المكتبة الظاهرية

مخطوطة

أصول الفقه الحنفي

المؤلف

منصور بن أحمد مؤيد (القاآني)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

شهاد الله الزاهدي

كتاب في أصول الفقه الحنفي

للعلامة

منصور بن محمد بن عبد الشهير بابن الفقيه

عالم بالأصول من فقهاء الحنفية خوارزمي

الأصل سكنه في مكة المكرمة وتوفي عام

٧٧٥هـ رحمه الله تعالى.

المحقق المدقق

أحمد محمد سردار مدير المكتبات

الوقفية الإسلامية بحلب

الصنف
الورود:
٥٣٢٩٠٠

...بحات كشف الاسرار والتحقيق بحيث لا تخالصه تنقيح بعد وكليل التوضيح الى ... فريق حاويا بالمحتمل التحصيل
... واصل التحصيل تبيان لمحلق التجريد ومنهاجا للوصول الى منتهى الاصول واضيت الى ذكر تدقيقات كلية على
... ادراكها افهام المبرزين وتحقيقات زلت عن مبادئها اقدام المشرعين حرر متصورا ... في الخيام ... متنا الاخاطرين
... من بين الانام بالمامات قدسية من الوهاب الفياض العلام وعسى ان تعتبرها ان تفتحها عينا كما ... تسمع وترى
... لذلك اذا اختلسته ... وان التامل في مطاويه والتطلع على مكنونه ومحاويه وجدت من نفسك الشان ... ما انت فيه
... ان كنت ... ينتبه بالتنبيه والا تسمع بالتنجيب والتنبيه ... ما عرفت من تسويده، وشرعت ... تصحيحه وتسديده وجدت
... الاجزاء قد تفرقت ايدي سبا فجزاء حرقة القصبا فلم يمكني من ضبطها ورطها كرور الزمن وكثرة ما مضيت بالرزايا والمحن
... وابتليت بلطمات الفتن فشتت بعد التمتع بحبوحة العيش ارض الى ارض صافحت اسنة البين وكنت انادي الى ذي المنن
... متى نصر الله الذي يذهب عنا الحزن ويشيد نا من شرور الانسان والاحزان ويعيدنا الى الاهل والمال والوطن اجاب
... الصارخ ودعاي اذ سمع بذاي فلما حططت رحلي ببلدة خوارزم جثت عن اللاواء واللأواء طيب الحال وفارغ البال
... ح الجياد الضمر وخير الجمال اخير عليها كرة اخرى حمد ربنا اياه ربنا الكبرى واخذ لساني بالاسر والعثارات مرات
... ومرات لكن الله ... من علينا بالعصمة والعافية ان ذكر بعد كافية وافية مجدت الله ... على الابد وسبوغ نعمه ونعماه
... وناديت نفسي بالتوجه الى حرم الحرم الرحماني شكرا للطفه الخفي الاحساني فلبيتها اخذا في الاستعداد ولكني لم يساعدني
... القوة والعتاد والاستطاعة مفترة بالراحلة والزاد فلجات الى الملك العفار وقلت يا تمام المخفيات والاسرار
... افض علي من خزائن كرمك من وراء الاستار فاليك جبورة في الخلوات والاسحار اين انت عن سرور آل رسول الله منبع
... الاسرار ومهبط الانوار ومحط رحال الافاضل الاخيار الاحبار ان المكارم والمعروف اودية اعلها الله من حيث
... يجتمع من لم يكن ببلاء الملك معصما فليس بالصلوات الخمس يسمع فوعظه اسمع بالشيم الكريم الابية والشمايل السنية
... الحسنية المرضية ما يتميز به عن امراء الزمان وسيقهم جميعا في مضمار الشجاعة والمكرمة والاحسان حتى تمت الغيون الى
... الله وتعلقت الآمال والرغبات بحبال جوده وافضاله في امور المملكة منتظم غاية الانتظام وفراغ الخلوتين الرحيم
... على من ... حضر والاهوام والنحوس بايامه باهجة والغلور بلياليه ... بهجة والاخاق طيب ثنايا ارجح المجالس
... عطرة بعرف بذكره وشكره والالسن ناطقة بحسن حديثه وذكره جرد الحاتم ذره من جبل جوده وقطرة من بحره هذا ابن
... خير عباد الله كلهم هذا التقي النقي الطاهر العلم اذا راته قرشي قال قايلا الا بالله ... هذا ابن تهم المكرم فكان حسنا فعالا
... احسنه ركن الحليم اذا ما جاء سلم مفضي حياة ... معضي من حياته ... ملاكم الاجنبي ... ساب نور الدجى من خوفه غرقة الفضي
... قاب عن اشراقها السم ما قال لاقط الاني تشهد ... لولا التشهد لم ينطق بذا الفم هذا الذي ناطرته ان كنت جاهله تجده انبياء الهدى
... وختموا الله فضله قد مار شرف ... بذا اكرامي لوحه قلم من معشر جبنهم دين وغدرهم كفر وقربهم منجى ومعتصم ان عد اهل
... التي كانوا اليهم او قيل من خير خلق الله قل هم الى الخلايق ليست في ... تاهم لاولية هذا اولة فهم من يعرف اولية ذا
... الدين من ست هذا نالة الامم طرا بهذا السري حسبا هذا الورى نسبا هذا العلي لقبا والانتساب تنزل من السماء
... الى المراتب في الشرف والعليا نور حوته الاماره ونور حديقة الوزارة سيدا ابيا ... نظر دايه الاصفياء سر الله
... في البرية نبيين وسمي جده امير المومنين علي ... الدين والدنيا والولي ... الاصفين لازالت سدته المنيعة مقبل ثناء الصيد ومعقل
... الضاد ومنابة العز الاشم ... والشرف الارفع وقراره الجاه العريض والجد الاتلع توجهت ركابي الى تلك الناحية
... العظيمة والحضرة الشريفة المكرمة عليا مجيء بالغة مقتضى العنايه لمثلي من ... ارضه وبلده وزرت ... اعماره وعدت وجلت
... من ... اساره جمعه جلد وجيده فلما وصلت الى بلده سراي الحديد ... اهلها بالبشر والقبول ... الغدران في ... الوفي
... وجوه قطانها ... الخواص والعوام ناطقين منشور فضائله على النظام مغمورين بفواضل عوارفه في ... الدول لابسين الاحسان
... الصلوات الا ... الخمس السالب والنكبات عايدين به من مكارم الاطهر والنكبات على ... اي ... احمد ... الوصول الى
... عنايته والتشرف بمثل انامله الى ... منها آثار الامطال من ... به فوديت من الملك الوهاب ... الى ... عليه
... درجة من الكتاب الذي الفته في الاصول مع ... من الزوايد والفضول ... ما ... الى اعلى ...
... الاسطر وترتيبه ونهضت لتنقيحه وتهذيبه ... الله ... بحيط ... الزوايد ... ما ...
... الحضرة العلية العلوية والسدة الرفيعة ... لازالت قبلة ... ومحط ... ما استقامت ... عليات ... ا
... ما دار ... الاماجد الكرام عليه وعليهم السلام من الملك العلام الفياض ... والاكرام ...

بسم الله الرحمن الرحيم رب

باب الامر قدم الشيخ باب الامر والنهي على سائر الابواب اعتناء بشانهما لانهما مدار التكليف وهذا الكتاب لبيان اصول اللغة التي يبحث عنها عن احوال المخاطبين من حيث التبيح وعدمه وحل وحرم ثم قدم باب الامر على النهي اما لان المطلوب به الوجود وبالنهي العدم والوجود اشرف من العدم فكان ما يقتضي الوجود احق بالتقديم واما لان النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا واما لان بيان موجب النهي موقوف على بيان موجب الامر كما ستقف عليه وغير موقوف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط اجب تقدمه على الموقوف في صورة ما قال وهو في الغايل لمن دونه افعل المراد من القول وعناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك ببعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح حيث قال صيغه والامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف في سورة البقرة الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكما قال الامام الرازي في محصوله الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف مدلوله بالفعل والاشارة ونحوها من دون الدعاء والالتماس وبقوله افعل قول القايل لمن دونه او بمعناه عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول وليس بامر خلافا للعلامة النسفي وبهذا ظهر ضعف قولهم ان طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء هو انما توجه هذا الدخل عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع لها وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت هي موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن الطلب لانها انما ترد على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ اخر كجرب وخاصب او يعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرده بانه يصدق على الصادر عن المبلغ والحاكي والمسلم والنايم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا وبجاب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان مراده ان تلك الصيغ على الخصوص وليس كذلك معروف بادنى الروى بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربيا او غيره فاندفع به ايضا ما قيل انه غير مانع لان هذه الصيغ قد تكون للتهديد والتعجيز كما ستقف على بيانه الطلب

التجوز في التعريفات مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك مما لا يكون المراد منه ظاهرا اما عند من يجوزه فظاهر وعن الثاني بانا لا نسلم ان تلك الصور يصدق عليها قول القايل لمن دونه افعل بوضعه ما قال محمد الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا هكذا الا لحنت الا اذا قصد البيع لاجل المخاطب واعلم ان اعتبار الفعل في مدلوله هنا هو المعتبر عند الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين واما الحسين البصري اذ الامر قد يرد

وقف مدرسة الاحمدية بحلب

www.alukah.net

المصنف لا بوجوه الاول انه يصح ان يقال فلان يفعل كذا وما امر خلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا لما صح هذا التركيب وعدّ من التناقض بيان ذلك ان الفعل لو كان امرا لكان قولنا نفعل لذا في قوة قولنا يامر بكذا وقولنا يامر خلاف هذا في قوة قولنا لا يامر بكذا فيضم احدهما الى الاخرى فيكون التركيب هكذا فلان يامر بكذا ولا يامر بكذا وهو تناقض صوري لا يقال التناقض في الاصطلاح عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث تستلزم صدق احداهما لذاته كذب الاخرى ولا تصدق ذلك على هاتين القضيتين فلا يكون من التناقض في شيء على ان الحاد الزمان الذي هو شرط التناقض مفقود هنا لانهما مطلقتان فلا تناقضان وايضا فان فلانا من قبيل الكناية عن الاعلام فلا يخلو اما ان يكون كناية عن الجمع او عن غيره وعلى التقديرين لا يتم هذا الدليل اما على الاول فلانا نمنع كون عدم التناقض لكون الفعل ليس بامر بل لان امره يخالف يشير الى انه من خواصه عم وهو غير محل النزاع واما على الثاني فلانا نمنع ان قولنا نفعل في قوة قولنا نامر اذ المراد المخالفة فعل النهي لا نا نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد منه الموضوع المصطلح وهو ممنوع بل المراد منه التعاند والتنافر ما استعمل التناقض هذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد عليه ان لو كان جميع تلك القيود ماخوذة في اصطلاح الفقهاء وهو ممنوع الا ترى ان ابن الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس ولم يقيده بقوله لذاته ومن ثم صار شائعا استعمال الفقهاء التناقض اطلاق على ان ذلك ليس بلازم عندهم وعن الثاني بانا لا نسلم انهما مطلقتان بل موقتتان بالحال لغة على الاصح او نقول ان اهل العرف يدعون احديهما بالاخرى وعن الثالث بانا نختار الشق الثاني قوله الخلاف في فعل النبي قلت ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلالهم بقوله تع وما امر فرعون برشيد والوجه الثاني هو ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لان الطرد من علاماتها فسمي اكلا والشرب امرا والجماع امرا وليس كذلك منه لانه من علاماتها فسمي الاكل والشرب امرا بذلك واللوازم كلها منتفية فينتفي الملزوم وستطلعك على التقرير اللايق ما قيل ان فعل الطبع خارج عن محل النزاع فلا يستقيم هذا استدلال والوجه الثالث هو ان لكل مقصود صيغة تدل عليه ولا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب من وضع الكلام فيكون المراد بالامر ايضا صيغة تدل عليه لانه معنى مقصود واذا كان له صيغة موضوعة كان غير مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بالعبارات المخصوصة لها فالتخصيص بالعبارة اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان صح هذا الدليل انما تقتضي اختصاص المراد بالامر بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر قلنا ليس المدعى الا اختصاص ذلك بالصيغة وفي كونه مستفادا من الفعل لا اختصاصه بصيغة مخصوصة فلا يكون قدحا في المطلوب قلت في هذا الوجه

www.alukah.net

انه لما ثبت ان الامر للوجوب يكون الاصحيحه واجبه لورود الامر بها قال عم فحجوا فانها سنة
ابيكم فوله وكونه سنة ابينا لا ينافي الوجوب في شريعتنا بوجب علينا ان الامر انما يفيد الوجوب
اذا كان مجردا عن القرينة المانعة وقوله عم فانها سنة ابيكم مانعة عن حمله على الوجوب فاجاب
بان كونها سنة ابينا ابراهيم عم لا ينافي الوجوب في شريعتنا وانما ثبت التنافي بينهما ان
لو كان ذلك بالنسبة الى شريعة واحدة وليس الامر كذلك قلت وفيه تسليم ان المراد من السنة
وهذا لا يناسب تعليل النبي عم للايجاب بذلك والاولى ان يقال المراد بها السيرة لا المعنى المصطلح
قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى الحثر على فعلها لكونها
شريعة قلبه متبعة قوله والامر بعد الحظر اعلم ان المختار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء
كان قبل الحظر او بعده وذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو اختيار
ابن الحاجب في منصوره كما صرح به في تاويلاته وذهب البعض الى التوقف والدليل على
المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء والسكران
بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو
كان الحظر السابق قرينة صارفة عن الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك
حجة المسيح ان الامر ورد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله عم وابتغوا من فضل الله قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان جعله قرينة هنا اولى من الاستعمال الحقيقة
ولزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك واجاب عنه المصنف بانا لا نم ثبوت
اباحته بالامر بل بقوله عم واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ولئن سلمنا ذلك لكن ليس هذا محل النزاع اذ الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة
المانعة من الوجوب وفيه قرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد
لعود منفعته الى العباد فلو ثبت الوجوب به لعاد الامر عما موضوعه بالنقض فتصحيح ان
في كل امر شائبة ذلك لا تثبت الوجوب وان لم تنتفه حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة فانها لم تجبا بالاجماع وان ورد الامر بها ابتداء حال الله عم اذا تداينتم بدين

الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب القتل علينا اذا وقع الذباب
في طعام احدنا وان ورد الامر به قال عم اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم
انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء واله لتقدم الداء على الدواء الان تعليل عم
يشير الى ذلك لعود المنفعة الينا قوله والامر موجب لفي التكرار اعلم ان القايلين بان موجب الامر
الوجوب اختلفوا في افادته التكرار والمرة فذهب علماؤنا الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل
مرة واحدة ولا يوجب التكرار حتى يتبين منه من غير توقف على قرينة ولا يحتمل حتى يحمل عليه
عند البعض وقال بعضهم انه يوجب التكرار الا بدليل وقيل انه يوجب الايقاع مطلقا
وحمل على التكرار عند دليله وهو مذهب الشافعي وبعض المعتزلة وقال بعض مشايخنا ان الامر
اذا كان معلقا بشرط كما في قوله ع وان كنتم جنبا فاطهروا او موصوفا كما في قوله ع السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار ع امكن ذلك بتكرار ما علق وقيد به حجة القايلين
بالتكرار وجوه احدها ان صيغة الامر محتضرة من طلب الفعل بالمصدر اي قولنا طلق بعد فايدة قولنا
قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك عند العموم لانه اسم جنس عرف باللام فكذا هذا
لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة ولانا قد بين ان العموم غير التكرار فان الاول عبارة
عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان به واحدة مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت
العموم ثبوت التكرار لانهما يتلازمان هنا وثانيها الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب ترك المنهي
عنه عاما فكذا الامر يقتضي وجود المامور به عاما والجامع كونهما مجتمعين في اصل الطلب الا ترى
ان القراءة في الصلوة وجبت مكررا بتكرر الصلوة مع ما قرروا ما تيسر من القرآن فلو لم يكن الامر مفيدا
للتكرار لما ثبت ذلك وزايفها انه عم لما قال حجوا سال الاقرع بن حابس رسول الله عم
اكل عام ام مرة فقال عم مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب لم تقوموا به لضللتم
فلو لم يكن صيغة الامر موجبا للتكرار لما استشكل عليه وقد كان من اهل اللسان ولانكر رسول
الله عم سوال وحال ان في ما سلمنا ان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر
المنكر فكانه قيل اوقع طلاقا والنكرة في موضع الاثبات تختص على احتمال العموم والتكرار
فثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا بخلاف النفي فان النكرة
فيه في موضع النفي فتعم وما يدل على صحة مذهبه انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان

اما للمرة او للمرات ولو كان لواحد منهما لكان مثبتا للامر بالمرة والمرات نقضا او تكرارا
وبطلان اللازم لكونه خلاف الاصل يرشد تنصيص اهل العربية ان ذلك تغيير لو يدل
على بطلان الملزوم وايضا ان الامر ورد للتكرار في قوله عليه اقيموا الصلوة وللمرة كحديث
الحج ولزم من ذلك لم يكون للقدر المشترك ومعه طلب الماهور من غير تعرض للمرة والتكرار
والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولانا ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع
لطلب حقيق المصدر لا غير والمصدر اسم فرد فلا يكون محتملا للعدد كما لا يحتمل العدد الفرد
لتناف بينهما الا ترى ان الرجل اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة بعد اداء
متعلق أوامره المولى على تكرار الدخول لانه الفعل فلو كان الامر مقتضيا للتكرار
او محتملا له لما ثبت الامتثال ولما حسن اللوم والتقابل او تعقل قوله المصدر
اسم فرد اما ان يكون المراد انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع بالوضع
للطبيعة الحسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية واذا
والوالد لابنه والجمع الاعداد الاوقاع او العدد مصداق ذلك قوله مع كانتا
رتقا فتقناهما اى مرتوقتين قال الشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان يقع موقع ذكر
مرتوقتين لانه مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظ فرد يوضع انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم
ولكن لا نم ان ذلك ينافي احتمال العدد ح وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالولد والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع قال الله تع ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وقال يخرجكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وايضا ثبوت الامتثال
بالمرة لا يكون حجة نهم لما بينا ان عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة
العدد والتكرار قوله غير ان الفرد جواب عما يرد عليهم وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار
لما صح نية الثلاث وقد صح ذلك بالاتفاق فاجاب بان ذلك انما يرد ان لو كان صحة نية الثلاث
لكونه عددا وليس الامر كذلك بل المصدر محمول في هذه الحالة على الفرد ايضا غير ان الفرد
نوعان حقيقي وهو ادنى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد واعتباري وهو اعلى ما يوجد
الجنس في ضمنه وهو الثلث ولما قلنا انه فرد مع اشتماله على الافراد حقيقة لانه فرد

لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس الاخرى انك اذا عددت الاجناس
كان هذا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة شرعا على الطلاق
والعتاق وكذا وكذا انك تقول نعم الله مع الماء والطعام وكذا وكذا ولكن
الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث
فردا اعتباريا او حكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما يليهما وهو اثنتان عدد
محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا ثبت عند الاطلاق
ولا عند النية قوله بيانه في طلقي نفسك اي نظيره في الاختلاف في قول الرجل لامرأته
الحرة طلقي نفسك مقوضا اليها طلاقها او للاجنبي طلق امراتي موكلا اياه في التطليق حيث
ينصرف الى الثلاث عند القايلين بالتكرار حتى جاز لها ولوكيل ان تطلق نفسها او يطلقها واحدة
واثنتين وثلاثا جملة او متفرقة هذا والم يتوشيا فظاهر اما اذا نوى واحدة او اثنتين فلي
ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد منع عنه بالدليل والنية
دليل ويصح نية الثنتين والثلاث عنده لانه ادنى به ومن وافقه لان الامر يقبل ذلك لاحتماله
التكرار عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي اذا لم ينو شيا او نوى واحدة او اثنتين
على احتمال الاعلى وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلاث يصح ولما ان تطلق نفسها ثلاثا بالاجمل
ما بينهما وهو الثنتان حتى لو نوى ذلك لا يصح لانه عدد محض لاحتمال اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد
الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ ثبت
باللفظ ولا ينتقل الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
قوله الا ان يكون المراة امة الا ان يكون المراة المفوض لها طلاقها او الموكل
بتطليقها امة فح يصح نية الثنتين باعتبار ان ذلك حينئذ طلاقها حتى ثبت بها الحرمة الغليظة خانت
بالثلاث في حق الحرة فتكون فردا اعتباريا وكذا لو قال لعبده بروح وطلقي مرة بعد اخرى
لا يصح لما سبق فيلغو نيته ولو نوى به نكاح امراتين في عقده واحد يصح لان ذلك كل النكاح
في حق العبد فكان من محتملات اللفظ من انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء
بقوله اشتر لي عبدا لاحتمل التكرار بان يشتري واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد
ما لم يشتري العبد دفعة لان العبد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري وكذا لو قال لرجل

