذا مضى من الثالث شيء يحل له التزوج وهو خلاف الاجماع
وهذا الجواب فاسد لشبه الشافعي وقد تفردت بهذا ثم وقوله تعالى فان طلقها فلا

فلا تحل له الفاء لتعقيب الخاص بالتعقيب وقد عقيب الطلاق الاقتال، فان لم يقع الطلاق بعد
الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص فيفيد انه فاء ذكر الطلاق المعقب للرجعة
مرتين ثم ذكر اقتال المرأة في تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق و
بين نوعيه بغير مال وبمال لكما يقول الشافعي رحمة الله ان الاقتال، فسخ فاذ ذلك زيادة على
الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال ففي اتصال الفاء بأول
الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمة الله وصل قوله فان طلقها
بقول الطلاق مرتان وجعل ذلك للخلع وهو قول ولجل لكم ان تأخذوا الى قوله فاولئك
هم الظالمون معترضا ولم يجعل للخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاقلان مع الخلع ثلثة فيصير
قوله فان طلقها رابعا كما قال المخالفة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها استقل
بأول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء
لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء الا بالطلب وهو العقد الصحيح عن المال
اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد الا بالوطء فاسدا
خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اذ التي نكحت بالمهر او نكحت على ان
لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عن الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا خلا بها
وعندنا يجب كما ذكر المثل اذا خلا بها او مات احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خصص
فرض المهر او تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدورا خلافا لما قوله فرضنا معناه قدرنا
وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او ينفي النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدور
في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدورا وما يتبين ذلك المفروضة قدرناه
بما يليق بالرأي والقياس بشيء وهو معتبر شرعا في مثل هذا الباب او كونه عوضا لبعض
اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي
كل ما يصح ثمنا يصلح مهرا او مقدوره فهو الاسلم في هذا الفصل سائلا اخر اوردتها في

انكحه وهو عبد الله ابن عباس ولا يعد يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف با
الدليل اعلم ان نكاح المحرم بغير عندنا كما روى انه ع تزوج ميمونة وهو محرم و
تمسكا الخصم بما روى انه ع تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الا صلي فا
الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام
انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل والاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة
عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس ونحوه اعتقت
بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي وهذا النفي بما يعرف
بظاهر الحال اولى وهذا نظير النفي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها
حران اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه لنا انها اعتقت
وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافي لان
معنا اذ رقية لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى
واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته والطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل
المعرفة بالدليل فيما اذا بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى وهذا نظير النفي التي يحتمل معرفته بالدليل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء
قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجابية
وملاه باحدهما ولم يغب عنا صلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر
بطهارة فان تمسكوا بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى
هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما القياس معطوف على قوله فنفي الكتاب والسنة ومعناه
واذا تعارض قياسان فالحكم على النفي وقول الصحابة فيما يدرك بالقياس كالقياسين فايهما
ترجح بايهما شاء من القياسين وكذا يخير بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة غلبة ولا يسقطان

لا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يحمل بعده بظاهر الحال اذ في
النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح على احدهما
مع الجهل وههنا اذ في القياس لم يتعارض لجهل المحض لان اذ المجتهد وهو
يذكر لتظاهر الادلة كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن با
النظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد يلزمه حق العمل **فصل** ما يقع به الترجيح
فعليك باستخراجه من مباحث الكتاب والسنة منا وسنذكر اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة
على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
واما السند فكترجيح المشهور على الخبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه
معروفا بالرواية والقياس معطوف على الكتاب والسنة فما عرف علته نصا
صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء بعضه اولى من البعض ثم ما عرف
ايماء اولى مما عرف بالمناسب وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه اولى مما
عرف بالاجماع تأثير الجنس النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس
بالجنس ثم الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه
الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن
المباحث استقرأه لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس
اربعة امور الاول قوة الثواب قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان وكما
نسلك طول الحرة فان الشافعي يقول بر قماده مع غنية عنه فلا يجوز
كالزيادة تحته خرهو قلنا هذا نكاح بملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليسيرا
يصلح للحرة واللفة وقد تزوج من شئت فملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسا
اقوى تأثيرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل الحل العبد على محل الحر قلب المشروع

وبصح الحاق بالعزل بان الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل في الثاني تضييع
الوصف ونكاح الامة لمن لا يستطيع جاز سمع وما ذكر من العلة لكماله فنكاح الامة الكتابية فانه
يتولد الرق من الموضع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بالكتاب فلا يكون
للمسلم ولان الضرورة تدفع باحد الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم
فكذا الحر على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة او
دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة الترجح على هذا الدين فكذا يصح للحر
المسلم نكاح الامة الترجح على هذا الدين وهذا اقوى اثرا لان الرق منصف للحرم
كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق يشبه بالحيوانات والجمادات
بكلمة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه تم لشبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذه
الشبهات التنصيف لاستحقاق النعم التي يختص بالانسان فطرف الرجال يقبل القوة
بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان ولان طرف النساء فيتصف بالاعتبار الاحوال فنجعل
الامة معتبرة على الحرة لانها مخففة واما في المقارنة فقد غلب الحرة كما في الطلاق والقرء
اذ لا كان الرق منتصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فاذا كان النكاح بان يحل
للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل
الا زوج واحد فلا يمكن بتنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالجوار بانها لو كانت
متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح ولا كانت مقارنة لا يصح
ايضا للحرة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان لا نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة
اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا
اذا لم يكن تحت الحرة وقول كما في الطلاق قد يظهر فانه كون طلاق الامة اثنين ليس
تغليب الحرة بل تغليب الحال لان الزوج اذا كان مالكا للمطلقتين عليها فانه الحال
يكون اكثر ما كان مالكا للمطلقة الواحدة ثم عطف على قول كما في نكاح الامة الكتابية

الكتابية قوله وكما في مسح الرأس ان المسح في التحقيق اقوى اثرا من الركن في التثليث
والثاني قوة بثابة على الحكم والمراد منه كقوة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح و
الجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الا
كمال وهي تفوت به بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا صوم رمضان انه متعين فلا
يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا
والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين فان رد
ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا
وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله
لاجل البر وكما فع الغصب فانه يقوم ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا
للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اذا كان المثل التقريبي وهو
الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون
المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية
وهذا الفضل على المتعدي او رمنا اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني اذا وجبنا الضمان لا يلزم
الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه
في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب
في كل باب كالاموال كلها في الصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم
جايز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جايز في الجملة كما تلاف
العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه ان من الفضل على المتعدي نسبة الجور
ابتداء الى صاحب الشرع المراد ما لا بتداءات يكون بدا كالخطاء فعدل العبد وفيه احتراز

عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى و
التفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب
الى العجز واما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
للمماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما
عدم الضمان فيضاف الى عجزنا عن الدرك اي اذا قلنا بعدم الضمان فانما نقول
لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا
اولى ثم اجاب عن قوله لان اظهار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وان
قل فانه اصلا بايراد والاصل وله عظم فانه ضمان في دار الجزاء فكان هذا با
ياخير والاقل ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على
تقدير وجوب الضمان بالايراد والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت
لا بدل يوصل اليه في دار الجزاء فهذا فوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال
والتاخير اولى وهذا العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فجواب عن قياس
الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالمماثلة المذكورة
وضع قولهم كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اورد
هما الترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار الشارع الوصف الحكم المذكور اما
الاول فقياسا وهو قولنا مسح لا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح
وقوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني
فقياسا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كماء سائر المتعينات
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسا وهو
ان التغيير بالمثل واجبة في غصب المنافع كماء سائر العروض لكثرة رعاية المثل

المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الى آخره
لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع
العروضات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي
العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح ارمع
الرئس فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن
تكراره بخلاف قولنا ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن اي مسح الرئس ركن
وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما
هو ليس بركن ليس تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة واستنشاق ليسا بركن
ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه
مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس الا بصدق
كل حيوان انسان فاذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس
فسمي عكسا لهذا قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام ايوجد الوصف ايوجد
الحكم فسمي هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام بيع عين فلا يشترط
قبض اذ كل بيع متعين لا يشترط قبضه كماء سائر المبيعات المتعينة وينعكس
بيد الصرف والسلم فانه كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كماء الصرف والسلم
فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم الربوا الفضل او كل من الطعامين
مال لو قوبل بجنسه حرم الربوا الفضل والا مال لو قوبل بجنسه حرم الربوا
الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رشر مال السلم
غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه

لايحرم ربوا الفضل فانه لايشترط قبضه وهذا غير صحيح لان الرأس المال في السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لايحرم ربوا الفضل فالمراد لتغير الترجيح في المتن هي المذكورة في الباب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اي كون من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما يحيث بعدم الحكم عند عدم فان الظن بعلية اغلب من الظن عليه ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت عند كل شيء فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثالثة اقوى من العدم عند العدم مثله اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض كما يعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيت او بيتوا الصوم من الليل فانه لايصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا فيرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع كاملا لعدم النية فانه لاعبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لايتجزأ فاما ان يفسد واما ان يصح الكل فلابد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فانه وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثرة بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر

بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشياه كقول او كقول الشافعي في الشاة المشتراة لايصح عنده الخ شبه الولد وحل زوجته وقبول الشهادة بوجه وطهورية ولاين الم بوجود كل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثرة في الحكم المطلب اقوى منها او من المشابهة في الف وصف غير موثرة ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار بهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بالصورة ومنها او الترجيح بقلة الاجزاء فانه علة ذات جزء اولى من ذات جزء لين ولا اثر لهذا فترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها او لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اذا تعارضا الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لانه على اي حنيفة والجويني لهما لان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجد الغير وعدمه سواء وايضا او القياس على الشهادة فانه لايرجح بكثرة الشهود اجماعا فقولنا القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ للام بالتعصيب فانه لايرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق الكل بسبب عدم انفراده ولو كان الترجيح بكثرة دليلا اثباتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث اثباتا واللازم منتف فكذا الملزوم اي معدوم اي الاخ اولى من ابن عم

ليس كذلك اذ يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب مع الاخ
لاب بالاخوت لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى او للاخوة
لاب والخبر منحصر اوحير القرابة منحصر لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة
فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوين قرابة واحدة قوية فرجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية
هذا تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد
التواتر يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
يمنع التوافق على الكذب وقيل بلغوا هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم
واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير مبين ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم
نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في
كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بكل واحد منها واعتبر هذا الشاهد فان كل امر منوط بالكثرة
كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الكثرة فيه راجح على الاقل وكل امر منوط
بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب
الالوف من الضعاف بكثرة الاصول من قبل الاول لانه دليل قوة تأثير الوصف
فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبل الثاني لان كل دليل هو مؤثر
بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من
حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فانه هذا الحكم تعلق بالاكثر لا بكل

بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول لهذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفروع وقوله
ولا القياس بقياس آخر عطف على الظهير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كانت
العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر كما ذكرنا في الحكم واحد كما ان علة الترتيب عند
الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب
حرمة بين الحنفية من الحنطة حنفين منها اذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا
لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول
وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا وكذا اذا خرج احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفعة
بشفيعين متفاوتين والشافعي رحمه لا يرجح صاحب الكثرة ايضا بمعنى ان يكون
هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك
كالثمر والولد فتقدر حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة
ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير
منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد
منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار
الشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها باب الاجتهاد وشرطه
ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وأقسامه المذكورة وعلم السنة متنا
وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكم غلبة الظن على اهوال الخطأ فان
المجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء
على ان عندنا لله في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه
اجتهاد المجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد
مجتهد هو لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم

التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة الكعبة حتى ان المخطئ تخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قوم بين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منهما الحق لانهما لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار وفيه نظر لانه قيل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا ويختلف فيكون متعددا وله قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله ع م اذا اصبت فلك عشرة حسنات واذا اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحد وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله واذا اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة ولا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اركين يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره على السواء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي لعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما معروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يتأتى ان يكون على حقيقة مدلول كل منهما او دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الخطر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن المعتزلة اي المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الآخر ولنا مسئلة القبلة

القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاكما يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماءنا في المخطئ فعندنا البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم ما رويناه من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله ع م في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم الآية نزل بناء عذابا بما اخذ الاعم وهذا هو المقول لقوله ع م فذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان كان الحق عند الله واحدا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد قام الدليل كما حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتباعا لما كلف به من الاعتبار وبسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كلها حكما وعلما لكن سليمان ع م خص باصابة الحظ وتخصيص الخبر بما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن وخص النبي ع م بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا فقد برء عدم سبق الكتاب ولكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحق العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا **القسم** الثاني في اركان الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلثة ابواب

باب في الحكم

الحكم الذي اخترعت تقسيما حاصرا على وفق ما غلبنا
على ما هو المذكور في كتب من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا
يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا الحكم ركن ذلك
او بسبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بتعلق زايد على التعلق بالحكم والمحكوم
عليه والمحكوم به كتعلق الشيء اركانا لشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحكم ونحوه
حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له
الشامل كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة و
ملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر في المقاصر الدنيوية
اعتبارا وليا او الاخروية اما الاول فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ
الذمة فالمعتبر في مفهومها انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان
كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا
وليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر مفهوما
اعتبارا وليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة
ونحوها اما الاول يعتبر في المقاصر الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فيكون الفعل موصلا الى
المقصود الدنيوي يسمى صحة كونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه
بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الاصلية والوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم
في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع
البيع فاسدا منعقدا لا صحيحا ثم الفساد ترتب الحكم عليه كالملك مثلا في بيع
الفضولي منعقدا لا فاسدا ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني او ما
يعتبر في المقاصر الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا او هو غير مبني على غيره

احوال العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان الفعل اولى من الترك
مع منع النقيض اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فتفعل ومندوب وان كان على العكس اي كان الترك اولى
من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر بل يفسق
ان استخف باخبار الاحاد اما مولا فلا ويعاقب تاركهما او تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تعالى والشافعي رضه لا يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لا ينقل كذلك
يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون للحكم الذي دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا
والحكم الذي دل عليه خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى اللغوي ايضا او الاعم من الفرض والواجب بالتفاسير المذكورة وهو
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى
القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها
لا يوجب ذلك كسير النبي صه في كتابه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على
طريق النبي صه عند الشافعي رح وعندنا يقع على غيرها ايضا فان التدين
كما هو بفعل سنة الهدى والتفل يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهو دون
سنن الزوايد وهو الضد راجع الى التفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رضه
لانه مخير فيه بفعل بعده فله ابطاله ما اداه طبعا وعندنا يلزم اي التفل بالشروع
كفرض لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل
اليها الا الى صيانتها اداه الا بلزوم البارة فالترجيح بالجهة اولى من العكس لان

العبادة فما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار الله تعالى تسمية ونظر النذر فما صار فعلا اولى ادصيانة ما صار الله تعالى فعلا اولى بالوجوب و قوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان يصيب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه او لمعنى في غيره والحرمة ههنا ملائمة لنفس لكن المحل قابل لها في الاولى اي الحرام لعينه فتوجب المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا والعقل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم حقيقة للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره فالحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا بالاطلاق اسم المحل على الحال او الكلام حرام و اذا قيل الميتة حرام معناه انها منع الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال والجار ثم المجرور اليه وههنا في المنذور وهو قوله حرام اذا اريد منه الحرمة و المكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريمية وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا يراد هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا ان يكون مشروعا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وعلى اما قرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لغير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اثم في المجازية اي ابعد عن حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر فاسبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها او بالقتل او بالقطع فان حرمة الكفر قايمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدليل الدال على وجوب الايمان قايم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد بفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حتى اداه فاولى وكذا الامر بالمعروف والكف عن المنكر والافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة وحقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي هو رخصة حقيقة لكن الاولى احق منه بكونه رخصة فاسبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايم رخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر و العزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع سرعة موافقة المسلمين وهذا دليل الحنفية على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع للتيسير والتيسير حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب بخصوصها العزيمة وبتضمن يسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعف فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف الفصل الاول الا ان يضعف الصوم الصايم وهو استشهاد من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه

والافطار ونحوه من العبادات اذا اكره

كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان
المحرم والحرمة قائمين فالحكم الاصلي في الحرمة وليس فيه شبهة كون اباحة الكفر حكما اصليا
فيكون الاول الحق من يكون رخصة والثالث الذي حضر رخصة مجازا وطوائم
في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عن الخطر والاغلال يسمى
رخصة مجازا لان الاصل ان يبقى مشروعا اصلا والرابع اي الذي حضر رخصة مجازا
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط كان مجازا ومن حيث
مشروع في الجملة كان تشبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول
الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وطعاما حكم مشروع كله
سقط في السلم حتى لم يبق التعليق شرعية ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة حضرا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة
في الجملة كقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين
هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما حرمتها فالحرمة غير قائمة حال الضرورة
لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ما بين المحرم
في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله والاصيانة عند فوت النفس
كذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال القصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان
هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته واتاسا لعمر رضي
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الاية وهذه الاية دليل على ان التعليق
بالشرط لا يدل على العدم عدم الشرط وكذا سوال عمر رضي دليل عليه ايضا
لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضي ولما كان عالما بهذه لانه من

صح كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط اه

من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا يحتمل الرد وان كان ان التصدق ممن لا يلزم طاعة كوفي القصاص فههنا اولى
اي صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعة وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاط
لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة فهذا دليل
اخر على ان صلاة المسافر ههنا رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه
والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير بينهما فان
قيل كما ان الصلاة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي
يكون ما دام الفرض ما وفيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي
يكون حكما يتعلق بشيء بشيء اخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر
فهو ركن والا فان كان مؤثرا على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان كان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل
على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على
اصحابنا رحمهم الله فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي فان كان
اول الاقرار ركنا يلزم من انتقاله انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزايد شيء اعتبر الشرع في وجود المركب لكن اعتبره بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبار المركب موجودا كما قولهم للاكثر حكم الكل من
هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان رأس ركن لا ينتفي بانتفائه يبقى
الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقض واما العلة
فانها تجامع اسما ومعنا وحكما او يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما و

كون القصاص ههنا اولى في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعة هذا اللائح

ح مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معناه ولا يتراخى الحكم عنها هذا اما تفسير العلة الحكم
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة بالحكم
كالعقلية وفرق بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما اربين العقلية والشرعية فقالوا
المعلول لمفارق العلل العقلية ويتاخر عن العلل الشرعية واما اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما بيانى وانا اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث
ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى كون الملك
يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط واخرجه
مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لاسبابه ان المانع اذا زال كما وجب الحكم من
حين الايجاب وكان الاجارة حتى في تعجيل الاجرة تقريعا على قوله انه علة معنى حتى
لو لم يكن كذلك لما لزم التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان
المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون
علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل
كما اذا اعار دارا وجب اجرت الدار من غرة رمضان ثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد
الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف
الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم الذي
هو العلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة
للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت من اول وقت
يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا الحكم الواجب
بمضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وكذا النصاب حتى لو جب صحة الاداء فيتبين بعد الحول وانه كان زكاة لانه

لانه في اول الحول علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغناء يوجب مواساة
الفقير وليس علة حكما للتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب ولان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان النصاب سببا حقيقيا لكن ليس بعلة حقيقة
ولان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح اذ يكون النماء المؤثر
بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان
النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكون النماء وصف قايم بالمال فشبهة العلة
لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة كان للنصاب شبهة السببية
وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند
ابي حنيفة رض حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كثير الغرب فان
كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب
من حيث يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه اورد للعلة
اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى
لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت
والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها
علة العلة كثيرة الغرب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها
علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان ستر القريب ليس
علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العلة وهو
الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكنه اراجعل
كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها ذلك لان ان التوجيه

في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا مسلمين تركتها بالكلية فخافة التطويل طما
مثلث الهوم والقطع من الحرمكن الفهمان فصل حكم العام التوقف عند البعض
حتى يقوم الدليل لانه مجمل خلا لما اختلف اهل اللغة في جمع القلة يصلح ان يراد منه كل
عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصلح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية
له فانه اذا اقال الرجل على لسان الناس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا فلذلك يؤكد
بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه واحد يعني ابن مسعود او اعرابي اخر والناس الثاني
اطلاق الكل وعند البعض ثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن
فانه اذا قال لفلان على دراهم يحسب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم كذا نقول انما ثبت الثلاثة
لان الهوم غير ممكن فيثبت المتيقن الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو
جاءني القوم يوجب الحكم وهو تنبيه المجيء في الكل افراده لان القوم معنى مقصود
فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فاذا المعاني التي هي مقصودة في التخاطب هو ما وضع الالفاظ
لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطيء بملك اليمين احلتهما اية وطء
قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطيء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة
مع اختها في الوطء اولا وحرمتهما اية وطء ان تجمعوا بين اختين فانه يدل على حرمة الجمع
بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين فالحرم
راجح كذا في فصل التعاريض ان الحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضي الله عنه
جعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم هي جعل عدة
حامل تتوفى عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل
توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين وتوفيقا بين الايتين
احدهما في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن

از ظاهر يتربص بانفسهن الاية فقوله تعالى يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء
كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال اجلتهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع
الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله
تعالى يتربصن في مقدار ما يتناوله الايتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها ويكون حاملا وذلك
عام كله اذ النصوص الاربعة التي تمسك بها علي ابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الا
ختين والعدة وكل منها عند الشافعي رحمه الله عليه بشبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
اذ تخصيص عام بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع
فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا هو قطعي ساقط المخاصر ويجيء معنى القطع فلا يجوز
تخصيصه بواحد منها اما لم يخصص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا
ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص
هنا كاحتمال المجاز الخاص فاذكر بجملة محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا
جواب عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا
فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز الخاص فاذا اكد يصير محكما الا ترى ان قيل احتمال
الناشي عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال
اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما
كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح
الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص

الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا
يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين آيتين منها فثلثة اقسام اخر و
ان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فحصل سبعة وقد علم من الا
مثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد بدونها كالبيع
الموقوف وقد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد
المشابهة بدونها كثير الترتيب واظن ان السر القريب علة اسما ومعنى وحكما
لكنه يشبه السبب واما مالا شبهة العلة لجزء العلة فيثبت بما يثبت با
لشبهة كقرب النسبة يثبت باحد الوصفين وطوان القدر او الجنس واما
معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا
تأخر الملك تثبت الحكم به او العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فتثبت
الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فتعتبر النية عند الشراء او يضمن اذا كان شريكا عندهما او عند ابي يوسف ومحمد
رحمهم الله ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشتراه معالما انه ابوه
الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والعتق لابي حنيفة رضي الله عنه في الاوقد رضي الله عنهم
يفاد بصلة حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان قاصر
القرابة يثبت بها اي بالقرابة حتى يضمن موعى القرابة ولو كانت القرابة معلوة
لم يضمن كما اذا اورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اذا شهد
واحد ثم آخر لا يضاف الحكم الى الشاهد الاخير بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف
فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما و
حكما وحكما اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما
مقام المشقة والتوهم اقيم مقام الاستمتاع والمس والنكاح مقام الوطي

الدليل في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وانما في الثلاثة الباقية فلم يذكر في المتن المذكورة
للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان اجبني فانت
كذا والطهر مقام الحاجة الى اباحة الطلاق واستمرار الملك مقام الشغل في
الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة
كما في الحربي وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرر
ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء وكالمحبة فان وقوف الغير عليها محال
فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها
وبالقسم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير
من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم
الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه لعلة اسما
وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا
من جزئين فان الجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما الحقوا بالعلة
حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لما
لم يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه او كانت العلة مضافة
الى السبب كوصف الدابة سببا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها
وهو السبب فالسبب مع هذه العلة فيضاف اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها
وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على
الشاهد الراجع انا شهدنا على ان زيدا قتل عمرا وانما قتص ثم رجع الشاهد لانه جزء

المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه
اي العلة مضافة الى السبب فالسبب سبب حقيقي يجوز ان يكون اي العلة فعلا اختياريا
فسبب الحقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في القيمة الولد على ما لو
يسرق وعلى حيض في دار الحرب اي لا يضمن الولد على ما لو يسرقه السارق ولا
يشترك في القيمة الولد على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم
عليه بـ فعل فاعل مختار وهو السارق في الفصل السرقة والغازي في الولادة
على الحصن فتنقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي او ولا يضمن
قيمة الولد اجنبي قال لامرأة تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها
فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل والمولى على هذه الشرط
ولا يضمن اذا المودع والمحرم اذا دل على الوديعة والصيد يضمن اذ مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت
بافضائها الى القتل اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما
يضمن بازالة الامن ورد عليه انه لا ينبغي ان يضمن المجرد الدلالة لانه حصل بازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها معصية الى القتل
اذا قبل الاقضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على انه اذا لم
من سبب للضمان بقوله م فان الصيد محفوظا بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم
اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن
ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل كونه عن المحرم ومن دفع الى صبي سكينا
ليمسكه للدافع فوجد ابن نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده

يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب ومنه اي من
السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلق فالمعلقة صفة
للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده
حر ان دخلت فعلي كذا للنحر اصفة بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع والعتق
والنذر المعلق بالشرط سبب مجازا لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود
اي لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا
وكاليمين بالله تعالى للكفارة اي سبب الكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل
الى الكفارة اذ الكفارة يجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا
تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق
والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة
فان الحنث علتها وعند الشافعي رح قطع اسبابها عن العلية حتى ابطل التعليق
بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبده ان ملكتك فانت
حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا لما سمي المجاز شبيه الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه
ما هو سبب مجازا وهذا يتبين الى ان التنجيز يطل بطلا التعليق ام لا فنذر زفر رح
لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا
وجود طاهر المحل ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فحكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال المحل صورة المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول

لانه شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان
زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتصر الى الملك
فاما التعليق فلا اقتصار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك متطلق الوجود عند وجود الشرط فيصح
التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة
التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيتنجز لا بالملك
حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثلاث
في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه ان قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالفرض انه لا يدخل الدار لانه ان دخلت يترتب عليه هذا الامر
المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء هو وقوع الطلاق فما نعا من تفويت البر كما
الزمان يكون مانعا من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال
المحل لا زوال الملك او يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلاث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلاثة لانه يمكنه الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود
النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملك بهذا النكاح اما الطلقات
التي يملكها بنكاح بعد الثلاث فالمراة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات
فاما التعليق بالزوج فانه الفرض مضمون لوجود الشرط عند الشرط فان

فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك العلة
الشبهة بكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر
من مجوزنا واعلم ان كل من الاحكام سبب ظاهر يترتب الحكم عليه على ما مر فصل الامر فسبب الوجوب
للايمان حدوث الحالف ولما كان هذا السبب في الحالف والانفس موجودا ايا يصح التجزي وان
وان يخاطب به للصلوة الوقت على ما مر وللزكوات ملك المال اعلم ان ورد على بيت الوجوب
للزكوات اشكال الوصف وهو ان يكون وجوب بتكرر وصف ما يذكر على بيت ذلك الوصف و
وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سبب الانصاب فاندفع هذا الاشكال
قال الا ان الغناء لا يكمل الا بمال نام والنما بالزمان فاقيم الحول مقام النما فيتجدد المال
تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط التوديع م
اذا عن تموينون وعن الانتزاع للحكم عن المسبب اولان يجب عليه فيوفى عنه كما
في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول
وايضا يتضاعف الواجب يتضاعف الرؤس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى
الرؤس وهم تحمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو
انا الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان
الصدقة يضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نحن نتمسك على
سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير
السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي قوله ع عما تمونون
عن تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت والما الوقت والاستطاعة شرط
والعشر في الارض النامية تحقيقا للخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج
هو تسبع الارض هذا عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه

الزكات فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اذ بنية الارض الناهية الا اذا لم يعتبر فيه تقدير بالكر
من الزراعة فصار مؤونة باعتبار الاصل وهو الارض معنوية باعتبار الوصف وهو التمكن
من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد فصار سببا للحدة فلذلك
لم يجتمعا عندنا اولا جل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة
والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات
ما ينسب اليه من امر دائر بين الخطر والاباحة وشرعية المعاملات المتعارفة
الملائمة ولاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع ونحوها واعلم ان
ما يترتب عليه الحكم ان كان شيا لا يدرك بالعقل تاثيره لا يكون بوضع الكلف كما
الوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بوضعه فان كان الغرض من وضعه كان
الحكم كالبيع للملك فهو يطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض
كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو
وهو بوضع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو
السبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القاصر يحض باسم العلة واما الشرط فهو
اما شرط محض وهو اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة وجعلي وهو
بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان امر التعليق
وعندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط احكم العلة وهو شرط
لا يعارض علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف الحكم اليها اذا رجع شهود الشرط و
حدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب
والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته
واخر ان بات المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان

الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير بسبب وشهود الاختيار علة فان
قال لعبده عشرة ارطال فهو حر ان شاء الله فشهد شاهدان
الا عشرة ارطال فحكم فقضى القاضي بعتقه ثم جاء فاذا هو ثمانية يضمنان
قيمة عند ابي حنيفة رض لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة
لا يصلح اضافا العتق العلة فقضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه
قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود
الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها است العتق بطريق التعدي وعندهما
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر
عطف على المثالين وعلة رجوع شهود الشرط وعلة القيد والتشبيه ان هناك
شرطا يعارضه علة لا تصلح للاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو
الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين
ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط
وهو امر طبيعي والمستمر مباح فلا يصلح لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع لنفسه واما وضع
الحجر واشراع الجناح والحائط المائل عند الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط
يحكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حفر قريب
الغير فانه لا يضمن عندنا فان الحفر السابق الذي هو علة التلف صار كالسبب
فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او
اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله لان فعل الطير والبهيمة مهدور فاذا خرجا على فور الفتح
وجب الضمان كما في سيلان ما الرزق فان الشق وطبيعي للطير كالميلان
للماء انه مهدور في اثبات الحكم لانه قطعه عن الغير كالكلب يعدو عن استرخاء المفاصل

واذا قال الموكل سقطت وقال الحاضر لم تسقط فالقول له اي للحاضر لانه يدعي صلاحية
العلة للاضافة موقع على الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الخارج
اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لحكما اذا علق الطلاق
بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لحكما حتى اذا وجد الاول ولم يملك الثاني
لانطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول لامرأته ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار خانت طالق فابانها فدخلت احداهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند
وجود الشرط لصحة الجزاء للصحة فليشترط عند الثاني لانا الاول واما
العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان وجعل الاحصان شرطا لا علما
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متاخرعنه و
جوده صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا يتوقف
على احصان يحدث متاخرا فقد ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن
وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط
التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة والنكاح والعقل للتصرفات ونحوها
كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فان الشرط
التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره
عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها فكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط هو الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما
تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن
العلة كحفر البئر وحل القيد والضمان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر فقد مر انه هو متقدم لان الحكم

لما لم يكن مقارنا للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فيرتفع شرطا لمعنى العلة بخلاف
الشرط الذي هو متقدم فانه احصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويستمر هذا الشرط
علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه ليكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت ما دون الرجال مع النساء مع
ان لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لو نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا مع معنى العلة
قلت فان كان الاحصان علة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت
بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد
مسلم بزنا وهو لا كافر انه اعتقه او ما وكزنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع
النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنا بانه مولاه اعتقه والجواب ان مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر
فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر
قلنا شهادة النساء خصوصا بالمشهودية دون الشهود عليه اي في عدم القبول
فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبة وههنا
لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ورفع انكاره وحكم رد بدل لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود
عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تضع على المسلم وحكم يتضمن
ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار يتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد
الذي اتبعوا حرية ليثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار دليلا
اضرارا بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره قال ان شهادة القابلة على الولادة
يقبل من غير فراش اي في المنوبة والمتوفا عنها زوجها ولا جل ظاهر عطف على
قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا جل ظاهر ابدا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد ههنا كون شهادة القابلة الاستعين الولد وهو مقبولة فيه اي شهادة القابلة

مقبولة في تعيين الولد فان النسب فانما يثبت بالفراش السابق فصلوح انفعها لعلامة
للحوق السابق وعند ابي حنيفة رض لايقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب
مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش
واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالجماع واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة
عليها في حقه او في حق الطلاق عندهما لانها لما يثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها
واعند ابي حنيفة رض فان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجوب فيشترط لها
اثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط
لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة
الواحدة حجة ضرورية لا يقبل الا فيما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة
كما لا شهادة المراة على شيء به امر بعث على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة لا يقبل
في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل الخلق السابق وقال
الشافعي رح لا يعتبر الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف
ذلك اي كونها كبيرة او يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حينئذ وجد كان كبيرة لانه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته بسقوط الشهادة وهو حكم شرعي
سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط عند الشافعي رض
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق
العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اذ لا يمكن اقامة
الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة عادة فعل حتى لو مرد فاقيم الجلد قبل العجز
فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سببه فاذا تحقق العجز
يظهر ان حكم قبول الشهادة كان ثابتا من حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر
انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف لانه ليس كبيرة

كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة الله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا
ان توجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز
شرطا لرد القاذف شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف
الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم
العهد بعد ما جلد يبطل شهادته ويحد الزنا وان يقادم العهد او ان اتى بالبينة على
الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد ما مضى العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت
الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب الحكم

بالشهادة وهو ضمان ما ليس له الا وجود حسي وحاله وجود اخر شرعي فالاول بعد ان
يكون سبب لحكم اخر ولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم شرعي وهو الملك وكالصلوة
المحكوم به وهو فعل المكلف فضمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله
وجود شرعي مع وجود الحسي فالمحكوم به لابد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد
ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي اخر او لم يكن فهذا اربعة انواع
الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي اخر كالزنا فانه حرام و
سببا لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق
لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة
واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم
شرعي فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي
وليس بسبب لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركانه وشرائطه اعتبر بها التزوج
فانه وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة غير الزوجية ويسمى صحيحا والا فلا
وان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اي الاركان والشرائط