موكلا اياه زوجني امراة فانه لا يحتمل نكاح غير امراة واحدة قوله ولو قال
شروع في رد مذهب القائلين بالتكرار عند تعليقه بالشرط او تقييده
بالوصف وتقريره ان الفقهاء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق
امراته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيده به بان قال له ان دخلت
الدار امراتي فطلقها وهي داخلة لم يملك الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر
منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك وما يبطله العرف ايضا فانا نعلم
ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يعد دلك الشراء بتكرار
الدخول ولو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر كذلك قوله استدل الى استدل
القائلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في اوامر الشرع
تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم
جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افاد التكرار
ولو لم يكن تعليق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المصنف
بانا لا نم ان تكرر وجوب العبادات ثبت بمقتضى الامر بل انما ثبت ذلك
بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة وكذا الكلام في الباقي وفيه
نظر اذ لا شك ان ادا العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل
التكرار فلا يمكن ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان
وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالاسباب هنا العلل لا السبب المحض كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب
على العلة فانه قال وما تكرر من العبادات فيتكرر علتها لا بالاوامر الموجبة لتلك
العبادات بيان ذلك ان الله تع لو قال ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة
وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكما قال اوجبت

اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار
في الجملة بهذا النص المقتضي للتكرار وفي غيرها بدليل آخر خارجي اقتضى
لان الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق حتى قيل هذا بخلاف ما لو قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق فانه لا يكرر الطلاق بتكرار الدخول على ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق بعيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا
جعل الانسان شيا علة الحكم لم يلزم من تكرار ما جعله علة للحكم تكرر ذلك
الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبدا
آخر اسود فانه لا يعتق عليه بذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على
التصريح بها اما اذا ظننا ان الشارع جعل شيا علة لحكم فانه يلزم من تكرر تلك العلة
تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازي ره في محصوله وهذا
هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من
انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى به انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار
عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين: لمذهبين قوله وتكرار القراة جواب
عن استدلال القايلين بالتكرار بتكرار القراة وتقريره انا لا نم ان تكرار القراة
في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوتها اما بالاخبار المستفيضة المنقول عن الصحابة
رضي الله عنهم المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم او بدلالة النص لان الركعة الثانية
مثل الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوط في السفر وقدرا من حيث طول القراة وقصرها
ووصفا من حيث الاخفاء والجهر فيها بخلاف الشفع الثاني لاختلافهما سقوطا
بالسفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاولى دلالة هكذا ذكره وفيه اشكال لان
الثابت بدلالة النص ما ثبت بعين النص لغة حتى يستوي في فهمه المجتهد وغيره
وهي كان من اهل اللسان ولا يخفى ان استفادة وجوب القراة في الركعة الثانية

وأما مسألة الحلف فأيام الجمعة وشهور السنة وسنو العمر معهودة عند الناس فيهما حملا اللام
على العهد وأبو حنيفة رحمه الله قد جعل الاسم معهودا أي العشرة لأن أقصى ما يجيء مميزا بلفظ الجمع عشرة
هذا وأن قولهم الجمع المضاف من قبيل الفرد حكما منقوض بمسألتين ذكرهما محمد رحمه الله في الزيادات
أحدهما أن من حلف لا أكلم إخوة فلان وله ثلاثة لا يحنث ما لم يكلم جميعهم وثانيتهما أن من حلف لا أكلم
عبيد فلان هذه أو لا أركب دواب فلان هذه فإنه لا يحنث ما لم يكلم ولم يركب ثلاثة منهم وإن
كان له غلمان ودواب كثيرة ويمكن التخلص عن الأول بحدوث العهد وعن الثانية بأن الإضافة
هدمت عند الإشارة فبقي بمجرد الجمع المنكر وقد ألهمت بهذا الجواب بعد مراجعات الفحول من أهل
الفروع والأصول وعلمائهم ووجداني منهم ما يشفي العليل من المنقول والمعقول قوله وعلى هذا كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل العدد نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقيد بذلك
احترازا عن اسم الفاعل جعل علما كالحارث والقاسم ولما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق
العدد لا يجوز أن يراد بآية السرقة إلا الأيمان لأنه لما لم يكن العدد مرادا لا يخلو إما أن يراد بها كل السرقات
أو السرقة الواحدة والأول غير مراد لأن كل السرقات التي توجد منه لا يعلم إلا بآخر العمر فيؤدي إلى أن
لا تقطع وإن سرق ألف مرة إلا عند الموت وذلك مما انعقد الإجماع على خلافه فتعين الثاني والسرقة
الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة فصار الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق
وسارقة ثم هذه اليد الواحدة إما أن تكون اليمنى أو اليسرى أو أعم منهما وقد تعين اليمنى بالإجماع حيث
لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الأولى بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا أيمانهما إذ القراءات يفسر بعضها بعضا مع أن الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق
على المقيد اتفاقا فلا تكون اليسرى والأعم مرادا بهذه الآية ضرورة فقول الشافعي رحمه الله إن الآية تدل
على قطع يسرى السارق في الكرة الثالثة يكون مردودا ولا يلزم عليه قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر
الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع أن المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن
السرقة كذلك لأنه قد ثبت في قواعد الشرع أن بناء الحكم على المشتق دليل على أن مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم والجلد حكمه فيتكرر بتكرره لأن محله باق بعد استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة
بخلاف آية السرقة فإنها وإن دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا أن المراد بالأيدي
الأيمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى واعلم أن هذا التركيب ظاهره غير مستقيم
فيحتاج إلى التأويل بيان ذلك أن الضمير المستكن في قوله لم يحتمل العدد إن جعل راجعا إلى قوله كل
اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية إذ ذلك يستفاد

٩

يستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل وإن جعل راجعا إلى المصدر يبقى
الخبر بدون ضمير المبتدأ وذلك لا يجوز وتأويله أن كل مصدر دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
كالمصدر الذي دل عليه الأمر ويكون معناه لم يحتمل مصدره العدد فيصح التركيب من غير خلل
قوله ثم الأمر المطلق عن الوقت اختلفوا في الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور
به بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء
رمضان أنه هل يدل على وجوب الأداء على الفور أم لا فذهب علماؤنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
إلى أنه لا يدل على الفور بل هو موضوع للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص
كونه فورا أو تراخيا وهو اختيار الشافعي رحمه الله على ما نقله الإمام الغزالي في مستصفاه والشيخ
ابن الحاجب في مختصره وذهب الكرخي من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين بأن موجب الأمر التكرار
إلى أنه يدل على الفور احتج من قال بالفور ومعناه وجوب الأداء في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه
اللوم بالتأخر عنه بأن السيد إذا قال لعبده اسقني وأخر العبد عد عاصيا ولو لم يكن للفور لما كان
كذلك وقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ذم إبليس لعنه الله على ترك السجود في الحال وإن كان الأمر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اللوم إليه والجواب عن الأول أن ذلك ليس لنفس الأمر بل للقرينة الحالية
وهو العطش وعن الثاني بأنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من مطلق الأمر بل من قوله تعالى فإذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فإنه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو
مقتضى حرف الفاء واحتج المصنف رحمه الله على المختار بأنه صح أن يقال افعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم فلو
كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني تناقضا والأول تكرارا أو لبس فليس ولقائل أن يقول لا نسلم ذلك وإنما
يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن الأول بيان تقرير والأخيران بيان تغيير كما قلتم في الأمر عند تقييده بالعدد وهو
ممنوع وأيضا لهم أن يقولوا إنما نقول بالفور إذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقييد
مفيدا للفور حتى يلزم التناقض ويمكن التفصي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بأن يقال لو كان قوله
افعل الساعة بيان تقرير لبقي على إطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة إذ ليس بيان التقرير إلا تأكيد
السابق باللاحق وانعقاد الإجماع على أن افعل مطلق وافعل الساعة مما يكذبه قوله وهذا لا
ينقلب أي لا يقال لو كان الأمر المطلق للتراخي لكان الأول تناقضا والأخيران تكرارا إلا أنا لا نقيده
بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه بل نقول للمكلف أن يأتي بالمأمور به في أي زمان شاء بشرط
أن لا يفوته في عمره من غير أن يلحقه ذم بالتأخير والتقديم قوله والخلاف في أنه ابتدائي ذهب
إليه الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله أن الخلاف هذا مبني على أن الأمر المطلق يوجب الأداء على الفور
عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله والصحيح أن هذا ليس بناء عليه لما ذكرنا أن مذهب أصحابنا أنه لا يوجب

www.alukah.net

الاداء على القول بالخلاف في الحج ابتداء لمحمد رحمه الله واجبا موسعا مستدلا بان الحج فرض العمر اتفاقا غير انه لا يؤدى الا في وقت خاص فاخذ شبها بالمقيد فلهذا عد قسما منه مع تسامحا وهذا الوقت مكرر يسع عمر فصار كصوم التمتع فانه وقت بالعمر ويتادى في اوقات مخصوصة وهي النهار دون الليالي فلا تتعين حتى لو اشهر الحج من السنة الاولى لا يتعين في حق الاداء كصوم القضاء يوضح ذلك صحة اداية في السنة الثانية والعاشرة وبقاء مشروعية النفل له فلو كان العام الاول متعينا للاداء لكان الباقي تبعه قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع فيه الا حج واحد كما في شهر رمضان وابو يوسف يفرق بين القضاء وبينه بجعل الحج واجبا مضيقا دون القضاء وذلك لان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا ذلك لان الخطاب بالاداء لحقه في جميع الوقت اتفاقا وهو موسع لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدرى انه هل يبقى الى السنة الثانية ليكون اشهر الحج منها من جملة عمره ام لا والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم فاذا انتفى المزاحم تعينت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التاخير عنها وهذا بخلاف القضاء لان التاخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا للقضاء لتمكنه في اليوم الثاني فان قيل يجيء الليل يزول تمكنه ثم لا يدرى انه يدرك اليوم الثاني ام لا قلت الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته يكون نادرا وهو نادر فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر ولو كان كذلك لاستوت الايام كلها فكانه ادرك كلها فيخير بينها ولم تتعين اولها فاما الموت في سنة واحدة ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلها فتتعين اولها والجواب عن مشروعية النفل اما اعتبارا بالتعين احتياطا كما يفوت فظهر ذلك فحق المانع لا في عدم مشروعية النفل على ان مشروعية النفل فيه لا تنافي تضيق وجوب الاداء فيه كما في وقت الظهر فانه متعين للاداء مع ان النفل مشروع فيه وعن كون الباقي اداء في العام الثاني انه لما بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشكل فظهر ان الاول لم يكن متعينا وقام الثاني مقام الاول في التعين قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود ظهر لوقات ذلك الوقت لغات الاداء ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك التوسع والتضيق والموسع سمي ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا فقوله نوع منها جعل الوقت ظرفا للمؤدى اشارة الى النوع الاول وهو الموسع وهو ظرف للمؤدى وهو الصلوة لان المراد بالظرف ما ينفصل عن اداء ما اذا اكثر على القدر المفروض وبالمعيار ما لا ينفصل عن ذلك وهذا كون المشكوك ظرفا لا معيارا وشرطا للاداء لانه فوت الاداء بفوته حال قد يستفاد الشرطية من الطرفية لان الظروف محال والحال شرط فلا فايدة في قوله شرطا للاداء قلت لانه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا انه كونه شرطا لوجوده كالوضوء بالنسبة الى الصلوة حتى لو توضأ في اول الوقت وصلى في آخره كان الوضوء في اول الوقت شرطا لوجود الصلوة في آخره فلو لم يكن الوقت شرطا لوجود الفعل فيه لم يكن ظرفا فان المحل لا يكون ظرفا لما لا يوجد فيه

كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا القدر فغاية الامر انه قد يكون كذلك وهذا غير مسلم بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر فان قلت المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة في وقتها وهذا اعني بقوت الوقت قلت المراد بالمؤدى هنا نفس الصلوة وسببا للوجوب اعني نفس الوجوب لانه عند تعجيلها قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا لان تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز وبعده يجوز كتعجيل الزكوة فانه يجوز بعد انعقاد النصاب لا قبله والا لانه يختلف صفة الواجب باختلاف صفة الوقت صفت الوجوب كاملا عند كمال الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا علامة السببية ايضا لان الحكم يتبع السبب على حسب ثبوته كما يسع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره فتح صحيح الملك الثابت به وبفتح فسد فتح لزم البيع وحل وطء المشتراة وسقت الشفعة فما الاول دون الباقي واعترض الفاضل السمرقندي على الوجهين اما على الاول فلان المشروط ايضا ينعدم بعدم شرطه فلا يلزم منه السببية واما على الثاني فبيان كمال الاداء وفقدانه قد يتبع الطرف كما في صوم يوم النحر لا يلزم من هذا السببية واجاب صاحب التحقيق عن الوجهين اما عن الاول فبان ذلك انما لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد هنا ما يدل على الفساد لعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو عيد الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط واما عن الثاني فبان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه قلت في الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الدليل الثاني يصلح قرينة للترجيح وقوله المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط مسموع فانا لم نختلف بالشدة والضعف عند شدة فتل السوط وعدمها سلمنا ذلك لكنه مؤدى الى ان لا يكون هذا دليلا مستقلا بنفسه مع ان كل واحد منهما دليل مستقل على ما يشهد به ظاهر العبارة وقد صرح هو ثم شرح ان هذا دليل آخر على السببية واما في الثاني فظاهر ولكن لم نجب عنه بوجه آخر وهو ان قال الاصحة الصلوة قبل الوقت احاطوا على ذلك لم يخل اما ان تعتد شرطها او تعتد بها على سببها اذ لا ثالث على الدور صلوة مستجمعة لجميع شرايطها واركانها غير الوقت لا سبيل الى الاول اذ الوقت ليس بشرط للصحة الصلوة اجماعا بدليل صحة الصلوة بعد الوقت بغاية الامر ان فوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما قلنا فتبين ان ذلك لتعتد بها على سببيتها فثبت السببية والحمد لله على التمام واما على الثاني فلانا لو سلمنا ان فوت الصحة والفساد قد يكون باختيار الظرفية لكن انما يفيد ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا مظروفا والوقت ظرفا لكن يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته حقيقة المعقول المحاط بالحاجة لوثيقة بالعدم لم يتبدل بذلك ودليل ذلك على المظروف اذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا وهذا الكلام دقيق المسلك قد تزلت به عن الاصل

وهذا النوع انه اي الثاني لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء لابد وان يجعل بعضها الوقت سببا
اذ لو جعل كله سببا يلزم احد الامرين اي المحذورين لانه لو وجد في جانب الظرفية يلزم اهمال السببية لحصول المسبب على السبيل ولو وجد في جانب السببية يلزم ابطال الظرفية واستغراق المشغول عليها بقولنا ان الصلوة كانت على المؤمنين موقوتا فعلم انه يجب ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر متعين لذلك كالنصف والثلث والربع ونحوه لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الادنى والجزء الاول اولى ان يجعل سببا للملازمة بين المزاحم اذا المعدوم لا يصلح لان يكون معارضا للموجود لصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء وفيه رعاية السببية والظرفية ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد صحة اداءه بعده وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي اه والجبائي من المعتزلة خلافا لما نقله بشر ذهبه الى ان فيه ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي آخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وهي الاول موقوف او نفل سقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة له وجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم يكون لمصلي متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اذا صلوة في هذا الوقت اعني اوله او في وسطه او في آخره كيف شئت وعندنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببا للفرض الخطاب الذي توجه عند هو في آخر الوقت لانوا له واحتجوا عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل انا لو شرع جعل له ولانه التاخير الى آخر وجواز التاخير ينافي المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا تتوجه المطالبة على سبيل الفور والتضيق اذ المنافاة انما تتحقق من هذه المطالبة وجواز التاخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتاخير اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل آخر الوقت لا يصح لان لحوق الاثم مبني على الوجوب المضيق لانه هو الذي باثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب الوجوب ولم يوجد وايضا باثم لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت وآخر فوات حال اتصل الاداء به تقررت اي اداء اتصل الاداء ما لجزء الاول حال يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لاحاطة الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع اول الشروع عنه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول فلم يود انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وهلم لانه لو لم يجعل السببية قائما لم يقض معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يقض لم يجب شيء بعده ايضا لان الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على سائر ما ذكرناه قائما من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان قضت الله يلزم التخلي من القليل وهذا الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وحال الفاضل السمرقندي وعنه نحن لا نسلم بقينا ان الفعل يحب ما ول الوقت على التخيير سواء كان اداءه متصلا به او بغيره او لم يتصل بشيء اصلا وايضا كما تقدم

وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله لما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق انا الصلوة تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية اوما حول حتوف عليه لكن على سبيل التخيير وتضيق بضيق الوقت فمن رام الحق فليطلب في الكلام لانزلق الى الوجوب لحصل ما ول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولحل هذا السوال انا نشأ من جهة فهم وقت السببية على الاتصال كما ينادي به سوال الثاني وهو خطاء بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل لكن التقرر انما يحصل بالاتصال وبظهر هذا من كلامهم بادنى تامل فمن ضمن ذلك ايضا بطلان لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو منتفاء بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية متغايرا الاعتبار ان فلا يلزم الدور على ان تضيق الوقت عند زفره اعلم انه اذا ضاق الوقت بحث لا يسع له الا فرض الوقت تطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخره عنه باثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفره الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقل والواجب لا يسع له ادى الى تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه بانا نعود ونقول الى ذلك ان لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة لدائم القضاء فلا وعندنا ينتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للاسعاد وللقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما لم يكن الاداء سببا في الجزء السابق عليه اولا على الاول يلزم الاول وكلاهما محذور اجاب عنه بما حاصله ان سبب السببية هو اي سبب السببية في ذلك الجزء ضرورة انه لم يسبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل السببية اليه وفي هذا الكلام دخل من وجهين احدهما ان العقل ما سعاد السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت فالسببية الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال وثانيهما ان قولكم سبب الجزء الاخير للسببية وتقرر لها مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت متناقضان ولا شك في الانفصال عن هذا الاشكال الا ان يقال الجزء لم يكن مراده علم بالجزء الاخير الذي لا يسبق بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا يتجزى بعده اصلا وبهذا سقط الوجه الاول وكذا نقول في التعيين انه جوز لم يكن مرادهم بعد انه لا ينتقل السببية الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لان لا يسعد عنه اصلا وبهذا سقط الوجه الثاني حال حلت في لا يستقيم قوله لا سبق بعده ما يحتمل نقلها الله حلت اما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه مع رعاية الظرفية وهو ممنوع والظرفية حاصله الاصل المهمد سابقا فصاحبه حاله الى آخره شروع في بيان ثمرة الخلاف الذي

www.alukah.net

يكفي شرعية صوم آخر وعلى الثاني يلزم ضم ما لبس بليل وهو قوله صيروا تهما سواء اي هما هو دليل تام بنفسه
وهو فرضه لكونه ظرفا وجعلهما دليلا واحدا أو هو من الفساد - الى هنا ما اختاره الشق الثاني وقوله
يلزم صوم ما لبس بليل الى دليل تام ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة اخرى
مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت وذلك ممنوع غاية الامر انه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت المعين
الجواز مطلقا فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعى وقوله وان لا تعيين بتعيينه قولا اي من حكم
هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو فعل في هذا الجزء ولم يستغل بالاداء فيه لا تعين وله
ان يؤدي في غيره ذلك الجزء لان التعيين انما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء الى جزء وذلك
الانقطاع لا يثبت الا ان يشتغل بالاداء لان تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان فيه رعاية
المنعمين سبحانه جبرا فصار ثبوت ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانه لا
يجوز ونظيره الكفارة فانه لما خير بين الاطعام والكسوة والتحرير فلو قال حين يثبت الاطعام للكفارة لا تعين ما
لم يباشر التكفير به قوله وان تعيين النية شرط اي من حكمه انضا اشتراط نيته فرض الوقت فيه لان ما فوقه
لما بقي على حقه حتى تصلح لصلوة اخرى يكون المشروع فيه متعددا فلا يتصاب باطلاق النية كالمجموع في المكان لا يتصاب
بالاطلاق عالم بسم واحد منهم باسمه الخاص ولما لزمه التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على وجه لا يسع
فيه الا الفرض لان ذلك لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعا فلا يسقط بتقصير من العبد في تاخير الاداء ولهذا
ذكره شمس الائمة على الاثر العول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت حتى ان لو اداه ذلك
شرعا حتى كان اللائم لا لزم يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق
الوقت لاحتياج الى هذا التكليف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعذر المشروع وهو ذلك باق عند الضيق
فلا يسقط التعيين قوله ولما النوع الثاني اي النوع الثاني من انواع المعقد فالوقت فيه جعل الوقت سببا
لوجوبه لان الصوم يضاف اليه قال صوم رمضان والاضافة آية السببية فان قلت السبب اما الشهر
كله او جزء منه فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وهاهو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء
غير مسموعة فلا يستقيم قوله جعل سببا لاضافة الله قلت السبب الشهر كله كما اشار اليه الرحمة ولكن
نقل الله الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلناه في مثله في باب الصلوة رعاية للظرفية وهو معيار للصوم
ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدر بالشهر بحيث لا يفضل من اجزائه
شيء صوم خير من جنسه وقيد بذلك ليلا يقال كيف تكون الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه هو الليالي
يفصل عنه قوله فيصاب بطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف ينتج كونه معيارا لانه لما كان صوم الوقت

صوم الوقت متعينا صحيحا لا يفضل عنه وقت يصلح لامساكا اخر يصير غيره متعينا فانه ضروره فيصاب
بطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم وانما اشترطوا اصل النية ليمتاز عن العادة ومع الخطاء في الوصف
بان ينوي صوم القضاء او المنذور او النفل اذ الوصف تكون لغوا لان المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان
والمتوحد في المكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطاء وصوابا كما في قولي لا تكون في الدار سواه يا انسان
يا زيد يا اسود يا ابيض تعين ذلك الرومي بالخطاب فكذا المتعين في الزمان قوله قال ابو يوسف ومحمد
لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل او واجب آخر من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود
الشهر في حق الكل والفرض يصح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لوضع المشقة عنه وهذا
لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص بالفطر صار هو والمقيم سواء فعدم صومه عن واجب اخر
لعدم مشروعيته فلخانيته التطوع او الواجب ووقع صومه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية او كان ناويا
في هذا كله وابو حنيفة رحمه الله يقول اذا نوى المسافر عن واجب اخر يصح صومه عما نوى. واستدل عليه بوجهين
احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فتقبل سائر الصيامات
وثانيهما ان المرخص وهو السفر قايم في حقه وهو ما ترك الترخص حتى صرف الامساك الى ما يرجع الى ترفيه
بان صرفه الى المنذورات والكفارات او الى ما يرجع الى قضاء دينه من قضاء رمضان اخر والمنذورات الموقتة
بوقت بعينه بل صرفه الى ملزوم لهم عنده لان ذلك لازم والقضاء عليه واجب وان لم يقع وقوعا تاما عن الوقت
وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقع حتى لو مات لا يؤاخذ به فمن جاز له الترخص بالفطر فلان يجوز له الترخص لحاجة الاستراحة
اولى وعلى الطريق الاول اذا نوى النفل كان صايما عنه وعلى الطريق الثاني يكون صايما عن الفرض لان في نيته
النفل لا يكون مترخصا بالصرف الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله واما اذا اطلق النية ففي الصحيح
انه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية وصرفه الى رمضان احق من صرفه الى
النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المصنف رحمه الله او قضاء دينه تخصيص بعد التعميم ذكر لزيادة الايضاح
والتخصيص المخل قوله بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض حيث قال في حقه
وذلك لان الفقهاء اختلفوا في المريض اذا صام بنية فرض آخر او نفل في رمضان حتى يقع صومه عن رمضان
او عما نوى ومذهب قوم الى التفصيل فقالوا المريض حاضر بين مالا يضره الصوم كالاوجاع الظاهرة
وصداع الهضم بل يفيده فلا رخصة فيه وما يضر كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين فيها رخصة
اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد في صواه خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز
لكما الصحيح وقال آخرون انه يقع عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم انه يقع
عن صوم رمضان مطلقا وهذا الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله والفرق على هذه الرواية ان الرخصة
في حق المريض لعجزه عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط فيلتحق بالصحيح بخلاف

www.alukah.net

المسافر فانه يستوجب الرخصة لعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز فانه مبني
السفر غالبا والغالب في الشرع كالمحقق كما مشى به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات
شرط الرخصة ولا سطل ترخصه والنسبة الى حوالحه الذ بنية ترخصه شرط "جر المرخص حدثي الشرع تعلق به
الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعف مخافة ان يطول زيادة المرض والمشقة ويسوم
وح للبيطل رخصه لبقاء المرخص فيكون لحكم المافر قوله وقال زفر رحمه الله احد الفقهاء اذا لم يصم رمضان
حتى يصح بدون النية لم لا قال علماؤنا رحمهم الله وان شافعي لا يصح وقال زفر رحمه الله يصح بدون النية
في هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق المصرف الله فلا يتوقف صحته على عزيمة بل على اي وجه
اتى به يكون من المستحق كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون الموجه
المستحق وهو الاجارة لانه لا تتصور فيه الاخياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه
وكمن وهب كل النصاب من الفقير فانه يسقط عنه الزكوة بغير النية لكنا نقول المستحق عليه هو
الامساك بوصف كونه عبادة اجماعا ولا تحقق للعبادة الا بالعزيمة ليكون صارفا منافيه الى حقه
الى ما هو مستحق عليه فلا صحة للصوم الا بما يخلاف مسلة الخياطة لانه ليس المطلوب منها ما هو عبادة
بل المطلوب منه ما لحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على العزم فيه وبخلاف هبة كل النصاب من
الفقير لانه لما كان المبتغى بها وجه الله صار قوله وهبت مجازا عن قوله تصدقت وهو عين النية قوله
واستدل الشافعي رحمه الله على علماؤنا رحمهم الله يشترط في رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية
او نوى النفل او واجبا آخر يقع عن رمضان وقال الشافعي رحمه الله كما شرط تعيين اصل الصوم شرط تعيين
وصفه ايضا مستدلا بان مع العبادة كلها معتبرة في الاصل معتبرة في الوصف جميعا ان كل واحد منها مامور به
فكما شرطت عرمتي اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشترط في وصفه ايضا والا لكان مجوزا الاخترا
للعبادة خلوه عن الاقبال على الله بالاخلاص والتمييز وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين
صوم رمضان لا بد منه ولكن هذا التعيين مما يحصل بنية مطلق الصوم فلا حتاج الى تعيين الوصف نفسا
بيانه انه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت نصاب بمطلق الاسم لما بينا فكون اطلاقه تعيينا لاصل
الامساك فانه متنوع بين العبادة والعادة وما هو متنوع لا يصاب بالاطلاق فلا بد من التمييز وذلك
بالعزيمة فانه قلت اذا نوى النفل او واجبا اخر يكون معرضا عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال
مما يتناقضان فكيف يجتمعان قلت لانم ان هذا الاعراض واقبال يكون اعراضا لم لو كان الخطاب في الوصف
متاخيا للاقبال وهو ممنوع كيف ولن المتحد في المكان قد يصاب مع الخطاء في الوصف بان قال للرومي الموجود
في الدار يا اسود حجب عليه اجابته او عقل لعالم شرع في هذا الوقت عن الفرض لغي ذكر الوصف بقي اطلاق
نفظ الصوم وقد بينا ان الاطلاق تعيين واقبال لا اعراض قوله وهذا منا قول بموجب العلة القول

القول بموجب العلة هو التزام ما لزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
وما نحن فيه كذلك لان الجمع بين الزمنا بتعليل اشتراط نية التعيين وبين الزمنا موجب تعليله
حيث شرطنا ذكر بلكن لما جعلنا الاطلاق تعيينا بقي الخلاف بحاله فيكون من دلك القبيل قوله
وبفساد الماضي لعدم العزيمة قال علماؤنا رحمهم الله من صوم رمضان انه لجوز نيته قبل انتصاف النهار خلافا
للشافعي رحمه الله قوله وبفساد الماضي عطف على قوله بتعيين الاصل الى استدل الشافعي رحمه الله بان الجزء
لما وجبت في صوم رمضان وجبت من اول الى آخره اول اجزائه قربة كباقيه وافتقار الصوم اليها
باعتبارها فاذا خلا عن العزيمة فسد لفقدان شرط تفسيه الباقي ايضا لانه لا يتجزى صحة وفسادا
ورجحت المفسد على المصح احتياطا في باب العبادات لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد ترجحت جهة
الفساد فيها احتياطا قلت لا يخفى ان دليل الشافعي رحمه الله يتم بدون التعرض للترجيح لان النظر فيه
باتفاقا بعض اجزائه والترجيح انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض هنا فلا حاجة الى الترجيح قوله لان العزم
عند الاداء اشاره الى دليل علمائنا رحمهم الله وتقريره ان الاجماع منعقد على انه لا يشترط اقتران النية بادا
جميع فانه لو نافى عليه بعد الشروع في الصوم بتادى صومه اتفاقا وهذا معنى قولهم عند الاداء ولكنا يشترط
اقترانها بابتداء الشروع فيه فانه لو قدم النية متادى صومه وان غفل عنه عند الابتداء بالنوم اجماعا لكن
ذلك للعجز ودفع الحرج اذ لا توقف عليه اصلا او الحرج عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج لا تقال سلمنا
عدم الحرج بجواز تقديم النية بحال الشروع قلنا لا نم ذلك فان جنس الصائمين يحتون يفيق عن
عن الجنون او صبي يبلغ قبيل الصبح مقارنا لاول جزء من اليوم او مساويا يقيم بعد الصبح لو سعى على عدم وقوع
من اغمائه بعده وهي يوم الشك لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل على الفرض حرام
وبنية النفل لغير عذر كما لان تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الاصل لما مر فثبت ان جواز التقديم لا يدفع
بالحرج في حق هؤلاء فقلنا لما جاز الاداء بنية متقدمة وان لم تقارن حالة الابتداء والاداء فلان طهور
بنية متاخرة لا قترانها بما هو ركن العبادة اولى فعلى هذا التقرير قوله فمن يفيق بدل من قوله
في جنس الصائمين وقوله في جنس الصائمين متعلق بقوله يندفع لا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم
في حق جنس الصائمين وهذا هو الموافق لعبارة المحرر الاسلام حيث قال ثم العجز موجود في الجملة في جنس
الصائمين فمن يقيم بعد الصبح او يفيق والموزان يلحق فمن يفيق متعلقا يندفع وقوله في جنس الصائمين
متعلقا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في جنس الصائمين فمنهم من يفيق وهذا هو الموافق لعبارة
شمس الائمة السرخسي حيث قال ثم لا يندفع العجز بالتقديم في جنس الصائمين فمنهم من يفيق ثم كان لا سبب
ان يقول او يقيم او يفيق عن اغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائما لقوله فمن يفيق او يدرك قوله
والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى رد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من الترجيح وتقريره ان النية

لما وجدت في اكثر النهار الذي له حكم الكل اذ الاقل في مقابلته في حكم العدم ورجحنا جانب الوجود
باقتران النية باكثر هذا الركن وهذا ترجيح بمعنى في الذات لانا اعتبرنا في الترجيح كثرة الاجزاء
وذلك ذاتي للصوم وانما في رجح جانب العدم في جانب الرجوع احتياطا وذلك ترجيح
بالحال وانترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما ياتي في بابه ان شاء الله وان قلت
ماذكرت ايضا ليس بترجيح بالذات لانكم رجحتم بالكثرة وهي صفة العبادة قلت مرادنا
من الترجيح بالكثرة انا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودة في اكثر النهار فيكون
ترجيحا بالذات فقوله ومن هذا الجنس اي من جنس ماصار الوقت معيارا كالحي شهر رمضان الصوم
المذور في وقت بعينه بان نقول الله على ان اصوم رجب ونحوه اعلم ان صوم رمضان كما تعين
للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل ليجعل الشارع ذلك حقا للعبد لكسب السعادة والتقرب
الى الله تعالى فاذا نذر صوما في معين منها تعين له كرمضان للصوم فيصاب بمطلق الاسم اي يقع عن
المنذور بالنية المطلقة ومع الخطأ في الوصف بان ينوي النفل كما في صوم رمضان وجاز بنية
قبل انتصاف النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام عن كفارة او قضا تقع عما نوى
لان تعيين الشارع معتبر في ابطال محليته حتى لو نذر صوم يوم بعينه ان لا يصير مشروعا فيه فاما في ابطال محليته حتى
يلغو النذر والكفارة والقضاء ان لا يبقى مشروعا من الشارع جعله محلا لها فلا قوله والنوع
الثالث المتكل اي النوع الثالث من المعيد المتكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه
لا تتصور في سنة واحدة الا في انها معلومة وتتكل الانها لا تنفصل عنه ويشبه الظرف من حيث انه
عبادة تتادى بالكل لو نذر لا تستغرق الاداء جميع العمر بل ينفصل عنه ولان الوجوب فيه
موسع ان ادرك وقتا آخر حتى لو اتى به في العام الثاني يكون اداء مضيقا ان لم يبق عمره بذلك بان
لا يدرك العام الثاني حيث يأثم بالاخير وهذا من علامة الضيق والاخفى ان قوله موسع ان ادرك
وقتا آخر لا يستقيم على قول ابي يوسف لان عنده الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتاخير عن اول
الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتاخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع قوله وحكمه
اي من حكم هذا النوع صحة ادائه في عمره بالاتفاق حتى انه لو كان مودیا في اي سنة اتى به للتيقن بكون ذلك
من عمره ولاتساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى انه لو اخره عن السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره
يأثم بالاتفاق ايضا اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلانه انما يجوز التاخير بشرط عدم الفوت
وقد فات قوله وعند محمد اي يسعه التاخير عند محمد من السنة الاولى لما بينا انه عنده
من الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوته بعد التمكن من السنة الاولى
يكون آثما وعند ابي يوسف يتعين جعله الاداء في شهر الحج من العام الاول لما بينا انه جعله من الواجب

من الواجب المضيق للاحتياط وقول محمد رح وان كان مخيرا في الواقع لان تعيين المباح بشرط خطر
مستفيم في الشرع كما لو رمى الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا انه غير مفيد في المفتوى هذا
على ما حاد اليه ما ذكره في الكتاب والله تعالى اعلم وصاحب الاسرار والامام الاسبيجابي والبزدوي
لكن الصحيح من مذهب محمد رح ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار حيث قال قال
محمد وان نوى به الحج يجب موسعا حتى لو اخره عن السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره فحج في آخر
كلام محمد رح واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت قبل ان يمضي من الوقت ما يمكنه ان
يشتغل قلبه باداء الحج وقت لم يجعل له التاخير وتصير مضيقا عليه لقيام الدليل على ان العمل بالدليل
القلب عند عدم الادلة وظهر ذلك في ظهر ان تعيين الاداء في العام الاول من حق المأثم دون غيره
حتى ان من عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان تعيين هذا
الوقت للفرض كان للتحرز عن الفوات الا ان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا فلا نظهر اثر هذا التعين
في حق المنع عن صحة النفل كما خرج وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة
صلوة اخرى وحال الناسي به بالخروج النفل ومنع عن حجة الاسلام قوله وجوازه عند الاطلاق جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط
التعيين ولا تتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة فاجاب بان جواز حجة الاسلام باعتبار انه يسقط استوجبا
نية التعيين بل لان التعيين ثبت بدلا لحال المودي لان ظاهر حال المسلم انه لا يفعل المشقة العظيمة
ثم يشتغل باداء النفل وعلة حجة الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فاصرف مطلق النية
الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فتبطل عند التصريح منه بخلافه بان نوى النفل لكن اشترى بالدراهم
مطلقة تتعين نقد البلد في العرف بدلالة العين من المودي وعلى المشتري وذلك الدلالة على تيسير اصابته
نقد البلد فتبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقدا آخر عند الشراء فيسقط ذلك الدلالة قوله بخلاف
شهر رمضان اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصرف الى الفرض ثمة وان عين شهرا آخر بخلاف
ههنا ووجه الفرق ان التعيين من الاطلاق هنا انما يستفاد لمعنى في المودي فلا عبرة بذلك عند التصريح بخلافه
بخلاف شهر رمضان لان التعيين ثمة من الموحي وهو كونه واجبا لا مراجعة له عند تعين جميع القادير

سواء اطلق او عين عبرة لما بينا **فصل في حكم الواجب بالامر** اقول لما فرغ عن بيان الحكم
الامر شرع في احكام الواجب بالامر فعلا وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بسببه الى مستحقه اثناء يتعلق بالواجب وآني يتعلق بالتسليم والتصيير بسببه الواجب وآنية التصيير
في مستحقه ان الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب لكن الوقت للصلوة والشهر للصوم الا ان
يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يتناول الواجبات المؤقتة كالصلوة وغير المؤقتة كالزكوة والكفارة

www.alukah.net

فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه
لاينوب عن غيره اذ معنى لزوم الوجوب لغيره ومعنى كون الشئ الواحد واجبا لعينه ولغيره واما جاز
فى رمضان الاول لضروره تعينه وامساع اجتماع صوم احر مع صوم رمضان وعند انفصال يابقيت
الضرورة وفى قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم لم يتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كله كذا فى الجامع
الكبير قوله ثم الاداء الخ اعلم ان الاداء بالقسمة الاول ينقسم الى نوعين اداء محض واداء
يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون تلثة انواع لكن بالتتبعين وهذه الانواع
الثلاثة كما تحقق فى حقوق الله تعالى تحقق فى حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله ان يكون المستحق
هو الله تعالى كالصوم والصلوة وسائر العبادات وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد كالمغصوب
ونحوها فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة فالمحض الكامل ما وجد فيه الانسان موصفه الذى شرع
اى ملتبسا بالوصف الذى شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه والتحقيق
ان كل اداء محض ترك عنه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وهو الاول ان يفوت الكامل
ما يودى به الانسان على الوجه الذى امر به كما قال شمس الائمة السرخسى هو الكامل هو اداء المشروع بصفته
كما امر به قوله كاداء الصلوة بالجماعة الى آخره شروع فى بيان اقسام من حقوق الله تعالى فالحاصل
ان المصلى تلاثة انواع منتدى ومنفرد وامام والمقتدى تلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء
المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات واداء المنفرد والمسبوق ادلة قاصر لان
المنفرد ترك الجماعة فى الكل وهى واجبة فى المكتوبة والمسبوق تركها فيما سبق به لانه منفرد فيه
لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقى من صلوته لا فيما مضى اذ المتابعة والمشاركة فيما مضى لا تتصور
ولهذا اجب عليه القراءة وسجود السهو فان صلى كما كنت مستقيم جعل المسبوق مودى وقد حصل صاحب
الشرع ما صاحب حال وما فاتكم فاقضوا قلبا على المسبوق قاضيا مجازا لما فاته من استفتاح
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن نجعله مودى باعتبار الوقت فالثانى اداء
اللاحق بعد فراغ الامام اداء شبه القضاء حكما لانه باعتبار بقاء الوقت مودى وباعتبار انه التزم
اداء الصلوة مع الامام حين احرم معه قاض لما فاته مع الامام وانما جعلنا فعله اداء شبه القضاء
لا على العكس لان باعتبار اصل الفعل اداء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف
احق بها بالقضاء والوصف تبع فان فعل كف يصح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين
فلما هو ذلك لما كانت الجهة محللة على ان الثانى اقامة مين كون الفعل اداء وقضاء حقيقة
لا عينه وبين شبه القضاء قوله وانما قلنا اى لكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام شبه القضاء