يسمى باطلاق الفاسد صحيح باصل دون وصف فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اى
ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعوا اجتمعتا فيه والاول غالب او ما اجتمعا
فيه والثانى غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان و
فروعه وكل مشتمل على الاصل والحاق الملحق به والزوايد فالايمان اصله التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه ايكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس
وهذا عند بعض علمايا رحمهم الله اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصلة حقها او الاقرار احراز حق الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكروه فى حق الدنيا ولا تصح ردته وزوايد الايمان الاعمار وعبادة
فيها مؤنة لصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاصلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج
فلا يتراءى على الاسلام لكن يبقى لانه لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة
والمؤنة لا يبطل بالشك على اى الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق
او مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها
عبادة كالعشر فلا يتبرأ عنه الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه كالخراج على المسلم وعند
ابى يوسف رح يضاعف لانه فيه اى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه
فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف العشر اذن اى المضاعف
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء
الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رحمه ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافى
العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب
وهى الفاء جميع الوقوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعف اسهل

اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه لشرع فى الجملة وعند ابى حنيفة رحمه الله
ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو
الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم بخلاف القياس فى قوم
باعيانهم لان تلك الحالة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار توجد منهم
الجزية فلا يكون فى حكمهم وحق قائم بنفسه اى لا يجب فى ذمة اخذ كمن الغنايم و
المعادن وعقوبات كاملة كالحدود قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطى مقصر فلزمه الجزاء القاصر
والى القتل بسبب ارلا سبب حرمان الميراث فى القتل سبب كحفر البير و
نحوه والشاهد اذا رجع لانه اى حرمان الميراث جزا المباشرة وحقوق دايرة
بين العبادات والعقوبات كالكفارة فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اى
الكفارات جزاء الفعل والصبى اى لا تجب الكفارات على الصبى لانه لا وصف
بالتقصير خلافا للشافعى رضه فيهما اى فى المسبب والصبى لانها عنده ضمان
فى المتلف وهذا لا يصح لان حقوق الله تعالى والكفر اى العبادات لا تجب الكفارات
على الكافر لوصف العبادة وهى اى فى العبادات فيها غالبة اى فى الكفارات الا
كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب لانه اى الظهار منكر من
القول وزور وكذا فى كفارة الفطر اى وصف لما العقوبة غالب فيها كقوله
عم فعليه ما على المظاهر واجماعهم على انها لا تجب على الخاطى ولان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه
شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع الاشكال
قال لكن الصوم لما كان حقا غير سلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطالا حق ثابت بالمنع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين

اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارة عقوبة وجوبا وعبارة اداء وقد وجد فى
الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم
يحد على العكس اى لم يجد فى الشرع ما هو عبادة وجوبا وعقوبة اداء وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة
الفطر عقوبة وبشبهة قضاها القاضى فى المنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر يا ~~يوجب~~ لو قلع
عامدا لا تجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رضه وتسقط اذا افطرت ثم حاضت
او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من
ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثانى غالب
القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق
تنقسم الى اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار خلفا فى احكام الدنيا
اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم اذا اوجدا بوى الصغير
خلفا عن اداته حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداوه اى لما كان اداوه اصلا واداء
للابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصبى العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بالاصالة
اصالة لا يكون تبعية ثم تبعية اصل الدار والقابين خلفا عن اداء احدهما اذا
عدما او اداء احد الابوين وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق
عندنا بالنص او اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا
فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى
اى عند الشافعى رحمه الله خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به
الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم تمزنى
انا شين بنجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضاء بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم

ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز
بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق
لا ضرورى ثم عندنا الثواب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط
الصلاة موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم المتوضى كامامة الماسح
على الغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله خلف عن المتوضى فلا يجوز لان المتوضى
صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى على صاحب
الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخليفة ان كان
الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة متوالى الصوم بخلاف
الفوس باب المحكوم به ولا بد من اهلية للحكم وهو لا يثبت الا بالعقل قال هو
نور يوضع به طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فهو المطلوب
للقلب اى نور يحصل باشراق العقل الذى اخبر النبى صلى الله عليه وسلم من اوايل المخلوقات
فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب
اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتدا به فاسد ادراك
الحواس ارتسام المحسوسة فى الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة
وحينئذ بدايته تصرف القلب فيه بوسطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد
او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا
الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها
ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية منا ط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا رحمهم الله
زكيته ومثلوه بالشمس كما ذكرنا فى المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل
بعينه مسطور فى كتب الجملة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق

التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شئ خلق الله تعالى هو الجوهر وقد قالوا هم اول ما
خلق الله تعالى هو العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام
عن اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسروا قوله تعالى الله نور السموات
والارض قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر الى الانسان فيمكن ان يراد بهذا
التعريف هذا المعنى وبيان ان النفس الانسانية المدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك
العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي يحصل باشراق ذلك الجوهر
وقد يطلق العقل على القوة النفسي التي بها يكتسب هذه العلوم وهي قابلية النفس
اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني و
الثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق
على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات والمحالة المستحيلات وجواز
الجايزات وقولهم بديهي هو ما يلزم من تصور الكلام ان يكون ادراك الحواس بداية ونهاية
وكذا الادراكات العقلية بداية ونهاية ادراك الحواس بداية الادراكات العقلية فاعلم ان
بدايتدرك الحواس ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس ونهاية ارتسامه
في الحواس الباطنة والمشهورات الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ
وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم
الوهم وهو خزانة الدماغ ترسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم
ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ الصور كلا من الطرفين اي من الصور والمعاني
ويتصرف فيها وتركيب بينها تركيبا وبسما متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك
الحواس واذا تم هذا نزع النفس الانسانية من المفكرة علوما تهيئا بداية تعرفه
بوساطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله ثم معلومات النفس

النفس فما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى
علوما عملية فاذا اكتسب العملية حركة البدن الى ما هو خير وهي ما هو شر فيدل بهذا
على وجود تلك القوة وعدمها اذ يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وعلى
قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر واما يدل لان النفس لاصالتها امر
البدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم
الاشراق فاذا حركة الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهو لا يحصل
الا بسلك القابلية المذكورة واذا لم يحرك الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت
قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت تحركه فعلم ان وجود العقل
وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت
انما هو بزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق بشدة صفائها و
لطافتها في مبدء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في
اصل الخلقة مندرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ولزاد استضاءتها بانواره
واستفاضتها صعائم اشاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما
ذكرنا انه ضابط التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في الجواب الحسن والقبيح فعند
المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبيح المذكور
في باب المعرفة فالصبي العاقل وشاطق الجبل مكلفان بالايمان حتى انهم يعتقدون كفرا

ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاطق الجبل فيضمن
قابلا ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال
العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبنى
على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه
الامور لا تقرر شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات
فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقدمات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء
بل اختلاف الانسان نفسه زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعري والمعتزلي
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح و
ثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية بطريق الخطأ فيها فهو وحده
غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرت من
الامرين بل لا بد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل التجربة فيه فتعين على الاستدلال فلهذا اخترنا ال
التوسط في المسائل المقررة المذكورة في المتن وبقولنا فالصبي العاقل لا يكون
بالايمان لعدم الاستغناء مرة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال
العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل
كافيا للعصمة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد
الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان ادركت المدة المذكورة لم
يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها ادركت مدة اختيارها
التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا ان احصل التوجه وشرطنا الانضمام انا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق
لو لا يكون قيل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعد يكون فلا يضمن قابلا الشاهق ولو قيل

ولو قيل مدة التجربة فانه لا يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية
ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه
الاية اخبار عن عهد بين الله وبين بني ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله و
ربوبيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون اوجب اقرارهم من اداء
حقوق الله يجب للعبد ويتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به
اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر
فان مر سانحا يتيمنون وان مر بارحا يتشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة
سبب الخير والشر وهو قضاء الله وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم
الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من الخير والشر والزمناه عمله لزوم
القلادة العنق او لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل الانسان
فحمل ذلك الوصف المعنوي الذي هو لزوم هو الزمة فقوله في عنقه استعارا
العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او على
العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان
بحمل اعباء التكليف او وجوبا عليه فثبت هذه الايات الثلث ان للانسان و
صفا هو به اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لما له لكن المقصود
ههنا اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلايل
الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ونحوه قوله تعالى وكرمنا في الارض جميعا فقبل العلاة

اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كلا ما يوجب العقل
كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص
هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل انا سخ يبقى الكلام في
المخصص الذي يكون موصولا وقليلا ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان
لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما
جرلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح بلا مرجح فعندنا الخاص يرجح
يخصوبه وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله وان كان العام متأخرا ينسخ
الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في
ذلك القدر عندنا لان القدر الذي تناول العام والخاص وليكون الخاص للعام ناسخا بالكلية
بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي كالعام الذي
خص منه البعض فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل
او بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء
كان كلاما او لم يكن وهو اما غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالا
استثناء يوجب قصر العام على ما عدا المراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على
بعض التقادير بخلوات صالح اذا دخلت الدار والصفة يوجب قصرا على ما يوجد
فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على بعض الذي يجعل
الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما وراء الغاية نحو
اتموا الصيام الى الليل او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو اما
العقل الضمير راجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص
منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو او
اوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا تأكل رأسا يقع على المتعارف وتأكل بعض الاقل

الافراد نادرا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو لا مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشكلا او زيادا عطفا على قولنا ما كان الفاكهة لا يقع على العنب في غير المستقل او فيما اذا
كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ
الذي استثنى منه الباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيما وراء الباقي وهو اذا كان الاستثناء معلوما
اما اذا كان مجهولا كما لو قال لفلان علي الا شيء او غيره او فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى
هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجازا او لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر او من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول او من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي
في فصل المجاز ان شاء الله وهو حجة فيه شبهة فلا يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او
غيره قال العلماء قالوا كل عام خص عن مستقل فانه دليل فيه لا شبهة ويفرقوا في هذا
الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لان في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل
على ما مر وغ عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الاية ونظائره
دليل فيه شبهة وهذا فرق فتفرقت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة با
الفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص
بالعقل لا يورث شبهة فان كلا ما يجب بالعقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص
بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستثنى من حيث خص
من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا
صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيّن انه لم يدخل

لذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا يجب عليه فاذا اولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اداء على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد
لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة بشبه المؤن او الاعواض
كنفقة القريب بطريق الصلة التي شبهه المؤن ويطريق الصلة التي شبه الاعواض لما فيه شبه
الجبرية فلا يحتمل العقل لا يحتمل الصبي الدية وان كان عاقلا واعلم هذا الكلام ايهام لانه يشبه
ان يكون جزاء ته لم يحفظ عمد فعلا ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجبرية كحرمان الميراث على ما مر في باب محكوم به وهو قوله كحرمان الميراث القتل
فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير وما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب
عليه اما البدنية فظاهر لان الصبي سبب الحجر واما المالية فلان المقصود هو
الاداء والمال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا
عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما
اجزاء اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على
المذكور وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لوجوب اداء الصلوة على الحائض و
الحيض فيما قيل الظهر ذلك في القضاء وفي قضايها خرج فيسقط اهلا لوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس في قضائه خرج والاداء يحتمل اي عقلا ان يكون اداء الصوم من الحايض وا
جاز لكن لا يبقى الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من
الحايض خلافا القياس فينتقل الى الخلف اداء وينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
والجنون الممتد يوجب الخرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة
دون الصوم لانه اي الاغماء ينذر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية
الاداء فقاصرة كاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة

قدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة يثبت با
لعقل الناقص وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ
غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي
لتوله عم مروا صبيانكم بالصلوة واذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما
الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من
اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل له ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا
وجب لا ينعدم شرعا الا بحجر اي الحجر الشرع وهو ضبط فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر
الا في لزوم اداءه وهو عنه موضوع وهو حرمان الميراث والفرقة فيضاف الى الكفر الاخر
جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم
ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة منه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفره الاخر لا الى اسلامه وارضا هما من ثمرات
الايمان واما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي رفع له وهو سعادة الدارين لا يرى انهما
يثبتان بيعا وما بعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه تبعية الاب اذ تصرفات الاب
لا يلزم الصغير فيما هو ضرب واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لما يعد عذرا فيصح
رده فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة
حقيقة لا مزدلفا بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها يثبت ضمنا ولان
احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخروية ولو كانت ثابتة ضمنا يثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا
ما هو ضرر دنيوي على انها يلزمه تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم
الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما
كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح ولم يأذن وليه فان اجر المحجور او العبد المحجور

نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان بحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محضا وانما
الضرر في عدم وجوبه لكن في العبد شرط السلامة حتى ان بالحرية يضمن اي يلزم العبد
المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا
قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا
يكون كثيرا ولا يبلغ منهم الغنيمة ويضع تصرفهما وكيلين بلا عهده ان بإذن
الولي اذ في الصحة اعتبار للآدمية ويوسل الى درك المضار والمنافع واقتداء
في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما
كان تبعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته
او ولا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي للقاضي دون غيره
من الاولياء ولان القاضي اقدر على الاستيفاء فان صيانة الحقوق عليه والعين لا يؤمن
هلاكها حالة اي لما كان صيانة الحقوق على الحقوق والحال ان العين ربما يهلك فيتعذر
ضها القاضي فيلزم في ذمة المقترض وما من هلاكها وما يتردد بينهما اربع البيع المنفعة و
الضرر كالبيع والشراء ونحوها فمن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن
حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اطلق الحكم اذا با
شروليه فكذا اذا باشر وليه بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي الولي
ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول
المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي
حنيفة بطريق احتمال الضرر لا تصرفه برأي الولي فيصير كالبايع حتى يصح
بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي او بيع الولي الصبي من
الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبايع وفي رواية

رواية لانه اي الصبي في ملكه اصيل وفي الرواية اصيل من وجه لانه لما اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي
والا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت
اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير
موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله
ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته
اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما
وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث فالارع م
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان يدعوهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب
لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصية
الصبي فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع
في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع
في حق الصبي الا انها شرعت في حق البايع كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية
لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من
البالغ وان كان ضررا كالطلاق **فصل** الامور المعترضة على الاهلية سماوية
ومكتسبة امة السماوية فمنها الجنون وهو اختلاف العقل بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهج العقل الظاهر وهو في القياس يسقط لكل العبادات
لمنافاة القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء ساقطا الوجوب
لكنهم استحسنوا انه اذا ما يمر لا يسقط لعدم الحرج على انه لبناء اهلية الوجوب
فانه لا يسقط بالموت ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذا

اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا عتّه الجنون اذا عرض بعد البلوغ اما اذا بلغ
مجنونا فانه يسقط ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما بلغ مجنونا
فني كل واحدة من الصورتين ممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده فظاهر واحدة
من الصورتين عنده مسقط غير مسقط فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ثم
الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات
ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول كما في
لسقوط الزكات واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون
حجة انما قال هذا جوابا للسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم
بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق ولا نظر في الحجر عن الاسلام
لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته شرعا ليس بطريق الحجر
ويصح تبعا على قوله فلا يصح اذا اسلمت امراة عرض الاسلام على وليها ويصير
مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال طاهرا
في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما عرضا
يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض مناف للحجر وانما هو عن الاقوال
فيفيد عبارته ومنها الصغر فقيل انه يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان
فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في
مبدوة الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا
يقتضي الصغر فمعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا يكون لازمة

وعند محمد ابو يوسف اكثر الحول في الجنون اذا كان

لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكليف
ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلق على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد
من خلقه وهو ان يكون من مبدء فطرته واقر العقل تام العقبة كامل القوى والصغر
حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده
فيحدث ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما
يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان
فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
وللجرم الميراث تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل و
للزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم
سبب او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان سبب القتل انما هو
بطريق الجزاء فان القاتل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا اشكال على هذا بالحرمان بالكفر
والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية ومنها العتة وهو
اختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيبتة مرة الكلام العقلاء ومرة كلام المجانين
وحكم الصبي مع فيما ذكرنا الا ان امرة المعتوه اذا سامت لا يؤخر عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما ان الجنون والعتة غير
مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه اذا كان من
جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا
لان حقوق العباد وهو اما ان يقع فيما مر بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان
حالها مذكورة واما بتقصيره اما بان يدعوه اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد
انه مركوز في النسيان في الزيجة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فان الناسي
يكون عذرا لانها غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات

سطب العتة

والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب للموجوب اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعد
فلا حرج لعموم امتداده فالنائم من نام عن صلوة الحديث وابطل غيارانه اى ابطل النوم غيار
التايم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعموم اختياره فاذا اقر في صلوته انه
لا يصح القراءة واذ الكلام لا تفسد واذ اقهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تبطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية يحدث بسبب مرض يعرض للدماغ
والقلب وهو ضرب من المرض حتى لا يعصر منه التشنج مع وهو فوق النوم فيما
ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة سبب ترقة البخار
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال
والاغماء على خلاف ذلك جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبه
والانتباه للامور من نوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبادات ويوجب الحدث في كل حال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا
او ممكنا او مستلقيا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب
الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافات الاغماء تمسك اليقظة اشد
من منافات النوم لياه فجعل الاغماء سببا في كل حال النوم ايضا كثرة وقوع النوم
وقلة الاغماء توجب ذلك ودفع الحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقطها فيه
حرج وهو في الصلوة بان ممتد حتى يربو على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا
يعتبر لانه ينزر وجوده شهرا واحدا في السنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل
جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة
للملك فلم يكن حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى اذا اقر بجهول النسب انه
ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضد

ضده اى لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعموم تجزي لازمه
الاعتاق فعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة متجزي اذ الاعتاق ازالة
الملك لان العجز انما يتصرف في حقه ثم يلزمه من ازالة ملكه زوال الرق وهو العتق
فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة فلا بد من ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق
الله تعالى وهو البقاء على العكس حتى زواله زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
فمعتق البعض مكاتب عنده لان الرق والرق يبطلا ملكية المال لانه مملوك
ما لا يملك المكاتب التبرع ولا يصح منها الحج او من الرقيق والمكاتب حر اذا اعتقه
وجب الحج لا يقع الموقوف قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنيهما
ملك المولى الا ما استثنى في صلوته والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت
له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل ما لكية غير المال كالنكاح والدم والحيوت
فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون
او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي
حنيفة مطلقا وعندهما لا يصح في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي
يوسف يصح في حق القطع دون المال ويناء على هذا الاصل الكرامات البشرية كالزمنة
والحدود والولاية فيضع عن الزمنة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب
فيباع لدين لا تهمت في ثبوته كدين الاستهلاك واذا استهلك مال انسان
والتجارة لا فيما تثبوته بهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بها يوخر الى عتقه
وينتصف الحد بنصيف الحد في حق الرجال اى محل للخراج ولا رقيق شائع وبا
باعتبار الاحرار في حق النساء اى بحد الامة ان كانت مقدمة على الحرة ولا محل اذا
كانت متوذة عنها كما سبق في فصل الترجيح وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا يقبله اى التنصيف فيتكامل لكن تحرد الطلاق عبارة عن اتباع

للمملوكة فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتباع المملوكة اتباع المالكية ايضا فلا يعتبر بالنساء
يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات
من النصف وما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو
ملك المال ناقصا غير مستقل بالكلية لانه يملك اليد الرقبة اوجب ذلك نقصانا في
قيمته ما ينقص دية عن دية الحر تبين وهو معتبر شرعا في المهر والسرية وهو عشرة
واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فتنصف ديتها اعلم ان الملك
نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت
للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمة
الحر عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطا عشرة الآف درهم
فانه ينقص عن قيمة عشرة دراهم والثاني المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابتة
دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد اوقع هذا التقرير
في خاطري اعتراضا فقلت لكن هذه العلة لا تحض بالدية وايضا يوجب الاكمال
فيما هو من باب الازدواج اي لو كانت العلة لنقصان دية الحر هذا الامر وجب ان لا
يحض هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء
من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكرنا ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في
الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما
ذكروا ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص دية لان المعتبر
فيه اوان العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة الساوت للحر فينصف وهو اهل
للتصرف في المال حتى ان المأذون ينصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعي لا يظهر كما
الوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر

يلزم النقصان
فان انتقص مالكية في هذا العود انا قص يلزم النقصان

سائر الانواع وعنده لا بل يختص اذنه بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى
طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لما ملك اليد
لكنه ضاف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اي اليد هي العرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع
بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا لكونه في يده فشرع التصرفات
كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة
الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع
الطامعين والاقضاء الى الانتزاع والتقابل ونحوها فثبت ان المقصود
في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد
فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لانه مباشرة سبب الملك
لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل
للعبد فاما الملك او ملك الرقبة فانما حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا
او مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر وان كان كذلك
فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية لما شرع لاجله اما عدم
اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية لما هو كيف وسيلة اليه لا سيما
اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته لملك اليد اسلفنا فاليد تثبت له
وللملك للمولى حتى ان عتقه اي يكون المولى قائما مقامه في العبد فان الاصل ان يثبت
الملك للمباشرة وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل
واذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للوكيل كما لو اشترى الوكيل وفي بقاء
الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة

الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسايل المأذون اما مرض المولى
فصورته ان المأذون وان يصرف في مرض المولى وهاباً بمحاباة فاحشة وعلى الطريق
دين لا يصح تصرفه اصلاً واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها معتبر
في الثلث لجميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف
في حال صحة المولى يصح ويعتبر عن جميع المال فهو حال صحة المولى ليس كالوكيل
واما عامة مسائل المأذون فكما ان العبد عبد من كسب في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول والمحجور الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزى الموكل الوكيل
الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول او المحجور الثاني كالوكيل اذا
مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا
فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فاوكل به بخلاف المأذون لكن في البقاء الا
اذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها او العصمة وقد فهمت من
قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق
يوجب نقصاناً في الجزاء وعلى ما قلنا في الحج ان ضافه ملك المولى الا ما استثنى فلا
يستحق السهم الكامل وبناء الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف
على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح او الحق
حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته طلاق رمضان فانه صوم
رمضان يثبت اولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط لمثل هذا
وبناء في ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء او
لا يجب على العبد ضمان لما ليس بمال اذ العبد ليس بأهل لهذا الزمان لكونه
صالة حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء
لان الدية صلة في حق الجاني كما انه لهب ابتداء وعرض في حق المجني عليه وكون

وكون المتلف غير مال يناف الوجوب على العبد وكون الدم مما ينبغي ان لا يهدى
بموجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا انه يختار المولى الفداء فيصير
فداء الى الاصل فان الارث اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير
كالحوالة اي الارث اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلاً لانه يجب
عليه الارث لما قلنا انه صلة ولما لم يجب على الارث لم يمكن ايجاب العاقلة عنه فصار
رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارث فداء عن العبد لئلا يفوت العبد
صار وجوب الفداء عايداً الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما ملون كالحوالة حتى يعود
حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم عليها مقدور ومنها المرض وهو
لا يناف اهلية لكنه لما فيه من الحجر شرعت العبادات فيه بقدر الامكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة الخلاف كان مسبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر
اذا اتصل بالموت التصرف وهو ربح جميع الى الموت والصغيرة كان ولا يوجب وهو انفك
يعود الى المرض والعجز اذ الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستنداً الى اول اي
اول المرض وهو حال زعن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر
الا مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستنداً الى اول المرض
وقدر ما يضاف به حقها فقط اي حق الوارث والغريم فقوله في قدر متعلق
بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل فما صغار مهر المثل لا يتعلق حق الوارث والغريم
لان المرض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وهو كالمحتاج اليه لا يتعلق به حق الغير
واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما
لان لا حق لهما فيه وكل تصرف محتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينتقض اذا احتيج اليه

والا يحتمل الفسخ كالاعتكاف ويصير كالمعلق بالموت او لا يقبل النقض فان كان على
الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائنين فيجب السعاية في الكل و
ان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين وهذا عند
ابي حنيفة البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيره
ايام الحيوة في القليل ليعلم ان الجور وترك ايثار الاجنبية على الوارث اصل و
لما ابطل الشرع بالوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم انه تعالى فرض اولا
الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ
الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة بان بيع المريض عينا من التركة
من الوارث بمثل قيمته لانه وصفية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان
يقر لاحد الورثة فانه وصفية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتفوت الجودة عطف على
بطلت في حقه اي حق الوارث كما في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من
نفسه تفوت الجودة حتى لا يكون الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون
لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي ما في الورثة القيمة ولو قضى المريض
حق بعض الغرماء شاركتهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض
من الاجانب بمثل القيمة ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله
ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من
حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة العبد تعلق حقهم

حقوقهم حالية لا بصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيعتبر العبد مستهلكا للغرماء
ولا يمكن نقض الاعتاق ولكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية
في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب
الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط
فان اعتاق الراهن ينفذ فانه كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان
كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه
فعتق الراهن مرسوبة فيقبل شهادته قبل السعاية وعتق المريض
قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز
كلي والاحكام ههنا دنيوية واخروية اما الاولى فكلما تلوص من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى
ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يتقيد
لا يبقى بعد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن
ميت الا عن وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا ابقى عنه مال او كفيل
ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بيرا فوقع فيها
حيوان بعد موته لما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث
واما شرع لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب
منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجة الى الثواب وكذا بعد
موت المكاتب عجزه وفاء لحاجة الى انقطاع اشر الكفر والى حرية اولاده واما
الاحكام الدنيوية وتابعه ههنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد او تابعه في كتاب
الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى
بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم

بقدر الضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مالكه
الميت والحاجة الى بقاء المملوكية فاذا بقي عقد المكاتب الكتابة فاجاب بان الملوكية
تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا
لا قصدا ويثبت الارث نظرا لهم خلافة والخلافة انما تثبت سببها وهو موت
بحجز الميت عن ابطالها فكذا ان ثبت اى الخلافة خصائصها يحمل التعليق كتعليق
العتق به او بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية و
الموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا او التعليق بالموت سببا
في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لان اى الموت كائن بيقين فان قيل
فعلى هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد
المعلق بالموت انما يجوز لامرين الاول الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق
بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جوازه بيعه وكل منهما على
الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون
سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استحقها صار التمتع فيها
اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليها قلنا المرأة تفسخ زوجها عدتها بخلاف العكس
لان ملكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانه حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته
فكالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت
لا يحتاج الى طلب الثار بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حق لورثته ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل صحة الجرح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص
يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية
لكن انما انتقل الى القصاص حالا وهو يصلح لحوائج الميت فيرث الى حوائجه ويورث منه واما

واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقولنا العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما
من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة
بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده فهو حكم لا يحتمل التبدل للعبادة
الضم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة
للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما حكم يحتمل فدافعه للتعرض فقط
عند الشافعي اى ديانته دافعة للتعرض له فقولهم اتركوهم وما يدينون فلا
يحل الزهي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هو دافعة اى للتعرض ولدليل الشرع
في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب ايضا ولهم
فيها اى في احكام الدنيا اعلم ان الاسراع قرب الله تعالى الصبي الى العقوبة بالتربيح
فيكون ديانة دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة
تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة
العليل عند قصور التفتيش والاهمال تقوم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي تقوم
الباطل كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام فظنوا انا اطلنا
وكما قال ستر جهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين واقال انما
نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال تعالى قوله واقتل فثبت عنده
اى عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ولهذا صحة
نكاح المحارم حتى ان وطئ في اثناء نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنا شرط الاحصان القذف فعندي ابي حنيفة رحمه الله ان وطئها في هذا
النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اى نكاح المحارم ولا يفسخ
اى نكاح المحارم ما داموا كافرين الا ان يترافعا الينا فحينئذ اقام الدليل على تقوم الخمر
في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس

من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبت ولا يلزم الربوا لانهم قد تركوا
عنه جوابا اشكل على انه ديانتهم معتبرة في ترك التعرض لا يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم
دافعة للتعرض لدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم لصحيحة دافعة لهم فان ديانة
الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم فان كان باطلا ان دافع كنكاح المحارم
مثلا لا يحل في شريعة من الشرايع لان حله في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم
نسخ في شريعة نوح عليه السلام وارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اطل الكتاب
شاذ والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التوراة فارتكابهم
فارتكابهم ذلك يكون بطريق العناد وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس
فلا يمكن لهما الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست متعدية اجماعا
فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلل بتسعين احديهما
زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عليه عدم وجوب الزمان وعدم
وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث
فالحكمان المختلفان في الارث لكنهما مندرجان تحت حكم هو عبارة الجنس لهما وهو
هو ان ديانتهم غير متعدية فلما ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس
في الآدمي دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا عليه وكذا الاحصان او العفة
المقذوف شرط ايوجب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما او في اثبات التقوم والاحصان
لاثبات الزمان والحد بل الضمان والحد انما ثبتا بابطال الخمر وبالقذف وانما يلزم القول
بتعدية ديانتهم لو اثبتا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل
كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها

ولانها كما بقاء كما هو ابتداء فيوجد الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالاجنبي
الاث الخ جواب عن القياس المذكور وهو قولنا كما في مجوسي وتقديره اذا ماتت البنت
الزوجة زوجته حرف فالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية ههنا
واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله اما على قولهما فكذلك
لك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم عليه السلام
نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام كان حكما ضروريا
اذ لولا جوازه في ذلك العهد لانحصر النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت
من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة ادم عليه السلام لكونه الى الكراهية ولادة ذكر
مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا مع من بطن اخر فكان النكاح
بين المؤمنين حراما ولا شك ان المؤمنين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والوالدة
من بطنين مخلوقان من ماءين اندفعا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب
من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تقتضي البعدي لا يحل القريب فعلم ان الا
صل في نكاح المحارم وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ان يفوت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة دليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح
المحارم ان يعد دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح محارم بخلاف
الخمر اذ يعد قصر دليلنا عنهم يبقى على ما كان وهو الحل وان اثبت هنا فنكاح النكاح
المحارم لا يكون شبهة للاحصان فلا يحد من نكح المحارم وايضا حد القذف يندرء
بالشبهة اي سلمنا ان عقد النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم صحة ثابتة فيدرء
حد القذف بها قوله وايضا عطف على قولنا نكاح المحارم الى آخره وكلا واحد من
المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم و

وطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف الحكم المفهوم عدم وجوب
حد القذف اما على الاول الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو
ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان لم يكن صحيحا النفقة جملة مبتدأة
فلا تجب كالميراث اذ لو وجبت ليصير له متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة
لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم
وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رحمهم الله في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم
متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة
يكون مشعرا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان
ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها
لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الجنس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله
واما جهل لا يصلح عذرا والكفر دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الاخرة لانه يخالف الدليل الواضح لكنه لما كان ماولا للقرآن كان
دون الاول ولما كان صلى الرضا مساخرة والتزامه فلا يترك عاديانته فلزمه جميع احكام
الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له فيسقط ولان التزامه ويجب
عليه محاربته وارحم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبين الباغي فيكون سببا للارث موجبا
او القتل هدر فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان اقتتل عادلان اي لا يحرم الباغي من الارث لان كل
عادل لانه حق في زعمه ودليله منقطعة عنه ولما كان التكاذب والديانة مختلفة يثبت
الحرمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان واما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع

هو القول بما يرفض بالكلية في غاية التناقض وكجهل من خالف باجتهاد الكتاب كمتروك التسمية عمدا
فانه مخالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله والقضاء بالشاهد واليمين او يمين المدعي فانه
مخالف قوله ﷺ فانما ان يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة كالتحليل بدون الوطئ على منصب
سعيد بن المسيب فانه في مخالفة حديث العسيلة والقضاء في مسئلة القسامة فانه لو وجد لوث
لولاية القتل لا تخلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان المدعى او خطأ وهو عند الشافعي رحمه والما
عندنا كما رحمهم الله يقتضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشارع الله وفيه خلاف
قول الثلاثة البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا حديث العسيلة من المشاهير او الاجماع
كيف لم ولو فان اجماع الصحابة انعقد على بطلان حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث
وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسئلة فلا ينفذ لكونه مخالفا للكتاب او السنة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد
هو الصحيح او غير مخالف لكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على
هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفريضة الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفترض جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه
اداها زاعما صحة ظهره وهذا زعم يخالف الاجماع وعند الشافعي رح قضاء الظهر لعدم فريضة
الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقتا داى المغرب عصره جائزة اما لو علم وقت اداء المغرب انه عصره
ايضا فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان يقضي الظهر فعلم العصر على ان الظهر جائزة او صلى
الظهر بلا وضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه بلا وضوء غير عالم بعدم الوضوء
فانه من صلى صلوة يعتقد وضوءه وجاهلا ان لا وضوء له ثم توضا وصلى فرضا اخر ثم تذكر
انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد رحمه الله
عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فخلاف زفر رحمه فانه يقول اذا كان عنده

او التخصيص يتبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يتبين
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا لا يكون
الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر
ان يكون معللا لانه كلام مستقل فالاصل في النصوص التعليل ولا يدري
كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعندنا البعض اذا كان معلوما يبقى
العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فانه يتبين ان لا يدخل فلا
يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص واذا كان مجهولا لا يبقى
العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعندنا البعض اذا كان معلوما
فكما ذكرنا اتفاقا ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان واذا كان مجهولا لا يسقط
المخصوص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا
وكان معناه مجهولا لا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته
يتعدى الى صدر الكلام وعندنا ههنا كن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على
ظاهره وهو ارادة الكل فيه فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز
مثلا فانا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من
الاحاد المتروك المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيها يقول فيصير عندنا كالعام
الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان
يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط لم تحتج به فقال لكن لا يسقط

احتج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصوص شبهة الناسخ بصيغته والاستثنا
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا لا يسقط في نفسه للشبهة الاولى ويوجب جهالة في العام
للشبهة الثانية فوقع الشك في سقوط العام فلا يسقط به او بالشك اذ قبل التخصيص
كان معلوما به فلما خص دخل الشك فيما بقي معلوما به ام بطل فلا يبطل بالشك
واذا كان ما بقي المخصص معلوما فللشبهة الاولى يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبهة
الاولى انه من حيث يثبت به الناسخ يصح تعليله كما يصح ان تعليل الناسخ على هذا
الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه
يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي و
اذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة
فيما بقي تحت العام وللشبهة الثانية لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به الشبهة الثانية هو شبهة الاستثناء من حيث ان
المخصص بين ان المخصص غير داخل في حكم العام فلهذه الشبهة لا يصح تعليله بصير الباقي
تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث لا يصح تعليله يبقى العام حجة و
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلان ما قبل بالشك فهذا
ما قالوا ويرد عليه انه لو كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله بحيث
يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله وللشك لكم ان تزعم الجبائي ان عنده
لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من
ان يكون حجة لانه ما اقتضى القياس تخصيصه وما لا فلا فان المخصص انما يدرك
فيه علة لا يعلل فبقي العام في الباقي حجة والصرف فيه علة فكل ما يوجد العلة
فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين
التخصيص والنسخ اذ لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص

قوله لجواز احتمال التعليل يعني دفعا للشبهة الموردة من
قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصص اجوابا
عن الاشكال الوارد عن كلامه القوم بانه لو كانت
صحة تعليل المخصوص يوجب جهالة في العام وبعض
سقوطه وبطلانه لكنه كما زعمتم لوجب بطلان
حجية العام

ان الفرض بلا وضوء ثم العصر بوضوء زعما منه ان الظهر وإن لم يفسد فالعصر لان ترتيبهما مخالف للاجماع والمسئلة

المستشهد بها في الاولى الثانية واذا عفي احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص واجب على

الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فانه عفو البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة

في درء القصاص وكذا المجروح اذا افطر فظنه فاكلا عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم صار شبهة

في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرىء بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة الثانية وعن ابي حنيفة

امرأة او والدته وظن انها تحل له لا يحل لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يسقط الحد

بهذه الشبهة او لا يثبت النسب بهذه الشبهة واذا اعاده لا يجب العدة بالاتفاق لان الفعل يتخصص

زنا في نفسه فيمنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه بخلاف الشبهة الحكمية

حيث ثبت بها النسب ويجب بها العدة من يسقط بها الحد لان الفعل يتخصص زنا الى قيام الدليل

ولهذا لم يعترض الخلاف فيها العلم بالحرمة وعدمه لان النسب والعدة اولا يثبت النسب والعدة

بهذه الشبهة ولما كانا يثبتان بالوطء شبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا

بالحرمة او لانه جاهل يكون شبهة لان زنى حربي اسلم حيث كان جاهلا في حرمة

الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان في دار الاسلام والمرتد ساكن فلا يعذر بالجهل

لحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا لهذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم

بها جرا بالشرايع واذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اطلاق قبا فانهم اذا بلغهم

تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا يقولون

كيف صلوتنا الى بيت المقدس وقد علمنا بالقرآن فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي

صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قالت الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف

باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب

عليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا

اما اذا نشأ في دارنا متقدما التبليغ فمن جهل هنا فيكون لتقصيره كمن ارتكب طائعا في عمره واما بعد تمام

وكان الموجود الا يصح وكذا الجهالة وكيلا او ماذونا او يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح

من الوكلاء فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة

يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد و

الشفيع بالبيع واما المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار

اي جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر عذرا حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل و

الحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذرا حتى لو باع العبد

الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا بالفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى

لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار لجنبيها لكن قبل علمه ببيعها

لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت المولى اعتاقها فسكتت

عن فسخ النكاح فجهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت باعتاق لكن

جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذرا حتى يبطل خيارها واذا بلغت البكر

زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذرا فلا يكون سكوتها

رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل

خيارها اذ الجهل بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها

لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها فبالجهل

لا يتعذر وفي حق الامة يخفى لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فيتعذر بالجهل ولان

البكر تريد الزام الخصم والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في

ان الامة يعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الخصم الفسخ على الزوج

والمتعة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلاثة

والجهل عموما صلح يصلح للدفع لا للالزام وبهذا الفرق احسن من الاول ان البكر قبل

البلوغ لا تكلف بالشرايع لاشتغالها بالمسايل التي يعرفها احرار الفقهاء لحد يشترط

القضاء ثم لا هنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضروري وبخيار العتق دفع ضرر
ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر للدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ
من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء حتى يمنع صحة التصرفات حتى الطلاق والعتاق
واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل في المثلث بشرط ان لا يسكر
فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيتحذيه اي بالسكر من المثلث وهو القسم الثاني من
السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا خطاب مع متعلق بحال السكر فلم لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه
كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم القصد حتى انه تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم
ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وان عبدي فجرى على لسانه عكسه ولا يريد واذا
اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحوا فيقر لان
السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه
لكنه انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي وحد السكر والمراد به الحالة المتميزة بين الصحو
والسكر وذا بو حنيفة رحمه الله انه لا يعرف الا من قبل الامام لوجوب الحد فقط ومنها
الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به وشرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري الهزل المواضعة قبل العقد
بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد ولا يشترط كونه او كون الشرط وهو المواضعة في نفس
بل يكفي ان يكون المواضعة الى ما بقية العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا
اختيار المباشرة والرضا بها بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات
فكيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي من الانشاءات او الاخبارات او
الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة
فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عندنا

عند الناس ولا يريده فان اتفقا على الاعراض اي قالا انفسد البيع لانا قد اعرضنا وقت البيع
عن الهزل وبقينا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما واذا اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما موقوفا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم
هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا
بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا
بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان
نقض احدهما انتقض وان اجازه في الثلاث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز
عند ابي حنيفة رحمه اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد وعندهما
لا ينقلب الاجازة بالثلاثة فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لانا اجزنا احدهما
لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلاث وان اتفقا
على انه لم يحضرها شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بناء على المواضعة او اعراضا والبناء
او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح وعملا بالعقد لا عندهما او لا يصح
العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة صار كما لو كان على ان المواضعة السابقة
تلك الاخرى ناسخ للاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لانا احدهما لم يعرض على المواضعة
واعلم انه بيع بالتعليم العقلي فسكت لم يذكر احدهما اما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم
يحضر شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضر شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالعين على ان
الثمن الف فيهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله
يظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء ههنا وثمة ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل
قبولا حرا للفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جاء اصل العقد فهو
اولى بالترجيح من الوصف الذي في اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فاذا اعتبر اصل العقد

يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد فانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالف يلزم فاسد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس اخر فالعقد بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العقد بها مع صحة العقد ممكن ثم لها والهزل باحد الالفين ثم شرط لما طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكره انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال لانه لا طالب له لما تفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لما الفان وان لم يكن للشرط طالب لما يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حمارا حنطة او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله بيان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا بما يفيد الصحة كالرضا بالربوا فلم يعطف على قوله واما ان تحتمل النقض قوله واما ان لا تحتمل فمرجعها ما ذكره وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والردة هي لا يحتمل اخبار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالكتابة فان قال الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الف وعلى البناء الف والفرق لابي حنيفة رحمه بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط وعلى ان لا يحضرها او اختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيتوجه الى الثمن وفي رواية ابي يوسف الف قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لا يحضرها او اختلفا في رواية محمد رحمه الله مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور فقد ذكر المثل المهر على ذكر واكتفاء المواضعة في جنس

جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العود بالمواضعة ممكن لانه ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهو اعراض ممكن فلا يبطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمدا سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس فمع الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح اللجاجة او ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهذا فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى يشاء المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال لا يلزم تبعا على ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد مما يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يورث في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يورث الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف على مشيتها اما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كما سكوت لانه لما اشتغل بالهزل عند طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل الخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اخر بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء يبطل ايراء الهزيم هازلا كما يبطل الايراء بشرط الخيار واما الخيارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يجعل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكره باطل فكذا اذا قالا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لما هزل به اي يكفر بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه عبر غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايانه ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاستلة

هازلا يصح لانه اثبات لا يحتمل حكم الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان لما في الاكراه
ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال فخر الاسلام رحمه هو العمل بخلاف الشرع من وجه واتباع الهوى و
خلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو الترك للاحسان
الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون
في بعض اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا او
غضبا فيتباع بيع نقضا ما لا امره من غير نظر وروية في عواقبها ليوقف على ان
عواقبها محمودة او وخيمة او مذمومة وهو لا يناسب الاهلية ولا شيأ من الاحكام و
اجمعوا على ضبط حاله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بما يناسب
رشدا منكرا لا ينفك سن الحدث عن مثله الا نادرا فيسقط حجر المنع وهو خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن
ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ
التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
والتأخير عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب
الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطفا على قوله
حقا له على منع المال وايضا صحة العبادة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب
دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرافوا فتركب عليهم الدين
فيضيع اموال المسلمين في ذممهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها
في الحال كما فعله احدهم من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته انه دخل دار احد
النجاشين فعشق جارية بلغت في حسن غاية فعجز عن مكابدة شوقه لكرها وكان
في الرق والحرية بحيث لا يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى

الوصلة فاستعارة عن بعض خلافه شيأ بعد شيء بخلاف ما يركبها الا عاظم الملوك
فيلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاه دار يمشون في ركابه تطرقين حتى السوق
فظن التجار انه حاكم بخارى المعقب بصدور مجالس عن غرفة ودعا صاحب الجارية
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول
ورجع الى منزله ممتطيا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع
لتقاضي الثمن نفى المشتري وعرف فتونه فاحدثت غشونه وهذا بناء على ان الانسان
يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر بعباده عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يحجر لان السفيه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم و
معرفة لم يكن سبب النظر وما ذكر من السبب محقق فذلك جائز لا واجب كما في صاحب
الكبيرة وانما يحجر اي حجر البتة بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اطراح
اهلية والعبادة والاهلية نعمة اصلية فالمتزايد فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم
اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق به كل حكم الا من
كان له في الحاقه اليه نظر امن الصبي والمريض المكروه والمحجور بسبب السفه عفوها
اذا ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه وكان الولد حر الاسيد عليه والجارية ام
الولد ولو مات كانت حرة لان قوة النظر كانت الحاقة بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه
فانه يحتاج الى ذلك لبقاء نسله وصيانة ماله ويلحق باهذه الحكم بالمريض فان المريض
المديون اذا اذعن نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع
ماله بمنزلة ولا نسعى به ولا ولد هما ان حاجة مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى
هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبض كان شراؤه فاسدا ويعتق العلاء حين قبضه ويجعل في هذا
الحكم بمنزلة المشتري المكروه فيثبت له الملك بالقبض فان اذا ملكه بالقبض فالشراء الثمن او القيمة با
العقد عنه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور

يثبت لايتم (شيء من سعاية فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندها اى
الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه محض فيحجر بنفسه اى بنفس السفه
بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عنده (رحمهم الله اما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله
الملتجئة مع المحاوضة المذكورة مفصلة - ببيع او اقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع
الغرماء، وانما لم يكن سببها متصلا بما قبله وهو قوله فيحجر وانما ان يمنع عن بيع ماله القضاء
الديون فبيع القاضى وهذا اقرب حجر ومنها السفه وهو خروج صدور لاينا فى الاطلية
ولا ثباتها من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض
لان بعض يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا فى الصلوة فعند الشافعى رحمه الله
القصر رخصة وعندنا اسقاط لقوله عايشة رضى الله عنها فرضت الصلوة ركعتين
صارت فى السفر وزيدت فى الحضر والا حد السائلة يصدق على الركعتين الساقطتين
والتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اى فى قصر العزيمة والرخصة
وانما يثبت هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل
اتصل بحال النفل لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيد اذا شرع المسافر فى صوم
رمضان لا يحل له القصر بخلاف ما اذا افطر فيصير السفر شبهة فى الكفارة واذا اسافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصايم المقيم اذا سافر
وافطر والا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لا يسقط او الكفارة بخلاف ما اذا مرض
والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض فى
هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى
هذا اليوم بخلاف السفر فانه امر اختيارى والمرض ضرورى واحكام السفر يثبت بالخروج
بالسنة المشهورة وانما لا يتم السفر عليه والسنة المشهورة ما روى عن

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين ترخصوا بترخص المسافر
لمجاورتهم الحرمات والقياس ان لا يثبت القصر لان مضرة السفر لان حكم العلة لا يثبت
قبلها لكن تركنا القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان فى
غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اى نية
الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع السفر
والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر ذكره فى قصر النبى على
ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى السفر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غير فيقطع عليهم فصار النبى عن هذا السفر لمعنى فى غيره
متكاوجب بخلاف السكران اذا عيا بعينه فصار النبى فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص
المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى غاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق
قد تمسك بها الشافعى على عدم الرخصة لمن تاثر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير
باغ ولا عاد حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل
غير باغ ولا عاد حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا لها ولا اكل الميتة تلذذا وقضاء
للشهوة بل ياكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يبقى او لا يجاوز
حد سد الرمق ولا يعدوا اى لا يرفعها لجوع اخرى ومنها الخطاب وهو ان يفعل فعلا
من غير ان يقصد قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد به الرمى لكن لم يقدره
يقدره اللسان فوجه قصد غير تام وهو يصلح عذرا لاسقوط حق الله تعالى او اصدر عن
اجتهاد وهو يصلح شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤخذ بحده وقصاصه الى جزاء
كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لان ضمان
مال للجزاء فعلا ويصلح اى الخطاء مخففا ما هو صدده ما يقابل ما لا ووجوب العقل كالدية
وانما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكره فى المتن لان ضمان

مال وبوجب الكفارة الا ينفك عن ضرر تقصير فيصلح سببا للماثم دايرا بين العبادة والعقوبة
اذ هو جزاء قاصر الضمير راجع الى ما ظهر دايرو المراد به الكفارة ويقع طلاق عندنا لما عند الشافعي
لعدم الاختيار فصار كالنايم ولنا انه دوام العقل بالعقل لا مقام اليقظة والارضا فيبنى
عليها كما بيع اذا اخرج في ذكرها تقريره ان الاصل انه لا يعتبر العارض الا ان يكون صادرة عن
التعدي بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يجب ان لا يعتبر
ولا يوخذ الانسان بما تقول ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يتوقف عليه الا بالخرج فاقمنا البلوغ
مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع
السهو والغفلة الا نادرا وكل عارض صدر عن العاقل البالغ احتبر في جميع الاوقات صار
عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت هذا معنى قولهم ان دوام
العقل بالعقل الى اخره وانما اقيم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطل عبادات النايم و
كذا اقيم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا ونحوه اذا خرج في درك اليقظة
والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف
عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة انما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر
اليقظة والرضا فعلى شبهة الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل
لوقوع طلاق النايم واما البلوغ مقام الرضا فيما يتعدى على الرضا ثم عطف على قوله يقع
طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه او لسان الخاطئ خطا وصوقه خصه يكون
بيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا من القسم الثاني من العوارض المكتسبة
وهو اما ملجئ بان يكون يفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا فصار للاختيار
واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار

للاختيار حتى والاكراه لا يتناول الاهلية ولا الخطاء لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر
بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص خفض كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او
حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر حتره وباثم اخرى ولا الاختيار اولا ينافي
الاختيار لانه حمل على اختيار الماهود واصل الشافعي ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختيارها الاكراه عند الشافعي اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام
واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم ان في اقوت لفظ الفاعل مقام المكره
بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لان الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع
الضرر بدون رضاه او رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الا
اقوال كلها لانسبة الاقوال لغير المتكلم باطلة لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل
الاموال اذا اكره عليها لان مال الغير لا تنسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للفاعل الحامل
وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن الفاعل فيجب الزنا ويقتضي العاقل صاغرا هين والمايقتضي
الحامل بالنسبة جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص
هو ولا يقتص الحامل انما يقتص يجب عليها عند الشافعي رحمه الله فاجاب بان الحامل انما
يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصلح سلاما
الحربي وبيع المديون ماله للقضاء الزيوف وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق ما ذكر
وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله الزوج
بخير فاختار الطلاق بعد مدة الايلاء لو اسلام الذمي بعد ما اي الاكراه الذمي على الاسلام ليس
بحق فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه
الملجئ الما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار
الفاعل كالمعدوم وهذا اي صورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة
للحامل فان اعتمد ذلك اي كونه لم ينسب الى الحامل والا لم يعتمد كون الفاعل آلة للحامل يبقى

منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها يحتمل ذلك او كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان الحكم يلحق
الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
ينفذ لانها اى الاقوال التي لا ينفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ومع
خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اى ينافي الاختيار للحكم اصلا
اما اختيار السبب فحاصل في الهازل فلا تنفذ بالاختيار بالاكراه اى الاقوال التي لا ينفسخ
بالاكراه وهو ينفسخ بالاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيارا مباشرة والرضا بها ثابتا
لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فبما اختيار السبب
فحاصل مع الاكراه مع الفساد فان كانت الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اعتبار الحكم
والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى وهذا ما قالوا ولكن يرد عليه
ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل دون الفساد واما في الاكراه فالرضا بالسبب
اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل في الاكراه واذا
ثبت بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال اى
الاكراه بعدم الرضاء بالسبب والحكم فان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى
على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح
فلان الرضا بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه
اى على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار
لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج
لا يصح في الخلع فان عرف ان الخلع يمين في حقها معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل
لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة ونحوه والمليء وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل
على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اركون الفاعل آلة للقاعل الحامل كما

كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لانه تبديل المحل مخالفة الحامل وفيه بطلان للاكراه
المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل
احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم يقتصر عليه لانه اكراه على تسليم
المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتبديل ذات الفعل ايضا فان البيع
حرير يصير غصبا والاعتاق ولو كان لا يحتمل ذلك او لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه
اتلاف ففي معنى الاول لم يجعل آلة له فمتعلق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف

يجعل آلة له فيضمن الحامل وهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل
فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يتصرف على الفاعل ولا يلزم منه
التبديل اى ولا يلزم من جعله آلة تبديل المحل الجناية بجعل آلة كاتلاف المال ذا النفس
فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب
الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتضى هدر فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله
آلة اكرهته بالجناية على دينه وجعل آلة لتبديل محل الجناية فيأثم كل منهما والجهات انواع
حرمة لا يسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وطمأنينة ذلك سواء اى القاتل والمقتول اذا كانا سواء لا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل
له الجرح لان جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده وكذلك بالنسبة الى الغير والزنا فتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة
الهالك لان انقطاع النسبة غير عن الغير هلاك فان اكره على الزنا بالقتل لا يحل
الزنا وحرمة يسقط كالمية والخمر والخنزير بالاكراه والمليء يبيعها لانه

الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه حتى ان من اضطر الى لحم الخنزير او الميتة يحل له تناوله ولا يسعه تركه
لكن لا تحمل الرخصة وهو اما في حقوق الله تعالى لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة
الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط في
الجملة كالعبادات فترخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقدمنا في فصل الرخص
وبزنا المرأة من هذا القبيل اذ ليس في معنى قطع النسب بخلاف زنا الرجل واذا
اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا
نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف الزنا الرجل فانه بمنزلة
القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة
ويحد طوعا اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها رخصة فينبغي
انها ان زنت بغير الملجئ يكون زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه
لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم فحكمه حكم اخويه اي فانه يرخص بالملجئ وان صبر
صار شهيدا والمراد باخويه حرمة التحمل السقوط وحرمة تحمل السقوط
لكنها لا تسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والى
العصمة والتوفيق تمت الكتاب بعون الملك
الوهاب على يدي احقر الطلاب عثمان ابن
حسين رزوي وحفظ الله الى اخر الدهر
وفق الله على الهادي وانا اطلب الاجر
من الباري كتبه في اسلامبول سنة ١١٩٤

والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي يرد في الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته انه يرد نص خاص حكم مخالف لحكم العام ويكون ورود متراخيا عن ورود العام فانا نجعل ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناول لا ينسخ بالقياس ولا ينسخ القياس هو لا يعارضه لانه دون لكنه يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه بين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا الحنطة من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما لم يسم في بيع يصير شرطا لقبول البيع فيقتضي بالشرط الفاسد في المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لانها تناسب الاستثناء لم يدخل الحر تحت في الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى في المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا الحنطة حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما ان يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي تلي هي نظير الناسخ والثانية ان البيع في الآخر بيع بشرط يخالف مقتضى العقد وهو ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول البيع وسيظر الناسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات لم يرد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالناسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر معه ان يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفيدة لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين

قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لانه حمل الناسخ انما هو رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لانه عمل المخصص انما هو عمل بيان ودون المعارض فالقياس المستنبط من المخصص تبين ان قوله تعالى الله العالم لم يدخل تحت العام كما كانت النصوص المخصص بين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فانه قيد لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا التخصيص لما تناول القياس داخل تحت العام قطعا القياس بين عدم دخوله ظنا فلا يسعه بخلاف العام بعد التخصيص فانه إنما ظني والقياس مؤيد لما يشاركه اي بيان عدم دخول بعض الافراد كترجيح

لان دخول الشيء في العقد انما هو بقضية الباقية والقوة وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حر وميت او بين ميت وذكية او بين حر وخمر كذلك

عبدين بالف على ان بالخيار في احدهما فتبين ان حكم محل الخيار وثمنه ان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار السبب كالناسخ في الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما او احدهما يصح لشبه النسخ ولا يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى فسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها للتخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغة والاستثناء الحكم وهنا العبد الذي في الخيار داخل في الايجاب لا الحكم علما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بالخيار الشرط تبديلا فيكون كالناسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رد بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين حمرا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كون داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه بالبقاء لان الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع واما اذا كان كلاهما او احدهما معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلوجود العلة وهي جهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فرعينا الشبهين قلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح الاستثناء واذا كان منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو

الباب الاول في كون القرائن قطعا في بيان المشترك ٨

فصل في قصر العام على بعض ما يتناوله ١٢

فصل في حكم المشترك التأمل فيه وفيه سجود العذراء ٢١

مسئلة المجاز خلق عن الحقيقة لحق الكلام وفيه شرط الخلق ٣٧

مسئلة قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي ٣٢

فصل في التصريح والكناية ٤٤

فصل في مهوم المخالفة بشروطه وفي التعليق بشرط ٥٢

فصل الامر المطلق يوجب العموم والتكرار ٥٤

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي ٦٦

فصل في بيان الخاص من حيث هو خاص يوجبه حكم ١٠

فصل الفاظ العموم وفيه اقل الجمع والجمع المعرف باللام ١٥

فصل في الحقيقة والمجاز وفيه بيان المنقول ٢٣

مسئلة لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي ٢٤

مسئلة بيان احتجاج المجاز او عرة اشياء ٣٣

التقسيم الثالث في ظهور خفائه ٤٤

مسئلة في عدم افادة الدليل اللفظي ٤٩

الباب الثاني في بيان الامر والانشاء واقسامها ٥٦

فصل اللبث بالمأمور به من نوعان اداء وقضاء ٦٠

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجود

فصل في حكم العام الموقوف عند البعض ١١

فصل في حكم المطلق والمقيد ١٤

فصل في انواع العلاقات وفي بيان قدر النكاح بالقبض والعقد ٢٤

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا ٣١

فصل في جريان الاستعارة التبعية في الحروف والظروف ٣٤

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ٤٦

مسئلة اذا اريد به الاباحة او الندب ٥٨

فصل للبث للمأمور به من الحسن وفي بيان مهيات مباحث الحكم ٦٤

المقدمة الثالثة في الثبوت انه لا بد لكل ممكن من شيء

فصل في احكام العام الموقوف ٧٧

فصل في عدم جواز التكليف بما لا يطاق ٧٥

فصل في بيانات الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا ٨٣

فصل في بيان ان المتعين اثنان لعبادات ٨٤

فصل في بيان ان الحجة على ثلاثة اقسام متواترة ٤٠

الركن الثاني في السنة وهو مقدمة عدم قبله ٩٠

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة ٩١

فصل في بيان الانقطاع الظاهر والباطن ٤٢

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ ٤٥

فصل في الطعن وهو اما من الراوي او غيره ٤٦

فصل في افعاله عليه السلام منها ما يتعدى وهو سماع ٤٧

فصل في بيان الوحي ٤٧

فصل في تقليد الصحابة ٤٨

فصل في الشرايع من قبلنا ٤٩

باب البيان وفيه الاختلاف في التخصيص ٤٤

فصل في الاستثناء والفرق بينه وبين التخصيص وهو حكم واحد ١٠٠

مسئلة في بيان شرط الاستثناء ١٠٤

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل ١٠٥

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة ينصرف الى الاخير ١٠٥

فصل في بيان التبديل وفي بيان النسخ ١٠٦

مسئلة جواز كون النسخ اشق ١٠٨

مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور ١٠٨

فصل في بيان الضرورة وهو اربعة اشياء ١١٠

الركن الثالث في بيان الاجماع ١١١

مسئلة لختلف الصحابة في قولين ١١٣

مسئلة شرط البعض كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد

الركن الرابع في القياس ١١٤

فصل في بيان شرط القياس ١٢١

ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة
وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد العقد في البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر
ليس بمتقوم في البيع اصلا فيصير كما لو استثنى بالاشارة النحو فيكون ما ليس بمبيع
شرطا به البيع فصل في الفاظ وضع اما عامة بصيغته ومعناه كالرجال واما
عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او
كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتني
اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على
الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين
من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع
افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال
عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا
بناء على العموم لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى وقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في ان ادنى
والوصية فانه اقل الجمع فيهما اثنان وقول قلوبكما محمول كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على الموارث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحد يقوم على جنب
الامام واذا كانا اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام
فانه اذا كان الاسلام ضعيفا فربما يتبع عن اذيا فرد واحد واثنان بقوله الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في
سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولانك
لهم نحو فعلنا انه مشترك بين التثنية والجمع فانهم يقولون فعلنا

يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع فلم تشترك بين الثنية والجمع لان المثنى جمع فصح
تخصيص الجمع عقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كما
الرهط والقوم الى الثلاثة والمفرد بالجر عطف على الجمع او المعرف للجنس كالرجل وما في معناه كالجمع
الذي يراد به الواحد لما انه تزوج النساء الى الواحدة او يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد
بدليل قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منهما اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق الجنسي واما التعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام
دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
اولى ان يحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن و
الكل محتمل فاذا حمل ذلك في الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقي على تعريف الماهية لان
الجمع وضع للافراد الماهية لا الماهية من حيث هي افراد فكيف تحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي
في هذه الصيغة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فتعين ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة يقرشيش
ولما وقع الاختلاف بعد الرسول عليه في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم تمسك ابو بكر
رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش وانكره احد ولصحة الاستثناء قال
مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اذا الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو
حلف لا تزوج النساء تحنث بالواحدة ويراد الواحد بقولنا انما الصدقات للفقراء
ولو اوصى بشيء لزيد ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس
للاستغراق لعدم الفائدة [illegible] حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم
الفقر بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا ليدل ح

الرهط هي جماعة من الثلثة الى العشرة كما في ابن الملك
وفي الجمايع دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة
وقليل الرهط من ثلثة الى العشرة وما دون السبعة نفر وقال
ابو زيد الرهط والنفر ما دون العشرة من الرجال وقال
ثعلب الرهط والنفر والقوم والمعشر بالمعشر بمعنى
فقال الرهط ما فوق العشرة الى الاربعين قال الاصمعي
ثم كتب الشارح

الفائدة اما في قوله لا انزوج النساء فلان اليمين للمنع ولا تتزوج جميع النساء الدنيا غير ممكن فتمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة وتبقى الجمعية فيه من وجه ولو حمل ببطلان اللام اصلا او اذا كان اللام لتعريف الجنس بمعنى الجمعية باقية في الجنس من وجه لان الجنسية تدل على الكثرة تضمنا فصار الوجه حرفا اللام معمول ومعنى الجمعية باقية من وجه ولو اجمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامرة معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا جعلنا اما حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذا ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فانه عام انا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب بجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلفوا في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعنوا البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والتحويز يحملوا الاعلى غيره ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الآية تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء انزل قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم فالرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد نحو لا اله الا الله والنكرة في موضع الشرط اذا كانت مثبتا

او الشرط

مثبتا عام في حرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع ايضا اعلم ان اليمين اما للعمل او المنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون في حرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة نحو لا اجالس الا رجلا عالما قالوا ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من اكل مشرك وقول معروف وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله هؤلاء تنكحوا المشركين حتى يؤمن والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل وان النسبة الى المشتق تدل على علة المأخوذة فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فاظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عالما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون في ذلك القيد عام في الهداية ما يوجد في ذلك القيد والنكرة في هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الاثبات نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت لها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار عن رؤيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الداخل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجيز واذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس وجد في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية

ان يغلب عسر يسرا والاصح ان طلاقا تاكيد وفاء اقرا بالف مقيد بمرتين يجب الفان
واء اقرا به منكرا يجب الفا فى عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله مسكوت الا ان يتحد المجلس
فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة
نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف
مقيد ثم اقر فى مجلس اخر بالف منكرا لما روى ويبنى ان يجب الفان عند
ابى حنيفة رحمه الله ومنها اذا وصى بنكرة تم بالصفة فان قال اعطوا عبيدى ضربك
فهو حر فضربوه عشرة افان قال اعطوا عبيد ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى
الاول وصف بالضرب فصار عاما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل
من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالفارعية وفى الثانى بالمضروبية وهنا فرق اخر
وهو ان الالف واللام المنكر فى الاول اى فى قوله اعطوا عبيدى بحيث ضربك وصفا
واحد الكثير وهو مستغرق جميع ما يصلح له لكل الكثير محصور وقوله مستغرق جميع
ما يصلح له يخرج لام الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله والجمع منكرا ان
واد مستغرق جميع ما يصلح له فوق وغو مثل ما رايت جماعة من الرجال فعلى قوله
من لا يجعل بعموم جمع المنكر يكون لجمع المنكر واسطة بين الخاص العام وعلى قوله
من يقول بعموم يراد بالجمع المنكر ايضا لجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان
هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رايت اليوم رجالا قال من العلوم ان
جميع الرجال غير مراد فى فانه اما ان الكثرة محصورا كالعدد والعشرة او وضع للواحد
الخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس
ثم المشترك اذا ترجح بعض معانيه بالراى سمى ماولا والا فان تعذر الوقف
باعتبار صفة واللغة او باعتبار الوضع عن الخاص والعام والمشترك والماول

ضربك فهو حر فان كانت عشرة او عشق الواحد المنكر معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق
كل واحد باعتبار انه منفرد فجملة لا تبطل الواحدة ولو ماثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض بطل او الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله اى عبيد ضربته يثبت الواحد و
يتخير فى الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد
طهر هذا نظير الاول فان طهارة متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيراد
به العموم ونحو كل او خبز بر يطهر هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل ههنا فلا يتمكن من
الكل كل واحد بل الكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها مرو وهو يقع
خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دارى سفيان فهو امن فان
قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاء واعتقوا وقع من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه
فشاء الكل يعتق الكل عندها عملا بكلمة العموم ومن البيات وعند ابى حنيفة رحمه الله يعتق
الواحد لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن او البعض
متيقن لان من اذا كانت للتبعيض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا امر اعنى لان عتق
كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد من الاعيان بعض او كل واحد مع قطع النظر
عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب
اذا شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخر فما اذا قال
ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل واذا قال طالق فنسكى من شئت ما شئت تطلق ما
دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمات فى عموم ما دخلا عليه
بخلاف سائر اداة العموم فانه دخل الكل على النكرة فلعمومه الافراد واذا دخل على المعرفة

منها من

منها ما

منها كل وجميع

فالمجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد اريد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فانه قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وحده فانه فرد اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فانه اضافة الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغوا فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهو الفرد قد تفوت به وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى الكل والاخر من بقي غيره فمن قوله لمن دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على معنى الحقيقي وهو معناه الحقيقة اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل قد دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقة لئلا الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلفين وجميع عموم على سبيل الاجتماع فانه قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفلا واحدا وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال انا نتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانا في حال التكلم لا نتراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تمنع ارادة الاخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني اذا كان الاول جمعا يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي والامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق للسابق سواء كان مجتمعا او منفردا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقتضى الاول على الدخول فتخلف غيره عن السابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة

فالاول واحد نفلا تاما فرسهنا يراد احد الامرين الاول حتى يستحق صحيح

من الجماعة نفلا باسالك الكلام دال على ان المجموع نفلا واحدا فصار الكل مجازا عن قوله اذا السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا قال الاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخول تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق م مسئلة حكاية الفعل لا تعم لانه الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيما لم فانه ترجح بعض المعاني فذلك فانه ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس ش فالشافعي رحمه الله لما تجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال ثابت فثبت الجواز في البعض الاخر قياسا ثم واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام ش جواب اشكال وبيان انه يقال حكاية الفعل لما لم تعم لما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار ثم مسمى اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس ش او الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب ثم نحو ايسرني عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم ش هذا نظير غير المستقل ثم ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم ش هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ثم ونحو تعامر تغدى معي فقام ان تغديت فكذا من غير زيادة ش هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ثم ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ش هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ

مطلب حكم المطلق

نحو فرد نظير قسم واحد ثم في الثالثة الاولى يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة ثم فصل حكم المطلق انه يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فان اورد شيء اي المطلق والمقيد ثم فان اختلف الحكم بان يحمل المطلق على المقيد الثاني في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبتي كافرة فالاعتاق يقيد بالمؤمنة شيء اي الثاني في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور فوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق التمسك ونفع الملازمة يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبتي كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة ثم لو ان الحكم شيء اي الحكم اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل شيء سواء اقتضى القياس او لا شيء وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس شيء اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمل عليه ثم لو ان الحادثة شيء اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا ثم قام دليل على السبب بخواد واعن كل حر وعبر واد واعن كل حر وعبر من المسلمين فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان راس المسلم وحده سبب وهو قوله عليه ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ثم نحمل عندنا بالحمل بحسب العلل بكل منهما اذ لا تناقض ولا للسباب شيء اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا ثم خلافا له شيء اي للشافعي معلق بقوله نحمل عندنا ثم لو ان دخل شيء اي المطلق والمقيد ثم على الحكم شيء في صورة اتحاد الحادثة ثم نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات شيء اي فصيام ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي

ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلاثة ايام متتابعات شيء فان الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلاثة ايام متتابعات ثم يحمل بالاتفاق لاجتماع الجمع بينهما شيء فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه ثم هذا اذا كانت الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة ايجابا ايضا فلا يعتق اصلا ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى شيء فيتعلق في جواب نعم المقيد اولى لكن اذا تعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلاثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة ووصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة مثلا فانها جنس واحد شيء دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي ما كان معلولا للنص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بالقياس ثم قولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم شيء فهذه الاية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا تحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشاة كما في بقرة بني اسرائيل ثم وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بينه الله شيء اي اتركوه على ابهامه والمطلق جهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه ثم وعامة الصحابة رضوان الله عليهم ما قيدوا امتثالا بما ورد في الترتيب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن شيء فيعمل بكل واحد من الوارد في الترتيب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن شيء فيعمل بكل واحد من الوارد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان القياس فقال ثم والنفي المقيس عليه بناء على العموم الاصلي فكيف يعدى شيء فانزم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول بعدمه اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير

رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء
تحرير رقبة الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا والبرهان القياس من كون
المعدى حكما شرعيا ونوضحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون
تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما لا يكون تحرير
رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بالاخلاف والقسم الثاني مختلف
فيه فعند الشافعي رحمه حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بنا على ان التخصيص بالوصف
دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو
لم يكن مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزمه نفي تحرير الكافرة فيكون
المنفي المدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة
ابتداء وهو سكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير قصر الكلام موقوف
على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب
الرقبة المؤمنة نفي الكافرة ليجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على
العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس لم يكن حكم المعدى
شرعيا لا عدما اصليا ثم والا يمكن ان يقوى القيد فتثبت العدم ضمنا ش جواب
اشكال مقدر وهو انا لا نحن نقوى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص ز
فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نقوى العدم قصدا وشرط في الجواز في القياس
فنجيب نقولنا ثم لانا القيد ش وهو قيد الايمان مثلا ثم يدل على اثبات المقيد
ش اذ يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيها قيد الايمان ثم
والنفي في غيره ش اذ نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد
يدل على هذين الامرين ثم والاول ش وهو اجزاء المؤمنة ثم حاصل في المقيس
ش وهو كفارة اليمين ثم بالنص المطلق ش وهو قوله او تحرير رقبة ثم فلا يقيد

فلا يقيد تقديت فهو ش اذ التقدية ثم في الثاني فقط فتقدية القيد تقدية العدم بعينها ش
اربعين تقدية العدم ثم واذ كانت غيرها فهي مقصودة منها ش اوواذ كانت تقدية القيد غير
تقدية العدم فتقدية العدم مقصودة من تقدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تقدية القيد
غير تقدية العدم واذا سلمت مفهوم تقدية القيد غير مفهوم تقدية العدم فتقدية العدم
مقصودة من تقدية القيد فبطل قولكم نحن نقوى القيد فتثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت
قصدا وهو ليس حكم شرعي فلا يصح القياس ثم فيكون ش اذ تقدية القيد ثم لاثبات ما ليس
بحكم شرعي ش وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي ثم وابطال الحكم الشرعي ش وهو
اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين ثم الذي دل عليه المطلق ش وهو قوله تعالى او تحرير رقبة
م وكيف يتقاس مع ورود النص ش فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على
الحكم المعدى او على عدمه ثم وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس
ش جواب عما ذكروه في الحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان مقتضى القياس حمد وهو ان
دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة
عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله ثم لان التخصيص بالقياس انما
يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد
اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص ش فالحاصل ان العام لا يخص
بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلتنا حمل المطلق على المقيد
لم يقيد المطلق نصا اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا
يكون كتخصيص العام ثم وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ش كما ذكره
الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز نتنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيما مانعا
اخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط

فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر خلط الجناية ثم لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة
شئ وهذا اشكال اورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب
بقوله ثم لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو شئ لان الكامل فاق جنس
المنفعة وهذا اما ان يعلم انا المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء
المطلق لا ينصرف الى ما اذا ورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ثم قال وايضا انتم قيدتم
قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة سواء انها
في السبب شئ والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخل
على السبب كما في صدقة الفطر ثم وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله
واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين شئ قال تعالى فاذا بلغن اجلهن فا
مسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الا
شكالين المذكورين بقوله ثم لان قيد السلامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحر
للعوامل والعاوقة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
ثم فصل حكم المشترك التام حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لان حقيقة اللفظ ان يوضع للمجموع ثم اعلم ان الواضع لما اراد وضع المشترك
للكل قصد من المعنيين بدون الآخر والكل واحد منهما مع الآخر للمجموع او للكل منهما مطلقا
والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والاول يصح استعماله في احدهما بدون الآخر
بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح انفاقا وايضا عند تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا
في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث يثبت المرجح لان الواضع بتخصيص اللفظ
بالمعنى وكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون
هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من طرفين يناقض اعتبار الآخر ومن عرف
سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله

مطلب حكم المشترك

فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا
للمجموع ووضعه للمجموع ممتنع اما على التقديرين الاخرين فلا يصح استعماله فيهما الى كما ذكر ثم
وللمجاز الاستلزام للجمع بين الحقيقة والمجاز شئ قال اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز
ثم قال فان قيل يصلون على النبي عليه السلام اية والصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا
لان الاشتراك لان سياق الكلام لما يجاب الا اقتران فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه
يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لما بحسب الوضع شئ اعلم ان المجوزين تمسكوا
بقوله تعالى ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبي عليه السلام قال الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة
الاستغفار وقد اورد واعلى هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع
قال الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ هو يصلون وجابوا عن هذا بان التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هو وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا
نجوز في مثل هذه الصورة اي صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الاية من المتنازع اليه والجواب
الصحيح لنا ان الاية لو جاز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لا يجاب
اقتران المؤمنين بالله وملائكته الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من
الجمع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي عليه السلام وملائكته يستغفرون له يا ايها الذين امنوا
ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كانت
بمعنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الترحم والمراد والله اعلم يدعوا الله بما
يصار الغير الى النبي عليه السلام من لوازم هذا الترحم الرحمة فالذي قال فان الصلوة من الله رحمة
فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكرنا في قوله تعالى يحبهم يحبون الله فانه لا يحبه
من الله تعالى الا ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد هناك المحبة مشتركة من حيث
الوضع بل المراد ولا ارادة بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا و

قال قيل لا يجوز ان يكون لفظ الجمع بين الحقيقة والمجاز
بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون
حقيقة ثم قال ولو سلم جاز ان المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق
اسم البعض على الكل مشروط بلزوم وانتقال بينهما
كالعين الركبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين
واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل
بصحته على انه يرد عليه الاستدراك الاتي وعلى ما نقل
عن المصنف تامل

قوله لان كلمة هذا الكلام في غاية الركاكة اه قال ايجاب الاقتران
انما هو بالحمل والتقرير فيما صدر عن المعتمد به اذ الايجاب
اقتران في مثل هذا يوجد غالبا في القرات وفيه نظر لان ركاكة
الكلام وعدم ايجاب الاقتران عند اختلاف معاني الافعال
المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للمقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا السلطان قتل
اطلق وزيرا الامير قد خلع عليه فاخر موهو عظمه
ايتها الرعايا فكذا المراد هنا ان الله تعالى وملائكته يرحم النبي عليه
ويوصل اليه الخير جليلا يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يستغفرون
بلازمه وسببه فاد تر ايتها المؤمنون بما يليق بجلالكم من الترحم له
وانتم عليه تكلوح

قوله لما بينوا اه يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء ومشروبات معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انه موضوع لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك تأمل

قوله هذا احد جواب حسن اه ثم لو اعترض في الجواب باتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكثر المواضع بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به الكل معناه الحقيقي او المجازي تأمل

وانا المجاز فكارادة الخير ونحوها مما يليق هذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا يأتي به ان يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع لما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموت ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لما وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان وهو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكوا بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا ستيا المتكبرين منهم ولا يعتبر الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود ووضع الرؤس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالة من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة ان يحكم التنزيل انا طنبهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصاد وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا لزوال تعلق وحواسه الله فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرؤس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كالتسبيح لا يمكن الا خوارق العادة ثم التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فاستعماله فيما وضع له سمي استعمال الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي سمي فاللفظ حقيقة سمي باعتبار الجهة التي يكون الوضع بتلك الجهة فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلق على الحقيقة والمجاز على اللفظ اما المجاز واما على لفظه من حيث حكاية القول ثم وان استعمل في غير العلاقة

لعلاقة بينها المجاز سمي او اذا استعمل في غير ما وضع له بجهة ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها المجاز بالجهة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة والعرف والاصطلاح يكون حقيقة و مجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ثم ولو لعلاقة ثم تجاوز وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد سمي فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني ثم واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى صار الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه كما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى صار الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس يطلق الحقيقة لكن اذا حضت به سمي او حضت الدابة بالفرس ثم مع رعاية المعنى سمي اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض ثم صارت مجازا اذا اريد به غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له استبدادا لانها لما حضت به فكانه راعى المعنى فصارت اسماء فظهر ان اعتبار الاول فيه سمي وهو ما يدب ثم ليس لصحة اطلاق سمي المنقول ثم سلبه سمي الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد به الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول ثم كما في الحقيقة سمي فانه في الحقيقة انما يعتبر للمعنى لصحة اطلاق اللفظ عليه كلما يوجد قيد ذلك المعنى ثم ولا لصحة اطلاقه سمي او المنقول ثم على المعنى الثاني سمي وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ثم كما في المجاز سمي فانه في المجاز يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي لصحة اطلاق اللفظ عليه كلما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني ثم يلزم ترجيح هذا الاسم على غيره سمي اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء ثم في تخصيصه بالمعنى الثاني سمي او تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح انا

الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيما لمناسبة كالجوار والحجر وقد يعتبر فيها كالقارورة
والخمر لاعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا الصحة الاطلاق
والالتزام ان يسمى الدن قارورة فليس السر الا ما جرى القياس في اللغة فلا يفاد ان سائر
الاشربة خمر بعض مجازي العقل فان معنى المجازي ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على
كل ما يوجد فيه المجاز بل لاجل المناسبة والاولوية لبعض الواضع بين المعنى لفظا
مناسبا فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع ينزلق اقدام من سوابق القلم
في اللغة الى للعدول عنه ثم فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا
بخلاف الدابة والصلوة سواء علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق
فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف
على كل ما يوجد فيه الذنب ولا يضح اطلاق الاسم الاصلوة شرعا على كل ما هو شبيه
بافعال الحقيقة اذا قد استعملها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز اذا كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا
فكناية فالحقيقة التي ظهرت صريح والتي خفيت وغلب بعضها المجازي كناية والمجاز
الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية سواء علم ان الصريح والكناية بالتدين
هما قسمان الحقيقة صريح وكناية في المعنى المعنوي والتدين هما قسمان المجازي
صريح وكناية في المعنى المجازي ثم وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد
بمعناه معنى ثان ملزوم له سواء كان بمعناه الموضوع له ثم وهي استعمال في ارادة
الموضوع له فلزمها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثانيا كناية طويل النجاد سواء
فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد وطويل القامة
وطول القامة ملزوم لطول النجاد ثم بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع
له لعلاقة ارادة الموضوع له ثم هكذا من الحقيقة والمجاز لما في المفرد وقد مر

قدس تعريفها واما في الجملة فان اسناد المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة
وان اسناد الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية كحوانيت البقل
وقوله عنده اي عند المتكلم اعلم بعض العلماء فقالوا الى ما هو فاعل في الفعل لكن صاحب المفتاح
الى ما هو فاعل عنده حتى قالوا الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل
عنده هو الله تعالى وان قارهو الذي انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل
عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في الفعل وهو كاذب في هذا الكلام كما ان
اذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه
كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر
الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير
مضبوطة لكن اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى
هو ليس اصلا اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى و
كان ينبغي ان يقول فان اردت تمييز الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما
هو بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل
له اولا ذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما تؤول المراد
ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي
حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول غير زمان وضع اللفظ للحصول فيكان اللفظ
مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة
كالمسكر للخمر اريقت وان لم يجعل له اصلا اولا بالفعل ولا بالقوة ولا بد ان تريد معنى
لازما لمعناه الموضوع وظنا او ينتقل الذهن من الموضع اليه والمراد الانتقال في الجملة والشرط
ان يلزم من تصورة تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اللازم الذهني

اما ذهني محض او لا يكون بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرف ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه ما وضع في العرف قضاء الحاجة بين المكان المخصوص حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون مجازا منضما الى العرف او الخارجي او يكون الذهن منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الطبائع الخلقية فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا وح اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرف او الخارج اما ان يكون احدهما جزء للاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة المعبدة وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الاخر اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اللزوم اما بجعل احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا ارقوله وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق بسبب غالبا للتحقيق المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد بالنسبة الى زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان معنى المجاز هو اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة من المعلول الذي هو علة غائية لها كالجزء مع الكل فانه يجري المجاز من الطرفين اما بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء

جزء الموضوع له والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع له للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فليس بجائز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصاف بمعنى المشروع كبيع شرع يصلح علاقة للاستعارة او بمنفعة التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فانه كلاهما استخلاف بعد الموت او احد الانواع من هوامش الحيوة كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين لا للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصاف بالمعنى المشروع كنكاح عيسى عليه السلام ابعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك او ملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلاق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذلك نكاح غيره عنا او نكاح غير النبي ﷺ منعقد بلفظ الهبة عنا وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولا عبرة شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن القتال وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة

فصل في العلة قبل المعرف ويشكل بالعلامة ١٢٤

فصل في عدم جواز التعليل بعلة ١٢٦

فصل في عدم جواز التعليل لاثبات العلة ١٣٣

فصل في القياس وهو اما جلي او خفي ١٣٤

فصل في وضع العلل المؤثرة ١٣٥

فصل في بيان دفع العلل الطردية ١٣٤

فصل في الانتقال من كلام الى اخر ١٤١

فصل في الجمع القصر ١٤٢

باب المعارضة اذا اورد دليلان ١٤٢

باب فيما يقع به الترجيح فعليك باستخراجه ١٤٦

مسئلة فصل اذا تعارض من وجوه الترجيح ١٤٨

فصل في بيان الترجيح الندرة ١٤٩

مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض ١٤٤

باب الاجتهاد بشروطه ١٥٠

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ١٥١

باب من الحكم ١٥٢

باب المحكوم عليه ١٦١

باب المحكوم عليه ١٦٣

فصل في الاهلية ضربان ١٦٥

فصل في الامور المعترضة على الاهلية ١٦٧

بالاخرى على غير ذلك مما يطول تعداده وغير خفي ان اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج
قاصرة الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا الخصوص في كلهم وهو عدم وجوب المهر
اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص بك اما في غيرك فالمهر واجب
وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك وازواجك هاكونها خالصة لك
اي لكل ازواج النبي صلعم لا حرجا كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز
لا يختص بحضرة الرسالة وايضا قلنا الامور الى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبين النكاح
للملك له عليها او للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح و
الطلاق بيده ان الهوا لمالك ان لو كان وضع لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فان كان المهر عليه و
الطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك
لغة فاولا ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما او بلفظ النكاح والتزويج لانهما
صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا
يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا تصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد او بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا
يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد النكاح بلفظ البيع لما قلنا
من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
والجملة معطوفة على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده
البيع والهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك انما يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك السبب اي يكون

يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالمعدة الغائية له فان
يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراه متفرقا يعتق الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم
باعه ثم يشري النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد
فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف
الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق
منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ
من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار بمنزلة لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك
عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة
المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي يأتي وضع قوله فان قال عنيت بها الاخر
صرف ديانة لا قضاء فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر فانه قال عنيت با
ملكت الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صرف ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق
في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو غلظ عليه وفي قوله ان اشتريت
ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صرف ديانة لا قضاء لانه
الا تخفيفا اما اذا كان سببا محضا فهذا الكلام يتعلق بقولنا انما كان كذلك اذا كانت
علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فان كانت
الاصلية والذرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب
المحض ما يفضي اليه ولا تكون شرعية للحكم كالرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة

لانه ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كملك الصبي والخصي من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق ابتداء على الاصل الذي نحوفيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة تستتبع لزوال ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه ازالة ملك المتعة مقصودة منها او من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رضي الله عنه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو انا لا نسلم انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب كما ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد في الاستعارة من وصف مشترك فيه يقول اذ كل منهما اسقاط بين عما السراية والزوم اعلم ان التصرفات انما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واستعارة وانما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والحرية ثبوت الحكم فالكل سبب لثبوت والبعض بالبعض لزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا انهما لا يتفقان بكلا وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيما بين الطلاق والعتاق بمعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتاق اثبات القوة الشرعية فانه في المنفعة اعتبرت المعاني اللغوية وصف العتق لغة القوة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره وصف عتاق الطير وفي الاعتقت البكرة اذا دركت وقويت فنقل الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل العتاق ازالة الملك عندنا وعند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجه المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عندنا وعند ابي حنيفة رح في مسئلة التجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك في ازالة الملك لما بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة او يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه ليراد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يتناول الملك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيتناول الملك بحيث لانه صور هذا سبب وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق

او يطلق اي الاعتاق عليها او على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق معطوف على قوله فيقع فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا وليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه او على ما سبق من ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس ابطالا لهذا الايراد فان الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست ازالة الملك لازمة لها الى لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه ازالة القيد لتلك ازالة الملك فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاعة وكذا اجارة الخ عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالم حتى لو كان عبدا يثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة و هذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا صحفا يصح اطلاق على المسبب دون العكس ولا يلزم عموم الصحة فيما اضافة الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقول لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم و قوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تقبل محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين

قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منافع هذا العبد شهرا بكذا لعدم كون المبيع منافع هذا اشكال وان لم نعده صحة لازمة فتصافحوا

و تقال ان يقول هذا الاعتراض غير وارد على النص الآمر من تقرير الشارح بقوله لما منع كون كل من الطرفين اقوى ونقول لا يلزم ان الآمر من طرف واحد فيما يكون المشبه به اقوى من المشبه هذا الاعتراض عليه من ان الكلام في

قوله ان يشترط في بعض اقسام الشبه عما تقرر على البيان الخ

الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة البيع لغة الوكس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق كم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام الشبه عما تقرر على البيان الخ

قدر اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي ازال الملك ونحوه ليصح

قوله يرد عليه قد يجيء عن هذه الايراد بان العتق تقرر شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة شرعا ما قرر لازالة من لفظ يوضع لهذا معنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا وكاستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب شيوعه شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق كذلك مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والصائم لذلك فيما نحن فيه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق حتى يلزم

وكذا اجارة الخ لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعد كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود ينعقد بيعا والعتق ولو قال بعت عبدي او داري هذه منك بكذا فاذكر المدة ينعقد بيعا لا محالة العرا بالحقيقة مع تعذر الشرط للمجاز وهو بانا المدة واذا ذكر المدة فلا يسلم جنس العمل فالاولى فيه ان يمثل بعت منك شهرا بعشرة لعدم كذا اجارة متعارفة عند اطلاق المنونة تصحيح

قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة اي بيان ما ذكره من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب ثابت به ولا يصح في غيره للتلازم الى البيع والهبة يثبتين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سبب لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقول الرجوع او بنيونة لانحل الملك بالنكاح الابعد التحليل ولا البيع سبب لملك المنفعة الثابت بالاجارة بالاختصاص الخلوة عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه كذا قررناه

تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهو النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع لحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم هو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقة و عند البعض لا لا افرادها فان ابداع الاستعارة اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة وفرع لها ثم اختلفوا ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم او الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم بلفظ الذي يفيد المعنى الحر بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به النبوة والوجه الاول صحيح المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اذ قايم مقامه والاصل

فو... الصول لا خطاب ... ان المجاز خلف عن الحقيقة ... الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة ... ان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعند التكلم ... صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا ... مجاز الا بعد ... صحيح ... المعنى الحقيقي ... منها ... لكان اكبر ... مجازا ... العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى ... مخلص من ... الاصول تقريرا

قوله فالخلاف بين عندهما الاصل هذا ابني لاثبات النبوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني الكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فان الخلاف يكون في الاصل والخلف اذ في تفسير مجموعها لا يخلو ولعمر ان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية لا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال هو كيف ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي حكم عن الخلف الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية

والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لان في احوط ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق وما ذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية يجب ان يكون الخلاف فيما هو الاصل وفي وهو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابن والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد هذا ابني خلف عن هذا حر ما الخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامام الثاني ذكر في الاسلام قال انه يشترط تحت الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته فاذا وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اريد المعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصات بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به النبوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان المجاز ينقل الوضع من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكان اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة انه يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فلا موضع للبر وهو مس السماء ممكن في نفس البشر كما كان النبي صلى الله عليه وسلم وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه

لم يوجد هنا ... انعقاد اليمين في الكوز انعقدت على المكن والظاهر وعندنا الامارة ... البر علي خلاف ما انعقدت ... المكلف ... الكون ... في الكوز ... لا انعقدت عند حيوة ... انه خلق الله تعالى ... بالوجود والعدم وهو موجود تقريرا

قوله فلما فهم الاولان الخ اكون للشارح البنا واضح اراد به العربية
اما فوق ذلك وكونه معروفا النسب اكبر شاهد من العقل على
اذ المراد الازم الاعم لانه كونه ابنا لا وهو العتق من حيث الملك على
ان استعارة بيت مطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في الم
مشهور وهو العتق من حسون الملك وهو الاقوى واشهر
وذهب بعضهم الى ان من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة
من اسباب العتق وهو ان ذلك امنا مرة عن الملك لان الملك
كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم وعلة
ذات وصفة يفاد الحكم وجودا لا ان المحض عدو عن
ذلك لان العتق ههنا لا يساوي الاكبر شاهد يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها انما يطلق على مسبب كما تم
ملوجي

لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمشترك هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما
واتما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتب ذكرهما معا فكل منهما يبنى عن
الاخرى قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما او بين الحقيقة والمجاز والمراد
المعنى الحقيقي والمجازي فيهما او في الارادة فاذا يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان
الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي
صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو
عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعلا اقرارا فيعتق قضاء من غير
نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحقار المنادى بصورة الاسم بالاقصر
المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا لافادة المعنى وبواسطتهم
في اللفظ فيستعار اولا الكلم المخصوص للشجاع والاجراء الاستعارة تقع اولا في المعنى
لا تجري الاستعارة في الاعلام اتفاقا اذ الاعلام تدل على المعنى كناية ونحوه ويصدق بقولهم زيد
لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه
بغير اداة ادعوا امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر و
انما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكن يتم مقصودنا فان القصد الى الرؤية ههنا فعلم هذا لا يكون
هذا ابنى استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في
الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة
لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير اداة
بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون ابنى استعارة بل يكون تشبيها
وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مبنية
لدعوى امر مستحيل قصدا فهمنا حين مذهبهما اشتراط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي
وهو ان

ثم يتوقف هذا الاسم للشارح
سقط قوله الاسم

الحقيقي فلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حمل
الحقايق لا في الاستعارة في الشقات ويسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال
ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل
هذا الذي ذكره وهو ان زيدا كليس باستعارة بنا على ان الاستعارة لا تقع في الخبر المبتدأ
انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري
في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال ناطقة اي دالة استعيرت الناطقة للدلالة
وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في اسم المشتق
فيجوز وهذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب
الحقايق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم
قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا
خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان
الاستعارة انما تقع فيها تبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان و
تركت المناقشة على دليلهم الواضح وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع ان قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان
زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرقوا
وما ذكر بعده ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري
في اسماء المشتق اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يقتضي الى قلب الحقايق دون
الثاني او ظن من نسخ الغلبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعارة ادنى من قولهم

ليس اسما في الاول او جب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما اذكر هذه
الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة بامكان استعارة
بالاتفاق اعلم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق
بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فيصح
فيها الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضروري قلنا لا
ضرورة في الاستعمال لانه انما يستعمل لاجل الدلالة ولا يزال من بعد واذا لم تكن
الضرورة لانتفاء العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام
ولا مانع لهن لانه عاوجز في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل في فن البلاغة
ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله تعالى لما طغى
الماء والله تعالى منزه عن العجز والضرورات ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده
ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال لا يرد من النقض
الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يرد غير المكلف بقولهم من شرب الخمر فاجلدوه
انه اريد بها ما وضعت له اولا الستي باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطي
وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فانا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق وكذا اوصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنون بنين فان
الوصية لابنائه دون لبني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله اصنعوا على
اولادكما فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان

روايتان والجمع بينهما بالحنث حافيا او منتعلا فلا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا
يدخل فيحنث كيفما دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه نذكر ههنا مسائل تتراد انا
جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او نهما او خلق لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان
دخلها حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباء تهر بطريق المجاز
فقوله في لا يضع قدمه متعلق بقوله ولا يجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان
معناه الحقيقي صحيحا وليس المراد ان يتم ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اذا من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار
فلان يريد به نسبة السكنى او يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى
فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان
ساكن فيها يحنث بالدخول فيها وطء الملك والاجارة والعارية لنسبة الملك
حقيقة وغيرها مجاز او لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها او الاجارة و
العارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما او بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف
على قوله بالحنث في قوله والجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم
يقدم زيد لانه يذكر للنهار والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة
المسئلة انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم فلان يحنث ان قدم نهارا او ليلا
فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه
يذكر ليدل على قوله ولا بالحنث والمساء لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت
فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به
في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق
بفعل ممتد فالنهار وغير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان يغير
في يقتضي كونه اركون ظرف الزمان معيارا له او للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل

عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلية في فصل عروض المعاني فان امتد
الفعل امتداد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار لو دام لم يمتد او الفعل
كوقوع الطلاق ههنا او في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به
الان اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الان ولا يعتبر كونه ذلك الان جزء
من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره لان العلاقة موجودة بين معناه
الحقيقي ومطلق الآن سواء كان جزء من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على
بالحنث الذي سبق بأكل الحنطة ومد يتخذ منها عندها في لا بأكل من هذه الحنطة لانه يراد
باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما او على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين
هذا معقول العقود حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فرمزه
ثمرة الخلاف وان كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة
في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغة يمين موجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت
انه يمين موجب بقوله لان اصحاب المباح يوجب تحريم ضربه وتحريم الحلال يمين لقوله
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغة تحرير موجبه
فالحاصل انه هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر و
موجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه
لا يكون مجازا كما ان اللفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة الوطي
لازمه للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا واما المجاز هو اللفظ الذي استعمل
ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع وههنا وقع في خاطره اشكال وهو
قوله ويرد عليه انه ان كان هذا موجبه ويكون يمينا وان لم ينو واي اليمين كما اذا اشترى
القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجب يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو
النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء
فيثبت الموضوع له وان لم يكن يمينا وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى
المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالمعنى الحقيقي
بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فمرتبة المسئلة تنقسم اقساما
فانه اما ينوي شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع اليمين كان النذر فقط عملا بالصيغة
او نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا اثر للارادة فيها
نواها او لا واما اليمين فبالارادة او نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي
اورد فيه اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا ان نوى اليمين و
ليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر
فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت
بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال
اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان طرق احكام فيما بين العباد
فقضاء القاضي اصلي فيه لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقي عقلا
او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم كدلالة
الحال في تحريمين الغوراء ومعنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت
فانه تعالى لما امر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله وانا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير
وهو نحو صلة امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض
الافراد او لما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ

والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم
وهو نوعان الاول الثواب والمثاب ثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من قوضاء بما يحنث جاهلا او صلى لم يجز في
الحكم لفقد شرطه وبناء على لصدق عزيمته ولما اختلفت الحكمات صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يفيد اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز له فاذا ثبت
احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب انتفى ما يثبت الجزاء النوع الاول
الاخر وهو الجواز ونحوه لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كسر لا يحنث ونحوه لا يضع قدمه في دار فلان و
الاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي
المهجور شرعا وهو المهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار (اعلم) ان القرينة اما خارجة عن المتكلم
والكلام او لا يكون معه في المتكلم او صفته او لا يكون من جنس الكلام او يكون معه
في المتكلم او يكون من جنس الكلام المتكلم ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ
خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر او يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج من هذا الكلام بل هو بعض هذا الكلام او شيء
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد او لى بكلام في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او
زايدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على
بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فان حرف القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعلتم في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من
قسم المخصص لغير الكلام وههنا جعلتم من قسم القرينة اللفظية فما الفرق

الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلام الذي بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم يوجبه العام فكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاما فيكون بعض الافراد
اولى ليكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا فهمنا بالقرينة اللفظية ان
يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من
اللفظ عدم تناول المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة
في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم
نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا
او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى وفي يمين الفور كما اذا اردت المراة
الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عرفا فالحق الحقيقة مطلقا وفي قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالى انا اعتدنا
ممتنع عقلا وفي قوله طالق امرأة ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله الاعمال
بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا و في
لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما
عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى
الحقيقي ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في الشيء كانت للمنع فموجب
اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين
ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة فقوله واما اذا كانت الحقيقة
مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل
لا يترك الا للضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة

يصرف الى القضم عنده وعندها الى الكل ما فيها وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي
معا كقوله لا صرّت ظ اكبرت منه او معروفة النسب هذا بنتي اما الحقيقة او
المعنى الحقيقي وهو النسبة الى الفصل الاول او الى الاكبر سنا منه فظاهر والثاني
فلانها او الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا او ان حقه او حق من
اشتهر النسب منه او يكون دعوة معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينفي
من اشتهر منه ولا يمكن هذا او ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه من اشتهر منه لانه يثبت
ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط او يثبت المعنى الحقيقي وهو النسبة في حق نفسه
فقط بان يثبت منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه وذا متعذر اذ الثبوت في حق نفسه فقط
لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون او تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه
والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع
واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان
التحريم الذي يثبت بهذا او بلفظ هذا ابنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه
بيانه انا ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي بحت النكاح
السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب
هذا ابنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم الذي يقتضي بحت النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق النكاح بالطلاق وذلك ايضا لان هذا اللفظ يدل على التحريم
الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح
واعلم ان تقرير نقض الاسلام على هذا الوجه لك الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق
من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا
متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم ولا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا
مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلذلك المنافات ايضا والفرق بين التحريم

التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب
موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ المستق اذا اريد به
الموضوع له دل على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا المجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلق
المستق واريد به الجدار فاقول لما حاجة الحق له انما ان يثبت في حق النسب او في حق
التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول
التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني وهو عدم ثبوت الموضوع له فعلم
انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ثم لو ورد
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فانما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم
ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان
احسن الراعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو
لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي
الى ارادة المعنى المجازي وهو ههنا رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز
فانك اذا اردت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل تقول رأيت شجاعا فاذا
قلت رأيت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعوا الى ترك استعمالها هو الاصل في المعنى
المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي
فاللفظي اختصاص لفظ المجاز بالعذوبة مثلا ترتيبا يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا كاللفظ الخفيف مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او اوضح او احلى للشعر
او اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا واذا استعمل لفظ المجاز يكون
موزونا او السجع فانه كان السجع الشامل على مثل الامر والعود فلفظ الاسد

يستقيم في الشجع للفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيس ونحوها
فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
ههنا مجاز استعمل لمجانس الشرك فانهما شبيهة الاشتقاق او معناه او اختصاص
معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة لفظ ابو حنيفة لرجل
عالم او التحقير كاستعارة الربيع وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب في الترهيب
اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوت لبعض
المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان او اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا
يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم
على اللازم على الوجود اللازم في المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعار
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعار الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع
عطف على قوله اختصاص لفظ الداعي الى استعار المجاز قد يكون تلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موجب الذهب للفم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية
وزيادة شوق الى المدرك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام
المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد لزيادة وضوح الدلالة او نقصان
وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد
فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد
ان تستعير لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف تكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز
ضد بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كانت الاستعارة

منه اظهر محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والاستعارة لمعقول
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز
يوجب سرعة التفهم يورث هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يودي بعبارة لسانا كنه
ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان اتصف
بالسواد وتمام المراد ان اتصف بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد
لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء فتعرف السامع
كمية سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك مما
يرفع ايضا ان يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب
الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فانا قد ذكرنا في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض
من التشبيه ما هو فانه فيكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون
مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون
فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة

فصل

وقد يجري الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي
في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا
هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق
منه كما تقول الحال ناطقة دال دلالة واضحة بتبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق
معنى الحرف ثم فيما في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة غالبا ربما للتعليل
التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول وغيره ثم بواسطتها
اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام لما للتعقيب

نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة
الموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة فقط من غير اخلال بوقوع
المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض
ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة
حقيقة على المعلول وههنا نذكر حروفا تنشد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها
حروف العطف الواو ومطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع
استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هذا رجل وامراة فادخلوا الواو للعطف وقولهم لا ياكل السمك و
تشرب اللبن اراد لا يجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به
بالقران فان كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب وقوله عليه السلام ابدوا
بما بدا الله به دليل على ان بدايته تعالى مرجحة لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخ
عن مصلحة كالتعظيم او الاطقة او غيرهما ولا شك ان طلقا يقتضي الوقوع الا ولوية
لان الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له من وجه غير متلو وبالنسبة الى
علمائنا عملنا بقوله ابدوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة والمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار
فانت طالق ووطالق لغير المدخول بها وهذا او زعم ذلك البعض
بطل بالخلاق راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة
الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة
لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم انما
ضرورته حالا فالا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر

كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع
الثلث كذا ههنا وان قدم الاجنبية اي قال لغير المدخول بها انت طالق ووطالق
ان دخلت الدار يقع الثلث ارتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجنبية الم
المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاها ثم اعتقها المولى صاح
نكاحهما وبكلامين منفصلين او قال اعتقت هذه ثم قال للاخر بعد زمان اعتقت هذه
او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا تزوج
رجلا امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقبل بغير اذن الزوج لا
جاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا
يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد
واحد اتباعا بوضع المسئلة في الجامع الكبير والحاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي
نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة
بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في مسائل واحد وبعض تلك المسائل يختلف
بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون
رضى الزوج فان هذه المسئلة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذ
الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع
الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح
الثانية وان اجازهما معا او قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اذ قال اجزت
هذه وهذه بطلا او بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال
اعتق الي عن مرضي موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك
فان اقر متصلا اعتق من كل مملوك ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول

اعلم ان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المتواتر وثانيها قطعي الثبوت ظني الثبوت كالآيات المؤولة وثالثها
ظني الثبوت قطعي الدلالة كالاخبار الآحاد ورابعها

ونصف الثاني وثلث الثالث لانه قال اعتق ابي هذا او سكت يعتق كله لانه
يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا سكت فقط عطف على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول
لكن لما اعتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلوه
للقران او جعلتم حرف العطف فيما اذا اخر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي
معا لانه لو لم يكن للقران يلزم ترتيب كما في مسئلة السكوت قلنا اما الاول
فلانه اعتقت الاولى اي تبين الثانية محل التوقف فان نكاح الامة على الحرة
لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان
الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا
اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان
اجازة نكاح الثانية توجب نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله
اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما
بينهما ولا يعتق من الاول الا بعض فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين
اي في مسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاول فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة
الاختين اخر الكلام للاول فيتوقف وقد ذكر في جامع الصغير قد قيل لا
فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف
وضع المسئلة وهو انه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة
وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه اخر الكلام واحدة
منهما تحرير في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على اخره وفي مسئلة

مسئلة الاختين لما يفرد فيتوقف حتى لو افرد ههنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في
الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين
الجملتين فلا توجب المشاركة فمن قوله وهذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما توجب حكم المشاركة اذا اقتضى الاخر الاول فيشارك الاول اواخر
الكلام اول فيما تم به الاول بعينه او بعين ما تم لا بتقدير مثله او مثل ما تم لان
المنع الاتحاد او انه لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول مقتضيا للمعطوف عليه نحو
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان
يتعلق الجزية المتكررة بشرط متحد فتتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط
المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله او لا بتقدير شرط اخر حتى يصير
كقوله اذا دخلت الدار فانت طالق اذا دخلت الدار فانت طالق اذا دخلت الدار
فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبتقدير او بتقدير مثله وهو عطف
على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اتحاد المخبر به نحو جاء زيد وعمرو لابد ان يكون مجيء زيد
غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم
يوجب ~~العطف~~ القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على
الصبي كما لا يجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة
لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها
عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على
الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل حتمه عن
عن وجوب الصلوة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة لانها عبادة مالية

يمكن الجواب عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجملة لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق المعطوف بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر ههنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لان ذكر الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل تكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزاء لكونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء وان كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كمثابة المفرد او حكما كمثابة الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد ثم يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يكن محمولا على الشركة فلا يخرج وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما هو في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب على قولها اذا دخلت الدار فانت طالق و ضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين اكبر آراء المخبر بوصف قوله طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقول بضلاق وضرتك طالق يرجع

يرجع الى قوله يتعلق بالشرط : ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء كما قوله واولئك هم الفاسقون غدا ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم الى آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا الخ المخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك هم الفاسقون اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم و لا تقبلوا دليل عدم المشاركة قائم فاولئك فعطفنا الاول على الجزاء واللام و ثمرة الخلاف تأتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط انما تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاءني الشتاء فاهتممت وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فاراه و نحو قوله عز اسمه لمن يجزي وكذا قوله حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو اشتر فقد اتاك الغوث ونظيره اذا اتى الفاء انت حر يعتق في الحال وكذا تزلت فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل الفاء على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى فتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر واذا ملكت فلا يكن ذا طيبة فلعلة فدعة ذو لذة ذا طيبة ونظايره كثيرة وانما

مطلب حكم الفاء

قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر
جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى
المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك فكذا في الجملة
الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرمت فكما لا تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية
بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا وادلالتها
على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للترتيب
مع التراخي وطوشى اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده شى اي عند ابي حنيفة
رح ثم والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن
جميعا وينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث ولم يكن يقع واحدة وكذا
ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها شى اي عند ابي حنيفة رح وفي غير المدخول
بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط
فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال انت طالق وسكت ثم قال وانت طالق لان التراخي عنده انما طرء على التكلم
ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول
وتنزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه
ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره
لعذر السابق تنزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت

مطلب

سكت عنها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا
فيقع تطليقتان فهو تعلق الثالث ثم لو قربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول
ونزل الباقي وهو ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي
في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان د
خلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تطليقا او تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض

مطلب بل

عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فهذا
قال زفر رح في ثم على الفور وهم بل الغاء يجب ثلثة آلاء ولانه لا يمكنه ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا
في العرف دفعي انفراده وذا اشارة الى التدارك او التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به
في الانفراد عرفا نحو ستة ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب
اذ الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل
الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق
والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير
المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لما يمكن التدارك والابطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع الطلاق بقوله بل ثنتين بخلاف
التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه يقع الثلث عند وجود الشرط لانه قصد ابطال الاول اذ الكلام الاول وهو
تعليق الواحدة بالشرط واقرار الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام
الثاني بالشرط هاهنا كونه صفة لما غير منضم الى الاول ولا يملك الاول الا بطال المذكور

ويملك الثاني او الاقرار المذكور فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله شئتين بشرط
اخر فاجتمع تعليقات احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار
فانت طالق شئتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما اذا قال لها انت طالق
شئتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه عطف على تقدير الاول فتعلق الثاني بكلمة
الاول كما قلنا بخلافها اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فان الواو للعطف مع تقدير الاول فتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بكلمة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب والمراد بيان المحل بوقوع الاول لا يقع
الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو لكن الاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد
وان دخل في الجملة يجب الخلاف فيما قبلها وما بعدها وهو بخلاف بل اعلم ان لكن
للاستدراك فانه دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرو
فانه يتدارك هو هو رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل
يجب لخلاف الجملتين في النفي والاثبات فانه كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب
ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها
مثبتة وهو بخلاف بل في انها بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فاذا
اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط بل لعمرو فانه وصل فلعمرو وان فصل فللمقر
لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون
اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو غصبه لكن لعمرو بيان تغيير
لذلك النفي فيتوقف عليه اذ على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن ان بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف

موقوف على اللام فيثبت حكمها صدرا لا ان يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا
في المقضي له بدار بالبينة اذا اقام كل منهما كانت في قبضة زيد وقال زيد باع مني او وهب
مني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لان اذا وصل فكان تكلم
بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد
معا ثم تكذيب الشهود واثبات الملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت
موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي
له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتساق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى
البحث الاول وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط لا او يصلح ان يكون
ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك وان لا فهو كلام مستأنف وان
لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما
مستأنفا كقولك لك علي الف قرض فقال المقر له لكن غصب الكلام متسق فتصح
الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكون حملا على نفي الواجب
لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب اهـ لا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار
الكلام مرتبطا فلا يكون ردا الاقراره بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت
الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح
وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين فقع هذا المسئلة الكلام
غير متسق لان اتساقه ان لا يصلح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح
بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان

مطلب او

او لاحد الشيئين للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار بخلاف الانشاء فانه ح للتخيير كاية الكفارة فقوله حر او هذا انشاء شرعا
فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا ايقاع العتق في
ايهما شاء انشاء حتى يشترط حلاحية المحل ح اوحين ايقاع العتق في ايهما شاء
واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانا اظهار للواقع فيجبر عليه اى على البيان
اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكن يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو
جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر وهذا لا يعتق العبد لاحتمال
الاخبار وههنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اذ يكون له ولاية ايقاع هذا
العتق في ايهما شاء ويكون هذا الاخبار الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة
يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بالاظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهات شبه الانشاء
وشبه الاخبار علمنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى ان مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر
على البيان فانه لاجبرة الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر
على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا
او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض
التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة
عادة من قتل او قتل اخذ مال او خذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل و
اخذ المال وجزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه
النفي او الحبس اللايم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فصد

فصد ابو حنيفة رح انشاء فقطع ثم قتل او صلب ان شاء وقتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا قالوا في هذا حر او هذا العبد وديانة انه بط لان وضعه لما
حدها الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق ههنا وله قال ابو حنيفة رح يحمل على
الواحد المعين مجازا اذ ايعاد بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا يعتق الثالث
وبخيرة الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذا فيتخير
بين الاول والاخيرين لكن حمل على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه ح يكون
تقدير احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران
ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ الحران فالاولى ان يضرع المعطوف ما هو
مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله
وهذا غير صغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير لاعلى ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف
على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان
الوجهان تفردا بهما خاطري واذا استقرأ الشيء يعم نحو قوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون
نكرة في موضع النفي فانه قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا او
هذا يحنث بفعل احدهما بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع او لا يحنث بفعل
احدهما لان خلق على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يركب الزنا ولا الخمار لا يتم
فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي او لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك
بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع او دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت
بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان الاجتماع لا

اللصرين تأثيرة المنع وانما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفع المجموع كما اذا حلف لا
يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تأثيرة المنع فما تناول احدهما لا
يحنث اقامة الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما
حرام في الشرع فالمراد نفع كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو
للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل
واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث
بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد تكون للاباحة نحو
جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بين الاباحة والتخيير ان المراد في احدهما فلا
يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فانه يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير
منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال او ان المراد انهما فعلا حقا قالوا في
لا التكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة و
قد يستعار لحتى كقولهم اقل لي لك من الامر شيئا او يتوب عليهم لان احدهما
يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان خلق لا ادخل هذه الدار او
ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا تر للغاية
نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او
اخس ويدخل على جملة مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط ههنا محذوف اي فيها وقعت او فالخبر ذلك والا او ان لم يذكر
الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كتول
او ما كرأسها ان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والغير الانتهاء اليه فللغاية
نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني

للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت كي ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال لعبده حر
انت اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية فمثل هذه الصورة
وان قال لعبده حر ان لم اكلك حتى تعذبني فاتاه فلم تقده لم يحنث لان قوله حتى تعذبني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والفداء جزاء فحمل عليه ولو
قال حتى اقعد عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله
انت اكلك فانقعد عندك حتى اذا تغدوت من غير تراخ بر وليس لهذا الا للعطف المحض
نظيرة كلام العرب بل اختر عوه اذ الفقها استعارة والباء للالصاق و
الاستعانة فتدخل على الوسايل كالاشمات فان قال بعت العبد بكر يكون بيعا
وبعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرايطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول
فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا
ان اذن لا اراه ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذنت مرة واحدة فخرج
ثم خرج مرة اخرى بغير اذن لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع
الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو
الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون
معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فما
انتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه اخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر
والمصدر قد يقع حينا او ظرفا لسعة الكلام فنقول اتيك حنفوق النجم او وقت
حنفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن
ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت بآلة المسح نحو مسحت المخيط
بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو امسحوا برؤسكم لا

لايتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بالحكم والسطة
بين الفاعل والمفعول به وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في كل الفعل المتعدى
فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل
في صحت الحايط بيدي لان الحايط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا غير اركله
بخلاف اليد فانه دخل الباء في المحل وهو حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل
بالالة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب المسح في التيمم وان دخل الباء في المحل
في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لان المسح خلف عن المغسل والا
استيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين
يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيأ وهو
في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا
بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضة
المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط خطر لانه تجارة فاذا قال بعت عبدك هذا
على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط على اصله اي عند
ابي حنيفة رحمه الله في الطلاق للشرط لان الطلاق تقبل الشرط فيحمل على معناه
الحقيقي فيطلقن ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط
عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما فيكون الالف
عوضا للشرط واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض فتقوم مسألتها اي
في فصل العام في قوله من شيئت من عبيدي لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان
احتمله فظاهر اي ان احتمال الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه لمحذوف دل الكلام
عليه فذاك نحو بعت الى شهر بيتا جعل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل
الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله

مطلب على

مطلب بمن

مطلب الى

كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يكن اوان لم يكن تعلقه بمحذوف دل الكلام
عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا
ينوى التاخير والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال فيبطل
قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلم نحو بعت هذا البستان من هذا
الحايط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم يكن
اوان لم يكن غاية قبل تكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو
اقم الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهو الليل فتكون الغاية حد
لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول
اوتناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها
منها او ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا

والحكم في اربعة مذاهب الدخول الا مجازا او دخول حكم الغاية تحت حكم
المغيا الا مجازا وعكسه اي المذاهب الثاني هو ان لا يدخل حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب و
الاشتراك او المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الا بطريق
الحقيقة وعدم الدخول الا بطريق الحقيقة والدخول اذا كان ما بعدها من جنس ما قبلها
وعدمه اذا لم يكن هذا هو بحسب المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام
اذا تناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لا يتناول الغاية
تحت حكم المغيا يناسب صدر الرابع او معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويين في المذهب
الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان
كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كانت صفتا وللغاية وانما اخترنا
من المذهب الرابع لان الاخذ بعمل بقيه المذاهب الثلثة لان تعارض الاولين او

اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية ليثبت
دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين
قالوا الواقع غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اربعة بعض الشارحين من اصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله يشيرون بهذا الوجه وهو ان الغاية الى للغاية
والغاية لا تدخل تحت المغيا صلة لكن الغاية ههنا ليس للفعل بل لكل الاسقاط فلا
يدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الفعل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما
للمجموع لا يكون الغاية غاية للبعض المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى
المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو
البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا
يدخل تحت السقوط فانه قال له علي من درهم الى عشرة تدخل الاول للضرورة لانه
يتم الا فوقه والكل بدون الجزء محال لا الى عند ابي حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما
تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايات فتجب ثمانية وتدخل
الغاية في الخيار عندهما ويلزم على انه بالخيار الى خيار ايكون الخيار ثابتا في الفور
عند ابي حنيفة لانه قوله على ان له بالخيار يتناول ما فوقه وقوله الى الفور اسقاط
ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا
في المرافق اما الاجل فلانه جعل بعت الى رمضان اولا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فلانه
لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى
رمضان لاسقاط ما وراءه للظرف والفرق لنا بين بين اثبات واضماره
بخصوصه هذه السنة يقتضي الكلام بخلاف ما ثبت في هذه السنة فلهذا في
انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع القرء وفي الغدان نوى
آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك

دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة اذا لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك
الدار فيصير عند الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله ويقع في علم الله تعالى لان يراد به المعلوم
اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم لا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة
الله تعالى متعلق ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات و
الممتنعات فقوله في علم الله ليس برابر التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى
مع المقارنة فيقع اثنتان اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
للتقديم فيقع واحدة اذا قال لها او لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع
ثنتان اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا
واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء
على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وعلى العكس لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة
ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع طلقة واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة
للحضرة فقوله لغير المدخول بها الى يكون وعيدا لانه لا يدل على التزوم
ان الشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال انت طالق
فانت طالق فالشرط وهو وقوع الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوت
عند الكرخي يجري للظرف والشرط نحو اذا جاء الحيس يدعى جندب ونحو
اذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بالعكس
معنى الظرف دخوله في امر كائن او منتظر لا محالة للظرف خاصة فيقع بادنى
سكوت في حتى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اذا اذا قال
اذا لم اطلقك انت فعندهما كمتى او كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع

بارق سكوت كما اذا شئت فانه كمتى شئت لا يقع بالمجلس او لو قال لها طلقي نفسك
اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
شئت فانه يقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رح كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا ما اطلقك
انت طالق كما اذا فتحمل على متى بالاتفاق في طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة اذا
كان او قوله اذا ما اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة كقوله اذا ما اطلقتك انت طالق
فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتين
في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثم في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
او لما جاء اذا بمعنى متى ومعنى ان في قوله اذا ما اطلقتك انت طالق انه حمل على متى يقع في
الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
فصار مثل لا وغراى في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها
فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال
يتعلق فلا ينقطع بالشك وجوب السؤال عن الحال فان الاستفهام اي السؤال
عن الحال وجواب ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اذ
وان لم يستقم السؤال عن الحال بتبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت
لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة
كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال
بل صارت مجازا ومعناها انت حر اوانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالا
ستفهام وهو ان يقع تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
لا كيفية وهو لا يكون رجعيا او بائنا واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بصدر الكلام وتعلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية او كونه رجعيا او بائنا
خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعت

مطلب كيف

والا فرجعية وهذا اذا لم فوض الكيفية اليها فان لم ينوى الزوج اعتبر نيتها وان
نوى الزوج فان اتفق نيتها يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل
ايضا وفي انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ومشيتها فعندهما لما لا
يقبل الاشارة او ما لا يكون من قبيل المحسوسات محاله واصله سواء ظن ان هذا
مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني
بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما او لى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا
وحالا فيها نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن انفكاك احدهما عن
الاخر ان الطلاق لا يوجب الا ان يكون رجعيا او بائنا فان تعلق احدهما بمشيتها
تعلق الخفر في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية
تحتاج اليها ولاستارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحمل بالتفويض
نحو لست انا بزان قالوا وكناية الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء
عن النكاح امر عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين
وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها
بما يستر منه والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم
ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله
بنا وعلى ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كناية
عندكم والكناية كما استتر المراد بها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه

الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله ان الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علمائنا البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كناية بطريق المجاز فلو قال وبتفسير علمائنا البيان لا يحتاج الى هذا التكلف لانهم عندهم ان يذكر لفظا ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطالق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الآتي اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يقرن من الاقرار فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا السبب وحكمه بعين هذا الدليل او الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحمل انه امرها بالسبب او الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة

فصل في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اذ بين البيع والربوا لانه في جواب الكفرة عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل

الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون هذا ذلك واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد فحرا بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة ونظير الاولان المفسر والمحكم مذكور في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء كان لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلا جل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد باب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي ما خفي بعارض يتمشى خفاء ولا خفي بنفسه فاذا اردت عد فمثاله اولا بالنقل فمجمل اطلق اصلا فمثاله فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في الطرار والنباش لاختصاصها باسم آخر فنظرا ان كان الخفاء لمزية يثبت به الحكم والقصاص والمشكل اما المغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهره البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الغم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولمنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا وفي خطبة الصلوة مجملا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف كتاب تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عنه عن شرح بعض المواضع التي من لم يحكمها احد بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم انني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على الخط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير في هذا الخط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتعريفات مرصصة بعد حفظ الاصول وترتيب ابنق ما يسبق على مثلي احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ واحدا من فرسان العلوم الى هذا الامد وسميت هذا بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمنا عن الخطاء والخلل كلاما وعن السهو والزلل اقلاما واقداما اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليزداد على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله سبحانه وانه لقرآن كريم وقول

وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جماعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محاضر الاصول لها من مشارع الشرع مما ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشرع نمرته المباني وفروعها رقيقة الحواشي او لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام وحكم بالحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم تكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى حمايات قوت اليه من الاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه تعالى عليها والنصوص مضارب عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتاب الله تنبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اصحابه صار فيع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع صعاب العلم على مسالك المعتبرين اراد بصعاب العلم العلل التي يعلم القياس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين و مسالكهم هي مواضع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمراد سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معاينة اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليستدلوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله

وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به وهو ستر الله القرآن فمنهم من يؤمن بظاهرها وتكلم العلم فيها الى قضاء وفائدة ذكرها طلب الايمان بها كما تنزل الامور قال ابو بكر الدقيق وكل كتاب ستره سر الله تعالى القرآن اوائل السور

وجعل خيله الاستار مضروبة على المشتبهات بحيث لا يرجع بدونها وظهرت اصلا عما هو المطلوب من الكتاب لا يعلم تاويله الا الله

وقوله بنى على اربعة اركان تنزيلا للاكثر منزلة الكل او من الجملة العائدة اليه الاحكام الشرعية فقصر من جهة المحتوى بها ما من عمل صالح عدوه الوسوسة عذاب النار فاشارة المشبهة الى المشبه كما في تحيتهم اياها وعذاب النار فاشارة المشبهة الى المشبه كما في كثرتها الى ابعاد كانت القصر فذكرها اشارة الى الكل على الترتيب الذي شرح الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع صعاب العلم على مسالك المعتبرين او القايسين المتاملين في النصوص وعلل الحكم من قوله ثم فاعتبروا يا اولي الابصار يقول المعتبرة الشيء اذا نظرت اليه ورعيت حاله والعلم الاشرعي دليل يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي لها يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس فان تقديم ترتيب الشرع تقديم السنة على الاجماع سلطان الرسل محمد اذا كانت قطعية ملكت الكل وامر بالسنة والاقتداء بمحمد وانما نوضح حيث يعارض قطعي قطعيا وذكر بعض اقسامه الكتاب

بابتلاع الريق وظاهر من وجه عدول ابعد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق
بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غاغسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من التكلفات قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او
لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله و
المشكل اما ليغوض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة
تكون من الزجاج لا من الفضة فما المراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياض بياض
الفضة والمجمل كاية الربوا فانه قوله تعالى وحرم الربوا فالمجمل لان الربوا في اللغة
هو المفضل وليس كل تفضل حراما بالاجماع وما يعلم ان المراد اي تفضل فيكون مجملا ثم ما بين
النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة
الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوايل السوار والبد و
الوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
ان اجتمع اليها كما في الربوا والمتشابه التوقف اوحكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف
على عاملين والمجرور نحو في الدار زيد والحجرة عمرو وعلى اعتقاد الحقية عندنا بناء على
قراءة الوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا ابلا وقف فعلى الاول الراسخون
غير عاملين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيقتها حظ العاجز عن دركه حظ الراسخين
وهل يفهم من قوله امنا به كل من عند ربنا اي سرا علمنا او لم نعلم والاليق بهذا
المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره المانع
عن اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
المذهب يقول واما خبر مبتدا محذوف فالحذف خلاف الاصل فكما ابتلى

ابتلى من لم يضرب جهله بالاعتقاد الفاسد في طلب العلم والمراد به بزل المجتهد والطاقة
في طلب العلم ابتلى الراسخون العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو
ان الكلام للافهام فكيف يمكن للراسخين بالعلم حفظ العلم بالمتشابهات فما الفايدة في
انزال المتشابهات فتجيب ان الفايدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجهال بالمبالغة في طلب
العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعنف
رياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعتها جدوى او هذا
النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل
والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الا الله تعالى ويفوضه
ويبلغ في عده في درجة العجز والبهوت ويسأل شيء علمه في علم الله ولا يبقى له مجال الفناء
اسم ولا رسم وهذا منتهى امتحان الطالبين وقد قيد العجز عن الادراك لان ادراك
والبحث في شرذمة تعالى اشراك قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني
على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون
منقولا من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم وقد اورد دواخ مثاله
واسر والنجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى الذي كلا يكون
من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وظنية اما الوجوه
وهو نقل اللغة والتصريف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العمومات
وهو من قوله وعدم الاشتراك الى فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي قيل من ان
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كما
للغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان هذا المشهور قطعي
كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا نتوقف قطعيا جميع النقليات ومن لا على ان
لا شيء من التركيبات يفيد القطع بحد لوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد

فاهو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام خلاف الاصل
عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا لبطل فائدة
التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء حيث يستعملون العلم القطعي فمعناه
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن
دليلهم كالظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين والثاني
علم الطمانينة

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فنقول
على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام لاشارة اليه
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم الشرعي الذي يوجد في معنى يفهم لغة ان الحكم
في المنطوق لاجل دلالة واعلم ان مشايخنا رح لما قسموا الدلالات على هذه الاربع
وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فما فهمت من
كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على
المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر و
اشارة النص دلالة على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم
الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ
وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين ليس لهم ان يجاب سهم من الغنيمة للفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب
سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الم
الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء
الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون بما خلفوا
في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما ستوا دلالة

دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع
له ثابتا بالنظم واما اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج
الذي ولد له الولد وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة وكذا حكمها وهو الانفاق على الولد و
هذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى
جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة
الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة
الاولاد وايضا الجزئية وهو انتساب الولد الى الاب اظهر مما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة
لزوجها تكحت على امرأة فطلقها فقال رضاء لها الكلام امرأة لي طالق طلقت كلتهن
قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو
طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى موضوع
وهو طلاق الكل وايضا الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع
وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا سيق لازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه اشارة
الى الموضوع له والى جزئه والى لازمه الاخر وانما قيد اللازم بالمتأخر لانهم ستوا دلالة
اللفظ على لازمه المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على
اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة اللازم غير المتأخر كالمعلول
على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان
يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما
المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيجب ان يقال

ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة والاحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة
النص المثبت للمعلول فبين من هذه الايجاب حدود الاشارة والاقتضاء
واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم لم يثبت او دلالة اللفظ على الحكم لم يثبت
يوجد في معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى بمقتضى دلالة
اللفظ النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد في الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق وهو التأفيف لما
جلد ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزئه او لازمه
غير المتقدم عليه فعبارة ان لم يسق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم
يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة
له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد يخرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهم
الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام المحققين والمتعمقين في هذا الموضوع ولم يسبقني
احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدق فعليه بمطالعة كتب
المتقدمين والمتأخرين والله الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سبيل كل محتاج
سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عن اموالهم في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن بسبيل الايجاب بقدرتها على الولد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الاب والى ان الاب ولاية تملك ماله لان نسب اليه بلام الملك فتقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله للاب على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن
فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا حكمها
والى اجر الرضاع يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات

امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولده يكون ثابتا بالاشارة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله
تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الوارث ينتفقون بقدر الارث لان العلة على الوارث لان
لان النسبة الى المشفقة توجب عليه الحاجز وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه
اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا
بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والمجزي به التمليك
دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهو كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في
الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب
ان تعتبر العين كفارة وان تمليك العين للاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة
في الطعام تتم المقصود اما وسلنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن بالاباحة في الطعام
وطاء يأكلوا على ملك البيع ثم المقصود دون اعارة الثوب وهو ان يلبسوا على ملك
البيع فانه لا تتم بها المقصود فان المبيع وآلة الاستمتاع اما في اعارة الثوب والاكل
الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان الشافعي حرام
لاجله وهو الاذى موجودة في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي الرجل نصا
وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهو مشترك
بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى
الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة هو كون جناية على الصوم فان الامساك عن المحظورات الثلث فيثبت الحكم فيها بلا واسطة الصق عنها اشتراط اكثر فيها المحرق
ان يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد عندنا في اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا
فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محترم مشتهى وهذا موجود

يحتمل ان يكون وصفا للحذور اي اطعاما من اوسط

قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لانه حقيقة لطعم الطعام
كلة والهمزة للتعدية والمنصور انه جعله كذلك اذا تحقيقا
نحو اطعمتك هذا الطعام فانا كاذب حقيقة وتمليكا مجازية الحال
لانه يجعل طاعما تنزيلا للقابل منزلة الواقع اذا ذكر المفعول الثاني في نحو
التمليك وفي الاخذ الاباحة فهذه المذكورة كتب اللغة ان
الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة
ولا يخفى ان حقيقي جعل الغير طاعما اي آكلا كيف يتم وهو العبد
قوله والحق انه اذا بالطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك
لانه ليس باطعام الآن الحق انا للطعام بطريق دلالة النص لان
المقصود قضاء حوائج المسكين وهو كثيرة وحقيقة الاطعام
لا تكفي الحاجة الا ذكر فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج
المساكين كلها بعوض سقاية قضائها لان اذا جاز وهو بعض
الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان يجوز التمليك
ثابتا بالدلالة لا ينفي النظم لا يلزم من الاطعام الجمع بين
الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك تلويح

قوله فوجب ان تصير الغير كفارة فان قلت الكفارة لتكون عينا للجناية
وهي في الحقيقة هي للعقوبة التي تتقدر بحسب الجناية فلا يتأتى بتقدير الغرامة
اجيب بان الكسوة لما كانت بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم
ان كذلك لكن جعل الكفارة بحسب النظاهر فضي الثوب فوجب التقدير
على وجه يصير هو كفارة في الجملة دون ذلك تمليكا دون اعارته
اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب للعين فان قلت يذكور
في كفارة الاطعام ايضا هو العين فما فوق ليجانه من اوسط
ما تطعمون يدل من اطعام وليد وهو مفعول به فلذلك
جعلها صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط
لان اطعام فيلزم ان تشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت

قوله والترجيح بالحرمة غير نافع على الخصم ان الوطء في الحيض فوق الزنا في الحرمة وسقي الماء وسقي الماء مشتمل على الشهوة فوقه بيان زيادة الزنا على الشهوة وسقي الماء

وهو يمكن بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كما ان الشهوة وسقي الماء واشتمال البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب شبهة

الحكم في كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب فيه الحد تأمل

في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسقي الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا وحرمته تزول بالتوبة واما في سقي الماء فلانها تفيض الماء عادة وجبا لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثل ذلك فان الزنا اكمل في سقي الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر ان والزنا هلاك حكمي وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بينهما ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقد مر ما قاله من تضييع المادة اللواطة فقد مر الحرمة لانه قد يحل

والشهوة فيه اوفر من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة بالعزل والشهوة في من الطرفين فيغلب وجوده او وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع ان ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني لا تو

فان الشهوة خير من جانب الفاعل فقط والمحظور يمتنع عنه بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا وشيوعا حصولا فيكون الى المزاجر اجوع و هذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في التهيؤ والحرارة الا ان في ما يوجب النفرة وهو استقذارة فيكون شهوة الطباع

معاني المخصوصة بالزنا وهو هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كما

السهو مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام قود اليد والا بالسيف يحتمل

معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف

قوله لا قود الا بالسيف ان يحتمل معنيين فهو المعنى الثاني وهو انه لا قصاص الا بالسيف سبب القتل بالسيف ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء بالخارج او غيره بالضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يعرفه كل من علم اللغة وبهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الحجة الموجب هو الجرح الذي يفتض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب البدن وباطنا بازهاق الروح واخماد المصابيح الاربعة فانه حرام عند فتض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي تتكون من اكمل اجزاء الاغذية وتكون سببا للحس والحركة وفعلا للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واعتبرها عن النفس الانسانية لانها تنشأ بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او يفتض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية كذا ترتب عليه الجزاء الاكمل وتخصيصها ليقع كمال الجزاء مقابلة كمال الجناية تأمل

في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير شرائعها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقول فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العدد والنفوس فكبيرة محض موطئ بكل ايام العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبائر وقال قائل ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا يجب في القتل بالمثقل فانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب الكفارة قلنا في شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل جبر لكبيرة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي او الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل ينبغي ان لا يجب فيما اذا اعتمل مسلما عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله في شبهة الخطاء فان قتل المسلم من في شبهة الخطاء بسبب المحل فان المسلم من كافر حربي قطنه محل كالمباح قتله كما اذا اعتمل مسلما ظنه صيدا او حربيا وان الحكم في شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل فمحض خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المسلم من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المسلم من وهنا تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة وهنا تجب الكفارة في قتل المسلم من اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل

من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما جزاء الفعل
من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة
مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص فانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل و
من وجه اخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا
لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلان الشرع ليكون زاجرا عن هدم بناء
الرب والزوابر كالحدود والكفارات انما شرعت اجزاء للافعال ووجوب القصاص
على الجامع بالنص يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت با
العبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس
يدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت رأيا بالقياس
او ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص تأمل ترشد ان شاء الله تعالى والحدود بالشبهات
واعلم انه في بعض المسايل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام
بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي
البيع ضرورة صحة العقل فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق
فيثبت الامر بالبيع بقدر الضرورة حتى لا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه التي لا يجب
ان يثبت بخلاف شروط ما يثبت من الاركان والشروط مما يحتمل السقوط اصلا لكن ما
سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رح هنا توزيع طلاقه لانه لا يثبت شروطه
ولو قال اعتق عبدك مني بخمر يثبت الامر بالاعتاق ولا يثبت شرط الخمر
وهو شرط كما يستفاد البيع ثم عن القبول وهو كذلك قلنا ما يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله اذ القبول بالنسبة في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي
لا القبض اذ في الهبة والعموم للمقتضى او ان كان الحق المقتضى معنى تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها وما لا يعم لا

قوله عموم المقتضى على لفظ اسم الفاعل اه اللازم منقوله
الذي اقتضى الكلام تصحيحه له اذا كان تحته اذ لو لا يجب
اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة اثبات
ما وراءه فيبقى على اصل العدم الاصلي بمنزلة السكوت على تاويل

واما المقتضي بكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني
بالف ومقتضاه نحو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة
الغير ونيابته صورة على جعل ملكه وسبب الملك
ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما
منقولا لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة الكلام على البيع
وكان الانسب ان تقول واما الاقتضاء فكما ذكرنا في معنى
المراد بالعموم ههنا اعم من الشروط لعقل البين وغيرها بين
ويقرب من ذلك ما قيل الاقتضاء هو دلالة اللفظ
على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او
العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف في مثل
واسئل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة شبيه بشرط
لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في شبيه وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة مقدمة على المشروط للمحافظة فهم منه ان المقتضي لازم يستقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث
قال المقتضي زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم تأمل واصحابنا المتقدمون واصحاب الشافعي والقاضي وابو زيد جعلوا
المحذوف من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو كغير المنطوق
منطوقا لصحيح المنطوق وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا
الى انتفاء العموم عنه خلافا للشافعي كشمس

لا يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكلا او هو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها
دلالة تضمنية قالت الثانية لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر والمجازي محذوف
نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل وفي التخصيص في لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق
قلنا المصدر الثابت لغة هو الواقع الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا
فان اكلا نكرة في موضع النفي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان اذا لم يكن لا آكل
عاما كما ينبغي ان لا يحنث بأكل اكل قلنا انما يحنث لانه منصوص تحت ماهية الاكل
فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود الماهية الاكل هو وقوف
على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا أساكن
علانا ونوى في بيت واحد يصح بنيته والبيت ثابت بالاقتضاء قلنا انما يصح نيته
لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحد وكاملة وهي هذه ان المساكنة
الكاملة هي التي من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك
او نية احد نوعي الجنس وشيء تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة
المتن بالتقديم والتأخير هكذا افتور الكامل ولذلك قلنا انت طالق وطلقتك
ونوى الثلث او نية باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي
للفور فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقتك نفسك فانه يصح نية الثلث لان
معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر المستفاد بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ كاسم الاسماء والاجناس على ما بيناه فان قيل ثبوت البينونة في
انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة
على نوعين فيصح نية احدهما ولذلك الطلاق فانه لا اختلاف في الابائن العدد

وتما يتصل بذلك المحذور وهو ما يغير اثبات المنطوق بخلاف المقتضى نحو
واسأل القرية او اهلها فاثبات الاهل بغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمنطوق حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه
العموم والتخصيص وقوله ولذلك الى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا
لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فانه دلالة انت طالق وطلقتك على
على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المرأة بالطلاق لكنه ليدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ
وانما ذلك امر شرعي او اثابة لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء
كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا
ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ تنجيزا يكون متأخرا فيكون من باب
العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما ان ليس المراد بالوقوع شرعا
من اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه
للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اعتبار
للانشاء الفاظ تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة
بالحال كما اذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في
الحال فيثبت الشرع للايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح من الكلام فيكون
الطلاق ثابتا اقتضاء فهنا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلث لان العموم للمقتضى والنية الثلث انما يصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا اذا لفظ كنية التخصيص
وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل
على الطلاق الذي هو صفة الرجل اقتضاء والذي هو صفة المرأة لا يصح فيه

فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدد يتعدد دلالة على الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي
هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه
مذكور في الهداية في الجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص
بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث
ووجه على هذا الجواب الثاني اشكال لان الجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة
المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا ثلاثا ان طلاقا صفة
المرأة فيجب ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك
تطليقات ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء فيه هذا الاشكال
اذ لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر
اسماء الاجناس اذا كانا كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو لم فرد لا يدل على العدد
بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت
ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يشيء الفصل
الذي يذكر فيه ان الحرام لا يدل على العموم والتكرارات الطلاق اسم فرد يتناول
الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو
المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فحينئذ فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على طلاق نية الثلث في انت طالق وتقريره انتم قلتم ان
المحذور الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا

اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت طالق بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقولنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا لا نسلم ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها وهي الغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس تحت البينونة الصغرى والكبرى صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لان لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه ان لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متفاوتة فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية الجمع في المقتضى كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بنائه على انها واحدة اعتبارا كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يكون رجعيا اصلا وقوله فيما يتصل بذلك الى المقتضى هو المحذوف واعلم انه يشبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعلم فوت الفرق بينهما فيصطنع احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان سوغ لهم متوهم ان يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة فالدلالة والاقتضاء باطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لانا سميناه بالمقتضى الدال على المعنى

على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

اعلم ان بعض الناس يقولون بعض هو المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه الشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة اية اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق او بقياس عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة كقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على اخوانهم للامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم غالبا يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق سؤالا او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة انه في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بانه مغلط على قوله لسؤال السائل يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم السائل لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا انه في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه او من

المفهوم المخالف هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ بحكم سواء كان اسم جنس
او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه او عمل عداذلك الشئ عند البعض لان الاتصال
فهموا من قوله عم الماء من الماء ان الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال
وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد
رسول الله فزيد موجود ونحوها اذا دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في
قول محمد رسول الله ان يلزم ان لا يكون غير محمد رسول الله ويلزم الكذب في زيد
موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل
فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسم لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي
عدم وجوب الغسل بالاكسال واللام وهو للاستغراق على ان الماء انما يثبت
مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو انه قال تعلم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع الغسل في صورة المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بالماء فاجاب عنه هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليله الانزال وهو التقاء الختانين كما
يدور الرخصة مع دليله المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند
الشافعي رحمه الله او نقول تخصيص الشئ مبتدأ وخبره وقوله يدل خبر
محذوف او هو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك
الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات فيلزم عندهم عدم جواز نكاح الفتاة او الماء غير المؤمنات للعرف

للعرف فان قوله الانسان طويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء
والاستقباح ليس لاجل انه عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان القصير
وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير
الطويل يطير لكثير الفائدة ولان لو لم يكن في تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من
غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا ايضا
فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجح
الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا الكلام يدل على ان هذا الوصف نحو الابل
السائمة ذكر فيقتضي العدم عند عدمه فنحو ما لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر في ما ذكرا علم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا شرائط ان التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص
منحصرة في هذه الاربعة ونفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم
ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فقولنا موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك
المذكور نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد
ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان
الذي لا يوجد في ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهو محال لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفات وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا
الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشئ للمدح او الذم ولا يراد بالوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الامور المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على
قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح
والذم فانه موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا والتاكيد

نحو امس الدابر لا يعود او غيره او غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات التخصيص منتفية الا نفع الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض والمراد نفع الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه ليوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انما اتى بهذا الوصف بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوايده اشياء غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفع الحكم عما عداه وما ذكروه من مستقاد العقل فلذلك لم يوجد في هذه المثال الوصف الانسب بالطويل فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكثرة موادة الوقائع متعذر عن ذكرها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في خير المنع لان المرجح لا ينحصر في ما ذكر ولان اقصى درجاته ان يكون علة وهو لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان منطوق الكلام ونحن نقول ايضا لعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم لعدمها اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدمها لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت لحكم الشرعي فيما عدا الوصف عندنا لقوله عليه السلام ليس في المعلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن معلوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوت لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعندهم يثبت فيما عدا الوصف لحكم الثبوت وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعويد وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مثلا هل يصح تعويد عدم جواز الكفارة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد المستدلين يتوهم فيهما انا قابلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر صغير فانه نفع الاخيرين لان هذا ليس بتخصيص هذا دليل على قوله ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس للجزاء التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان التكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اما الى الدعوة لو كان الولد منه لما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما ينتفي نسب الاخيرين لان الدعوة شرط الثبوت نسبهما وليوجد لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجمع لا يقال لا حاجة الى البيان فانهما صارت بالاولاد ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانا نمنع كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما هنا فلا فان دعوة الاكبر مسلمة متاخرين عن ولادة الاخيرين ولا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا اقام الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا او عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا او على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير ملك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشهادة دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاز شهادة وبها ترد الشهادة ونحن لا نمنع الشهادة فيما نحن فيه اذ التخصيص بالوصف اذا لم نمنع كونه

فوضع بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا تامل

قوله اما لهما فلا يعني ان الفراش انما يثبت لهما من وقت الدعوة فلا تنقضي العدتين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدا الامة تامل

قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا له متعلق بالعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة ما تقيد وتدبر هذا كما اوردنا في بحث التخصيص بالصفة فتامل ولا تتسرعوا ولا تكونوا خشبة اصلا تامل

شبهة في نفي الحكم عما علاه والشرط كافية في عدم قبول الشهادة والحاجة الى
الدلالة وقالا ابو حنيفة هذا او السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت
في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا او ذكر المكان المذكور
يحتمل الاحتراز عن المجاورة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض
فاراد ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها
لكانوا عالمين به اما سائر الارض فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث
في الارض المذكورة دون سائر الارض احترازا عن المجاورة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح عملا بشرطيته فاذا الشرط ما ينتفي الحكم
بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به ابدا بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى
لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف
وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر ههنا ايضا لان الشرط يعقل دائما خارجا يتوقف
عليه الشيء ولا يترتب لوضوء وهكذا المعلق به هو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف

قوله عملا بشرطيته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه فلا يكون
داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل
ينفرد به الشرط ولا يجمع ما ذكر في الصفة من المعقول هو الذي يجاورهنا و
بالجملة دليل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى
مفهوم الصفة تلويح

قوله وبعين ما ذكرنا اربنا على عدم علية الحكم لانبا على انتفاء
علة لعدم الحكم تور وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت
الابل معلوفة فلا زكوة وكونها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة
خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقيد
الذي ليس بحكم شرعي وعنده يجوز تلويح

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم
ان الشيء لا يوجد عند ما لا يتوقف عليه الشيء ما علق عليه الحكم كالدخول
في مثل ان دخلت فانت طالق والدليل عليه ان انتفاء المعلق
عليه وهو ظاهر والصفات المذكورات للشرط كالحال شايع في عرف الشرع
والشرط في عرف العلماء ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين بدون الشرط لا
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء وللمؤثر فيه وفي اصطلاح
النحاة هاد خل على شيئين من الادوات المخصوصة الدالة على سببية
الاول وهو سببية الثاني لذلك الشيء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كانت النهار موجودا فالشمس
طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وهو محل النزاع وهو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه ترجيحا بان ان الحق
السبب فانه يحكم بانتفاء الحكم بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وانما يفيد قال الصدر ويحصل القول بالمفهوم والنزاع في عدم القطع تلويح

قوله ومن لم يستطع اه ومن لم يستطع لم يكن زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلم يكن مملوكه من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة
نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مختصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهبنا في استدلاله بنسخ العام والنسخ على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله فان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام وانا سنخا على ما هو مذهبنا في استدلاله بنسخ
لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لعدما اصليا وقد بقي المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال وانا سنخا اي على تقدير

عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واقعا
لكن مخصصا وانا سنخا بالجواب بقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه لم يجد وما في معناه فيتيمموا
صعيدا طيبا فانه ايقع دليلا على ثبوت هذه الاحكام فيلزم
هذه الشروط فيثبت على العدم الاصلي فان قيد المعلق
بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قيد الشرط
فحال جواز نكاح الامة لم يثبت بل يجب ان يثبت من حيث دلالة
اللفظ وظهر لانها في ثبوته في الخارج قبل ذلك ينتظر فتركها في الايات
المتعددة في وجوب الصدقة مثلا كان الواجب يجب ان يثبت
بالدم مع اثبات الثابت حال تلويح

قوله وهذا اي التحقيق في الجملة الشرط عند اهل العربية ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة المقرن والجزاء
ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرط خبرية ولا كانت انت طالق فانت
وعندنا اهل التقرير ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط
شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على حال انتفاء
عند الانتفاء او كلا من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة لبنة
والخبر فعلى قول الشافعي رحمه الله الاول ان يجعل التعليق ايجابا
للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار
كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا بالنص منطوقا
ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم المقادير
على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام
موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا بيقي على عدمه
ويدل ثبوت ما لم شرعيا ستفاد من النظم وليكن الشرط
تخصيصا اذ لا يدل على عموم المقادير حتى يقتضي على البعض
تلويح

منكم طولا ان تنكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح
الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا
ولانا سنخا وعندنا لم يدل على نفي الجواز عند قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ولا
نا سنخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء على الخلاف مبني
على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع المقادير
والتعليق قيده اي الحكم بمقدير معين واعدامه اي الحكم على غيره فيكون له
اي للتعليق تأثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره اي نعتبر المشروط مع الشرط
فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وطو سكت عن غيره وهو
فالمشروط بدون الشرط مثل قوله انت طالق او المشروط وهو قولنا انت طالق
في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا احق مجردا عن الشرط فهو عندنا
انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل بمجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون
موجبا للحكم على جميع المقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انا اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط
بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق تعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم
الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم
على جميع المقادير والتعليق قيد الحكم بمقدير معين واعدام الحكم على غيره
من المقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير
الحكم لا في منع السببية فالطلاق بتعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع
على ان المعلق ينعقد سببا عنده وانما وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق سببا ينعقد عند الشافعي فانا علق الطلاق او

قوله وكفارة اليمين الاداء وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشر مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل
وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وانما الشرط اما هو لتأخير الحكم الى زمان وجوده لا لمنع السببية فاذا قيل ظاهر اليمين التعليق بالشرط فهو شيء بالمعنى
الذي يحلف نحن نجد قلنا لما قرر هذا الاصل في الخوانت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه باجراء السبب و
الشرط معلق سواء وجد في صورة التعليق او اداة الشرط او الاقتران عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوفق وجوب
الكفارة عليه بل يحتمل ان يقال انه في معنى من حلف حنث فيكفر ان يحلف حنث فيصير كما نحن فيه تلويح

العتاق بالملك والملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز
تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجود الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية
قال الشافعي جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة
عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء كملة الثمن بان يثبت الحال في الذمة مع انه يجب
اداؤه بخلاف البدني فان الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء في
الحالية واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المالي ما ثبت هو الوجب
فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر بالاداء في العبادة البدنية ينفك نفس
الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط
لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مر
من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما
ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير
سببا عند وجود الشرط فتختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر تكميلا يكون سببا لكفارة يلزم بالحنث فلا ينعقد سببا
عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر

قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله
فان اليمين سبب فتراه البدني لما ثبت او نفس الوجوب
قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت
قبل وجود الشرط لما ذكر والوجوب في البدني اما عين وجوب
الاداء او لما بينهما من الاتصال كما بين نفس الوجوب
حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيل قبل الشرط يكون
تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية
ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة
النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب
ليست بواجبة الاداء لظهور العذر لا شرعا عن القضاء وتحقيقه
انه يجب عليه في الوقت القضاء بعد زوال العذر وما يتعلق
الوجوب بنفس الاداء وليس احد هذين الامرين مما يتعلق
الميت والدم وحرمة عليكم اشتباهكم انه من باب الحذف
بقرينة دلالة العقل بفعل المكلف وليس احد هذين
بنفس الاكل فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا
بفعل المكلف بل المعقول ان الخطاب متعلق بفعل المكلف
وليس احد هذين بحرمة عليكم الميتة وحرمت عليكم
اشتباهكم انه مجاز من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على
ان الكلام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس
الائمة وفخر الاسلام وجمهور اصحابهم ان الحكم متعلق بعين كما
يتعلق بالفعل وصفة حرمة العين خرجت عن ان تكون محلا
للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خرجت من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اختيار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمت عليكم
الميتة والدم ان المنع تعلق بالعين ومعنى حرمة الفعل ان المنع تعلق بالفعل وتحصيل ما لعين ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد
تصرفا فيها فالعين ممنوع والعبد ممنوع عنه وذلك كما ان اباحة خلق للعبد والله تعالى

٥ النذر والكفارة عندنا ان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يكون
سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب لكفارة هو الحنث عندنا
فان اليمين انما ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة وانما تجب
على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل الحنث شرط لها والحنث و
فرقه بين المالي والبدنية غير صحيح اذ المالي غير مقصورة حقوق الله وا
انما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية فبين الفرق او على مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وغرض الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما
الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط لان البيع لا
يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فرخصة على الحكم دون السبب
اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتمل ان الخطر الشرط
والبيع لا يحتمله لان يصير بالشرط قمارا فالشرط الخيار شرع مع
المنافاة فان كان داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط
اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتمل ان الشرط
والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

في افادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة ونحوها اللفظ المفيد اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب من حيث يتنوع مع قطع النظر عن العوارض كلوم
غير مخبر صادق او انشاء ان لا يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى و
الوالدات يرضعن اولادهن اخبار في الانشاء لانه ادل على الوجوب
اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار

لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع في وجود المأمور به وانه لم يوجد في
الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به حمل اللفظ الاخبار مجازا
فاما الانشاء فالمعتبر من قسميه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل لمن تحته
افعل والنهي لا تفعل والحقيقة في هذا القول انه مجاز عن الفعل
عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على ان الامر للايجاب يدل على الوجوب
فعل الرسول عم لانه فعل امر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اد فعل وعلى الفور وهو ان فعل عم للايجاب بقوله ع م صلوا كما
رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لانه للاشتراك خلافا للاصل
ولانه اذا فعل وما يقل افعل يقع فيه ارتفاع الامر ارتفاعا لغة وعرفا انه
يقال انه ما امر وهو من حسن الدليل ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل
الذي هو مصدر لكن ما يثبت بهذا الدليل ان الامر الثاني هو اسم ليس بمعنى اشارة
وتسمية امر مجازا انا لفعل يجب به قوله اذ الفعل الحسي بيان لعلاقة المجاز بين
الفعل والامر سلمنا انه حقيقة فيه اذ في الفعل لكن الدليل دل على ان القول
للايجاب لا الفعل الى الدليل الذي دل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر
القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا
يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا نحتاج
الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على
ان المراد الفعل ولنا في صورة المنع فصح ما قلنا ان الدلايل الدالة
على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود

للمقصود اذ الامر القولي كاف للمقصود وهو للايجاب والمتبادر خلاف الاصل
وليجاب فعله ع م استفيد من قوله صلوا كما انه كمر على الاصحاب صوم
الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابي شريح
حتى يتبين المراد منه لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة وعشرون
الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة التزام كقوله تعالى فكاتبوهم
التأديب كقوله ع م كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
الاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز نحو فأتوا
التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز
الكريم التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي
التمني نحو الا ايها الليل الطويل الاحتقار القوا ما انتم ملقون التكوين
نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لانه
استعمل في معان وهو التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو عمن تتكثر والتحقير
ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي
في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعمال
في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل وطلب الترك
ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد به
حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا
يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر

قوله عند العامة الخ اقول الذي عليه اكثر اصحابنا رحمهم الله موجب للامر واحد الاقوال الثلثة المتقدمة من وفهم الكلاة هو الاول اما الاشتراك فمخالف لما يتركب الا استدلال عليه وهذا الدليل هو ايضا الذي يقوم به القول بالاشتراك المعنوي للفظ بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله وبينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التردد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا يخفى القول بالاشتراك معنويا بين الندب والوجوب لان موجبة واحد وهو طلب الفعل جازما كان او لا وقد يعتبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو طلب الفعل ثم اختلفوا فالوجوب بالنظر لموجبه واحد من الامور المذكورة في ذكر الوجه على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا كالكرخي رحمه الله بالاباحة لان الطلب وجود الفعل واذنه متيقن بالاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء رحمهم الله وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمهم الله انما الندب لان طلب الفعل غلب من رجحان جانبه على جانب الترك واذنه الندب لاستوائهما في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر الحنفية رحمهم الله الوجوب لان كمال النصب والصلاحية لجانب الكمال لانه الثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب الموضوع والمعقول وما كان هذا ثابتا بالنقل رجح بالترجيح لعرض عنه المنصف رحمه الله ونحن نمسك بالنصوص ودلالة الاجماع اما النقض فلان جميعها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فتحوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يثبت

وهو عين مذهب السوفسطائية انا فانين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ هما من لفظ الاول احتمال قريب او بعيد من غير خصوصا واشتراك او مجاز فانا اخبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم ازظم الادلة والندب عند بعضهم اذ لا يترجح من غير جانب الوجود واذنه الندب والوجوب عند اكثرهم كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من ظن الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب مجانبة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة والعذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات من ايام لانه عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه اذا اريد به الفعل فاما ان يراد فعل القاضي والمقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى انما فعل فعلا معنى لنفع الخيرة واذا اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة ولكم بفعل مطلقا لا يوجب نفع الخيرة او يمكن ان يكون الحكم بالاباحة فعل او ندبه واذا اوجب ذلك فمنهم من زعم ان المراد بالامر ما ذكرنا

ومنها قوله سبحانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير لهم لمؤمن ولا مؤمنة جمع لعود بالوقوع في سياق النفي والامر ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان تكون لهم خيرة من امرهم اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والمعنى ما صح لهم ان تكون لهم خيرة من امرهم اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والمعنى ما صح لهم ان تكون لهم خيرة من امرهم اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم

ومنها قوله سبحانه وتعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ترك السجود عجانا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والتعريض وهو انما يتوجه عليه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فقد ان يقول لم تذم ما لم تستحق السجود فعلا مذموما والانكار فان قلت هذا الدليل انما يدل لو علم كون الامر بالسجود للوجوب والتراخي احدهما ليصح استعمال الامر لذلك واما التراخي فلم يكن حقيقة له وحاصله قلت اطلاق قوله سبحانه اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله سبحانه اذا امرتك دون ان يقول اذا امرتك

ما ذكرنا ان الفعل ما صنعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب امر الايجاب والتراخي لدليل على ان الامر المطلق للوجوب الوجوب فانا قلنا شيئا اذا اردنا ان يقوله لكن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة مجاز عن سرعة ذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سبحانه تكوين الاشياء ان يكونها بهذا الكلام لكن المراد وهو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على مذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اذا اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر بوجد المأمور به هكذا في كلام الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اذ يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فانما لهذا الامر الفعل فقوله صلوا كن فاعلا للصلوة وزك اي فاعل للزكوة فيثبت ان كل امر بالكون ينجب تكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر يتعذر الاخبار فلم يثبت وثبت الوجوب ولانه مفض الى الوجود وغير هامن النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والمعروف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسلم وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للاباحة كما في ~~اصطادوا وقد ثبت لطلب الرزق~~ وقيل للندب كما في واتبغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا

شبت ذلك بالقرينة او الندب والاباحة فالايتين ثبتا بالقرينة فان
الابتغاء والاصطياد انما الامر بهما لحق العباد و منفعتهم فلا
ينبغي ان يثبتا على وجه يتغلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم
واذا اريد به الاباحة او الندب فالاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة
مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز للحالة لانه اريد به
غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلاف فعند
الكرخي الجصاص فيهما وعند بعض حقيقة فيهما وقواختار فخر
الاسلام هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج
عن الموضوع له اما اذا كان اريد جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا
بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا
الموضع ان المعنى الاباحة والندب من الوجوب بعض في التقرير كما
قاصر لما مغايرا ما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارج عنه وهذا التعريف
صحيح عند فخر الاسلام لكن يجعل غير الموضوع له على المعنى الخارج
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا
غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه
ان اطلاق الامر على الاباحة والندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل
على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة
المجاز وصفا بينا مشتركا بين الحقيقة والمجاز كالشجاعة

كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل
على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل
وجواز الترك و معنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكنه معنى
قولنا ان الامر للاباحة جواز الامر يدل على جواز واحد من الاباحة وهو جواز
الفعل فقط لانه يدل على كل جزء منه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا
بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي
هي جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على ان الاصل لا يلفظ
الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق
لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قولنا ان الامر يدل على جواز الفعل الذي
هو جزء هذا لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم
الدليل على حرمة الترك الذي هو جزء اخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما
مسته الا خاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة والندب اما اذا
استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او
الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذا دليل لانه اطلاق الكل على الجزء
والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اهذا الاطلاق الذي
ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل واريد به الندب او الاباحة
اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب
او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هكذا يكون مجازا ام لا فاقول
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد
بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فما

فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ
يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان فقط اقول الناطق وانما قلنا على
مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة
التي ثبتت به في ضمن الوجوب كما قطع الثوب كان واجبا بالامر
واذا اصابته نجاسة ثم نسخ والوجوب فانه لا يبقى القطع
مستحبا لا مباحا الامر المطلق عند البعض يوجب
العموم والتكرار لان اضرب محتمل من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم وسئوال السائل في الحج العام اهذا امر للابد
سأل الاقرع بن حابس في الحج العام اهذا امر للابد فهم ان الامر بالحج يوجب
التكرار قلنا اعتبره لسائر العبادة وعندنا الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان
المصدر نكرة في موضع الاثبات فيختص على الاحتمال العموم وعند بعض
علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس
قلنا لزم لتعدد السبب لا لمطلق الامر وعند علمائنا لا يحتملها اصلا
لان المصدر فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد
لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالبينة لا على عدد المحض
اذ لا يقع على عدد المحض فمن طلق نفسك توجب الثلث على الاول و
يحتمل الثلث او الاثنين عند الشافعي وعندنا تقع على الواحد ويصح
نية الثلاث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد المطلق فيكون
واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لان دلالة

لان دلالة اسم المفرد على العدد مذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف
قلت ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار
الا ان يكون معلقا بشرط فاورد تهذه المسئلة وها ان دخلت الدار
فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت
ينبغي لانه لا رواية عن هولاء في هذه المسئلة لكن بناء اصلهم وهو انه
يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم
وها ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب
الثالث لاعدونا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ايراد به كل الافراد
اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على الايسار الاتيان بالمأمور به
نوعان الاداء ارتسليم عين الثابت بالامر وقضاء مثل الواجب به
وقلنا في الاول الثابت ليشتمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر
مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عندا البعض لانا لم نعرفه
وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند
عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسبب لا يسقط
بخروج الوقت وله مثل من عنده تصرف الى ما قاله فما فات الا شرف
الوقت وقوفات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى
فعدة من ايام اخر وقوله عليه من نام عن صلوة الحديث فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه من نام
عن صلوة او نسيها فليصطلها اذا ذكرها ذلك وقتها يستدل
بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن
عامدا في الترك واذا ثبت ان الصوم والصلوة وهو معقود لثبت

في غيرها كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النقض لاعلام ان
ما يجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب
بالنقض وهو فعوة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب
الذي اوجب الاداء فقال ء جوابه ما ذكرنا من النقض لاعلام الخ وايضا
لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا ان القياس مظهر لا
مثبت فان قيل ما فعل هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء اذا نذر الاعتكاف رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز
قضاء الاعتكاف ء رمضان اخر قضاء الاعتكاف المنذور ء رمضان
ينبغي ان يجوز رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء و
الاداء قد اوجب النذر والنذر بالاعتكاف ء رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء ء رمضان اخر قلنا
القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكن الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط ء رمضان
الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا العارض عرض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مثله يستوي فيه الحيوة والموة وهو
من شوال الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود
اي لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما
مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين و

والاشارة ترجع الى السقوط ء قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت
من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بزيادة
شرف الوقت احوط من الوجه الاخر وان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في
سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من
وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان
ما ثبت لشرف الوقت الخ معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة
واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر
الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود خلا مضى رمضان
فسقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل
رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المتخير بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولية
ان العبارة مما يحتاج ء اثباته سقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة
وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط
النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت
والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب
النقصان مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب النقصان مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا
البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام وقد فرع بعض الحواشي الوجيهان

بغير ما فترت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل
الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والله
اعلم بالصواب اما كاملا او هو ان يؤدي بالوصف الذي
شرع كالجماعة او قاصرا ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفرد
او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه
يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثليه وكذا خلف الامام فعلى هذا ان
اقتدى المسافر بمثليه في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما يدخول
مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبني
ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر
وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فذهب مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم
اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء قصار فرضه اربعا او كان خلف المسافر
سبوقا او انكان المسافر الذي اقتدى به مسافرا في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا
اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه
يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر سابق وهو موجود هنا القدر من
كل الوجوه لان الوقت باق ولا يلزم الا ترى هنا القدر مع الامام حتى يكون
قاضيا لما التزم الا توه مع الامام اما اللاحق فلانه التزم الا داء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولا يؤدي مع الامام قاضيا
او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا
لان الاداء قد تغير بالاقامة لان عليه الاتيان فاذا استغنى يكون مؤديا
من كل الوجوه غنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا وعلى هذا

قوله فالاداء تكلموا ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما
اما محض ان لم يكن فيه شبهة القضاء او غير محض ان كان فيصير اربعة والى
هذه الاشارة في الاسلام اجر بقوله وجب اللهم نتوع نوعين وكل
نوع منها نتوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض
ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مسلما جميع الاوصاف
المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعتبر
الحوادث فقضاء بمثل محقق واما ان لا فنعقل قضاء بمثل غير
معقول فهذه الاعتبارات الاربعة يصير الاقسام ستة والى اشار قوله
بانحصر كل الام اداء او قضاء وكل واحد منهما تلاثة انواع فالاقسام
بحسب الاعتبار اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم هذه الوجوه من الستة

ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو لاجل اللاحق كما خلف الامام
لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد
للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد
فيما يسبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
بالصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما
لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الا بنض كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لا يعرف قربة الا في هذا
الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في
نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم
تضرعا وخفية فانه كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضي تعويل
الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه
فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل اذا ادى
الى ترك الوصف فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على
الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الا بنض
وقد عموم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنفل
ورد في الصوم وهو الا يدرك بالقياس فيقال ان لا يقاس عليه غيره واما
الاضحية فلان الاراقة لا تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدري ان التصدق
بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الا ترى انه لا واجب التصدق بالعين
او القيمة في الاضحية فلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا لا يجب
بالوجوب احتياطا فيكون آتيا في المندوب او الواجب ونرجو القبول
فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا

اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذه الموضع نرجح القبول
وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى
الاراقة تطيبا للاطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لا نسلم ليس
التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في
الوقت حتى لا نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز بعرض النقصان
وعملنا به بعد الوقت احتياطا فنحن ايضا نرجح الى قوله وعملنا به بعد الوقت
احتياطا اذا جاء العام الثاني لا ينتقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالة
وقع الحكم به لا يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله
واما ممثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد بأكثر تكبيرات
او اكثر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس للتكبيرات العيد
قضاء فليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل
كرد عين المغصوب والبيع والصرف والسلم اذا عقد الصرف
او السلم وجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة وكان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء ان العين غير الدين لكن الشرع جعله
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف و
المسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقائم كرد المغصوب و
المبيع مشغولا بجناية او دين او غيرها بان كان حاملا او مريضا
حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم كما اذا
الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه

حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امر ابا ها ان يتحول صورة
المسئلة ان يكون ابو الامرأة غير الزوج فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر
ابوها فتحول حق وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولا يقضي بها القاضي حتى
ملكه ثانيا فحن حيث انه غير حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا تملك
منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فاذا بين يديها قدر
كانت تغلي باللحم وقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا تبدل العين حكما مع ان
العين واحدة والان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرها يتعلق
بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم
الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه
حرام بعينه ونحن لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فانا تتبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد
بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به
حكم الشرع هذا المجموع فلا تعلق قبل تسليم اليها ويملك الزوج
اعتاقه وبيعه قبل او بيع العبد قبل تسلم اليها وان كان قضى
القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القائم
ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا او عند الشافعي رح لا يبرء
عن الضمان لانه مأمور بالاداء بالتعذير وربما يأكل الانسان

في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور قيمة بالاتلاف وبالجهل ولا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وعلى اذا يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قائم كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز عن الكامل فهو قطع اليد ثم القتل غير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندها لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه ايسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه وموجب القتل والمراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القتل والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى ارهذا الذي ذكرنا ان القتل اتم اثر القتل القطع والجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة فيتعدد فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يتحد في حق المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية النفس وهذا لان التداخل جزاء المحل والقتل قد يحل اثر القتل القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح مع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب ان القصاص جواب قوله فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اولا قصاص فيها وانما انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء وقضاء القاضي وهو لغو عند ابي حنيفة

حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم القبض وعند محمد رح يوم الانقطاع والقضاء بالمثل غير معقول كما لنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا فالتابع فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ المال وانما شرع اي المال عند عدم احتمال او القصاص متدرجا على القاتل بالكسر نفسه وعلى القتيل بان لم يرد حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكرنا هاهذه المسئلة في حقوق الله تعالى فلا نذكرها في حقوق العباد ويتفرع عليها فروعها فلا تتضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اولا تقوم بلا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اذا لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز ان ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون في نفسها كذلك او لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يطلق عليه وجود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه وهذا دليل اخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يقع بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها

في العقد بكونه في نفسه متقوما قلنا نقومها في العقد ثبت بالرضى فهذا متنع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير لو رود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا له انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع متقابلا بالمال في الغصب على كونها متقابلا بالمال في العقد لهذا او لكونه المتقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارغ ايضا وهو الرضاء دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فانه اشراع ايجاب المال مقابلا للغير المال ولا يقضى الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي ثم رجع هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثلا لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لا يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل الا يضمن غير الولي القتيل اذا قتل القاتل الشهود وقاتل القاتل لا يقول الولي القتيل شبه الاشياء بالقصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اتلف عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الجزاء عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو او الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايتهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل وهو الوصف وذا يتوقف على القيمة و صارت اصلا من وجه فقضاء وفي يشبه الاداء **فصل** لا بد للامور به من الحسن فهذا اوان الشروع في بيان مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول ومع ذلك فرتبته على مسئلة الجبر والقدر الذي

قوله فصل من قضيا الشرع اذ لا بد للامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر الا بالحسن وانما من حيث اللغة فلا امتناع لان قولنا القاتل اشرب على سبيل الالتزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من جملة لوازمه بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمعتمد قبل تفصيل الخطاب والدلائل اجمال القول بانه لا بد للمامور به من حسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في التلويح وعندنا الملاك للعقل ومعرف الملاك للشرع انتهى وعلى هذا ثبت في مسئلة الحسن والقبح امهات مسائل الاصول لان معظم ابواب الامر والنهي وهو يتضح حسن المامور به وقبح المنهي عنه فالبحث عن الحسن والقبح من مهمات مباحث المعقول والمنقول بحيث انه يرد بذلك علم الاصول فمن جامع بين الوصفين كصاحب التلويح ذكر البحث عن الحسن والقبح في المعقول ومن افرد المعقول بالكلام والمنقول بالفقهيات كصاحب التوضيح ذكر البحث عن الحسن والقبح في المنقول ثم ان البحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهم لامر مهم لاحتياج الفقه الى معرفة ان الشيء ما ليس بحسن وما ليس بقبيح تلويح

الذي زلت بولوجها اقدام الراسخين وضلت في مضايقها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقته الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا بعزيزه ذلك اوردت مع العجز عن درك الادراك قدرها ووقفت عليه ووقفت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري يثبتان بالعقل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للعقل صنعة لحسن الفعل او بقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره بمعنى فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثبت العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينبئان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكون عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فالمراد فالحسن عنده الامر به سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او للندب والقبح ما نهي عنه للتحريم او لكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن ما يذم على فعله وهذا تفسير القبح والتفسير هنا في افعال العباد ظاهر وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا تفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بل الترك وعلى مقتضى الحسن والاولى ان يقال القبح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تلويح

قوله اعلم ان العلماء قد ذكروا تحرير المحل وتلخيص الخلاف النزاع عما هو الواقع في المنظرة والملاءمة للحس والطبع يطلق على ثلثة معان فيما يتعلق بالاول الحكم بالحسن والقبح قبل الشرع والترقيب قبل الثاني العلم بالحسن والجهل بقبح وبالمعلوم في الثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلقا للمدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نفس الشرع عليه او على دليله وهو لا يناسب جواز العفو والذي قالوا كون متعلق العقاب وايقاعه لو كوز بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او لصفة من لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن اخر رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه عالم لا يدرك الا بالشرع كحسن الشرع او ورد كثير من حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا حسن ولا قبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين احدهما انتهما ليسا لذات الفعل ولا لصفة من صفاته حقيقية او اضافية او سلبية كما ذكر المعتزلة بل الحسن الفعل وقبحه ليسا الا ترك الفعل والاخر ان العقل لا يحكم بكون الفعل حسنا او قبيحا بناء على تحقق ما يسمى بالحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري له والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى ان البرهنة على ما ذهب اليه كلاهما بل على احدهما كما لا يخفى على من له ادنى تامل في كلامه والعقل لا يحكم بشيء من هذين الامرين بمعنى ان البرهنة على ما ذهب اليه مستغنية عن الامرين تلويح

قوله لذلك الحسن والقبح لا ينبئان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكلام انما هو انتفاء الحسن والقبح بالنسبة الى الله تعالى بكل اعتبار واقعة على قبح الصوب لانتفاء ذلك الامور على الاطلاق بفعل عباده للعلة لصفة وللغاية لفعل وذلك لانهم قد يقترون الحسن بما ليس منهيا عنه كتجهيز افعال الله تعالى حسن بعد الموت وبعض كونه صفة كما مر او ما معنى كون الفعل متعلق المدح او الثواب قال الله تعالى منزه عن وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد ظاهر وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بل الترك وعلى مقتضى الحسن والاولى ان يقال القبح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تلويح