ايضا بقاء على ما بدا لو اتى بما قبل اقتدى فيما قبل الوقت هو جبهة الحدث او نام خلفه
ثم استيقظ فدخل مصر الحدوثه او نوى الاقامة وهو فى موضع الاقامة والوقت باق فان كان
ذلك قبل فراغ الامام تم صلوته اربع ركعات لان صلوته بمنزلة التحريمة مع وصف التبعية بدليل انه
يجوز له ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام فى الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فجاز البقاء
لانه اسهل وان كان بعد فراغ الامام لا يتم يصلى ركعتين عندنا خلافا لزفر له ان المتروك القاضى بعد
فراغ الامام والمعير يعمل فى الاداء المحض لما قدمنا عند شبهه القضاء وقبيل فراغ الامام المغير يعمل
فى حق الامام فيكون مغيرا فى حق من تودى ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل فى حق الامام فلا يكون مغيرا
فى حق من يقضى ذلك بيان ذلك ان صلوة الامام تمت فى حقه لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى
فهو فى حرمة الصلوة فيكون بينه وبين المقتدى سبب فجعل كالخارج من صلوة الامام حكما
بخلاف المسبوق اى لو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول فى المصر فانه يصلى
اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لم يفرغ لانه مودا اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء
فغيرته لان تغيير حكم المعير اذا صادف محلا قابلا للتغير يعمل وخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام
فانه يعمل المغير فى حقه لانا بالتكلم خرج من المتابعة فبطل القضاء، وبعود الامر الى الاداء لقيام الوقت
فيكون فعله اداء محضا فجعل هذا المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد اللاحق فقط وان التعليل
بقوله لعدم تعلق به لا يتم فتامل قوله ومن حقوق العباد لكن الكامل فى حقوق العباد
لما فرغ من تحقق الاقسام الثلاثة فى حقوق الله شرع فى تحقيق تلك الاقسام فى حقوق العباد لكن الكامل
فى حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المودى عين ما وجب عليه بالعقد تحقق
كامل حقيقة وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداء كامل حكما فتسليم المبيع الى المشترى
على الوجه الذى ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذى غصبه اداء كامل حقيقة
حتى لو زاع الغاصب المغصوب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء للعين المستحق بسبب المنجى
ويبلغ ما صرح به وتسليم المبيع عبد وبدل الصرف كامل حكما لان الاستبدال فيهما متعذر شرعا فجعل فيهما
لقوله عم لا تاخذ الا سلكا باسلك او رأس مالك ولنزول عم الالهاء وهما بجعل كان المقبوض عين ما تناول
العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والعين غير الدين وانما قلنا
ان العقد تناول الدين اما فى الصرف فلانه عبارة عن بيع الجنس بالثمن عند العرب ما يكون دينا فى الذمة
كذا قاله الفراء واما فى السلم فظاهر ولما لم يجعل ذلك اداء خاصا لانه اداء شئ ما عقد اصلا ووصفا فكان اداء كاملا
وتسليم بدل الصرف والسلم عند زفر اداء لوجود تسليم اصل الواجب اذ الربوى من جنس الدراهم والدنانير
لو جوز هما فى الصرف والسلم لجوز منه ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض وكذلك فاسد لانه دون حقه لغوات

www.alukah.net

على خلاف القياس مكان ما تا ضرورة فلا تتعدى الى غيره مع ان كونها مقابلة بالمال في العقد انما صح بناء
على التراضي لا على جبر القاضي والاستبدال عند التراضي متحقق مع عدم ذلك فبينهما الاترى ان الخلع صحيح
بالمال مستقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض من الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا
وكذا الخمر بيع قيمته العدل بالوف والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله
شيء من المال وضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفوات التراضي فيه لم يصح بدون
المماثلة فان قيل الحاجة ماسة الى اعدار هذا التفاوت لهذا ايضا سد الباب العدوان
اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم ويقسو الامر على الناس قلنا ليس الامر كذلك فان مراعاة
الحاجة فيما لكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه
وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب
على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا قوله وظلمه لا يعدو احد نفسي سؤال اخر وهو ان يقال ينبغي ان
يعدم هذا التفاوت في ضمان العدوان اذ في اعتباره يلزم ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره
ايجاب الضمان يلزم ابطال حق الغاصب وصفا وكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه
مظلوم والغاصب ظالم والحاق التجسس بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب فيما وراء ظلمه
هو الجواز تغريته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان يعدم حقه اصلا
واما حق الغاصب فقوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فلم يكن على الاعدام عدم
حق المالك لا يفوت حقه اصلا بل يتأخر الى دار الجزاء فينال العوض كما ناله لان عدم
الدنيا يعجز ناجز الاستيفاء لانعدام المماثلة لا يعدم حقه اصلا بمنزلة شيئه المغتوة
يجب فيها شيئا لا لانه لا حق له اصلا بل يعجز ناجز الجاب الجزاء لفقدان ورود التقدير
عليها من صاحب الشرع فثبت انه لا حق لترجيح حق المغصوب منه على الغاصب بل الامر بالعكس
لجواز الامر بين الاعدام والتاخير فوجب ترجيح التاخير فان قيل لم لا يوجب الضمان على الغاصب
وحقه في الزيادة الى دار الجزاء لئلا يلزم اعدام حقه بل يؤخر كما قلت في المغصوب منه قلنا
وجبنا عليه الضمان لاستحقاق عليه ذلك بقضاء القاضي وما استحق بالقضاء للتعادل
فان الجزاء لا فيه خلاف الشرع بخلاف ما اذا لم يوجب الضمان لعجزنا عن القضاء بالمثل لانعدام
ودلوا الجزاء العوض بمقابلته من عند الكريم الرحيم قوله والثاني قضاء بمثل غير معقول
يعني عبادة لا ندرك معقولنا لا ان لكم ... المعقول اذا العقل من صحح الله كما سمع بل اخوى منه والاحوط
التاقين ... الله ... امارة جهل كما لغوية في حق الشيخ الثاني ... موهوي حاله قضاء للصوم والاماثلة

عن الامر ولا ماثلة بين اداء الحج وعلى اعراض وبين نفقة الاجماج وعلى مال بين لكن النفوس جاء
بذلك فيها غير معقول فاقتضى الحكم عليهما اما في الاول فمعلوم ... وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز في موضع لا يلبس كما في قوله
يبين الله لكم ان تضلوا ويعضده قراءة حفصة لا يطوقونه ما ساغ له ولان الصوم واجب
واجب على المطيق وعذره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عن الصوم الى الفدية في حق عذر المطيق لحرجه
عنه على سبيل التخفيف تيسيرا للامر وهذا امر معنى القضاء فان قلت لام ان الفدية وجبت
خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق وهو ممنوع
وكيف يتوجه عليه وصه تكليف العاجز قلت الدليل على ان ذكر بطريق الخلافة لا بطريق
الاصالة تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما تحقق من مشقة ومكروه قال العديني
بوزع عظيم واما قولكم تكليف العاجز عبث قلنا هذا اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف
به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب العملوة على من اسلم في اخر جزء من اجزاء
الوقت بحيث لا يسعه الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا
وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد
انعقد سببا في حقها كما في حق المطوق اذ لا مانع من ذلك واما التي روى ... حديث الخثعمية روى
ان امراة من خثعم جاءت الى النبي عليه السلام وقالت ان ابي ادركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على
الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت
قال نعم قال فدين الله احق ان يقبل قوله والامر بالفدية جواب اشكال وهو انكم اوجبتم
الفدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة
فقد ان شرط القياس فاجاب ... ما قالا بان الحاق الفدية بالصلوة بطريق القياس ... ما ذكرت
بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة والصلوة نظيرة الصوم في ان كل واحد منهما عبادة
بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وتالية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا بذلك فلا حتمال الوجه
الاول يندرئ مكان الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب القضاء فامرنا ... نظرا الى الوجه الاول على سبيل
الاحتياط فلين كان هذا الحكم مسوغا في الصلوة فقد صار مؤديا والافلس ... ما لا يحتمل ان يكون ... ما
ماحيا للسيئات حال الله ... في الحسنات للمين السيئات وحال عدم اتساع السنة الحسنة فيها فظهر ان
ايجاب الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا تتوقف العدد عن الصلوة انها جائزة فظهر ان

في الصوم اذا ادى بنفسه ولكنا نرجو القبول من الله تع فضلا قال محمد رح في الزيادات في قضاء الصلوة يجزيه ان شاء الله كما قال في اداء الوارث الفداء عن الموروث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس فيما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام لانه بالعام ما قبل قوله وعندهما لا يكون معمولا به بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله وعلى الذين يطيقونه دليل بولوية المشتق منه لهم قوله كما اذا تطوع الوارث به ليس بقيد كما ظن قال في الزيادات من علة قضاء رمضان اذا لم يقدر على الصوم لكبر حازله الفدية وان مات ولو حي ان يطعم عنه الوارث اطعموا عنه او الوارث اطعموا عنه بغير امره وايصاية لجزيه ان شاء الله تع قوله ووجوب التصدق في الاضحية جواب عن اشكال اخر وهو ان مقال التقرب باراقة الدم معروف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت وقد اوجب التصدق بالعين او العين بعد مضيها وما ذكر لا باعتبار الحلق مقام الاصل بالراي في امر غير معقول حاجة ما لا يقول به لكن باعتبار الحالفية ولكنا نقول يحتمل ان يكون التصدق بهما او بعينها اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب من جنسه كشكر نعمة اللسان بالثناء وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال يدع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الفقر كما في الزكوة فينبغي ان يجب شكرها من جنسها الا ان الشرع نص على الاراقة لما فيها من تطييب اللحم لبلا يتضرر في ضمن اقامة القربة كالماء المستعمل يلحق معنى الضيافة وان الناس اضياف الله تع بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة والذبح بالكريم المطعم والقي على الحق لم يكن الطعام طيب الطعم وازكاه فتقل معنى القربة من التصدق الى الاراقة لسعي اللحم طاهرا ولكن مع هذا الاحتمال لم تكن القربة بالاراقة اصلا ابتلاء من الله تع فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر مقابلة المنصوص المعقول وهو التقصد وبعد مضي ايام النحر قد تحقق العجز عن اداء المنصوص عليه لفوات وقته فتعين هذا الاحتمال واوجبنا عليه التصدق بالعين او بالقيمة احتياطا لان ذكر الاصل في العبادات المالية والاصل لم يكن الا مخيرا في زمان ويكون مخيرا في زمان اخر كالاداء بعد وقت كون الشيء مخيرا في مكان ومخيرا في مكان اخر فان العلة المستنبطة من نص ساقط الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حتى لا يضاف ذلك الحكم اليها كما سيجيء ان شاء الله تع وقد اعتبرت في الفرع حيث اضيف اليها وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجائزا لما فاتت من العبادة لا لكون مثلا لها وخلفا عنها كما اوجبنا الدم بترك رمي الجمار وجبر النقصان لكن في نسكه لا خلفا عنه والدليل على انه وجب التصدق بهذا الطريق لا بطريق الخلفية انه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحية ومن قادر على تسليم المثل

www.alukah.net

المثل لكون التضحية مشروعة حتى انه لو كانت القيمة حلالا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم بطل حكم البدل وقوله ومن حقوق العباد اقول لما فرغ من بيان القضاء بمثل غير معقول في حقوق الله تع شرع في بيان ذلك من حقوق العباد وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانها ثابتة بالنص من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صوره فظاهر واما معنى فلان الادمي مالك متنزل وهو سمة القدرة ومال مملوك متنزل وهو سمة العجز فاني بمماثلان هذا وفي جعل هذه الصور من قبيل القضاء نظر اذ القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصور عين ما وجب بالسبب ابتداء وذلك ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء وقوله والثالث شابهه الاداء وهذا القضاء يتحقق في حقوق الله تع وفي حقوق العباد وهذا شروع في بيان ذلك من حقوق الله تع وصوره المسئلة ان من انتهى الى الامام في صلوة العيد والامام في الركوع يكبر فاما ان امكنه ان يأتي بتكبيرات العيد قائما ويدرك الامام في الركوع فعل كذلك احتياطا وان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه من ركوعه ويشتغل بتكبيرات العيد عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يشتغل بتسبيحات الركوع وهو يقول بان التكبير محله القيام وفاتت مثل فاتت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات الا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع مع القائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة حتى لو سجد للسهو بعد سلام الامام لا يسجد معه وقد ادرك الصلوة وفضيلة الجماعة وهذا يدل على ان القضاء لا يتقدر بقدر الاداء فان ما ادركه مع الامام هو اول صلوته حقيقة وحكما حتى انه يقضي اول صلوته في آخر صلوته حكما حتى يقرأ فيما يقضي القراءة التي فاتته مع الامام وهي قراءة الاولين في حق المسبوق حتى لو ترك القراءة في الاولين حتى فرغ الامام من قراءة السورة في الاخريين يقضي القراءة في الاولين قوله وسقوط السورة عن الاولين اي اذا قرأ في الاولين الفاتحة ولم يزد عليها اقول ما علله قوله وسقوط السورة عن الاولين اي اذا قرأ في الاولين الفاتحة ولم يزد عليها اقول في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر او خافت وان قرأ فيهما السورة وترك الفاتحة لم يقضها في الاخريين وعلى هذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقضي واحدة منهما وجه قوله ان محل القراءة جميع الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي في الصلوة كذا ذكره احد الشيخين لكن الشيخ الاول يتعين للقراءة غير الواجب فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي في الصلوة كذا ذكره احد الشيخين لكن الشيخ الاول يتعين للقراءة غير الواجب بالنفي لا يوجب العلم وهو قوله في القراءة في الاولين قراءة في الاخريين اي ينوب عن القراءة فيهما كما قال لسان الوزير لسان الامير فسقى للاخريين شبهه المحلية بالنظر الى اطلاق النص فجب اداؤها اعتبارا للشبهة وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد خلاف الفاتحة لان الاخريين محلها اداء فلو قراءها على وجه القضاء يؤدي ذلك الى تغيير المشروع وذلك لنفي فوائد العبد ولو قراءها مرتين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع اجاعا فان قيل القضاء صرف ما له الى ما عليه وقد سقطت الفاتحة في الاخريين حتى لو عليه صرفها الى ما عليه وقد قلت انه لا يقضيها والسورة لم تشرع في الاخريين حتى له عليه صرفها الى ما عليه قلنا حكمت بقضائها

حكم باسلامه عندنا قال النبي ﷺ اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها فانه لا يدل على كفره وثانيها ان الاقرار لا يسقط الا بعذر ... اه وبذلك سقطا بعذر الكفر كما شرطن الغرط والخبيص والنفاس وقد لصح والنوع الثالث ما ليس بالواسطة الى النوع الثالث زيادة واسطة شاهد له الحس لمعنى في نفسه كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة عبارة عن تمليك المال الى الفقير وتمليك المال وتنقيصه في ذاته اضافة وعلى حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن امساك مخصوص وذلك ليس بحسن في ذاته اذ فيه تجويع النفس ومنع لها عن عملوكه مع الصوم المبيحة وذلك ليس بحسن وكذلك الحج عبارة عن قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة وهيئات وبيان في ذاتها سعي الحمار وزيارة سائر الاماكن في انفسها ليست بحسنين لكن الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير الى ايتائها اذ الله تعالى غني عباده لا يدفع حوائجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فان به تحصل تربية النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد كما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام قال يا داود جاهد نفسك فانها اشد خلقي وما لا ادم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج انما صار حسنا بواسطة شرف المكان اذ فيه زيارة امكنة محترمة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وهذا معنى قولهم وتعظيم شعائره اي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بهذا لا لذاته لكن هذه الوسائط لا تخرج من ان يكون حسنا لغيرها حكما لاحاجة الفقير خلق الله تعالى اياه على هذه الصفة قال الله تعالى وانه هو اغنى وافنى اي افقر في قوله وكون النفس مشتهيا واما زيارة بالسوء لخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات لا سيما عند قوم القيامة حتى قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت النار قلنا انما وجب تعذيبها لمخالفة هواها لصانع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالتعظيم السرمدي قال الله تعالى وهي النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى فكان الشاهد على النار واحترازا عن الهلاك واجبا وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيه وكذلك شرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا كما قيل ما انت يا مكة الا وادي شرفك الله على البلاد فتكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد لكونها مخلوقة الله تعالى وصفاته فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا شرط الوجوب اهليته كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عباده مشروطا لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون كالصلوة وما لم تكن عباده خالصة لا شرط لها ذلك حتى يجب عليهما العشر وصدقة الفطر فقد اعترض عليه بوجهين اما اولا فان الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا احسان والاحسان حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس والصلوة بتعظيم من يستحق التعظيم حسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا لا يقبح بالنسبة الى غير الخالق وكذلك الحج ليس نفس السفر وزيارة

وزيارة الاماكن بل السفر الى الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير من الله تعالى اياه كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سايرافعال العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان فمن ثم يجاب عن الاول بما لا نسلم ان ما هو احسان فانه حسن وانه حسن لكن نقول حسنة لغيره لا لذاته فان قال كل ما هو احسان فهو حسن لذاته قلنا ممنوع وتحقق ان الزكوة ليست بحسنة من حيث انها تمليك لما مر من حيث انها مضرة فيه ويحتاج ان يكون حسنها للفقر والاحتياج وهذا هو المراد بقولنا ان حسنه بواسطة الحاجة وكذا الصلوة ايضا حسنة لا لذاتها في الحال وذلك قبل ان لم يرد العباد بحسن الفعل لعينه او غيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافات وان ذلك متعذر وكيف ما اراد فانه ان اراد بالفعل المضاف اذا صار مامورا به يسلم حسنه لا محالة وذلك غير لازم لان يكون باعتبار نفس ذكر الفعل المضاف وجوز ان يكون لغيره ويكون ذكر الغير هو المنظور للامر فالاتيان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى اخر اما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى ان المطلوب الحصول لا الثنات للامر الى الطلب الى امر اخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر كما مر وكاجاب عن الثاني ما قد اشار اليه وذلك ان لو كان الصادر من المكلف باختياره مي الزكوة مثلا فعلا غير الايتاء وهو ممنوع غاية الامر انه يعتبر عنه تارة بالتمليك وتارة بالدفع وكذا في الصوم ليس فعله الا الامتناع غير ان الممتنع وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الامكنة الشريفة وعلى هذا الافعال في الزكوة والصوم والحج لا ان يكون امرا اخر في الخارج وراء ذلك وقد اشتهت المغايرة لا يصلح كونها وسايط قوله وحكم هذا القسم ان لا يسقط الا بالاداء الى آخره اي حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان ذاتيا او غيره واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقط بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلوة واحترز به عما يكون حسنا لمعنى في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك وبسق سقاية واما كان حكمه كذلك لانه وجب لحسنه فلا ينفي ما نفاه الغير لحلاق الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت بالامر فلا نسلم ان ما سقط بعينه لا ينفي بيان حسن ما ثبت بالامر لان ما ثبت بالسبب يجوز ان يسقط باعتراض ما سقط بعينه كما في قوله باعتراض ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله واما باعتراض ما سقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا سقط بعارض وان اجاب عنه صاحب التحقيق رحمه الله بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بانه مرجعت اضافه ما ثبت والمقتضى للمقتضي

فكون حاجة الفقير مع

سقط بعد الوجوب بسبب الحائض في الوقت لكن لا لانه في بعد الوقت

قلت ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني وقوله
ان وجوب الاداء بعد مانعية لا يسقط معارض قلت ممنوع لان الصلوة وان سقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه لامر فوات الخطاب بتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فرض الوقتية
ثم سقط عنها اثر احاضت او نفست في آخر جزء من اجزاء الوقت فالاتي افضل السرقندي وفيه
بحث لان الوضوء يسقط بعدم وجدان الماء بعينه وتاثم بتحصيل الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة
يسقط اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت والاخير صعب
هذا السؤال اذ كلام لا يتفي ان يسقط بتحريمين لا يسقطان بوجه آخر ولا دلالة فيه على
انه على لم يعزم بعد الاسقط بالتحريمين فيسقط الوضوء والسعي كذا كذا لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء
لعدم الماء وتاثم الوضوء ممنوع بل الواجب باق ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم قوله
والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع اذ لا اثر لهما في اسقاط الطهارة
فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما الصلوة لفوات الاهلية شرعا فسقط
الطهارة بناء عليه قوله والنوع الثاني حسن لغيره وغيره وهذا النوع ينقسم الى نوعين الاول
وهو ما يحصل المعنى بفعل المامور به باللام للعهد اي المعنى الذي اقتضى لاجله المامور به بالحسن فيحصل
بنفس الاتيان بالمامور به من غير احتياج الى فعل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست حسنة في ذاتها
اذ على بدون الميت عبث كذا ذكروا لقاضي الامام الدبوسي وعلى الكافر والمنافق شيء منهي عنها
فان الله يدعو لا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت لواسطة اسلام الميت اذ هي
قضاء حقه وكالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بيوت الله وتعذيب عباد الله وافنائهم
وهذا حال النوع الادنى بنيان يتلعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة
الله وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي
لحقيقة النفس والمال والعرض فانها في نفسها فايلام وايذاء ثم لما كانت هذه الوسائط باختيار العبد
لم يلحق بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي شرع
المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين
يتمهد اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر
قلت وفيه نظر وهو ان قولهم ان حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي مع قولهم بان ذلك
المعنى يحصل بنفس المامور به مما يتدافعان اذ هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالمامور به فكيف يحصل به

www.alukah.net

يحصل به فان زعمت ان مراده بالمعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء ليلوقضاء حق الميت وكبت الاعداء
والزجر عن المعاصي وحصل لكل ان هذا خلاف ما صرحوا به على انا نا يستقيم ذلك لو كانت هذه الاشياء
امورا اخر غير الخارج وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهذه معرفت بتحقيق في الزكوة
والصوم والحج والافالقول بتغاير هذه الاشياء مع الاتحاد في محل الحكم تحت قوله والى ما يحصل المعنى
بعده اي النوع الثاني مما حسن لمعنى في غيره ما يحصل ذلك المعنى بعد حصول المامور به الا بفعل قضى
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء مثلا ذاته نجاسة وظهره ليس ذلك حسنا وانما حسن لانه تمكن به من
اداء الصلوة وكذا السعي ليس لحسن لعينه اذ هو مشي وتعب وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة الصلوة
لا تتادى بالوضوء بل الوضوء والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل متعلق بهما حصول كل واحد منهما قوله
وحكمهما الوجوب بوجوب الغير اي حكم هذين النوعين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو فاتت
الجمعة بمرض او سفر سقط السعي وان فات الوضوء والسعي قد يستقلان بفقدان الماء والتعرض للسعي
لمرض قوله لو سلم ذلك يكون هذا ابيان ما به الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه
لان سقوطهما مختص بذلك وكذا حق الميت لو سقط بعارض من نفي او قطع طريق سقطت الصلوة وكذا
اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذه ملازمة فلا يضره ان البعض اخر عن تحقيق الجهاد الى قيام القيامة
بقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة قوله اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد منظور فيه لان الجهاد
قد يكون مع الباغين والناكثين ويكون سد ثغور المسلمين حاصرا عن الذي حسن لمعنى في عينه لا يشترط
النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية ومن هو ليس باهل للعبادة وهذا الكافر وقيام البعض
يسقط عن الباقين هو النوع الذي يحصل المعنى بفعل المامور به وان كان الوجوب على الكل على المذهب
المختار ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر قوله والنوع الثالث القاذورة
اي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القذرة فان حكمه كيت مستقيم هذا التقسيم والقذورة ليست
من اقسام المامور به فلما هذا التقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه لم يقل وما كان حسنا لغيره
فلا يخ اما ان لم يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخ اما
ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول والثاني اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جايز وذهب الاشاعرة