اللخر بالقادر العالم بحاله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني
يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله وكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه
فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا ثبات الامر والنهي لما ذكرت ان هذه
الحكم عنده مبنية على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين
اما الاول فقوله لانها ليست لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام
العرض بالعرض وضعفه ظاهر ضعف هذا الدليل فلعله لا غنى بقيام
العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه واقع كقولنا هذه الحركة
سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يلزم على
تقدير كونها شرعيتين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا
واعني ان العرض لا يقوم عرضا آخر لا بد من جوهر يقوم به العرضان
فالقيام بهذا المعنى لا غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل والحسن به واعني بمعنى آخر
فلا نزاع من بيانه ليتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان
لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان يمكن فانه لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقيا ولن توقف يجب عنده لان فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح
المرجوح ولا يكون المرجح باختياره ولئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاتفاق لا يوصف بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا بد من ان

لا بد من ان يكون متمكنا من تركه اولا وان لا يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من
من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تتكلم في ذلك
الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان
كان متمكنا من تركه ففعله انما يتوقف على مرجح ايكون اتفاقيا وهو لا يوصف
بالحسن والقبيح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان
يتوقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده ووجود المرجح لانا فرضنا مرجحا
تاما اذ جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدوره
مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب
مع تمام هذه الجملة لكن عدمه يوجب رجحان المرجح وهو اقتضاء امتناعا من رجحان
احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح
لا يكون باختياره والا تتكلم في اختياره كما ذكرنا فيعود الى التسلسل
او الاضطراري والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا
يوصف بالحسن والقبيح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العقلاء اعتقدوا هذا
يقينيا وا البعض الذي لا يعتقدونه يقينيا يردونه على مقدمات
منعا ما يمكن ان يقال انه شيء وقد وقع على كل الفريقين مواضع الغلط
فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربعة مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه و
يمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحركت زيد فقد قام الحركة
بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون المتحرك في زمن يفترض من اجزاء
المسافة فهو المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى
الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل

ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم لايقاع تلك الايقاع
يكون واقعا الى ما لا يتناهي فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور
الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا
فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون
الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الصحيح الاشعري
فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج
كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجود بالذات ثم انه يوجد
جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا يلزم لانه اذا وقع بدون تلك الجملة
ما تكن من جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه واذا وجد تلك الجملة
يجب وجوده عندها والا امكن عدمه فيحال العدم ان يتوقف
على شيء اخر ما يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر فوجوده
مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم
انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر
محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانا ان امكن عدمه
مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانا لا
شك لنا في زمان عدمه ما يوجده شيء في الزمان الذي اوجد ان وجد
بايجاد شيء اخر اياه يكن الايجاد من جملة من يتوقف عليه وجوده فلا
يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه لزم سلمتم
استحالة فثبت ان لا بد للكل وجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذا النقض متفق عليها

عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه
لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله
اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق
الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج
اليه فكذا لانه مع العلة التامة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب
منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث
لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التامة ثم العقل قد يعتبر
احد المتضايفين متوخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل وسابقا
من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا متقارنا مع انه في الحقيقة واحد
لما ثبت ان لا بد لكل وجود كل ممكن من شيء يجب
عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب
عنده وجود الحادث امر لا موجود في الخارج ولا معدوم كالا
امور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث ليكون تمامها قديما لان القديم ان اوجب في وقت
معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده
وان اوجب لا في وقت معين فحروثه في وقت معين رجحان من غير مرجح
فيكون بعضها حادثا فلا بد ان يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فنقول اما موجودات محضة ومع مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث وافتقار الواجب واما معدومة محضة وهي
لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة

واما موجودة مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية
شابتة وهي انها كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من
توقف على عدم شئ ولو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد
الوجود لان العدم الاصلي انما قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم
عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو
او لبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه
لا يصير معدوما الا لعدم جزء من علة وجوده او لبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن
عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلما امتنع زيد موجود واما
ان يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود وتفرضه وجود
بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو
فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود زيد لوجود زيد يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا
بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار و
جود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير
لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي ليس بموجود ولا معدوم حالة داخلة في احد
النقيضين ضرورة قلت هذا تأويل صحيح لكنه قوله وذلك الجزء اما ان
يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه
يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالا
ضافيات فان فرض الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود

موجود يجب بواسطة الموجودات المنتزعة الى الواجب فلا يصح قوله
في الموجود بدل المعدوم لانسلم ان زوال كل معدوم خارج وزوالها لا يكون
لوجود شئ هلم جرا الى الواجب وان فرض بما لا يندرج فيه الاضافيات في
الموجود بدل المعدوم لانسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون لوجود شئ
فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا
يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاد لانه يلزم من المحالات المذكورة
من قدم الحادثة واستغناء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد الامور المذكورة
استغناؤها عن الواجب لانا لا نسلم افتقارها الى الواجب بلا واسطة
او بواسطة الموجودات المنتزعة اليها كيف لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما ان
يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة
عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب
ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة
تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودها رجحانا بلا مرجح ولا يلزم من الايقاع
الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجود اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك
الامور على تقديرات كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول
بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو انكت الامور لا يمكن دفع
الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم
من هذا وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية المقدمة
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد
المتساويين او المرجوح واقع لانا انا نرجح لصلا او يكون الراجح او المساوي

او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح
فقط باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي
الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية
فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم عدمه
راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة
الى ذات الممكن والحاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فاعلم ان الارادة
لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما
ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا
رجح الفاعل او بقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز
ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من
السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البرهنية
التي لوازمها لا تنتزع باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح لا
تبطل ما يراد مثال لا يدل على عدم المرجوح بلا غاية عدم العلم بالمرجح
فان قول القضية التي تستدعي اثبات العلم بالصانع وهو ان رجحان
احد طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجود محال
مع انه يمكن اثبات هذه المطلوب مع الغنية عن هذه القضية
بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا
بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تلك تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجود
وايضا انما اوردوا المثال لاستدلال المنع فعليكم البرهان على الرجحان

الرجحان في المثال المذكور على ان نقول اذا وجب الترجح في المثال المذكور فاما ان يجب
بحسب نفس الامر وهو باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر
كما في الافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهو ايضا باطل
اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية
ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان
الرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كما في هذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح باطل وهو ان وجود الممكن بلا موجود محال سواء كان
الموجد موجبا او فاعلا مختارا والرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود
فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة
التي يكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر
على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا
اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
الخبر ممتنع ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا
يلزم التسلسل على تقدير بطلان المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف
الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على
امر لا موجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا
لا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع
الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد
بالفعل الايقاع فتعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال
دليل الجبر واما ان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين القول

والجبراي حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة
لارادة لان حالات الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص
الشيء بما يحل عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لذا كون الترجح
والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا
يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والا
اضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نشق نشتهي ان يكون
على ذلك نفرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا والثاني وايضا نفرق
في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على الامساك عنه وكذا
فرق في التروك تركنا كالحوائج الى صبيب بالعزم والتسويد الذي لا نقدر على الا
مساك عنه وكذا تفرقة التروك ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا
نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الواجد الى خاص
بانا نفعل من غير اضطرار وولا وجوب وترجيح احد المتساويين او
المرجوح وهو الترجيح وهو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد
خوارق في العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في
عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء والتصديق
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع
سلامة الالات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة
في الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته ان لو كان لم يخالف

لم يخالف ارادته لو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة او يوجب خوارق
العادات وايضا لو كان الحركة الابتدائية الاعصاب وارجاؤها والاشعور
لنا بشيء من ذلك ولا ندري اني عضلة يجب تمويدها ليحصل الحركة المخصوصة
وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من هذا ان ما
يدل على الاختيار وجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة
انما المؤثر عادة الله تعالى انا نقصد الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار
الى القصد يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد
لم يخلق الله تعالى فالمخلوق بقصد مخلوق الله تعالى بمعنى ان الله تعالى خلق قدرة
يصرفها العبد الى كل منهما على البدل ثم صرفها الى احد معينين
بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى
اسناده على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله
خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا يناقض خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال علمنا قوله على ترجح
لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا فعلا ايضا وانما قال
ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو جزء المؤثر برهان اخر
قد ثبت انه لا بد لوجود شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا
لوجوده بلا واسطة امر فلا ضير له فيه كما لا ضير له في وجوده وفي ذاته
وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستمرة
الى الواجب فيخرج من ضير العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم
السابق على الوجود لذلك الضير للعبد فيه فيكون العدم الذي يعد الوجود
وهو العدم لا يمكن الا زوال العدم العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة

ة العلة التامة اذا كانت موجودات محضة يجوز واجبة بالاسناد الى
الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك
العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر و
قد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الطاعة
لا موجودا ولا معدوما ولا يكون ذلك الامر واجبا بل خلط الموجودات
المنزهة الى الواجب تعالى اذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء لا
يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امر لا صنع للعبد فيها اصلا كقدره
العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي
لا يجب عنده وجود الاثر يستركب وقد قالت الاشاعرة ما يقع به المقدور
مع صحة الانفراد العادية وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية فهو
كسب ثم مقدورات الله قسمان الاول ما يصح انفراده القادرية مع تحقق الانفراد
كافة الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادرية لكن
لا يكون منفردا بل يكون بقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرة فهو خلق وما وقع
في محل قدرة فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة الجميع
يفسر واحدا فما يخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدورات لا في محل
القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع
به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذا
لك الامر فالكسب لا يوجب وجودا المقدور بل يجب من حيث هو كسب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات كون طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح

القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لايناء المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير
منها وانما القبيح بالاتصاف به ارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من
حيث هو هو موجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القدر فالحاصل ان
مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود
امر حقيقة ما يكن بلا ما يخلق يختلق بقدرة الله والاضافات فقط
كتعيين احد المساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر
والقدرة وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو
مسئلة الحسن والقبيح فقول ان الانتفاع والاضطرار ليسا بوصفان با
الحسن والقبيح غير مسلم لان كون الفعل انتفاعيا واضطراريا لايناء
كونه حالة الذات او صفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او
صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به
اختياريا او اضطراريا او انتفاعيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته
العلى مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن و
القبح عقلا بمعنى الكمال او النقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان
مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص
مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفات لا
جلها يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض ولنا الكم هما بمعنى ان
الله لا يوجد الفعل شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول اذا عنى انه
لا يجب على الله ثواب او عقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه

لا يتوجه معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الشقوة والعقاب آجلا كان او عاجلا
لا يستقل الفعل بجهة كيفيتها لكون كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات
فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه خرق نقوه الله تعالى له كالمعجزة ولخلقه ثم ذلك
كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فاذا تبين هذا فنقول العقل يدرك بعقله ان من يعلم انه يعرض
نفسه لعذاب عظيم وعقاب اليم فقد استحق العقاب والعذاب ويقبح منه ذلك
واعني بقولي واعلم انه يستحق بفكره ولا يحتاج في معرفته الى سمع بل يعلم بالنظر الذي ولد له
عن الله تعالى من الفياضة والغواية واطوننا الله وهدانا الى الهداية فما
ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا وللمعتزلة حسن بعض
افعال العباد وقبح بعضها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا
ايضا اذ يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله و
يعاقب لاجله او يكون للفعل صفة بحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها
او يذم ويعاقب لاجلها وانما قالوا ايضا لان الاخلاق غالبها يعرفان شرعا لان
وجوب تصديق النبي عليه السلام يتوقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبوة اذا ادعى
النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع مع ان نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة
واجبة عليكم وانت اذا ذلك فانه يجب على السامع تصديق شيء من ذلك
تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلوا من ان يكون وجوب تصديق
بعض اخباره عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباره
شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان
وجوب يقود النبي عليه السلام فاول الاخبار الواجبة التصديق

ذهب بعض اصحابنا الى كون حسن بعض الافعال وقبح عقليين
بوجهين حاصل الاول ان تصديق او اخبارات من ثبت نبوته واجب
عقلا وكل واجب عقلا فحسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا
لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب
تصديقه بنفسه لزم توقف الشارع على نفسه وان كان بالنص الاول لزم
الدور وان كان بنص الثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب
عقلا احق من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان
وجوب البتة موقوف على حرمة كذبه لما وجب تصديقه و
حرمة كذبه عقلية ان لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهلم جرا
حتى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه
او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح
العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا تأمل

قوله والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بعض جزء العقليات
صرفه فانت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه الادلة القطعية فلا نزاع
انه عقلي كالتصديق بوجود الصانع واما يعني استحقاق الثواب
او العقاب او الجواز فيجوز ان يكون شرعيا بنص الشارع على دليل وهو
وجوب النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على ان يجب تصديق كل
ما اخبر به وتحريم كذبه او حكم الله العزيز بوجوب اقامة الرسول غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على كلام النبي عليه السلام يعرف صدقه بالدليل القطعي تأمل

التصديق لا بد ان يجب تصديقه لا يجب تصديقه الاول او واجب فاما ان يجب
بالاختيار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل
واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخبار انه
عقليا فقوله واذا ادعى النبوة الى اخره يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن
الى العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك
نقوله اما الى امور اما واجب عقلا الى اخره طف الدليل للثواب الحسن
العقلي صريحا فقوله ايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب
فهو ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على
القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا
عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا تركه يكون
واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر صحيحا لما اثبتنا الحسن
والقبح العقليين وهو احد القولين اختلاف بيننا وبين المعتزلة
اورنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما
ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى
العباد واما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون
تركه حراما على الله تعالى وكلم بالوجوب والحرمة تكون هكذا بالحسن والقبح
ضرورة اما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم و
يقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى في شيء وعندنا الحاكم بالحسن

قوله وكذلك ان امتثال اوامر النبي عليه السلام واجب عقلا فهو المطلوب
شرعا قوله على الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان
الاول دار او الثاني تسلسل والجواب ان الوجوب بحكم الشرع
العقل ثابت بالادلة القطعية وبعض استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك شابت بنص الشارع على دليل كما مر ويقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول يعرف ما علم وجوب الامتثال بحكم
الشارع العقل الذي هو غير الشارع فيكون ما ذكره على لزوم تصديق
ما قامت عليه الحجة القطعية من الملة الحنيفية بحكم الشارع
الثواب والعقاب لم اجد بثبت بحكم الشارع في الشرعيات والاشياء
في الضروريات تأمل

والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء
وهو خالق كل افعال العباد وعلى ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله
في كل قضية اي كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها و
بواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير وشر ومن نفع او ضر من حسن او
قبيح وشانها ان العقل عندهم موجب العلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة المعرفة
بعض من ذلك او كثير مما حكم الله بحسنه وقبحه يطلع العقل على شيء
منه بلا معونة موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منها قد اوقف الله
تعالى عليه العقل على ان غير مولد للعلم بل اجرى عادته ان خلق بعض من غير كسب
وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المفروضات ترتيبا صحيحا على ما مر
اذ ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد و
المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن بمعنى في نفسه وحسن بمعنى في غيره
لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا على انهما ليسا بمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او القبح او لعينه او بوجه اقرب ذلك الشيء حسن
لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزءا ذلك الفعل
او خارجا عنه والجزء اما صادق عليه اولا كالعبادة تصدق على الصلوة و
الصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لا يصدق كالجزء الخارجي
كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون
حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء ولهذا منه قبيحا لعينه
اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صارفا عن ذلك الفعل

ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صارفا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا يصدق على الوضوء ثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح
لكن امثلة هذا ستأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن
بمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا كالامثلة في الاصطلاحات
او لان الحسن لغة هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وطولا يوجد الا في
ضمن جزئياته الموجودة بحيث ان كل تلك الجزئيات المعلومة الوجود
حسنة لا يكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق
بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يجوز مفهوما للفعل متوقفا
عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها
الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فيفهوم منها متوقف
على العبادة اما الجهاد فمفهومه الفعل والضرب والتخريب وليس اعلاء كلمة
الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا
هو الفرق المشهور بين اللازم والعرضي ان اعرفت هذا علمت بطلان قول من
انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بناء على ان قبح الحسن وقبح
باعتبار الاضافة فلا يحسن ولا يقبح لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على
ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية
يقوم بالنسب والاضافات المختلفة فصور مقومة لها فقولنا الشكر
المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر
من غير اضافة حسن فانما لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق
واما ان يفعل يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق

هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد
فلا يتم صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على
الباطن ولا كذلك سائر الاعمال وانما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل
الاركان فان الاقرار يجعل داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان كذا
خلافيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك
الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار
وان صدق ولم يصادق وقتا ما فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة
تبعية في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف
على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج نحو ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فالحسن قهرها فارتفع
الوسايط وصارت تقبل محض الله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن
بمعنى في نفسه ان يكون الحسن ذات الفعل او جزءه لا يكون الزكوة و
امثالها من هذه القسم اذا بينتم ان جهة حسنها بمعنى في نفسها
كونها تقربا محضا لله تعالى فيكون عنها حسنا لكونها مأمورا
به لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم الحسن بمعنى في نفسه كون الفعل
مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يصح تقسيم الحسن على الحسن بمعنى في نفسها
والحسن بمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة بمعنى في نفسها بهذا المعنى و

والجواب عنه وجهان الاول ان قد علم مما تقدم ان لحسن الفعل عند الاشعري
كونه مأمورا به وعندنا انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل
فاظهر الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة واشتمال الآية حسنها على ما يأتي
في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى
في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من
حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك
مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن
عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والا
اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة
لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه
طاعة الله تعالى فهذا يبان ان الحسن بمعنى في نفسه نوعان احدهما ان
يكون اتيانا لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد
يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد
يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لا يأتي به وايضا
على العكس بالحسن لا لعينه ولا لجزئه ولكن يكون مأمورا به وقد اتى به ليتوجه
لكونه مأمورا به فيعلم فساد ما قالوا ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانها انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي
حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي نية امتثال امر الله تعالى
حسن لغيره ولمعنى في نفسه لان اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية
الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى يجب على

الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما
الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمورات كاداء
الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تقصير وقد مر قبل التقرير
هكذا فذلك الغير اما قايم بنفسه منفصل عن هذه المأمور به فسقطت
قوله قايم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد انه لا يكون قايما بهذا
المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة
والوضوء حسن للصلوة وليس مقصودة حيث يسقط بسقوطها
قال الشارح فيكون وسيلة اليها الى آخره فاما قايم بهذا المأمور به كالجهاد لا
علاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار
لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان
المقصود بيانا بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قايما
بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به
شبيها بالقسم الاول وهو الحسن بمعنى في نفسه وجه المشابهة ان
مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالها وهذا المعنى ليس بمفهوم
اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله
تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكاذات الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينها فالجهاد
حقيقة وهذا القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين
الاعلاء والاعلاء حسن بمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق او
من غير اتصاله قرينة يدل على الحسن بمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب

الضرب الاول من القسم الثاني ويصرف عنه ان دل الدليل او الدليل لا يقبل
سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه لان الامر يقتضي كمال صفة المأمور
به على ما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا بالكامل اياما
يكون للايجاب والامر الذي للاباحة او الندب ناقصة فيكون امرا اذا ثبت هذا
وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون
الامر الكامل امرا بالامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن
بحيث يكون فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى
فعله ليكون الايجاب محصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال
العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال
الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف و
كونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن بمعنى في نفسه بمعنى الاتيان
بالمأمور به وانما احترز في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى
الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على ذوي الطول
التحصيل فقال الشافعي رح الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون
المشروع الا حالة الجواز ظهر غير المعذور اذا ما فاتت الجمعة ولما خاطب
المعذور بالجمعة فاذا اتى بالظهر ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب
قضاء الظهر بالجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة مقامه
في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة له وهما بين المعذور وغيره
لعموم فلسفوا لكن بسقوط الجمعة عن حقه فاذا اتى بالجمعة صارت
كغير المعذور فانتقض الظهر بهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق
يقتضي ما ذكر والخلاف فيها من امرين احدهما ان غير المعذور اذا

وحد الفقه حسن كل فعل وقبح عنونا كونها عقليين اعلم ان عنونا وعنوان جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبح بعضها بديهي كان عقلا وبعضها لا يدرك الا بتوقف على خطاب الشارع فالاول وقد يكون من الفقه بل هو من علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون مجتمعا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه المصطلح عند اخير فيخرج حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادها لما يعرفان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما يسوغ فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري والمزاد عليه او على حد الفقه الذي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها من يسوغ المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان القيد ذكره المحصل ليخرج مثل الصلوة والصوم واشباهها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فما قولك هذا القيد ضايع لانا نقول لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد من الاحكام ليس بعضها وان قيل الشخص العالم بمائة مسئلة من اذلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة ولا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم كذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة تافهة من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه بذلك القيد ثم اعلم ان المراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا يكاد تتناهي ولا ضابط يجمع احكامها والمراد بالوجود للادراك ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجميع به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ للعبد قد يوجد لغير الفقه والقريب مجهول غير منضبط والمراد انه بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من العلماء المجتهدين اذا تيسر لهم علم بعض الاحكام دون بعض حيث يكون حيرتهم كابي حنيفة رح الله وابن ادريس الرهوني وللخطاءة الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون قياسيا للاجتهاد فيه ساغ وايضا لا يليق الحد ذو فوائد به تهيؤ مخصوص لا ان يذكر العالم

قوله يرد عليه اشارة الى الاعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من مهمات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الذات وهذا هو الذي اورد في كتب الشافعية وجيء عنه بوجوه الاول انا لا نريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما وخطب به للقرينة العقلية ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والحرمة ونحوهما واطلاق على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قول افعل وليس المفعل منه صفة فان القول ليس بمتعلق به صفة لتعلق بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحكم سموه ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما صفتان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك ترى بجعلت اقسامه الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الواجب والتحريم كما ان اصول ابن الحاجب الثاني اذ غير منعكس لخروج الاحكام

المتعلقة بافعال الصبيان فانا اولا ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك بتكثير باب الاحكام التي يتوهم تعلقها بالفعل الصبي انها هي متعلقة بفعل الولي مثل يجب على الولي اداء الحقوق عن مال الصبي ورد المغصوب اذا بلغ لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانها ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلق بفعل ولي قلنا هذا في الاسلام والصلوة ولا نسلم في غيرهما فانا نقول تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الاول حكم اخر مترتب عليه الاول لا عينه وسيجيء باب الحكم المتعلق بافعاله فينبغي ان يقال باب افعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ الخطاب ههنا ان يقال اعلم ان للمصادر قد تقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الفجر الثاني او وقت طلوعه فنقول الآن يقال من هذا القبيل فانه استثناء منزع من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس او في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال الذي ذكر بالقياس ان الخطاب وارد بهذا الآن ثبت بالقياس فان القياس للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال ولهذا لم يخرج اصلا فاعتبروا من الحد مع انهما حكم فالمراد من الايجاب ههنا هو التصديق فوجب التصديق حكم سمعي انه الاقتضاء اذ المراد بالافعال افعال الجوارح وجوب الاعتبار او القياس حكم سمعي ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العلمية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانا نقول في حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العلمية فيقع التكرار الا يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعلمية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم هو قوله يخرج بخواصتوا واعتبروا لانها من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في غير هذا الحكم او واردا في صور يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه

والعلمية حكم الفعل ما دام واردا يشوا في احد الحكم في تعريف الفقه المصطلح فذكر العلمية مكرر قطعا لانه يجب بوجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بالقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معلوم كون النسبة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في اقتضاء الضمني لانا نقول قيد لا يخرج بقيد العلمية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان القيد بالعلمية يخرج مثل جواب الاجماع ووجوب القياس هو حكم شرعي وليس

الاحكام الشرعية العملية الحكم

ويجوز عندنا بنا على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده ح

اذ والظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده والظهر عندنا وهو دليلنا في المتن مذكور وشأنهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا اسقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا اقول الاشعري لان لا يليق من الحكيم والدليل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهذا غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا فيقع عنده في غيره او واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا التكليف بما لا يطاق بناء على ان القدرة العبد تأثير في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن العبد قصد اختيار فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد البهيمي بعد القصد الجازم فيخلق الله تعالى الحركة او الحالة المذكورة بإجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علم تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فما لا يؤمن محال فالامر بالايمان يجوز تكليفا بالمحال فتجب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلم تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز

حيز الامكان او عن ان يكون مقدورا ومختارا وعنده لا تأثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على ان لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الآخر بل هو ثبت او نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما سيأتي او فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة اذ ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به او من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا مع اوسع العجز وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله ومن شرط اداء كل واجب قال زفر رح لا يجب على من صار اهلا للصلوة في الجزء الغير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما ههنا فالفرض القضاء وعلة وجوب السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما في القضاء كمسئلة الحلق بمنى الشعار فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للمسبوق فامكان الاصلي وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها مستقرة مع سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فانها القدرة الحقيقية فانها مقارنة

للفعل اد ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجود الادائية القدرة على الاداء فوجود القدرة
على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مستقدمة
على سلامة الالات والاسباب فقط وقد حاصل ههنا ولا يشترط القدرة
التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة مقارنة للمعلول اذ
لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول
القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على الاداء كما في القدرة اي الامكنة لبقاء
الواجب او الامكن على الاداء يستغني عن بقائها فلم يشترط للقضاء
فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان
الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة انما يتمكن به على
هذه السرعة غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ينافض قوله
لان القدرة التي شرطنا متقدمة الى اخره واليسر ما يوجب اليسر على الاداء
كالغناء والزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا
يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعذر فانه قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه الثاني توجيه
السؤال انكم شرطتم بناء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط
لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للموجوب في البعض فينبغي ان لا
يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجب بان النصاب ما شرط
لليسر بل للتمكن في هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان
الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا

اهلا للاغناء لقوله ﷺ ما صدقة الا عن ظهر غنى ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب
وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام وليس المراد العجز في الحال لان صوم ما مر اد العجز الحالي مع
احتمال القدرة في المستقبل اذ يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع
الفعل او القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا والقدرة
المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة وهو الدليل اليسر اذ شرط القدرة المقارنة دليل اليسر
فيشترط بقاؤها في البقاء الواجب اذ يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة
لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم
يبق القدرة تسقط الاعتاق لانها ما يتصل بالاداء على ان القدرة المقارنة
للاداء ما يوجد وهو شرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسر
فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا
فيكون كالاستهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة
فانهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك
المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان الزكوة المال غير عين في الكفارة فلا يكون
الاستهلاك تعديا وهو شرط الزكوة لعين لان الواجب جزء من النصاب فتعين
ان الجواب من هذا المال فاذا استهلك المال كله سقط المستهلك الواجب والا
استقبل العسر عسرا ونوع نظر لانا نتيقن الله تعالى لنا امرا لا يلزم منه
ان يثبت يسر آخر حتى بقاء النصاب ايضا فانه قد اليسر يؤدي الى فوات الزكوة
فانه اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء
وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب

عسر بلغاية ان يثبت يسر آخر انه الميسر للصواب المأمور
به نوعان هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تأسس مبانى الاصول
والفروع وان طالعت هذا الوضع فى كتب الاصول علمت سعى
فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت
كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق
فعلم التراخى لانه اذا امر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت بالتراخى لان الامور تدل عليه لان المراد بالفور الواجب فى الحال والمراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اتاها فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخى واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لان كل مبنى بما لا يطاق الا فرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان تتضيق كوقت الصلوة واما ان يسلوح واما ان يتوهم الوقت سبب للخلو كصوم رمضان اولا يتوهم كقضاء رمضان وقسم اخر كالحج مشكل فى ان يفضل او يسلوا اما وقت الصلوة فهو ظرف للوجوب وشرط للاداء اذا لاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والاضافة للصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة باذنى ملابسة فجاز فالاختصاص الكامل فى شهود صلوة الفجر

الفجر انما هو بالسبب فالامور التى ذكرنا من الاضافة الى اخرها كل واحد منها يوجب علة بالسبب لكن مجموعها يفيد القطع وتتغير ما يتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الواجب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اذا التقديم على الشرط وجوب الاداء صحيحا كالزكوة قبل الحول يتحقق اى يتحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء والخمر ذلك فتكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكم تعالى فى الازل اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح فى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبل ثم هو ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء بسبب نفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ اللام لمطالبة واوجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ وهو الوقت فيكون اولفظ الام سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة وثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر لا اداء عليهم لعدم الخطاب اما

ع الأولين فلان خطاب من لا يفهم لغو في الآخرين فلانها مخاطبات
بالصوم في أيام الأمر ولا يلزم القضاء من وجوب الأصل فيتصور نفس الوجوب
ثابتا ويكون لسبب او سبب نفس الوجوب شيئا وهو غير الخطاب وهو الوقت
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا يثبت غير الوقت والخطاب يعلم للسببية
فالسببية منحصرة فيهما اما لهما او للاجماع فيلزم من رفع احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الواجب لا ينصرف الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يتحقق
نفس الوجوب فما نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولا قدر من ابداع
الفرق بينهما وما اد ق نظره وما امتن حكمته ولتحقيق ذلك انه لما كان الوقت
سبب الوجوب الصلوة كان معناه انه لما اعتبر وقت شريف كان لازما ان
وجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجوب
ذلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو الايقاع تلك
الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول
لان السبب اوجب وجوب تلك الهيئة لمناسبة بينهما فلذا المراد بالسبب
الداعي ثم بلزوم هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق
بالصلوة وهي الهيئة والثاني باداءها حين لوجاء السبب بذاته داعيا والنفس
الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد من وقوع ايقاع فلزوم ايقاع الا
ايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء
كما في المريض والمسافر فان وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك
اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا علوما

ا يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحق ان
يجوز واقعا فانا وجدنا البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة مال بالمال وقد
ملك المشتري فلابد ان يملك البايع مال العلة المشتري تحقيقا للمبادلة
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب
الاداء فلما ذكرنا ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان بين ان السبب ليس
كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب
ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت
او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل
سببا فلما انقضى كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت
لزم الاداء بعد الوقت وكلتاهما باطل فلا يكون الكل سببا فهذا معنى
قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر
الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب
على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء
الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا
اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الوجوب والوجود
لانه وجب ناقصا وقد اداه كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه يشرع
في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقضائه
قطعا فوجب عليه كاملا فان افسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا
كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس
يعبدونها في هذه الاوقات والعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة

الشمس فلهذا ورد النص بعبادة الشمس انما يجب بعد الطلوع وقبل الغروب
فقبل الطلوع وقت كامل وكذلك قبل الغروب فان قيل يلزمه ان يفسد العصر
اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا
جاز له شغل كل الوقت فيبقى الفساد الذي يتصل بالبناء البناء وههنا
ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل بفساد الذي
اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على
الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر فمدها الى
ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها
الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المقترض
في العصر اذا جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة
هذا اشكال احتاج في خاطري واذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه
جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلابد ان يؤدي
البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض
الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فانه كل وقته
كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغل على وجه
لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل لو ادى الكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العود الى الكل في الاداء كالضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي
ذكرنا ان بعض الوقت سبب انما ظهر في الاداء اما انه يؤدي في الوقت مع حق
القضاء كل الوقت سبب لان الدليل قد دل على سببية كل الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم ترجيح المتقوم على السبب او تأخر
الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء

القضاء بصفة الكمال ولا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من
اول الوقت الى آخره فكثرت السببية عند في حق القضاء حتى يجب القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب سببه حقيقة
لانه لا يأثم بالترك لو قدر على اداء ما في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم
ان الوقت لما لم يكن معينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعينه نفلا
اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاع عن الفعل فيتعين فعلا كالخيار في
الكفارات ومنه اذا كان الوقت متسعا شرع في غير هذا الواجب فلابد من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما يثبت حالا
اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وهو قوله حكما منصوب على الحال
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض ونقصان العباد

القسم الثاني

وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب فيكون سببا للوجوب
عند وقت الصوم وهو صفة الشهر صفة الشهر شرط الاداء ومعيار الوجود
لانه قد يعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف الوقت
فان الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى المغرب مع النية في الوقت
داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصم
ومثل هذا الكلام للمستقبل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول
فان الصلة على الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق
منه على ما هو ههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصم معناه

شاهد الشهر اى الشهود علة ولسبب الصوم اليه ولتكرره ولصحة الاداء
فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا شرع فيه غيره فلهذا يقع
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر لان
المشروع في هذا اليوم هذا الواجب اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في
حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه رخص بالفطر
وذا لا يجعل غيره مشروعا في حقه لنا لان رخص لمصالح بدنه لمصالح دينه و
هو قضاء دينه اصل واتما ما يشرع للمسافر غيره اداء اى بالعزيمة وههنا لم
يأت اداء صام واجبا اخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع
صوم رمضان لا غير فنقول لانم ان المشروع في حق المسافر هذا غير مطلقا
بل اداء بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله
لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه
اذا شرع في واجب انما يقع عنه لمصالح دينه قلنا قضاء ما فات اول للمسافر
من اداء رمضان لانه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم
القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح
دينه مقيما اذا نوى النفل فمصالح دينه اتم فاذا اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني
او على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل
وههنا روايتان او بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
فان اطلق قال اصح انه يقع عن رمضان اذا نوى عن العزيمة واما المريض
اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا
صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كما لو صح وفي المسافر قد تعلقت

تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابتة ههنا فوجد ظهر فوات
شرط الرخصة ففيه نظر لان المرخص هو المريض الذي يزداد بالصوم لا المريض
الذي لا يقدر به على الصوم فلانم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال
زفر رح هذا مسئلة ابتدائية مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهو
انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على
الفاعل اى يكون مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فانه منافعه
حق المستأجر فيقع عن الغرض وان نوى بنوعه كما لو صام عن الغير بغير النية
قلنا يكون هذا جبرا لو شرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اى لصوم رمضان و
لا قربة بدون القصد وقال الشافعي رح لما كان منافعه على ملكه لان منافعه
صارت لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لكي لا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن
الاطلاق في التعيين تعيين هذا قول الموجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف على ما بأتي ان شاء الله تعالى في اصل انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق
في التعيين تعيين فاذا كان زيد في الدار وحده فقال الداخل انسان فالمراد به زيد
ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل وواجبا اخر وهو صحيح مقيم
لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فيقع الاطلاق وهو تعيين وقال
ادا الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدم منه النقض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم
التجزي لا لعدم يتجزى اذ الصوم صحة وفسادا فان اذا فسد الجزء الاقل
من الصوم صار فساد الكل والنية المقترضة لا يقبل التقدم قلنا
لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى جواب عن قوله ان النية المقترضة لا يقبل التقدم واعلم اولا ان