شبكة الألوكة

الى انه جايز والحق انه غير جايز عقلا وسمعا لانه عث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم ولقوله تع لا تكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وعه من الحرج ما لا يطاق واحق المجوزون بانه تع كلف ابا لهب بالايمان منه محال لعلمه تع بعدم ايمانه اصلا وما علم الله تع عدم وقوعه يمتنع خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه تع كلفه به وقد اخبر الاصوليون في جوابه ووضعوا قاعده لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز ان يكلف به لما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء في انه في كونه عبثا كالممتنع لذاته لان كلا منهما في عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء بل جوازه ان الله تع يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه ملا يكون ايمانه ممتنعا والالزم الجهل على الله تع وهذا تحقيق هذا الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة شرط لنفس التكليف اذ تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع الثاني للمامور به بل يذكر ابتدا كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي ثم هذه القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في كل امر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حاله العجز عن استعمال الماء لا لعجز بان خاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قايما او قاعدا او بايماء وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي توصل به الى اداية لا يكون الا به وكذلك وجوب الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط لان التمكن من الاداء عادة الا بملك المال فعلم من هذا ان فوات المصنف به من الماء والقوة والاستطاعة والفراغ من اللف والنشر المرتب وهذا حال دفره اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر فرغ اخر جزء من الوقت لا يجب عليه بملك الصلوة لانه ليس بقادر على فعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الا ان علماءنا استثنوا هذا الوجوب فقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب موجود في الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يفتقر الى تمام القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة فجاز ان يظهر في الوقت امتداد وقت الشمس كما كان لسليمان على ما مست لهذا القدر ووجوب الاداء يظهر اثره في تخلف وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين قدرة تصير الفعل بها محقق الوجود وهي مقارنة الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه

لا نسلم على تقدير تسليم عدم بقاءه مثل هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة تصير الفعل متوهم الوجود وعلى سابقة على الاداء ضرورة عجزا زمانه تصير الفعل متوهما على نوعين نوع تصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة من الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء العينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به متوهم الوجود وهو ما كان نادر الوقوع وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بخليفة لا العينه ومثاله ما ذكرنا من الكافر اذا اسلم او الحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما سع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف رح الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا العينه حتى لا يأثم بتركه وان فعل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الآلة ولكن لا نسلم ان توهم سلامة الآلة كاف لصحته بان توهم حدوث الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا على ان هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليه اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود عين ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف كما قلنا صوم القدرة وان كان بعيدا لكنه لصحة التكليف كالحلف على مس السماء فان من حلف ليمسن السماء غدا اليمين موجبه البر لتصوره عقلا فيعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم تحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا ولكن يجب عليه اي يدخل عليه وقت الصلوة في المفازة بغتة وهو عادم للماء ان خطاب الاصل وهو قوله تع فاغسلوا وجوهكم متوجه لاحتمال القدرة على الماء بخلوفه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كابي يوسف السجستاني فانه كان مسافرا مع جماعة تشتد بهم الماء اظهر لهم الماء وكذا افعل مثله من ابي تراب النخشبي رح ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان يغلبه ماء لم يسعل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التراب وله هذا غاية تحرير هذا البحث وفيه نظر اذ الحاجة في استخراج الخلافة الثرفية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا ان ادنى التمكن شرط التكليف

ويلزم ان يكون هذا جواب القياس كالوفاء فيما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع غير الاداء ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء قد استحسنوا بالوجوب تحوطا للمسئلة للاحتياط لان ما بقي شيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يقولوه بترك الشروع في الحج الاخير وهو قادر حقيقة حتى قالوا وهذا الشرط اعني القدرة الممكنة مختص بوجوب الاداء اي شرط وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب لان الشرط الذي لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كنهوض والنكاح لانه قد تكلف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص لانا نقول النص نفى وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء على ان الكلام فيما اذا كان الاتيان به حال البقاء غير مطلوب وانما الغرض ان الاثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه بعروض العجز بعد ذلك حتى لو كان الاتيان به مطلوبا حال البقاء فلا بد لنا من القدرة فيه على الكامل منها هي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم فبنى التكليف في بعض الواجبات على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة هي القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر الخلاف الاولى اذ لا يثبت بها الا الامكان وسمي هذه القدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ولهذا شرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق ومرقى فما بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف التكليف عليها ولانها معتبرة صفة الواجب على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة ولكن اشترط القدرة الميسرة تيسيرا للامر على عباده لطفا منه وفضلا فخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها لكن متى شرطا لكون اشتراطها للتيسير ولا للتمكن لان تحصيل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر واذا ثبت انها معتبرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي عسرا بالبناء على ما تقدم من ان الواجب بصفة غير المتطول عن تلك الصفة فيلزم تغيير المشروع وذلك ظاهر البطلان قوله فعلى هذا اسقط الزكوة بهلاك النصاب اي لاشتراط بقاء القدرة لبقاء الوجوب على ان الزكوة سقط بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا

اذا اصطلم الزرع او اي استأصله بعد التمكن من اداءها خلافا لمالك فانه قال هذا دليل على ان هذه الاشياء وجبت بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع خصها بالمالي الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال او وجب القليل من الكثير وهو ربع العشر وهذا فاية اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان عسرا عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير غدا المستهلك قابلا دينا عليه فبقي الواجب لبقاء المال تقديرا لانه اذا هلك بعض النصاب بقي الواجب بقدر ما بقي واما كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء تيسيرا لانا نقول واشتراط ذكرناه في الابتداء ليس للتيسير لان الواجب ربع العشر وليس في اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في تيسير اما شرط الكمال في الابتداء لتيسير المكلف به لعلمنا ان الفقير اذا اعتاد بصفة الحسن لا تحقق من غير الغنية تكمن احوال الناس متفاوت في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب فان فضل على هذا ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من القدرة الممكنة ع قلت اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الوجوب الذي تعلق اليسر به لا لبقاء اصل المال فاذا هلك بعضه بقي بقسطه الباقي لبقاء اليسر بقاء الباقي في ذلك واما العشر فلان الله تعالى حقه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تسقط عن الكثير دليل اليسر واما الخراج فقد حققه الله بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا حب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء لتغير الخارج تارة يكون تحقيقا وطورا يكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة وتركها واما اعتبار التقدير في حقه لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة واما اختص الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج شيء جنس الخارج من الارض فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج قوله والحاصل ان القدرة الميسرة وهو شرط بقاء بالوجوب قلت الحاصل ان التكفير بالمال اذا وجب ماله واعسر بعد ما وجبت عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة بوجهين احدهما ان الشارع جوزه من انواع الكفارة الى بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير لان الحمار اذا ثبت له باقي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر تخير بين الصوم والفطر بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب الا

لان التخيير فيها ليس للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيها تخيير معنى وهذا المعتبر في اليسر تخلاف الاشياء العلانية هنا اذ مالية بعضها مختلفة اختلافا فاحشا فاذا اوجب التخيير التيسير وما يتهما ان نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال مع توهم القدرة في المآل لم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما لو قال ان لم اتكلم فلانا فعبده حر فان الجزاء معلق بالعدم في عمره فهذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واما قوله انه اعتبر العجز الحالي لقوله ع فمن لم يجد فصيام ملتقه ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يبقى اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله الان المال جواب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا تعود وجوب الكفارة بالمال لحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر الا ترى ان الله ع جعل المال ظرفا للواجب قال الله ع وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال النبي ع في اربعين شاة شاة فيحصل مال اخر بعد فواته لا تستدل القدرة على الاداء من المال الهالك فلا تعود الوجوب واما الذي تعلق به الوجوب في الكفارة عبر عنه على مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه يعود الى وجده بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت خلاف الزكوة قوله ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك خلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان استهلاكه تعديا على محل مستحق لحق الغير موجب للضمان واما متعين المالية ما لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله لان ذمة لا تلزم علم منع الاسارة الى سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الجانية والمعسر يلزمه كفارة واجبة بعضه اليسر اذا يسر فيها اذا كان المؤدى فضل مال عن مشغول بحاجته وهنا ليس كذلك اجاب عنه بانا لا نم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا اذ عجز عن التكفير بالصوم سقط ذلك كما هو اختيار بعض مشايخنا لكنا لا نم ان ذلك منافٍ لليسر الذي ثبت في الكفارة ولان كان منافيا لليسر الذي ثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء لقوله ع لا صدقة الا عن ظهر غنى شكرا لنعمة الغنى والشكر مستدعى سببا كاملا ليترتب ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا اثر فيمتنع وجوب شيء من ذلك الوجه والدين يسقط كان الغنى لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وهذا معنى قوله فشرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب لما فيها

فرط من معنى العبادة قال الله ع ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي ع اتبع الحسنة السيئة تمحها والاغناء فيها ليس بلازم الا ترى انها تتادى بالاعتاق والصوم واباحة الطعام والاغناء واذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى والمشترط ادنى ما يصلح لسبيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله واما الحج وصدقة الفطر جواب اشكال وهو ان يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وهذا صح القدر به ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة لم يشترط بقاءها بقاء، وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغني بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة حاصل لمالك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاءها بقاء الواجب في ذمته بعد فوات الغنى اجاب بانها وجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة للزوم من استطاع اليه سبيلا ولا تحقق الاستطاعة عاريا عن الازاد والراحلة لتعاذي لمثل هذا السفر فكان اشتراطها لثبوت ادنى تمكن من هذا السفر لا لليسر الا ترى انه لا بد من الخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فان قلت لم لم تعتبر هما ادنى القدرة من السير والكسب في الطريق كما اعتبر في الصلوة من توهم امتداد الوقت مع ان ذلك اندر قلت لان في ذلك حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة للخلو وهو الفناء لا العين الاداء ولا حرج في الحج واما صدقة الفطر فلكل لا لحق بصفة اليسر بل يجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنى فيها ليس لليسر بل لتصير المخاطب به اهلا للاغناء لقوله ع ابدأ بمن تعول عن المسئلة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لا لليسر ولهذا تحقق استغراء الغنى الشرعي من هذا النص حتى تحت اشارة النص ان شاء الله ع الا ترى ان صدقة الفطر تجب على اصحاب البدل حتى لو ملك من هذه النصاب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي النصاب وجب عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال لحصول التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال التام ليكون الاداء من الفضل وهذا ليس بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للغنا بل اذا ملك نصابا لبلة الفطر يلزمه صدقة الفطر ولما لم يكن هذا النوع من الغنى عند اليسر لا يكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب بأب ـــــــــــ النهى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اعلم ان النهي ضد الامر اي مقابله وهو قول القائل لمن دونه لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون للناس فيه اقوال كما ترى الامر كما ظنه بعض العلماء فاول ذلك بقوله والاختلاف في ان الامر يوجب التكرار الى آخره وتقريره ان من قال باذا الامر يوجب التكرار لا يأتي له ان يقول ان النهي يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا تصور تكراره اذ هو عبارة عن الامتثال لموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار وكذا من قال بان موجب الامر الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يغير حكمها اي مقتضاها واحدا وهو التخيير بين الفعل والترك مع ان بينهما مغايرة على سبيل المضادة وهذا الجواز اذ فيه رفع الحرج الخلاف لكن من قال بوجوب الانتهاء عليه يقول بوجوب الانتهاء عليهما وهو مذهب علمائنا لان الامر بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما اتاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاء واجبا ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عليه السلام بعد نهيه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن الانتهاء واجبا لم يكن خلافه حراما فلا يكون ارتكاب المنهي عنه معصية لكن هذا باطل بالآية اما بيان ان لو كان المراد بالعصيان حقيقته وهو ممتنع بل اريد به مجازه وهو الزلة كما سيجيء الله المصنف في باب افعال الجوارح فلما لا يلزم اما اذا لم يكن المراد به حقيقته او مجازه وايا ما كان يستقيم التمسك به اما اذا اريد حقيقته فظاهر وكذلك اذا اريد به مجازه لان الزلة والمعصية يشتركان في كونهما فعلين حرامين ويفترقان بالقصد وعدمه على ما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى ولان النهي فعل متعد لازمه النهي والمتعدي لا يوجد بدون لازمه الى آخر ما قررنا في باب الامر قوله ومن حال بان الامر الى آخره اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجوب المأمور به حرمة المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد المأمور به وضد المنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر فمذهب اكثر العلماء من اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد كثيرة كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام قال المصنف وذهب الذين جعلوا منهم في الامر لا يأتي له ان يقول ان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة الجمع بين هذه الاضداد اتيانا من شخص واحد في ساعة واحدة وذلك ظاهر بخلاف الامر بالشيء فانه يوجب ترك اضداده وذلك ممكن ثم اختلفوا هؤلاء فقال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يجعل امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس بأولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد

www.alukah.net

بدونه حتى سوّى بين انكشاف العورة مع انه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار بالاتفاق وبين
نجاسة مع انها غير مانعة جواز الصلوة في حالة الاختيار وان كانت كثيرة عند بعض العلماء وهو عطاء
رحمه الله والتفصي عن هذا مشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء رحمه الله مخالف للاجماع السابق فلا يكون
معتبرا **فصل** البهي في صيغة النهي اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به
لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي اذا
تقرر هذا فنقول النهي في صيغة القبح اي المنهي عنه هي صيغة القبح ينقسم انقسام الامر الى المامور به فكما ينقسم المامور به
الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه كالزنا فانه قبيح لعينه وضعا اي عقلا وشرعا والى القبيح
لغيره وانه قبيح وضعا ومجاورا لحقيقتين للقابلة ما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواط
فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بالعقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب
مركوز في العقول وكذلك الظلم واللواط وربما يجعل اللواط مما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح ليس
شرعا لعدم المحلية والاهلية كبيع الحر والميتة اي المضامين وهو ما في اصلاب الاباء والطلاقيح وهو ما
في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال
وكذا الماء في الصلب او الرحم قبل ان يخلق لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء جنسا لخلوه في غير محله كبيع
صوت الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما حصرها الشرع اهليه العبد لاداتها على حال كاملة عن
الحدث فكون فعل الصلوة من المحدث عينا لخلوه عن غير اهليه فالمحق هذه الاشياء بالقبيح فتفيد بواسطة
عدم المحلية والاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم ان قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف
ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات تقع عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان
كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيح باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير
محله وخلوه عن الفايدة **قوله** وحكمه عدم الشرعية اي حكم ما قبح لعينه اما وضعا وشرعا انه غير مشروع
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا **بوجه قوله** وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينقسم
الى نوعين احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح جوارا اي بطريق الاجتماع بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة
لان يكون داخلا في حقيقته **قوله** وضعا لازما كوطي الرجل زوجته حال الحيض فان النهي عنه لمعنى استقر الاذى
وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا اذ الوطي قد ينفك عن استقرار الاذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع
وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
عنه لانه يتصور ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان تتابعا في الطريق ذاهبين وكذلك تركه الصلوة في الارض

والارض المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه مجاور للصلوة وقابل للانفكاك عنه
بان يلحقه الاذن والشغل بها من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قال الفاضل
الحكيم وفيه بحث اذ لا نم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حاله الترك اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في المطلق ولا نم انفكاك الشغل عن الصلوة عن الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المتحدة بكونها
في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استقرار الاذى عن الوطي حالة
حالة الحيض وجوابه ان هذه المباحث لزمته ان لو لم يكن مراده ما ذكر جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع
واذا قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك لا يتصور فيه
اصلا كما سنقرر ان شاء الله مع خلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه في الجملة كما بينا وكيف لم يريدوا
ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي تركه به السعي وان الشغل لا ينفك عن
الصلوة في الارض المغصوبة وامثال هذه الاعتراضات انما تصدر عنه لسوء فهمه بالسلف او لقلة تتبع
كلام المخدوم **قوله** وحكمه الشرعية اي حكم هذا النوع لم يكن صحيحا مشروعا عند النهي بلا خلاف
بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد بالبيع
الصحيح لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به تتصور ازالته مشروعيته اصلا
ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كالصيام اذا ترك الصلوة والطايف اذا تركوا الصلوة
فالصوم والطواف عاصيين بترك الصلوة والشتم ولا نم ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ووصفه
وكذا الشتم لا نم في افساد اصل الطواف ووصفه لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما
وصفا **قوله** والى ما تقدم وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا له لا تصور انفكاكه عنه مثاله من المعاملات بيع الربوا فانه قد وجد ركن البيع فيه
من المحل فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو اشتراط
الفضل الذي فات به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم بذاته اتصل به وصفا فان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث بنية
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لحلول اليوم عند وضعه وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن الصوم
اذ لا يتصور انفكاكه عنه **قوله** الحق ان فيه بالقسم الاول اي الحق ان في هذا النوع الثاني مما قبح لغيره
بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه حكم بطلان بيع الربوا وصوم يوم العيد وحمل النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هو لا من حيث البطلان والفساد والصحة سيأتي بيانها عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء
في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبالعكس فيهما وإما
الفساد فمرادف للبطلان عند الشافعي وهو قسم ثالث مباين لهما عندنا وهو ما كان مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه احتجوا ان في على لزعمك النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن اذ لا يصح لزعمك ان نهي ان ارع لا يقتضي القبح كما لا يصح لزعمك ان امر ان ارع لا يقتضي الحسن
وعدم صحة النفي اية كونه حقيقة ثبتت بطلقة انكاملي اذ النافي موجود في دون وجه والكمال
في صفة القبح لم تكن في عين المنهي عنه لانه غيره كما قلناه في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان لم يكن مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه
فلا يكون مشروعا بل يكون النهي رابطا المشروعية المنهي عنه ونحن لم نحتا النوع الثاني مما قبح
لغيره بالنوع الثاني وهو النوع الاول مما قبح لغيره والمجاورة ما ثبت باعتبار القبيح لعينه فلا ثاني مستولين
في ذلك بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو لا يعمل مضافا الى اختيار
وذلك يعدم تصور المنهي عنه شرعا حيث يترتب عليه احكامه اذ وجوه المشروعات بشرعيتها وترتب
احكامها عليها ليكون العبد مبتلى ببين لم يكن باختياره فتاب عليه ومن اه يبعله فيعاقب عليه فان
النهي عما لا تكون لا تتصور الا مما للاستمرار لا للزمن لا نظر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع
عنه لعدم المنهي عنه لا لامتناع اشتارع لا يبقى النهي فيما بل يصير شرعا من ان التغاير بينهما ثابت بحيث
ان الشيء تتصور في الحكم بالرفع الشيء عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي يتصور في المحل طالما
لانه موضوع لطلب انكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي
عنه بناء على الامتناع الاصلي وهما في طرفي النقيض اذ الاول يبقى الوجود والثاني لا يقتضيه
وفيه بحث لانه يدل له مصادرة على المطلوب لرد عليه ان النهي قد يكون طريقا المنسخ في بعض الاحكام
الشرعية اتفاقا فان لم يدل الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط هذا واذا تحقق هذا التغاير
بينهما يلزم ان لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد النهي والا لم يبق التغاير وثبت الاتحاد وهو الحكم
في النهي ما ذكرنا وهو لم يكن [illegible] عنه متصورا الوجه [illegible] واما القبح الى آخره اشارة الى الدليل
الثاني وهو الاستدلال من حيث مقتضى النهي وان كان ظاهر العبارة لا يساعد عليه وتقريره ان القبح ثبت
به مقتضى شرعا فتحقق حكم الزنى اذ الناهي حكيم فلا ينهى عن شيء الا لقبحه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت
ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذلك هو الذي ذهب اليه الروحلي

وسواء ثبت القبح لغيره وصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه الشافعي في ذلك
ابطال المقتضي الذي هو الاصل لتحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يقبح
بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي وهو القبح وهذا في الحقيقة رفع الموجب
لعلة فانه لما قال للنهي في اقتضاء القبح حقيقة قلنا لما كان القبح مقتضى له سعى ان يثبت عن هذا الوجه
الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضي والمقتضي وهذا نظر ان المقتضي للقبح لا يبطل سواء حمل على عين
السبب او لازمه والمشروع يحتمل الفساد اشارة الى الجواب عما قال بقاء المشروعية يقتضي القصور
ووصفه بالقبح يقتضي عدم القصور فتحقق التناقض فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي لا لذاته اذ
المشروعية قابلة باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو المحرم
لو جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله يفسد احرامه وجه عليه المضي مع ذلك حتى لو
ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام لجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته وجب
عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكاستلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض
والصلوة المحظورة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة فعلم ان لا تثاني بين المشروعية
وبين قبح الوصف وهذا اي في اثبات المنهي عنه على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضي
لم تكن تابعا ومصححا له لا تكون مبطلا له اذ تعطل منازل المشروعات بلا نهاية صحيحة وفاسدة ومكروهة
وعلى هذا لم تكن النهي نسخا لا سيما للفاسد وجوه اجمالا ومحافظة لحدودها حيث يجعل حسنة
كل مغايرة لاخرى فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى ترجيح قول الثاني فيما
حيث يجعل النهي نسخا والمنهي عنه منسوخا وهذا نظر ان النهي ان لم يصلح ناسخا يتبعي لا يجعل النهي
في الافعال الحسية على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية حوله [illegible] ظهر بما ذكرنا الفرق اشارة الى رد
قول الشافعي في الحاق النهي بالامر في اقتضاء الكمال في موجبه فقال وقد ذكرنا ان التغاير ثابت بين
الامر والنهي لان الحسن في المامور به وان كان ما سمى مقتضى الامر لكن كماله وهو لم يكن حسنا لعينه لا يبطل
الامر بل لحق موجبه وذكر ظاهر لخلاف النهي حان كمال القبح لجعله في اصله مبطلا على ما قررنا قوله
وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا ورد في الافعال الشرعية تقرر المشروعية كما لو باع الميتة
او باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قبضه بعد
واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان النهي لحق فيه لان الخمر ليست

الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه لان الثمن نازل منزلة الوصف حيث توقف وجوبه على البيع فجاز البيع وكذلك هلاك البيع يمنع صحة الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعها لكن الخمر لما كان مالا لان المال ما تمتاز لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والقسمة والخمر كذلك غير متقوم لان المتقوم ما احب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها صلحة فتامن وجه دون وجه اي من حيث انه حال يصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراض وقد وجد من حيث انه غير متقوم لا يصلح ثمنا فقلنا بالفساد لا بالبطلان قال الفاضل السرخسي وفيه بحث لان الثمن ركن كمحل البيع البيع بحال لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلان لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولانا ان سلمنا ليس بمتقوم يكون مالا ولكن لم يجاب عنه بانه لا خلو اما ان يكون المراد بقولك الثمن ركن ان ذكره ركن او ان وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا نسلم اذ الكلام في الوجوب فنقول وجوب المبيع في ملك البائع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع على لزم من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجوب الثمن ركن البيع لما تحقق البيع لانه لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت بذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وقوله ولانا ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان يتفكك احدهما عن الآخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية وقد مر تحقيقه قوله وكذا اذا اشترى خمرا بعبد اي اذا جعل الخمر ثمنا والعبد مثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع متايضة فيكون كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المتايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن لصفة الفساد غير موجب لحل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعا وهي ليست بمحل للعقد لان الشرع امر باهانته وترك اعزازه ونفي تملكه بالعقد مقصودا اعزازا له اذا لا يجوز قوله والبيع بالميتة اي بخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مآلا بخلاف الخمر ولهذا لا يعد مالا في دين سماوي حتى وجب العقد بالاتلاف وذلك باطل والبيع بجلد الميتة باطل ايضا لانه ليس بمال في الحال وذلك ظاهر ولا في المآل فانه لو ترك كذلك يفسد واما لو جعل المالية بصنع جديد وهو الدباغ فانعدام البيع فيه بالاطلاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى قضى بجوازه لاستفاد كذا ذكره

كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وكذا بيع الربوا وهو بيع احد المتجانسين بالآخر وبيع الملاقيحين فضل خالي عن العوض مشروط في البيع مشروع باصله اذا خلى عن ركنه واصله ومحل لتحقق مبادلة المال بالمال من الاهلية مع التراضي والنهي اما متعلق بوصفه وهو التفضل الخالي عن العوض الذي به تفوت المساواة الواجبة والاخذ فيكون هذا التفضل تبعا وهو المعنى بالوصف او بقوله النهي انما تعلق بالربوا لفوات شرط الجواز وهو المساواة ما دامت زيادة التفضل الخالي عن العوض شرطا تابعة فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان فساد المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة فساد هذا الشرط لم تزد كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع بل شرط لصحته فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز الحكم فاسدا كخلاف الطهارة فانها شرط لوجوب الصلوة شرعا فيعدم عندعدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد لخلاف البيع قوله وكذا النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك بنية وقهر النفس الامارة بالسوء في وقت اقتضاء الشهوة وهو النهار وانما النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله تعالى المدعو اليها في هذا الوقت وهذا الاعراض عفو للصوم لانه قصور بدون الاعراض في الجملة وهذا اليخاير لكنه لا يتفكك عنه نهي هذه الايام فيكون وصفا متصلا به فصار فاسدا الا ترى ان لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية لانا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او لخوف الايام لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلانه لا يأثم قال الفاضل السمرقندي رحمه الله وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه او ما في معنى الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل قلت سلمنا الامساك انما يكون لله تعالى بذلك الوقت ولكن لم قلت ان النهي الوارد في الصوم لعينه مع انقطع الاذن بل ورد في الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله وقوله وفي انعدام الضيافة اخرجه الشرع عن وقتية الصوم ممنوع اذ النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل تبقى بقاؤها محلا له لما بينا من اقتضاء النهي التصور قوله ووقت طلوع الشمس وغروبها اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها

منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وعلى ان النهي عام نهى عن الصلوة في الاوقات الثلاثة
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يرتبها حتى عين من يعبدها حتى يسجدوا لها
فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت
الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه فجعل ان الشيطان يدني راسه من الشمس عند الاوقات
لتكون الساجد للشمس ساجدا له وجعل قرنا الشيطان قومه وامم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه
الاوقات فنهى عن الصلوة فيها لذلك وجعل مثل تسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس
وتحركهم على عبادتها تهييجا على المؤمن الامتناع عن الصلوة في هذه الاوقات توقيا عن مضاهاة
عبدة الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان
تمنع الصلوة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار المصنف
الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي ودون اتصال الوقت
بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اذ ينطبق عليه بزيد بطوله وينقص بقصره والمكان
ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا
لها الان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد
كان تاثيره اشد فجعلنا الصوم في هذه الايام فاسدا فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع
فعليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارة
لان ما وجب كاملا لا تتادى به ناقصا وكره الصوم في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد
ولا نقصان فيضمن بالشروع فيها ويصلح لاسقاط ما في ذمته قال القضاء والنذور ولقائل
ان يقول ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة مشتملة على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون
شغل حيز واحد زمانين فشغل الحيز جزء ما هيتها وعلما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز في هذه الصورة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه واستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء فلا يكون اتيانا بالمامور به وبحاب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها
من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقة وهي كون جزء

جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه بخروج الوقت الحاصل بها بعد الجمع وان كانت منهيا
عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة
قد تتحقق بدونها واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة
المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فتكون قد اتى بالمامور بها فتصح نظير هذا ما لو قال
قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار
المنهي عنها يقطع بطاعته من جهة انه خاط وبمعصيته من حيث انه دخل الدار فيكون
فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من وجهين فكذلك فيما نحن فيه لانه لو امتنع ذلك لامتنع
النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل ما يمكن
عنه من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة
المعينة واذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم
ان يكون مامورا بها ومنهيا عنها وهو باطل وذكر تكليف ما لا يطاق واما مثال النهي الذي
ذكره وان كان صحيحا فهو بعيد لان هنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق
النهي ولا تلازم بينهما فصح الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما النزاع في صحة تعلق الامر
والنهي بالشيء الواحد فان احدهما من الاخر وامتناع التعلق الاجمالي فغير وارد لان الكلام
في المركب الخارجي لا العقلي وقول العلامة السنفي الدليل على صحتها انه لا مؤثر مجتمعا
بالاجماع مشكل لان احمد واكثر المتكلمين مخالف فيها فكيف ينعقد الاجماع مع خلافهم
على انه قد ذكر في صدر هذا البحث ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض
المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء
اتباعا ولس هذا الا تناقضا قوله واشتقت من الاوقات المكروهة اي اذا كان اتصال
الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة بالاوقات
المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى يضمن بالشروع في الصلوة فيها ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته
من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا تتادى ناقصا حال محل ينبغي ان لا يصح النقصان
عن الاسقاط كما لا يصح الكراهة الا ترى ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا لم يخرج

www.alukah.net

عن العهدة وان تكن من النقصان حتى وجب جبره بالسجود حلا النقصان انما
منع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما مالم يدخل تحت الامر فخارجة
لا تمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدليل القاطع
فنقصانه يمنع الجواز وواجبا فمالم تدخل تحت الامر فقوامها لا يمنع الجواز لان المامور
به كامل اصلا ووصفا واما حكما بالنقصان فجبر لا لزاد به على الكمال موجب السهو دون
العلم فلا يظهر في حق جواز المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص
المامور به بنقصانه نهاية شيء لم يكن في حيز الشرعية اصلا فتبين ان الجبر بنقصان
الصلوة بالسجود صار كان لم يكن فيكون كاملا حكما بخلاف القضاء في الاوقات المكروهة
اذ لا جابز هناك فوضح الفرق الا انه يرد عليه ما اذا تركه عمدا فعليه ثم النهي عن الافعال الحسية
اعلم ان للنهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا توقف لمعرفتها على
الشرع كالزنا والعمل وشرب الخمر ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي توقف لمعرفتها
على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشرع كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فان كون
الصلوة عبادة ما دام كان معلومة وشرايط محصوصة لم تكن معلومة قبل الشرع وكذا كون الصوم
عبادة في امساك مخصوص في وقت مخصوص من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن الجاب وقبول
بلفظين خاصين مع شرايط يرجع بعضها الى الاصل وبعضها الى المحل مما لا يعرف الا بخطاب
الشارع والنهي اذا ورد في الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها لان الاصل ان يثبت القبح
فيما اضيف اليه النهي لما فيه مفسدة الا ما ترك هذا الاصل في غير ضرورة واذا كان في الافعال
الشرعية يوجب قبحا غير مشروعة لكنه متصلا به لان اثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي يوجب بطلان
اصله اي يوجب بطلان المنهي لخلاف النهي عن الفعل الحسي فانه لا يودي الى ابطال المنهي عنه
ذكرنا تمام تقريره الا اذا قام الدليل على خلاف ذلك فيثبت مع تحمل كل واحد منهما على محتمله وحكم
القبح لغيره في المحسوس ولعينه في المشروع مثال المحسوس قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم
ان النهي لمحل مجاورة المحل وهو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته حتى
لا يبطل احصان المتوضي بالوطي في حالة الحيض وثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول

الاول ومثال المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح اذ البيع لا يدل لغة على محل قابل للتملك
فاذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها والسفه قبيح لعينه وعند ان في النهي عن البايعين
اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا تكون المنهي مشروعا اصلا الا اذا دل الدليل على
خلافه في محل كل واحد منهما على محتمله وحكم لم يثبت القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والوطي في حالة الحيض حولنا ولا يلزم عليه جواب عما يرد على
ان نفي تقرير ان قوله النهي ينفي رفع المشروعية ينقض بالظهار فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته
لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة واجاب بان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد عن تقرر
موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع تنشئ به الملكية تحل ان دخل بيع سببا لذلك الحكم بعد النهي لم لا والظهار
لم يكن كذلك بل كان حراما محضا لكونه منكرا من القول وزورا والكفارة انما وجبت جزاء لذلك الجريمة
وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب عن ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل بصفة كان القتل
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء قوله ولا يلزم منا النكاح اي لا يلزم منا على ما ذكرنا من الاصل
النكاح بغير شهود ووجه وروده ان النهي عم قال لا نكاح الا بشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار
للنهي لان حمل النفي يوجب الخلف في كلام النبي عم اذ قد يوجد النكاح بغير شهود حسا فقد وجد
النهي عن امر شرعي وهو النكاح مع انه غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل وجاب عنه بان لا نسلم انه نفي
حتى يلزم علينا بل هو نهي لان الصيغة موضوعة له والحقيقة حقيقة بان يراد قوله لو كان نفيا يلزم الخلف
حلما لا نسلم واما يلزم لو كان المنفي النكاح الحسي وليس كذلك بل المنفي النكاح الشرعي اذ كل متكلم
يتكلم بلسانه ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا حتى يحمل لا يجوز حمله على النفي والا كان
المنفي به النكاح الشرعي والاول باطل لما قلنا وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي
والا لما ترتب عليه الاحكام الشرعية من وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم
الخلف على المنفي النكاح وانما ثبتت هذه الاحكام لشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت ولو سلمنا ان هذا نفي يعني النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل
على الوجه الاتم عند التنازع والتقاتل لانه استيلاء على جزء الحرة وعلى مالكه بجميع اجزائها فلا تغير
مملوكة للمتناثي بينهما والضروريات تقدر بقدر الحاجات ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع والنكاح
مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية

www.alukah.net

والله الا يظهر في حق التمليك من الغير بالبيع والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة انتهى فتقع
الحرمة لاستحالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضادهما كذا حيل وفيه نظر لان المحل مختلف وح
انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الشرعية
انما شرعت لاحكامها لا للذوات اما وح لا يرد علينا نقضا لان ما قلنا ان النهي يوجب المشروعية انما
قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية للاطلاق والنكاح بغير شهود مما
لا يمكن فيه ذلك لما بينا من التضاد بينهما بخلاف البيع حيث امكن القول فيه لبقاء المشروعية
بعد النهي حاذ سرع لملك اليمين والتحريم لا تضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك
والحل في ملك اليمين غير لازم اذ قد ينفك عنه الحل شرعا الا ترى ان شرع في ضوء الحرمة
كلامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع بخلاف النكاح حيث
لم تجز بها فقد الله لا ينفصل عن الحل فان حلت النكاح سقط وشرع في حالة الاحرام والاعتكاف
والصيام مع حرمة الاستمتاع وكذا شرع مع الظهار الموجب للحرمة وملك اليمين فيه لبقاء
اثره بعد زوال هذه الموانع فانها سهلة لا محالة كمن تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها
حتى الابرغم خلاف ما نحن فيه فانه ليس هناك مانع شرعا ولكن يتأتى له الوصول اليها
صوم يوم النحر فان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعيته
في الفرض المنصوص لتضادهما لكونه طاعة ومعصية فوجد بهذا الجانب عن حرمته ولا نحكم اما بكم
آباؤكم الاشارة في قوله وهذا يرجع الى الوجه الثاني وتعرف الجواب عنه ما مر ان القول بالمشروعية هنا
لا يمكن لان مشروعية النكاح لا ينفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل وانتفى النكاح لما
بينا فكون النفي فيه مستعارا للنفي فلا يرد علينا وقال الامام شمس الائمة الكردري لا ترد هذه الآية
نقضا على هذا الاصل لان ذلك كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابيح مشروعا بعد النهي ام لا فلا يكون
ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله ان كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب حتى يلزم استيلاء
الكافر اعلم انه لما ذكر جواب المسايل التي ترد نقضا على الاصل المختلف عنه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
يوجب المشروعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية
يوجب انتفاء المشروعية هنا وهي اربع مسايل احدها استيلاء الكافر على مال المسلم ووجه ورود
ان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته فينبغي ان لا يكون مشروعا لما تقرر في الاصل وانتم جعلتموه مشروعا

مشروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو فرعه وثانيتها سفر المعصية ووجه
ورود ان سفر المعصية بالاباق وقطع الطريق فعلى حسي منهي فينتفي مشروعيته وقد قلتم
بخلاف ذلك حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لانتاط الاباحة مشروع وتانيتهما والعين
الغصب والزنا فانهما فعلان حسيان منهيان بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا
الزنا فيكونان قبيحين لعينهما وانتم جعلتموهما مشروعين بعد النهي اذ جعلتم الغصب سببا لملك
المغصوب بالتغيير والملك نعمة وجعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة لانها
تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء واجاب عن الاول بوجهين الاول لم هذا
اذا يرد نقضا لم لا يكون الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع على هو منهي بواسطة المعصية المحل
اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء على ما مر الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على عبد بغير
ملزمه بالاجماع ثبت انه منهي عنه لغيره وهو المعصية التي هي عبارة عن كون الشيء حراما التعرض لحق
الشرع والحق العبد والمعصية اذا ثبتت في حقنا لاولى اهل الحرب لانها اذا ثبتت بالخطاب بالاجماع
ولم تثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال استيلاء حكم
على العبد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا الاستيلاء
على الاطلاق فلا يمكن استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك لابتداء
رقابنا يملكها حتى لا يملكونها به حلت اما يلزم ذلك لم لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك لابتداء
عليها كالاموال حتى تكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو ممنوع كيف وقد قال الله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي المكرمة فكان الاصل هو الحظر والاباحة بعارض فتكون منهيا
لذاته الثاني اما وان سلمنا ان المعصية ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت حلنا وانتهاء سببها ومن
الاحراز لان المعصية اما ثبت بالاحراز وهو متحقق بالعلم علمه حقيقة ان كان في تعرفه او بالاثر
عليه عرفة وقد انتفى كلاهما اما حرانيد الموجود بدار الحرب صيني المعصية السابقة واذا انتفت
المعصية بقي النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فيصلح ان يكون سببا للملك ولهذا الا يملكون دماءنا
ثان المعصية عن التصرفات فالحرمة متاكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا
الجواب ان منهو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور
ولا يرد النقض الا ترى لو كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل ولا مفيد بقاءه ليفيد
ايضا كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الحرم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعد الاخراج ولكن اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع كذا هذا
لانا نقول معروف بالدليل ان الفعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في مسئلة اللبس والسكنى في حق الحرمة والاستيلاء في هذا العقيل
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى عليه ما زال غير معصوم ابتداء في دار الحرب
فيصلح سببا للملك وأما مسئلة الصيد فلانهم انه لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع
يجوز بيعه نفس علمه في الجامع وكذا الحل لكنه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب عليه
الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب ادى ذلك الى تفويت الامن
عن الصيد وأما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بمتمد فاذا لم يصادف محله
بطل اصلا قوله واما سفر المعصية اساره الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثانية
وتقريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا المنهي عنه عينه بل المنهي في غيره مجاورة
فلا يوجب ذلك جبره رتبة معصية لذاته وانشاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار
سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من حيث انه سفر مديد مباح وانما
المعصية لمن جاوره وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى ان قاطع
الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج او العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقيا
مسافرين كانا او لان خروجا من كونهما عاصيين فتبين ان المعصية مجاورة لهذا السفر
فلا ينافي المشروعية كالبيع وقت النداء فصار سببا للترخص قوله والملك بالغصب اشارة
الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثالثة وتقريره انا لا نقول انه يثبت الملك بالغصب مقصودا
كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وبيان ذلك ان الضمان حكم مشروع
ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان هذا الضمان
شرع جبرا للفائت من ملك المغصوب منه رعاية للعدل فينبغي ان يفوت الاصل فانما ثبت
عن ملكه لاجل الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فسوت ملك الغاصب سببا للثبوت
الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن لحسن شرطه
قوله وضمان المدبر حوالة على ما يقال ورد هذا السؤال المذكور مسئلة غصب المدبر حيث لا يثبت
الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل متقابلا
بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المتفرق والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الا

الى ملك فجعل متقابلا بالغاية وهذا اليد دون الرقبة لتحقيق التجبير بقدر الامكان وهذا كالخلف
للاول اي جعل الضمان متقابلا باليد كالخلف عما كان متقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند
تعذر الاصل ولا تعذر في العين فجعلناه متقابلا بالرقبة قوله والبناء اشارة الى الجواب
عن النقض بالمسئلة الرابعة وتقريره انا لا نقول انه يوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته
بل من حيث انه سبب للماء والماء سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات كما
في الوطء الحلال وتحقيق هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس لعين الملك بل
لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت
بذلك الاختلاط حكم البعضية حتى يعتق ويوصى له ويرث ويثبت لهذا الماء بحكم بعضية الواطئ والموطوءة ثم لما
صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة
بحقه للبعضية الحقيقية بالاصالة اي بحكم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطئ
وفروعهم ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها
منه الى الرجل فصار الولد علة لهذا التحقق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي ثبتت
بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد حيث
قال بيعوهن ولا خلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء الحلال لكونه سببا
لهذا الخلق مقام الخلق لتعذر الوقوف على تحقق الخلق وجعل الولد كالحاصل بقدرة
واسباب الاحتياط وكالزم الوطء الحلال سبب له فالوطء الحرام ايضا سبب له من غير تفاوت بينهما
في السببية فيجب ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال لو كانت العلة الجزئية
لكان الاحق لم يثبت الحرمة من الواطئ والموطوءة لانا نقول التعليل الالحاق الفرع بالاصل
من غير تغيير يقع في الموضع المجمع عليه ووطء الزوجة حلال بالاجماع وكذا الفاكح المزني فلا يتجه
النقض وهكذا الجواب عن حصل الاخوة والاخوات ان التعليل لا يعمل في تغيير الاصل وفي هذا
نظر وهذا امتداد التحريم وهذا الان التحريم في الاخوة والاخوات موقت فارتفاع النكاح بالفسوس
فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة بمعنى حكم النص او نقول تركنا حكم الجزئية في حق الموطوءة
ضرورة ابقاء النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم وحواء لهذا المعنى حتى حلت حواء وقد
خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته لانعدام هذه الضرورة معدومة في المزني فينبغي ان يحرم

على الزاني لانا نقول لو حلنا عليه متها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبناء الميل والمحبة بينهما غالبا
وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى لم يزد الحكم
في الفرع وهو الوطي الحرام على الاصل وهو الوطي الحلال قوله وما قام مقام غيره اي ما قام
مواما غيره اي المعنى الذي يعلل به الغير منظورا منه الى وصف الاصل لا الى وصف الحل الا ترى ان
التراب لما قام مقام الماء افاد الطهارة نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو التغبير والتلويث فكذلك لما اقيم الزنا مقام حالا يوصف بذلك وهو الولد اذ
معصيان ولا عدوان فصح ان يوصف بالقبح والحرمة احدهما ووصف الزنا بالحرمة لانه مع حلقه الصفة
سبب صالح للولد فان فعل لما لم يلتفت الى وصف التراب وحكم لجواز التيمم بالتراب النجس
ولما النجس منه لاشتراكهما الطاهر فما هو المقصود من استعماله فان تطهير النجس بالنجس محال الخلاف
الوطي فان الحرام ساوى الحلال في سبب الولد فصل في بيان اسباب الشرع
ذهب اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وغيرهم الى ان الشارع وضع الاحكام الشرعية اسبابا
تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر للصوم وحال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد
اسباب تضاف اليها وجوبا في العبادات خلافا لابي حنيفة في الجناية وقال قوم الله سبب
اصلا وما نظن اسبابا فانما هي امارات متمكنين من ذلك بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كلام
موجد الاشياء وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب خاصة لله تعالى كصفة التخليق فكما لا اضافة
الايجاب الى غير الله تعالى قطعا فكذلك لا يجوز لكن يوجد الاوصاف علامة واما رة على الحكم
فالخلق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واحتجت الاشاعرة بان العقوبات (الى قوله اصلا في نفس الامر)
تضاف الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف
تضاف الى اسبابها لانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه لحلال العبادات فانها واجبت
خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العباد امتثالا لحكمه والجواب عن مسئلة الزوجين
فانا لا نجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه تعالى وعدم امتثال حكمه
كيف وان الايجاب لا تصور الا من مفترض الطاعة بل نجعل الله تعالى موجبا وعلى هذا اشار
المصنف بقوله باسباب جعلها الشارع اسبابا لها فيكون الحكم والسبب مضافين الى
الله تعالى واضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه

حاله محسوس تتصل به خمر لا يمنع ذلك من اضافة القاتل والخمر الى السبب المحض والحق ان تحقق الاسباب
في الحسيات والاحكام جميعا كذهب اهل السنة العامة لان ايجاب الحكم على الشارع مرتبا عليها حيث علم
تكرره تكرره منه تعالى اشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك الحكم لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله في الزانية والزاني فاجلدوا وقوله في السارق والسارقة فاقطعوا فانه يفهم بعبارته
وجوب الحكم عند تحقق ذلك الشيء واشارته جعل ذلك الشيء سببا لهذا الايجاب ايجاب الحكم
بالسبب فايجاب الله تعالى الحكم قد يجوز لا يكون بالسبب وقد يجوز لا يكون مطلقا والكل يكون بايجابه
جل جلاله وعم نواله والدليل لزم قوله ان اراد وا بالسببية ان يكون الزنى سببا لوجوب الجلد مثلا
انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني فمسلم لكن لا يتبقى حد عرق بين مذهب الوعيدية
ومذهب العامة وان اراد وا انه موجب لوجوب الجلد وموثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث فكونه
صادرا من الحادث وحكم الله وهو وجوبه الجلد قديم والاثر من الحادث يجوز ان يكون قديما فلا يثبت من
الزنا موثرية الجلد ويجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة فان حكم الله تعالى حادث وان قالوا فرق
بين الايجاب والوجوب فالايجاب قديم وطرحكمه تعالى في الازل انه اذا زنى زيد يجب عليه الجلد والاثر هو
الحكم باصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث وانما جعلنا السبب موثرا في الوجوب فلا يتجه ما ذكرت
سلمنا انه صحة ان حقيقة وان مغايرا لكن يجوز لا يكون مرادهم بذلك انه موثر حقيقة تعلق الحكم بالسبب
لان نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت قوله اعلم ان اصل الدين وفروعه المراد باصل الدين طرق الايمان
بالله تعالى وصفاته واسانيده وما تعلق بالاعتقاد وبفروع الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات ما يتعلق بالعمل مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا
لها اي عللا لما كانا بايجابه غيبا عنا تيسيرا للامر علينا عباده حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات
بمعرفة الاسباب الظاهرة قوله كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلايل السببية على ما سنبينه ان شاء الله تعالى
واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره
وسبب وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء
بعد خروج الشهر وان تراخى الخطاب كالمسافر ولا يصح قبله وذلك آية السببية الا عند القاضي
الدبوسي وعند فخر الاسلام سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي اذ الجزء الذي لا يتجزى من كل
يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كالوقت للصلوة والليل
لا يصلح محلا للاداء ولا يصلح للسببية وعند شمس الائمة السرخسي سبب مطلق سمي شهرا تسمية

السبب الايام والليالي وهو اختيار المصنف به لانه يضاف الى الشهر وهو اسم الجزء من الزمان مشتمل
على الايام والليالي جميعا فاستوى السبب وان الرواية محفوظة ان كان مغمى في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر
السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولان نية اداء الفرض بعد
غروب الشمس قبل ان يتسحر يصح ولا يصح النفل قبل تحقق سبب الوجوب الآخر انه
لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته فلت ومما يؤيد قول السرخسي انه لو كان اول جزء
من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن اليوم معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذكر الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا
للصوم والاجماع منعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها الى كثير
هي فيها لانها تضاف اليها يقال صلوة الفجر والظهر والعصر وينكرر الوجوب بتكرر الوقت لا
يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد مجموعه وهو السبب والعقوبات اسبابها الى ما يضاف فعل اليها
مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل العمد للقصاص
والرأس للجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء
على الجنايات فكانت على الموثرة في الوجوب وهو السبب والكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة
اي المشتملة عليها لانها تؤدى بما هو عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كاسمها
ستارة ولن يتم الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا ولكنها لما كانت اجزية
على افعال محظورة زجرا عنها كالحدود لم تجب ابتداء على وجه التعظيم كما وجبت العبادات
كان فيها معنى العقوبة ولما كانت دائرة بين الامرين والسبب ينبغي ان يكون ملائما للمسبب
لا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقد المتضمنة بالحنث
فان العقد مباح مشتمل على تعظيم الله عز وجل وتعظيم اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق قال تعالى
كانوا لا يكونون في البيعة مع النبي عليه السلام الا ليتركوا ما هم عليه من الباطل فكانوا لا يتركون انفسهم على نفسهم ومنفعة الجنس
محظورا فيه منكر حرمة اسم الله عز وجل وكانوا يقصدون على الحنث العظيم والقتل الخطأ
فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيدا وكافر محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت ولهذا
لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل

كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لما ولا يلزم منه قتل المسلم خطأ انه لا يجب
الكفارة وان لم يكن محظورا محضا لاجب به القصاص لانا لا نسلم ان كل ما دار بين الحظر والاباحة
يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة وآخر فوق حله
بان الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او شرب الخمر يرجع كل واحد منها الكفارة مع انها
حرام من جميع الوجوه اجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار بالاعي الامساك والامساك
حقه ولهذا يصير به متعبدا لله عز وجل من حيث ان الافطار لاعي حقه يكون مباحا ومن حيث
انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو
كان فعلا السبب الصوم لا تجب الكفارة بهما وانما الموجب لها التطرق وجبرانا لما الافطار من حيث انه
ملاقى فعل الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان
يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوجوه الاكل وشرب الماء وهذا الجناية تحقق هذا الموضع
وهي نظر لانه منتقض بالقتل العمد لانه بالاعي ملك نفسه وهذا الكف عنه حق الله والمعاملات التي
شرعية المعاملات كالنكاح والبيع تتعلق البقاء المقدر بما شرعت له وذلك لان الله عز وجل قدر بقاء العالم
بقاء الانس الى قيام القيامة قال عز من قائل ما نعمر من معمر ولا ننقص من عمره الا في كتاب
انا لكم بقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس لما لم يكن بالتناسل وذا بانيان الذكور والاناث في
موضع الحرث على وجه يختص المرأة بواحد اذ في الوطء على التعاقب فساد والله لا يحب الفساد
ولو تركه ضاع النسل فان الاب متى يشتغله على الولد لا يمكن الكاسب مؤنة على ولده ولان الام هي
اصل الجملة قوية بسبب الكفايات فيضيع الولد وسقط النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب
للوافقة والمعاونة والتناسل وبقاء النفس على ما يحتاج الى الدم من الغذاء واللباس والمسكن ولكن
قد يركب ما يحتاج الى كل احد من بنيها وله الاباء اس اخرين وبما في ايديهم والانسان مجبول
على الغضب والشهوة والحرص على قضاء نفسه فيكون مايلا الى الظلم والخصومة كما قال الله عز وجل
ولكن الشيوس طان ليزداد عقة فلا بد من معاملة بين الناس على وجه يعرى شرها
الشارع للدفع التنازع بين الناس المودي الى المخاصمة المفضية الى الفساد والتقاتل والتفاني
فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة عن التراضي والتعامل على الوجه الحالي عن الله عز وجل والتحاكم عن
الايمان بالايات التصديق والاقرار بالله عز وجل وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الايات الدالة

فان قيل لما كان البقاء متعلقا
بالمعاملات كانت على سبيل البقاء
فكيف تكون البقاء سببا لها فاما
وجودها سبب للبقاء وكذلك تعلق
البقاء بها وافتقاره اليها سبب
لشرعيتها وهو امر سابق على
شرعيتها فيصلح سببا لها
اشار المصنف فيما بعد في قوله
سبب شرعية العقود تعد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على حدوث العالم لانها كما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده ووحدته
وعلمه وحكمته وقدرته وحيوته قال الله تع ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لاولي الالباب والله اشار بعبرة لمن يعتبر بقوله البعرة تدل على البعير وآثار السير تدل على المسير
وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العالم القدير والعلم ان المصنف رحمه الله
عامة كتب اصول الفقه في تقديم الحج على الذكر على اصل الدين وان كان القياس يقتضي عكس ذلك
وتعليل الاولي له ان سببه يجري المفرد من حيث انه واجد لا يتكرر وسبب الايمان يجري مجرى المركب
فان الايات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان تحصى وكذا اسباب سائر فروع الدين من الصلوة
والصوم مما يتكرر والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم عليه وضعا ثم ذكر سبب الصوم لانه
اقرب الى الافراد من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد
كل يوم خمس مرات اولانه عند ذكر المشروعيات من اوائلها يقع الحج عما يلي الصوم فالزعم بان
الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت
فكذا عند ذكرها من اخرها ثم ذكر العقوبات لان العقوبة عدة العبادة فكان بينهما مناسبة
من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة وكان ذكرها بعد ذكر
المفردات لاحتقارها بالنسبة اليها ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما وبين المشتري والخالي
مناسبة التضاد ثم ختم ذكر هذه الشرايع بذكر الايمان على وجه التفاول ليكون ختم المكلفين
لهذه الشرايع بالايمان جعل الله تع خاتمة امرنا وامر جميع المومنين بالايمان بفضله ومنه قوله
وانما الامر جواب عما قال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فايدة الامر فاجاب بان الامر افاد رد
الالزام اذا ما وجب عليها بسببه كعزل البايع للمشتري اشتريت فاد الثمن فانه الزام اذا ما
وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب حاصل بوجوب الاداء
بالخطاب والاول فعل الامة والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه فيما كان
قوله ولما كان سبب شرعية العقود مشروعا في فترات هذا الاصل اي لما كان كذلك قلنا ان
البيع نفسه بالجهالة المفضية الى المنازعة لما لم تشرعيته لما كان لتحصيل ما به يحصل البقاء فلو قلنا
بشرعيته عند المنازعة المودية الى الفساد لعاد الامر على موضوعه بالنقض وهذا معنى قولنا ايضا
قلنا ان جواز البيع مختص بما هو منتفع به في الحال او في المآل كان ما لا ينتفع به اصلا لا تعلق للبقاء
به قوله ولم يسقط وجوب معرفة الصانع اي لما كانت الايات الدالة على حدوث العالم دايمة

دائمة الى قيام الساعة اذ لا تصور لخلو الجسم عن الحركة والسكون كانت فرضية الايمان بالله مع
دايمة لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وانما يسقط التكليف في بعض الصور لانعدام
الاهلية كما في المجنون او قصورها كما في الصبي اذ لا وجوب الا على كامل الوجوب بدون
السبب وقلنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب وصحة الاداء
تبتني على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين الموجل
بعد تقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه بعد وعلى هذا العبد والمسافر اذا
احضروا وصلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لانعدام
الاهلية بل ليعود فرض الشرع المتروك لهم لاجله فاذا دايقع فرضا صحيحا يسقط عنهم الظهر لوجود الركن
من الاهل بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق
الناس كافة كما في سايرالايام عندنا خلافا لزفر لكنه ماموربا سقاط عن نفسه باداء الجمعة اذا انعقدت
شرايطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان اهل الظهر والمفروض هو الجمعة عندنا خلافا لزفر
ان حضوره يبطل الظهر المودى بالسعي وصورة المسئلة انه اذا ادرك الظهر ثم سعى الى الجمعة فان ادركها
مع الامام بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غير خلافا لزفر فيما اذا خرج الى المعذور وان لم يدركها ان خرج من
بيته والامام فرغ منها لا يبطل اجماعا وان خرج والامام فيها قبل ان يفصل السلام فرغ منها بطل الظهر
عندنا خلافا لهما لهما ان السعي وسيلة الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاقوى لا يبطل الادنى
هو مقدور السعي مع الجمعة وظيفته في هذا اليوم اذ السعي الى الجمعة مخصوص بها الا امر به فيها وفي عمره في قوله
قال الله تع فاسعوا الى ذكر الله وقال عليه السلام اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها وانتم تسعون ولا تاتوها وانتم تسرعون
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت انها واجبان في هذا اليوم فكيف لا يجامعهما الظهر فاذا وجب
السعي الى الجمعة لوجود اهل بعد وجود سببه وهو النداء امتنع محكوما على الواجب فبطل الظهر لتعذر اجتماعهما
واعلم ان هذه المسئلة تفارق سابقيها من المسايل من حيث ان السبب متحقق والخطاب بالسعي متوجه هنا خلاف
تلك المسايل فان فعل هذا السعي غير ماموربه لانه لما جاء وقد فرغ الامام تبين ان السعي غير موصل
الى فضيلة الجمعة لم يكن ماموربه فلم تكن الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله تع وهي تكفي للتكليف كوجوب
الخطاب في اخر وقت الظهر او نظرا الى مدة الامام صلوته فان قيل ما بال الى جنبه وصاحبه اعتبر
السعي هناحتى ابطل به الظهر ولم يعتبر نية سفر الحج حيث قلتم بوجوب الاستيناف من وطن المرضي اذا
مات وطريق الحج واحد عكسا، قلنا اما الوجه فهو ان هذا امر على اصله حيث جعل الوقت قاطعا للوصل بينما
مرجع الاحكام الدنيا للحديث فيبطل سفره وجعل كانه لم يخرج واما في باب الحج عنه وهو في بيته فهي مسئلة السعي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المشروعات في ضمن بيان اسبابها شرع في تقسيمها اعلم ان المشروعات وهو ما جعله الله شريعة
لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة وشريعة
اما العزيمة في اللغة فهو القصد البليغ اي القصد مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
اي اولو الجد والثبات والصبر ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا واني افعل يمينا لان توكيده
بصيره يمينا وتقول عزمت عليه اي اجتهدت عليه وهذا معنى قوله ولهذا اختار ميثاق العهود
بعزم الوطء في ايلاء الظهار وهو قوله به والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اختير مراقبة
قال علماؤنا اي يعزمون على مباشرة نسائهم وذلك لان الباعث ثابت وهو النكاح وحرمة بقاء
الظهار فلابد من القصد المؤكد وهو العزم واما في الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض اي
ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واحترز به عن الرخصة واما تسمى هذا النوع بالعزيمة
لوكادة سببها وهو الوصيته به اي حيث شرعت ابتداء بحكمة الغنا ومن عبيده كانت
في نهاية التوكيد وله الامر بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والامتثال فكان المشروع
مطابقا للمعنى اللغوي قوله واما انواع اربعة فان قلت ظاهر كلام المصنف يدل على ان الحصر
منحصرة في القسمين لكن تقسيم العزيمة تدل على خلافه حيث لم يذكر الاباحة فلا وجه لهذا التقسيم ولا في تقسيم
الرخصة قلت نعم منحصر في القسمين كما يدل عليه كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لوكادة
سببها كالنفل لكن المصنف لما لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزائم
وذلك منحصر في الاقسام المذكورة ووجه الحصر لما يتعلق به الثواب من العزيمة لا يخلو اما ان يكون جازما
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب
وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذي له بدل والثاني
اما ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وان كان يتناوله العدم
الاخير ظاهرا الا انه خرج من القسم وسيدخل في هذه الاقسام الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان
بدليل قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللحم
بالنهر وسنة اونفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به اما الفرض في اللغة القطع والتقدير
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
بالتسمية وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل لا شبهة فيه اي عما ثبت لزومه بقرينة قوله وحكمه لزوم العمل
وانما قيد به ليدل على ان التعريف بالنفل والاباحة فانهما قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد

الاعتقاد والعمل مع حكم الفرض لزوم التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الايمان
فيكون جحوده كفرا ويجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل فيكفر بترك العمل به لغير عذر
عبر تحقيقه فسقا اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله به بارتكاب المعصية ولا يكفر كفرا بقاء
التصديق فاما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف من الشرايع كفر قوله لم يكفر جاحده بسكون
الكاف من اكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل صلتك وقال الكميت يخاطب اهل البيت
وكان شيعيا وطايفة قد اكفروني بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب واما كفره فقال صاحب
المغرب لم اجده الا في الاساس وعلله هو لبشار يخاطب واصل بن عطاء محقق الزراعة
ما بالي وبالكم يكفرون رجالا اكفروا رجلا بعد الخوارج اذ كفروا عليا فالاول اولى رواية
ودراية هو حكمه والواجب عند الوجوب اعلم ان الواجب له معنى لغوي ومعنى شرعي اما معناه
في اللغة فهو الساقط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض سمي به اما السقوط
عنا على اي اعتقادا حتى لا يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي او السقوط علينا على اي فقط
على العبد عملا بدون ان يتعلق باختياره لعدم العلم بوجوبه علته خلاف الفرض فانه ثابت
بدليل قطعي فكانا تحكما ولم يستعمل علينا او المضطرب ما خوذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لانه مس الفرض والنفل معا من حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده
لشبه بالنفل او هو مضطرب بين [illegible] ان يلزمنا عملا بالدليل يوجب ذلك وبين ان
لا يلزمنا عملا لشبهه في دليله علته المصنف فسر الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب
اقتداء بالامام محمد الاسلام له والمذكور في كتب اللغة لم الوجوب هو اللزوم والوجيب السقوط
والوجيب الاضطراب قال الناعر والفواد وجيب تحت الدرع اي اضطراب واما في الشرع
قاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة له مثل الاضجعة وقيد
الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد
وهو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ثم صلى فانكل لم تصل الطواف بالبيت صلوة
اذ واجب كل حر وعبد ان الله زادكم صلوة الحديث وهي تنفل المصنف بالوتر هنا اشارة
الى ان الفرض العملي قسم الواجب فيكون الواجب نوعين فرض على وهو ما ثبت الصحة بعوانه كالوتر
فانه لا يصح الخبر بقوته مع انه تكرر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة وتعديل الاركان وحكمه لزوم

www.alukah.net

العمل بالبدن لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يتكرر اثبات قطعا هو لفسق وبفسق تاركه راد الخبر الواحد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام ترك راد الخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وتركه متاولا له وتركه غير راد ولا متاول والاول يوجب التفسيق لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في الفروع عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق باشارة هذا الكتاب واصول فخر الاسلام وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا تفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد ومحل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح وعلى الاول هو الصحيح والا فالمتاول فرق بين رد الخبر الواحد والخبر المشهور واطلق ان الاختلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق ممن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي فعلى هذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فان على هذا يجب ان يكون ترك الواجب كما ثبت وجوبه بخبر الواحد ثبت بالمشهور اذ فيه شبهة لكونه احادا في الاصل وبالعام المخصوص في الاية المتاولة فلم تعتبر بخبر الواحد وعلى هذا يجوز ان لا يكون الرد موجبا للفسق عند المصنف رحمه الله لغيره فما مر ادا العام المخصوص والمتاول فلا يوجب عنده لاختلاف العلماء في بقاياه حجة بعد التخصيص ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بيناه في موضعه ان شاء الله تع فلذا لم يذكره هنا فظهر بما ذكرنا من التغاير بين موضوعي الفرض والواجب لغة وشرعا يطلقان ما قال الشافعي رح انهما مترادفان وانهما مطلقان على معنى واحد وهو ما يذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني هو له والسنة على الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عم من سن سنة الحديث وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهذا القيد مراد المصنف تركه بقرينة ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها الرسول عم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة رض لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة عند الاطلاق يقع على ما واظب عليه الرسول عم مع الترك احيانا من غير نكير كذا الا نعم منه الاختصاص بسنة رسول الله عم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا تعين احدهما الا بدليل عنده وتحال ان فهي رض انما عند الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عم فقط ولهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة ملا يطلق لفظ السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كان طريقتهم متبعة كطريقة الرسول عم فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة الرسول عم فقط وحكمها ان يطالبه المرء باقامتها من غير اعتراض ولا وجوب لانها طريقة اثمرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها بتوقيته ما اتيكم الرسول فخذوه وقوله عم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي واجبا وهذا في فعلها الا انه يستحق الملامة بتركها كما ان تارك الواجب يستحق العقاب ليكون المواظبة على الترك بقدر المشروع كمالا وقصور هذا في سنة الهدى اما في ترك سنة الزوائد لا ملامة ولا عتاب فوق وطي نوعان الى السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزائدة فسنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي التي يتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة اخف من الاساءة وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها ولا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها فان ابوا قتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرايض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك والسنة الزائدة على التي احدها هدى اي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل لزيدي بها وهذا معنى قوله وتركها لا باس به كسير النبي عم في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فانها من افعاله خارج الصلوة في القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك هو له والنفل هو الزيادة التنفل في اللغة اسم لزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء الكلمة الله تع وتمهيد اعدايه وتحصيل ثواب الاخرة حال لسد ان تقوى ربنا خير نفل وناذن الله زيني وعجل وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وهذا معنى قوله ونوافل العبادات زوايد مشروعة لنا لا علينا ثم النفل اما جعل من العزايم لانه لم يبن شرعيته على اعذار العباد ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن

مشروعا دائما لانه لا يتم الا مشروع دائما فانه منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول هذا مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده وجب القضاء عليه في الاصح لكن بمراعاة شرائطه وان كانه على التمام مع شرعيته على الدوام خرج بيتن لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة دفعا للحرج والحقيق لليسر فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما شرع كذلك لتيسير اقامة العزائم ونعرض انه مرخص لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير معدود في العزيمة وحكم ان مثابة المرء على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب والاثم على تركه لعموم الفرضية والوجوب والسنة ولا يلتزم على صوم المسافر حتى يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه وقع فرضا لانا لم انه يلام على الترك غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين قوله

ويضمن بالشروع عندنا اي يطالب بالمضي بعد الشروع فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند ان في لا يطالب بواحد منهما احد بقول لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب لا يبقى كما كان قبل الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا ابتداء في نية النفل ولو انه كان مودبا للنفل وبياح الافطار للصائم نفلا بعذر الضيافة قال عليه السلام اجب اخاك وافطر واقض يوما مكانه ولو صار واجبا لما تحقق هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب لا يكون مخيرا في الابتداء كان مخيرا في الابتداء لتحقق للتنفل ونحن نقول ان القدر المؤدى صار مستثنى الى الله فعلا لانه عبادة وتقرب الى الله به حتى لو مات في هذه الحالة او فسد بدون اختياره فانه لا شيء اداء في عليه بناء عليه لزمه الاتمام ضرورة صيانة عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وصيانة ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لانه اذا فاته كان ذلك وزرا ما صار لله به سببا لا فعلا لانه فسد العبادة وفسد العبادة عبادة قال عليه السلام من سلم حسنة فله اجر احداها وجب لصيانة نذره وعلى قول ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة ولا يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه فيه بقاؤه اولى وهذا الان الفعل اقوى من القول لان في العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا يجب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس يجب والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقاءه وغيره ابتداء

ابتداء النكاح دون بقاءه كالوطء بشبهة ثم يجب عليه بقاؤه وعلى ضعيف ابتداء الفعل وعلى قوي فلا يجب بفعله وعلى قوي بقاؤه وعلى ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب بالقضاء بتركه ضرورة فان قيل العادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا تتقرب نوافلا واذا توقف الاول على الاخير ليصير قربة لم يكن مسيئا الى الله به فلا حرم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه يطرأ على البطلان بعد ذلك قلنا اذا شرع في النفل وعلى تقرب الى الله به بفعل الصوم او الصلوة مثلا والفعل حاصل وعلى انكث او القيام الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل على تعظيم لله به وقد وجد فيكون ذلك القدر سلما الى الحرم ابطاله والدليل على ان العبادة يبطل بما يطرأ عليه ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة حولنا واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسع السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا بالعوارض اي ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وبما تعرف فيما بعد وغيره الى غير ذلك وهي منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان يتعلق بمعناه الحقيقي فعلى لم يكن مسيئا على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك احكام الحكم عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما لم يكن مع قيام المحرم والحرمة جميعا او لا مع قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والباقي هو النوع الثاني وهو ما جبه قيام السبب المحرم حقيقة وحيث تاخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما استقل في معناه المجازي ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا وهو الاتم والا فهو النوع الاخر وهو دون الحقيقة لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا الاستباق في النوعين المجازيين وهو رد التقسيم حيث لم يكونا مشروعا كما قلت قد اجاب عنه العلامة النسفي وبان هذا التقسيم على التعريف الباقي وان شكل انه متناول لما هو ليس بمشروع نظرا الى ان مستلزم لم يكن اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة وهو الاولى لم يجاب عنه بان المتقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز فيدخل فيه ما هو الحق فهو الحقيقة فما يرخص ارتكابه اي لم يواخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كالمواخذ على المباح وليس بضرورة بقاء الحرمة المواخذة بارتكابه فان مرتكب كبيرة حتى استحق به العقوبة عندنا الله به عفا فانه لا يسمى بها

وحقيقة هو انتفاء المواخذة

عند العذر وتحقق ان للحرمة جهتين حصول الشراب بالاشتاع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان يسقط المواخذة بالاقدام بحق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا حيث يسقط قبحه ويستوى الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك بخلاف العقل والنقل فوجه كفر المكره بكلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب بالايمان واظهاره في رمضان اى اذا اكره الصايم في رمضان على الافطار او اكره محرم على الاحرام او اكره انسان على اتلاف مال الغير او تناوله او ترك الحالف على نفسه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فانه رخص لهم في ذلك والعزيمة هو الامتناع في الكل حتى تقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما اذا اكره على الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور فان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود اذ المصير الى الرخصة ثبت ضرورة والضرورة ترتفع بان لا يوجد فعل الحرام حقيقة حراما لانعدام المزيل للحرمة قوله واما يرخص في هذا القسم اى في النوع الاول من حيث الحقيقة لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه صورة تخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع وفي الكفر اترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات تذكر الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب باق فالعالم من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه الحديث فما عداهما الملقى مفوض بالمثل اما في الافطار فبالقضاء وفي الجناية ما يجبر بها وفي الاتلاف والتناول بالضمان فكان الاتلاف كالاتلاف معنى ولذا رخص له الاتلاف كالامتناع حتى يعمل باذل نفسه للاقامة حق العبد صورة ومؤثر حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورا قوله بخلاف النوع الثاني وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اى مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول واما كان هذا النوع دون الاول ان كان الرخصة مبنى على كون العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كنظر المريض والمسافر فانه يرخص بفطرهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين فاخر الامر بالعذر لوما قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ما قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقه للزم عليهما الامر بالقذيه فان ترك الواجب لعذر يوجب الاثم ولا يسقط المخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا اخر وما ت قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالقذيه فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال حال

فان قلت ان اردت بقيام السبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وكذا اذا اردت به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كلامنا متراخ فليتراخ عن السبب قلت المراد بقيام الخطاب وهو قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله فمن كان منكم مريضا الاية قلت خطابه متناول لهما والتغيير للتخصيص وفيه بحث لانا اذا لم نحمل على التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون من نوع المجاز فلا يجوز نظير المعنى نوع اخر قوله وحكم ان الصوم افضل اى حكم هذا النوع الا حد بالعزيمة او الرخصة كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي رحمه الله الفطر افضل لنا السفر اعتبارا لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه ترك هذا حق عدم الحوار للاحاديث الواردة فيه فبقي مستمرا في افادة الفطر واحتج اصحابنا بان السبب الموجب للصوم متحقق بكماله وتاخر الحكم بالاصل لما فيه من محنة التعجيل كالدين المؤجل فكان الموجب للصوم عاملا فيه والمرخص بالفطر عاملا لغيره فكان الاول اولى قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان له ان يقول انما يكون لما فيه يسر لو كان موافقا لحكمه والكل في الصوم موافق لحكمه بجواز اتفاق فكان المودى له عاملا له فيه فكان افضل قوله وترد في الرخصة اى اليسر يعني ان رخصة التاخير انما ثبتت للترفيه واليسر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا فوجد ان الصوم موافق المسلمين في شهر رمضان ايسر من التردد به بعد مضي الشهر البلية اذا عرفت ان العزيمة في الصوم هي الرخصة وهو اليسر على هذا الوجه والرخصة لا بد وان يكون هي العزيمة وهو العمل فيه بالعزيمة اولى قوله الا ان يخاف على نفسه استثنى من قوله الصوم افضل يعني اذا خاف على نفسه الهلاك بالصوم فالفطر افضل ولو صام جاز عندنا اتم لان حكم الشرع وقع جائزا اما التاخير الى ايام اخر او التعجيل بشرط السلامة فالتعجيل على وجه يودي الى الهلاك حرام فلا يكون مشروعا فيكون صوما فلا يكون مؤديا لحق الله تعالى بخلاف المكره على الفطر في رمضان واحرامه مع خلاف الاولى حيث لم ان يصبر حتى يقتل ويكون ماجورا لانه معتبر حق ربه تعالى بالصبر على الهلاك مظهر لحقه تعالى بطاعته لاستاده ليقل سفره حقه تعالى وهو الحرمة كما بينا وانما رخص في ترك حقه تعالى للضرورة ولان القتل ان لحق الهلاك نفسه يضاف فعله الى النوع الاول الى غيره وهو المكره فلم يكن هو بالصوم مغيرا المشروع بل ما ذا لا فعله لله تعالى بطاعته وذلك على المجاهدين بخلاف النوع الثاني فانه لو صام فمات منه كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم مقصودا لا فعله فيما تان من تغيير المشروع لانه يجب عليه ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فهو غير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المشروع فعلناه وهذا كمن دخل دار الحرب اي حكم النوع الثاني حكم مسلم دخل دار الحرب غازيا وهو يعلم
انه لا يثاب وهم اي يقتل من غير ان يسكن فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل لا يكون شهيدا ان
اقلمة حق الله في الجهاد بتهم اعدايه وتقرير جمعهم وبذل نفسه ليحصل ذلك فيكون مقتديا به ملقيا نفسه
في التهلكة من غير ان يتيم به حقا من حقوق الله مع خلاف الامر بالمعروف حيث يثاب على الصبر حتى قتل لان
المقصود منه الزجر عن المعصية وتفريق جمع الفسقة وبالصبر على ذلك حتى يقتل يحصل ذلك لان الظاهر انه
اذا قتل ينفض المجلس وتفرق الفسقة ولان ذلك يوثر في باطنهم ان لم يوثر في ظاهرهم لانهم معتقدون
لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فصار بمنزلة نفسه بمجاهدة الخلاف بمحاربة الكفار فانه لا يوثر في باطنهم
كما لا يوثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا يفيد محاربته معهم الغرض من الجهاد وهو اجلال الدين
بما يؤدي الى ازالته فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض قال افاضل السمرقندي وغيره اذا
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز لم يكن بغير العنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل
اقوى مع سلامة النفس وجه لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
فلم ليس الكلام في كيفية الامر بالمعروف وبيان ترتيبه انما الكلام في ان الخايف على نفسه الامر بالمعروف الراعي
ترتيبه فيه بان يبتدي باللطف فلم ينفع فشر الى العنف وتلطف فيه طعل شاب ام يعاقب فلما شاب على
انه مدل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا فيه ماجيا دينه لا ملقيا نفسه في الهلاك
قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف فلم ليس الامر كذلك فقد ذكر محمد في السير الكبير لا باس بان
يحمل الرجل وحده على المشركين ويظن انه يقتل اذا غلب على ظنه انه يسكن فيهم يقتل او جرح او هزم وهذا
فلا والقياس لم يباح في الاحوال كلها وان هذا انما يحل قال ثم فرقوا بينه وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فيما بين المسلمين حيث يجوز له ذلك وان ظن انه لا يمكن فيهم وقال الشيخ العلامة ختم المجتهدين نجم الدين
الزاهدي في محيطه ما قاله محمد في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختيار ابي الحسين البصري خلافا
للشافعي عبد الجبار وسايرا المتكلمين وبه ينتفي ما ذكرناه غلط صاحب التحقيق في جواب هذا الاعتراض حيث
قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قول مخالف للاجماع قوله واما انهم نفوا المجاز فلم يوضح
عناد الامر محمد الاغلال اي ما يرفع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا لقوله ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا
في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا منها محققا تحقيقا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة
عليه مجازا قال صاحب الكشاف الاصر الثقل الذي يابس صاحبه في حبسه من اصره اذا حبسه وهو مثل لثقل

لثقل تكليفهم وصعوبته لخواشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاعلال مثل لما كان في شرايعهم من الشدة
الشاقة لحوبة القصاص بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطيه
وقرض الثوب والجلد اذا اصابها نجاسة واحراق الغنايم وتحريم الغروق في اللحم وتحريم الحيوانات فيها
حالة الضرورة المذكورة في القرآن قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع البت واداء ربع
المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وعدم جواز
التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي صلعم
عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة اعلم ان النوع الرابع
هذا اسقاط مشروع باجراح السبب من لم يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا
لذلك الحكم في حقنا من الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر خوف الهلاك على نفسه
من الجوع والعطش حتى لم يسق مشروعه عندنا وتبدلت بالاباحة وروى خلف بن يوسف ان الحرمة
لا تترتفع ولكن ترخص الفعل به في حالة الاضطرار ابقاء للحرمة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه
ذهب ان فعي في احد قوليه وكثير من العلماء وفايدة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون
اثما عندهم ويكون اثما عندنا حلت انما ياثم اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة
خفا فيعذر بالجهل كذا ذكره الاسبيجابي وفيما اذا حلف لا ياكل حراما او لا يشرب حراما حنث بالكل
الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا حنث عندنا قال الا الاستثناء المذكور في قوله تع الا ما اضطررتم
اليه وحمل المستثنى على ما يقتضي منه مقتضى شرب هذه الحرمة المذكورة والمستثنى منه وهو الحل قال العامل
السمرقندي فيه حذف اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا ناكلوا شيئا منه الا ما اضطررتم اليه اذ
لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه انما من سوق الكلام اذ المعنى اني عرض لكم
وان لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا
هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكر من التقدير الذي لا تقبله الذوق على ان ما ذكره مصير
الى الاضمار بلا ضرورة لا حال الاستثناء من حرم عليكم الميتة ان لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها
حالة الضرورة المذكورة في القرآن قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع لا ما نسلم انه ذكر
بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحال قيد في قيود المستثنى
منه ويجوز ان يقال ذكر هذا المقيد اذا ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر ذلك القيد ولا يلزم على اصل الامة لان
ان استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة محقق لقوله تع ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب
بالايمان مع انهم لم يدل على اباحته لانا لم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من العفو اذ

التقدير مركز بالله مرتبعا ايمانه فعليهم غضب من الله الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان فيتفق الخطب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل بل الجواز لم يكن مستباحا فوقه وسقوط اشتراط العينية المشروط في المبيع لدفع
لا شبع ما ليس عندك لجعل انتفاء العسة سببا لحرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية
فيه اصلا مع بقايه في سايرالبياعات لقوله ع ورخص في السلم لحفيفا للمحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم
من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح حتى كانت العينية في المسلم
فيه مفسدة للعقد بعد لم كانت مصححة له وهذا لان دليل اليسر مشين لوقوع العجز عن تقصص فوت التعيين
عنه اصلا حتى اذا لم يبع سلما وملك جوعا ثم حان وقت السلم جاز لم لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا
عند المسلم اليه وقت العجز على زعمين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان لم يكن المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذا السلم عند بارخص الثمن فاقدامه عليه دليل على انه مصروف
الى حاجته والعجز عند عن الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو
عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط
وان المسح شرع لليسر ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اختلفا
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على
الجبيرة لان المسح حيث يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله ما فاما سراية الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر
فانه اسقاط للواجب حقيقة اذ لم يبق السبب في حقه موجبا الاركعتين فصار ظهر عندنا كفجر حتى لا يجوز للمسافر
ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا وقال ان في هذه رخصة توفية العزيمة
هو الاربع لو صلى الاربع تم كلا عن الفرض وظهر مما ذكرنا ان قولنا عن المسافر والمسح عن اللزم والتيمم الزمه
قوله مع بقاء السبب متعلق بالجميع اي بسقوط الحرمة واشتراط العينية وغسل الرجل وشطر الصلوة
مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غير المكره والمضطر والمحتضر والمسافر في هذه الحالة وفي حق هؤلاء
في غير هذه الحال وهو حالة الاختيار وعند غير السلم وحالة عدم التحضر وحال الاقامة وكان هذا النوع
في كونه رخصة مجازا لانعدام السبب حيث اخرج الشرع ان يكون موجبا لحكمه في حال الرخصة بشبه المجاز
من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة فضعف به جهة المجازية فكان دون النوع السالف ولكن
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها اعني

وهذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله واما جعلنا قصر المسافر رخصة
اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة ومعناها اي واستدلالا بالمعنى الذي
شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر رضه انه قال سالت رسول الله ع انقصر الصلوة
ولحن آمنون فقال ع ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد من
التصدق الاسقاط عنا كقوله بع وان تصدقوا خير لكم اي وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال ع
من تصدق به فهو خير له اي عفى وهذا لان ما يكفر واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن له الحق استقاطا
كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا للقبيل
الرد بل لا يرتد به ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعة كالعفو عن القصاص عن وليه فاذا
صدر ممن يلزم طاعة وهو الله يقول ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله يسقط
حقه وهو ركعتان عن المسافر لم يبق السبب موجبا في حقه الا ركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فصار
كون صلوته عن قوله عن فاقبلوا صدقته اعتقدوا واعملوا به ثم يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعلم بها
لا انها قابلة للرد فلا ترد وها كما ذهب اليه الشافعي قوله