الاستاذ هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في
الزمان الماضي فانه ملك الغاصب بادا الزمان مستند الى وقت الغصب
حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الزمان يثبت السبب من
الغاصب فالشافعي رح يقول اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقويمه الى
الفجر بطريق الاستاد لان الاستاد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك و
نحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستاد وههنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة النية وظواهر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم
القضاء فاذا لم يستند في البعض بالاتفاق فنجيب بان لا نقول ان النية المعترضة
يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستاد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم
متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية اما نوى في اول الليل فجعلها
الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية والا
كثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قالوا ويكون تقديرية لا
مستندة والظاهر قاصرة فاول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا
نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك
الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول انعقد بلا حال
موقوف اذ وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في
الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فدولة لا يوجد
في الاكثر علم ان النية التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة للان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء
الله اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة
بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس ويوصف العبادة فان العبادة لا يصح بدون النية
فبعد ذلك فشيوع الفساد في البعض الذي يوجد فيه النية فترجح بعض الفساد على البعض
الصحيح يوصف العبادة ونرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه النية بكثرة
ونرجحها ترجيح بالذات لا ترجيحا بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير مفيد ههنا وظهور وصف
العبارة فان قيل في تصحيح التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا
فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كما لا نتقال قلنا في التأخير ايضا ضرورة لما في
يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت الضرورة
وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك اذا نسي النية في الليل ونام او اغمي عليه
ولان صيانة الوقت الذي لا ادراك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع التقصان
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
رح والله اعلم لانه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما ما صح بالنية
المنفصلة وثانيهما قولنا لان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما صح صورة لان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة
اذا افسد وعلى حكمه اي وعلى حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للوجود ان الصوم مقرون لكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه او ببعض النهار
خلافا للشافعي رح فانه عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان
النية وانما كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور
او وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان رمضان صام عن واجب
آخر يصح عن قضاء رمضان بعينه يؤثر فيه حقه وهو النفل لان الشارع قال الوقت صار
متعينا بتعين الناذر وقتعينه يؤثر فيه حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور
بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيين لكن اذا يؤثر في حق الشارع اذا نوى واجبا

اخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر
المطلق والقضاء وحكمه انه ما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض
الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر
المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية
حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه ظرفا
وظهر ما يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر
اما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف فان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يقع في عام واحد الا حج واحد ولما وقت العمرة فيكون ظرفا حتى
ان الحج بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب
مضيقا لا يجوز باخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار
وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رح بعضنا بناء على الخلاف بينهما
في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامتنا ان الامر لا يوجب
الفور اتفاقا بيان قوله الحج ابتداء فقال محمد رح لما كان الانباء في
اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف
رح لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحياة الى العام القابل مشكوك فيه حتى
اذا ادرك القابل زال الشك فقام صفة ما لو تولى بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحياة الى اليوم الثاني غالبة فكانت الايام كلها فان قيل ما تعين العام
الاول حينئذ لان لا يشرع في النفل قلنا انما علينا احتياطا احترازا عن الفوت
وظهر ذلك في حق الاثم فقط لانه لا يحتمل السقوط بخلاف اختيار رجحة التقصير والاثم
الى لما كان الحج فرض العمرة كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول ثم مات ولم يدرك

يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في سقوط الدم باختياره ما اختار رجحة التقصير والاثم بان
ادرك الوقت فلم يؤد رجحة الاسلام بل ترك النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار
ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر
بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالكيل ونحوه فان قطوع هذا جواب اذا تاخر
قوله وان كان هذا الوقت وعليه رجحة الاسلام يصح وعن ابي حنيفة رحمه الله يقع عن
الفرض استحسانا عليه فان هذا الوقت قطوع وعليه رجحة الاسلام من السنة فيحجر عليه
اي بعد التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي نية المطلوبة وهي كافية
على ان يصح باطلاق النية وبالنية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر
يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه واما الاطلاق فيفيد دلالة التعيين اذ الظاهر
ان لا يقصد النفل وعليه رجحة الاسلام والاحرام غير مقصودة جواب عن قوله
كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره دلالة الامر
فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل
يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان
معظم ما نقلته من اصول الامام شمس الائمة رحمة الله ذكر الامام السرخسي رحمه الله
الخلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات
اختلف المؤاخذة في النصرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار
مخاطبون بالتلفظ الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في
حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف
فيه كما ذكره الشيخ وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
من مشايخنا لانه لو وجب لوجب الاداء حتما وعند ترکها ولان الكفر لا يصلح مخففا

ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر كبيوع الكفار وعقود العبادة فانها لم تكن معتدا بها مع الكفر
لا يكون ذلك موجبا لاداء فاجاب بان هذا لا يضرنا لانه يجب عليهم شرط الايمان كما يجب
يجب عليهم الصلوة بشرط الطهارة لما عند مشايخنا رحمهم الله يتعلق بقولهم عكس عند العراقيين
لقوله صلى الله عليه وسلم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم بان الله تعالى فرض
خمس صلوات الحديث يفرضه فريضة الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلم تقدير عدم
الاجابة لا تفرض فما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على الحكم عند عدم الشرط
فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفريضة لان دليل عدم الفريضة على ما عندنا
قصر مفهوم المخالفة وان الامر بالعبادة دليل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس
بسقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ لنظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء
عند الناس لانه غير صفيو وكما ظهر لنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان على هذا ائمتنا يفقوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف
بينهم وبين الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء
صلوات الردة خلافا للشافعي رح وعن هذا ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا
وعند الشافعي رح فخاطب بها والبعض بانه لا يصلي في اوقات ثم ارتد ثم
اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة
وحرمة ما مضى كانت بناء عليه فعلى الخطاب بعدم حرمة ما مضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في
الوقت وجب اداؤه وعندنا الخطاب باق فلا يبطل الاداء وخرجوا على ان الشرائع ليست
من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع
عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون عندنا لكونها من الايمان عنده
والكل ضعيف فاجيب على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء
وعندنا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا

عند فلا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واجيب على ضعف الاستدلال الثاني
بقوله ولان الموت انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم
والوقت باق يجب عليه قضاء واجيب على ضعف التفريع المذكور
بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها
ليست من الايمان فقوله انه يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما
ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان
من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسية كالزنا وشرب
الخمر المراد بالحسيات ما لها وهو حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع ذلك الوجود الحسي له وجود شرعي فان
الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا مرتبطان ارتباطا
حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك المشتري واشاله فذلك
المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره
الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا
الا ترى ان النهي لقبح غيره فهو ان كانت وصفا فكما الاول ان كانت
مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح

لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا
اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء كما ذكرنا ان الله تعالى انما
ينهى عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فاذا كان النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه اما القبح
جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح
لعينه فاذا كان الاصل القبح لعينه لا يصرف عنه الا دليل والدليل على ان
النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك القبح ان كان وصفا
لحكم حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام
لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن دل الدليل على النهي عن القرباب للمجاورة وهو الاذى
حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا ولو كان النهي عن
الشرعيات فعندنا وهو كالاول لا يقتضي القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره و
الصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه
ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظرين البيوع
والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات
وهو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا ان يكون مشروعة و
لا يكون مشروعة سوى النهي الشرع عنه اذا دنى درجات الشرعية الاباحة
وقد اتفقت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما ان النهي
عن الشرعيات بالاقرينة اصلا يقتضي كونه عنده وفائدته ان يكون

ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما
ان وجود القربة على ان النهي سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه
باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسمي فاسدا
وهذا الخلاف مبني على خلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في طرق الفصل والدليل
المذكور ان في الجانبين يدل على مذهبه والخلاف الاول هو كون التصرف باصله تاما
حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا
على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورده الخصم عليهم ان
امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى
الشرعي فاجيب عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب
يكون النهي عن الحسيات والنزاع فيه فيتعلق الاول بالتحقيق لانه اذا نهى
عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرنا وهو ما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا
القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي
عن الامر الثاني لم يجز النهي عن الحسيات وحين كان المفسدة التي نهي لاجلها
في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع
ليس هذا القول لقسمان المفسدة ليست في نفس هذا القول وبعت
هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه
كقوله لا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني بحسب امكانه بحسب المعنى
الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذته والجزء لذا ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون

اذ لا دلالة اللفظ عليها صلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة
فلهذا قالوا يراد به العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد
الاجماع عليها من اذ تتبع مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر بعلم في اي وقت
جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رض كانوا فقهاء في وقت نزول
بعض الاحكام بعده بظهر نزول الوحي به فلا يعلم الفقه والصحابة لكثرتهم كانوا علما لمن
بعدهم يطلق الفقه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية بشرط الاذعان
الرسول عم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية بل بشرط ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون مقرونا بشرائط وما قيدنا الفقه ظنيا فلم اطلق عليه فجوابه اولا انه مقطوع به
فان الجزء الذي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به واما تعقد الاجماع عليه
قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه
وثالثا ان الشارع لما اخرج المنتظم في الحكم صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم فيها
وجوب غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان
كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقولنا كلما غلب ظن المجتهد
يثبت الحكم ان يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله واصول
الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان ذا فرعا للثلثة لما ذكرنا اصول الفقه
ما يبتنى عليه ان اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة
فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كلا واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة في مستنبطة
من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو
مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي
في حال الحيض الثابتة بقوله تعالى هو قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة في الاذى

قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هو المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطها ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فقياس وان الدليل اما ان يدل من الرسول عم اولا او الاول ان تعلق بظم الالفاظ فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصر من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الادلة الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والاستدلال مرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع فرجع بذلك في الاحكام شيء

فالاول واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة القفيز من الحنطة بقفيزين من الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما
المستنبط من الاجماع فما وردوا لنظيره قياس الوطي الحرام على القبلة في حرمة المصاهرة
بقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع
ولا نص فيه بل ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي والاخر فقه الفقه
باعتبار الاضافة فالاول يعرف باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه
العلم بقواعد التي يتوصل بها اليها على وجه التحقيق والعلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى
الفقه توصل قريبا واما قلنا توصل قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقوله
واما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم المخالف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة
الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم
المذكورة في الاشارات والمعرفة وغيرها التي يبنى عليها المناظرات الخلافية ويعني بالقضايا
الكلية المذكورة بان يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه واذا استدللت
على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول قضايا تلك القضايا الكلية كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوت رسالة القياس وكل حكم يدل على ثبوت القياس فهو ثابت
واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية وضع وجود الملزوم فللملازمات
الكلية هي القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم كان هذا
الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية
كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
ثبت الوجوب فيها فانا نظهر هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس
على ثبوت كل حكم هذا شانه والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على

الثالث الاول اصول مطلقة كون ادلة مستقلة مثبتة للحكم والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم
ايضا الى ادلة وجه كونه فرعا للثلثة لابتنائه
على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة و
الاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس
في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن
ومن ههنا يقال ان اصول الفقه الثلثة الكتاب
والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط
من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول انا لا
تلويح

الجواب اولا بما اشرنا انه اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن
الفقه المقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما
يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الحكم
الثابت باخبار الاحاد ظني قوله وثالثا وهو الذي ذكره المحصول
وغيره بين الحكم مقطوع والظن في مرتبة وتقريره انه كاد ذ الاجماع
وعلم وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار
متواتر المعنى وهو مع اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام
صار كذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على
الظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى ويكون ثبوت الحكم
المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير
تصويب كل مجتهد فان المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم
ما لا يحتمل فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير ثابتا في نفس
الامر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير
المصيب واحد فكان ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب
على ظن المجتهد فهو واجب العمل وثابت بالنظر الى الدليل
وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى يكون وجوب العمل او ثبوته
بالنظر الى الدليل القطع لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه
عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون
الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع
قطعا واثبت تعالى انا ثابت القطع ما لا يخلو عدم التغير
في الواقع تلويح

لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع
له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي وقد قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف
الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي منا قلنا الشارع
قد وضع اللفظ لان تنشأ البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ عن الاطلاق صدقا فالى اهل
يوجد انشا البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مقابلا الى المحل الصالح وان كان المعنى الشرعي مقدورا
صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لان
ان التكلم به ثبت به ما طلب النهي عنه وهو انشاء فان التكلم يثبت المعنى الموضوع له
وهو انشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كون
المنهي عنه معصية لاعلى كونه غير مفيد بحكمه الملك مثلا فيقول بصحة الاباحة والقبح
مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فقد ثبت فيما ذكرنا ان النهي يقتضي
كون المأمور به حسنا قبل المرو النهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري
وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى و
هو النهي فان لو كان قبيحا لعينه الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على وجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره
والبعض سلموه ذلك في المعاملات لما قلنا ان في العبادات اصلا فلا يصح
الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات
مذهبنا على التفصيل الذي بيناه في اما في العبادات فحد ظهر ان النهي يقتضي البطلان
مطلقا وانكار الدليل دال على ان النهي سبب القبح فيها وبكالصلوة في الارض
المغصوبة وانها باطلة عندنا فاما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة
الكراهة لان لم يأت بالمأمور به ذات المنهي عنه لم يؤمر به قلنا لم يعين يأتي به

يأتي به فان لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بانيانه بعين
الاشتمال على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا و
المشروعات يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام و
نحوهما وانما قيد بقوله ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون
مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالذات او مأمورا به بالعرض ومنهيا
عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه بحسب عينه فلو جرب ان يكون
حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح
يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم لعينه فلم
يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن بعينه فلا نفسه فلا يتصور الا ان يكون
جميع اجزائه حسنا لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد
ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن بعينه فقد يتادى باطوعا
موسعا بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المأمور به او ينقضي
فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المأمور به امر اصلا واما الرابع
وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المأمور به فبقي القسم الثالث
وهو المدعى فيرد علينا الصلوة وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له
في المشروعات يحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة
اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا
مشروعا باصله لا باصله لوصف او مجاورة والكل وامر فعلم هذا الاصل وهو
ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه وهو عندنا وعند الشافعي
النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الدليل ان النهي للقبح لعينه لا يدل الدليل او على ان النهي للقبح

لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان
النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا
او يصح باصله لا بوصفه اذا صح بيع الاركان والشرائط فيحسن لعينه
ويقبح لغيره بالترجيح العارض على الاصل وعنده الباصل والفاسد
سواء هذا هو الخلاف الذي مر ذكره وهو بناء على الخلاف الاول
للنهي لكان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده فيجب ان يجري على اصله الاول
الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح
المجاورة كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فاما بطلان الوصف اللازم
توجب بطلان الاصل لخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاداء
صلاة المنهي عنه اذا كان ذلك فاشرعيا في وجوده وصحته شرعا فيجري
على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه
او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الجزء والشرط كما فيه يصح الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى
من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة ههنا يجري
النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك
كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة
الصحيح باصله لا بوصفه النذر بصوم يوم النحر فاسد لكن صح النذر به اي مع ان يصوم
الايام المنهية فاسد يصح النذر به لان طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا
ولا فعلا وهو المعروض عن ضيافة الله تعالى فاما ذكره فلا لتلفظ به
فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره لا فعله على ما يذكر بالشروع لان

لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد
تنهيت لفساد في الوقت وهو سببها وعرفنا ما وجب نقصانا فلا يتأدى
به الكامل لانعدامها فلم يوجب فسادا فيقضي الشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث ان سبب يجب الملابسة
بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات
المنهية وان وجب ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث ان ظرف لا معيار يكون
يكون تعلقها بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب
النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع
في الصلوة في الاوقات المنهية تجب عليها اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها واما اذا شرع
في الصوم في الايام المنهية لا يجب فضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهة سننا وغيره هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له
وانما قال عندنا وعنده لما ان على مذهب ابي الحسن البصري النهي في العبادات يوجب
البطلان مطلقا سواء كان الدليل يدل على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء او ورد النهي لعينه او لجزئه يبطل انفاقا هذا الكلام يتعلق
بالمعاملات وان دل على ان النهي لغير لازم او لجزئه يبطل انفاقا هذا الكلام يتعلق
بقوله فانه دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فقول الدليل
على ان مجاور عن القبح فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما
في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول
من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع
وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي

عن المستحيل عبث فيكون الشرط مجازا عن الشرع لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع انه حرم يثبت بكل منهما الا ان الحرم بالشرع عدم بقاء المحل بخلاف
الحرم بالشرط ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف
والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق عليه ذلك الشيء عينه او لا يصدق
فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق عليه ويتوقف تصور ذلك الشيء
للصلوة على تصور كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة
للصلوة والايجاب والقبول للبيع واما الوصف والمراد به اللازم الخارج
وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى واما ان لا يصدق
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه
كما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس كل البيع
لانه وسيلة الى المبيع المقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما
المجاور فهو الشيء الذي يصحب يفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال
البيع وقت النداء للاشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجب الاشتغال
بدون البيع وايضا على العكس اذ اجر البيع في حالة السعي واما غير صادق
كقطع الطريق لا يصدق على التوغل السفر موصلا الى القطع يوجد بدون
السفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج قطع الطريق وايضا
على العكس بان سافر بدون نية القطع وربما وجد القطع او سافر بنية
القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا حيث الى تطبيق هذه الا
صول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط
في عقد المعاوضة فاذا كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو
خال عن العوض لان الوزن لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزايد

الزايد والناقص عدد وزن قضية العدد والوزن يوجب المبادلة بالزايد لكن الزايد
هو قدر على المزيد عليه فكان الوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
المال وقد وجد لكن المبادلة التامة حاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو
كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل هو تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف السابقة ولان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لا يوجد لعدم المال المتقوم
في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه
اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف لا واما الصلوة في الارض المغصوبة فان
فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من الصلوة فان كل جسم
متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع
الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد وانما البيع وقت النداء فقد سبق
ذكره وقد وضع بينه وبين الاشتغال عن البيع ملازمة اتفاقية وكون النكاح بغير
شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود او يكون باطلا ايضا لانه
منع لا منهي وكلامنا في المنهي غير داخل وهو انه لما كان باطلا انه لا يثبت
النسب فلا يسقط الحد فاجاب بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة
ولانه عطف على قوله لانه منفي وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك
والحل تابع لانه قد يشرع لموضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة له
المجوسية والاخت اما فاسلمت ان النكاح منهي عنه فانه تنهية يوجب البطلان
لانه لاختلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عند موضوع للحل فاذا انفصل
عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك والحل

بدليل مشروعية ناموضح الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد وانا
انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحيات يقتضي القبح
لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
والملك بالغصب والسبي الكفار والرخصة بسفر المعصية فان
المعصية لا يوجب النعمة ثم ورد عليه هذا اشكال وانا لا نسلم انه اذا ورد
النهي عن الحيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما
شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان
الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في
الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحيات اذا دل الدليل على انه قبيح لمجاورة
وفي الطلاق قد دل الدليل فانا في الظهار قبحنا فان النهي لا يفيد حكما شرعيا
هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما
شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد
وهو الاصل في الحرمة ثم يتعدى منه الى اطراف والاسباب
كالوطء تقديره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب حرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه
الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب
اذ الولد موجب طرفه امهات النساء فيهم ما هو بسبب الولد مقام الولد
في ايجاب حرمتين كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب
الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة بالحرمة المصاهرة لانها
بل بتبعية الولد وما يعلل بالخلقية يعتبر في محله صفة الاصل والاصل وطء

وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكون
خلقا عن الولد لا يعتبر حرمات المعتبرة في الخلق صفات لا صفات لخلق
كالتراب جعل خلقا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من
الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء الحرمة بل المعتبر الولد و
هو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم آخر
وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا جواب
عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا
بل انما يثبت الملك في المغصوب تبعا حكما ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد وهو لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو
ان يقال انما امتنع اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملك مالكه فاجاب عن هذا
بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى لتحقق الضمان لكن لا يدخل في ملك
الغاصب لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج من ملك المغصوب منه ازلا يخرج
من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ازلا يدخل
ليبطل حق المدبر وهو التحقق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله او هو
بمقابلة ملك اليد فانه كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد
الاشكال المذكور ثم اجاب عن السؤال الكفار بقوله واما السبي فانما
نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا
وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا واما في حق العقوبة فلا حتى يكون
اتلافه موجبا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على

مابينا من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي جعل لي ما حكم في
الخدام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت
المقصود بالنهي وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهية والنهي كونه سنة
مؤكدة يعني فالامر بالشيء فوجد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر فعله
الفذ يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان ترك ذلك الشيء
فعله فوجد وان فوت المقصود بالنهي فعله الفذ يكون واجبا وان لم
يفوته فعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرائط تلك قصوين
الفذين فوجب احدهما حرمة الفعل وجوبه والآخر
لانه لو لم يحرم الفعل لا يعتبر الامر من حيث يفوت المقصود فيكون هذا
القدر يقتضي الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود يقتضي كراهته وكونه
سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة النهي يوجب الكراهة
ومشابهة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا
يحل لهن ان يكتمن وهو امر معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر
بالتربص يقتضي حرمة التزويج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي
الامر بالكف لكن غير مقصودة فيجوز التخلف عنه بخلاف المقصود فان
الكف ثمة هو المقصود والامر بالقيام الى الصلوة اذا قعدتم فلم لا تتهللوا
لكنه يكره والحرم ما نهى عن لبس المخيط كالقميص والازار والرداء والسنة
على المجمل لا يفسد عندنا وعند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اداء
على القيام يكون مسنونا يفسد لانه يغير مستعملا المجموع عمل وهو فرض
التطهير عن النجاسة والاركان فرض فالمغير فرضا مفوتا هذه المسئلة
يتفرعات على ما ذكرنا من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع

الفرع سهلة انه المشتمل لكل عسير **الركن الثالث السنة** وهو ما يطلق عليه قول
الرسول عليه الصلوة والسلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاحكام
المتذكرة في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والمؤخر والامر والنهي ثابتة
هنا فلا نشتغل بها وانما نحث عن بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فيبحث عن امور في
كيفية الاخبار وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والطبقات والتبليغ
وفي الطعن **فصل في الاخبار** الخبر للخلو اما ان يكون رواية كل عهد قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
كثيرهم او يكون كذلك بعد القرن الاول والثاني لا يصير برواية احاد والاول متواتر
والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ويعتبر فيه العدد ان لم يصر حد
التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مختلف تباين طبعهم
وطبايعهم واما كثرتهم مما يحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وطمانينة
علم تطمئن به النفس وتضطر يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه
ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا الليل ثم يقع له العلم عن غفلة عن
التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر
المشهور وذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاخير واهن لكن
اصحاب الرسول عليه السلام تشرطوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في
حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن انا اجتمع الشرائط
التي نذكرها ان شاء الله تعالى وطن كافية لوجوب العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل الا عن علم لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العمل لانه يوجب
والعمل الا عن علم فاما يجاب العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم

طائفة لينفقهوا في الدين والطائفة يقع على واحد فصاعدا والرسول
عم قبل خبر بريرة وسلمان الهدية والصدقة وارسل الفرد في الاذان
والفجارة احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهو مقبولة ولانه يحتمل
الصدق والكذب والعدالة ترجح الصدق ولنا ظهور الدليل لكن لا نسلم
عمل الاعن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث
في احكام الاخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك فكل واحد يوجب
ما ذكرنا والاول منها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وهو ظني
نظرا الى ان يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون حكم الاعتقاديات
كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لا يعرف
الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والا
جتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله ابن مسعود
عبد الله ابن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابو موسى الاشعري
وعائشة وخلق من رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او
خالفه وحكي عن مالك رحمه الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه
يقين باصله وانما الشبهة في تقليد القياس العلة محتملة وهو الا
اصل وايضا اذا ثبت انه هذا لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او خصوصية
الاصل اثر او رواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فانه ما وافق
قبل وذلك اذا خالف قياسا وافق قياسا اخر لكنه ان خالف جميع الا
اقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انراد باب الرأي وذلك لان
النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر في الراوي ولم يتمن
ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زايدة تخلوا عنها القياس

القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روى ان من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بتركت حلبها ليظنها
المشتري ثمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف بالقياس الصحيح من كل وجه لان
تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع
واما المجهول فاذا روى عنه السلف ويشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد السؤال فكذلك السكوت عند
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض وترك البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا اخر كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها
هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولم يدخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر
مثل نسائها فقال ابن مسعود وردته على رضي الله عنه فقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رحمه الله ان من عادة
العرب الجلوس محتبيا فاذا البال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة تحفظ
الاعراب حيث لم يستفرغوا البول وهذا طعن من علي رضي الله وقد روى
عنه التفاوت للقياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
في الموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثة فرده عمر وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا
ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد
بالكتاب والسنة هاهنا القياس لاشتباههما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث
معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى

مستثنى لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها

اسكنوهن وارادبالسنة ما قال سمعت رسول الله عليه السلام انه قال للمطلقة
الثلث النفقة والسكنى مادام في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل
به في زمان ابي حنيفة رحمة الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان
غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع
التابعون واما بعد القرن الثالث فلا نخلية الكذب فلهذا صح عنده القول
بظاهر العدالة وعندهما لا فرق الا ختلاف العهد في شرائط الرواية
وهو اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام واما العقل فيعتبر فيها
كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء كما لا ان ينصح الى هذا الوقوف على معاني الشرعية
وشرطنا من السماع احترازا عن ان يحضر رجلا مجلسا وقد مضى صدر من
الكلام ويخبر عن المتكلم فجوم ليفيده وهو يزدري نفسه فلا يستقيد
وفهم المعنى بالنصب عطفا على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع
ههنا لان القران لان المعتبر في نقل نظم فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف
الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه
محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطفا على ذلك
احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما تحمله واما العدالة
فهي الاستقامة وهو الانزجار عن محظورات دينه وهو متفاوتة واقصاها
ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الخروج
وهو ارتكاب جهة الدين والعقل على ذلك الهوى والشهوة فقبل ان من ارتكب

ارتكب كبيرة سقطت عنه العدالة واذا اصر على الصغيرة فكذلك من ابتلي بشرب
منها غير مصر فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن لا يجزم
بقبل عندنا بشهادة الفسق على ذلك لقرب العدالة واما الاسلام وانما
شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
نصا فيرد قوله في امور وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر
بشتوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في
اعتباره على سبيل التفصيل حرام فيكفي الاجمال بان تصدق بكل ما اتى به النبي
عليه السلام فلهذا قلنا الواجب ان يتوصف فيقال اطوكزا وكذا فاذا
قال نعم بكل ايمانه اي باجزاء البحار كما في بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان
الواجب الاتصاف وليس المراد بالاتصاف ان يشاهد عن صفات الله تعالى ويسأله
عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد
العلماء يعلمون صفة الله تعالى بالمراد ان تذكر صفة الله تعالى التي يوجب ان يحكم فيها
المؤمنون ويشهد اطوكذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا طوا المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوا
هن فان ثبت هذه الشرائط تقبل حديثه سواء كان راعيا او عبدا او امرأة
او محدودا في قذف تأيبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها يحتاج الى
تمييز لا يتمكن به الا بالعدالة او ولاية كاملة يتمكن بها من الترفع والتفتش بالانوثة
فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه لا يرى ان
الشاهد يلزم على المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه
لا يلزمه او الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالالتزام اي يلزم الحكم على المنقول
اليه بالتزامه للشرائع مع ولاية تلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير او يلزم الحكم الناقل

اولا ثم يتعدى منه الى غيره وهو المنقول اليه ولا بشرط لمثل الولاية اى لمثل
الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد والتزام الشاهد
عليه ثبت كما فى الشهود برهلال رمضان فانه الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى
منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هذا التزاما على الغير قصدا فلهذا
يقبل من العبد والمرأة شهادة برهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحجة
هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة
منه فان حديث مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام
حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم فان
كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابنا رضى الله
قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريدة وسلمة

اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو قاطع
وباطن اما الظاهر فكالارسال المرسل عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى
قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله ع والمرسل منقطع عن رسول الله ع من
حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل
المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابى مقبول بالاجماع
ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى رح
الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها
مسانيد للجهل بصفات الرواة والتزيها يصح الرواية وهو طريق ليدل على قوله و
لا يقبل عند الشافعى رح ويقبل عندنا وعند مالك رح الله وهو فوق
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال ابراهيم ما كل ما تحدثنى سمعناه من رسول

رسول الله ع وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا فى ارسال من لو
سند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول ع اولى والمعتاد
انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم وانا لم تفض نسبة الى الغير ليجعل ما
جهله وللباس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالتغفل عن حال من
سكت عنه الا ترى ان لو قال اخبرنى ثقة تقبل مع الجهل ولا يلزم ما ليس
من الثقة ومرسل من دون طول لا يقبل عندنا بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند
البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رح واشار واما الانقطاع الباطن
فاما بمعارضة او لنقصان فى الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى بمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى
لكونه مفعول المعارضة المسكنوهن اما فى السكنى فظاهر ولما فى النفقة
فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه
وقد اتفقوا عليها من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المروى
قوله تعالى بالنصب ايضا فى هذا المعنى وكذلك الامثلة التى ياتى واستشهدوا
شهيدين الاية وعند عدم الرجلين او جب رجلا وامرأتين وحيث
نقل الوما ليس بعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد
مع اليمين لان حضورنا لا يعهد فى مجالس الحكم ولو كانت اليمين
كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر فى المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المحرمة قوله
تعالى فاعتزلوا وانما يراد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره

اولى من خاص خبر الواحد ويضم ولا يتنع ذلك بهذا ولا يراد به عليه واما
بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على
المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمرة فانه اذا كان الرطب
طوا التمرة يعارض قوله التمرة بالتمرة مثلا بمثل وقوله خيبر طا ورديها سواء
وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلفت النوعان فبيعوا تحقيقة
ان الرطب لا يخلو اما ان يكون تمرا او لا يكون فان كان تمرا فانه يجز بيعه بالتمر يكون
معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقول انه تمر لكن
الرطب والتمر مختلفان صفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فقد
جمع طرفي الشبهة حيث جاز ذت قوله جيدها ورديها سواء واما يكون شائعا في البلوى العام
كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان كذلك فانه متى طرقه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل
جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت اشار بهذا الحديث تدل
على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ
الواجب عليهم فيكون معارضة لدليل وجوب التبليغ او لدليل يدل على عدالتهم او
يكون معارضة لمقتضى العقلية وكانه لو وجد ما يشهر وقت الحاجة اشارة الى هذا
ولما يعرض الصحابة رضي الله عنهم من الطلاق بالرجال والعزة بالنساء فانهم اختلفوا
وابن جعفر اما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل
فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا
والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والراوي على اربعة اوجه اما ان
يكون معارضا للكتاب والسنة المشهورة او يكون شائعا في البلوى العام او بعارض
الصحابة رضي الله عنهم فانه معارضة لاجماع الصحابة فكما ذكر الوجوه الاربعة شرع
في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهو ان القسمان وان كانا متصلين ظاهر

ظاهر الوجود والاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول
فلقوله عليه السلام ستكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فدل
هذا الحديث على ان كل حادث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام
وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه
عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من
الجهل المحض واما القسم الثاني فلازم لما كان الاتصال موجود الشرائط التي ذكرنا
في الراوي فحيث حدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الذي المصدر
الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على الخبر المستور والمعنوه
وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
من غالب حاله التيقظ والساطل الذي لا يبالي من السهو والخطأ
والتزوير وصاحب الهوى فان لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي يشترط
الشرائط المذكورة في الراوي في محل الخبر او الحادثة التي ورد فيها الخبر
هو اما حقوق الله وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت لخبر الواحد
بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
وكذا يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل طهارة الماء
طاهرا وجب ان يقبل خبره شاستوكت عن قوله فكذا نقله لكن ان اخبر
بها الفاسق والمستور فيتعذر بان طهارة الماء الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحدث فانه كثيرا من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عن الماء فاشترط العدالة المعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق
والمستور ساقطا الاعتبار وما وجب انضمام التحريم بخلاف امر الحدث فانه

فان الذين يقلون هم العلماء الاتقياء فلا حرج انه يعتبر قول الفسقة والمجوزين
في الحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر
فلا يقبل فيها اصلا او لا تقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا
او لا يتسع لو قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري
والتثبت او العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح او يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة لانه مفيد من من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت
العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات
يثبت بدليل فيه شبهة وجواب ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ
عن دليل لحرمة الضرب من قوله تعالى وقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
وعنونا التمسك بالشبهة في الوليد والحدود يندرئ بها واما يثبت بالبينة بالنص وان كان
القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان ما دون التواتر خبر الواحد
فيه بينة دليل فيه شبهة والحدود يندرئ بها لكن اثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه
الواحد بالشرائط واما ثبوتها بخبر يتوهم معنى الشبهة فمما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والوليد فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعتق وعند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل
موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر اهل الرواية صيانة لحقوق العباد ولان
في معنى الالزام فيصلح لاحد زيادة توكيد والشهادة بدلالة الفطرة هذا القسم اي لحكم
هذا القسم لما فيهم خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع واما تثبت باخبار الواحد شرط التمييز دون العدالة يقبل
فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لان لا الزام فيه والضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة
في هذه الامور فيه غاية الحرج على اهل المتفرق بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول

والعدول اشقاء لا ينتصبون واما المعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف
الطهارة والنجاسة بان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في
هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جملة العدول
فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر
هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يقبل خبر غير العدول فمطلقا بل مع انضمام التحري وقبلناه هنا مطلقا و
ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الوكيل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا
في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل
عمل تقرير فكان في هذه الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام
فكان المخبر وكيلا او رسولا تقبل خبر الواحد من غير العدد لان كل وضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط اتفاقا فرقوا بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينقل عبارتهما
اليها فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني
فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة
ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب وترويه الفرع الاول
لهن اشترطوا لعدالة رعاية للشيخين اي شبهة الالزام وعموم الالزام

اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان
يحدث على ان يبلغه عليه فتقول اهو كما قرت فيقول نعم والثاني اعلى من
الاولين وان طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان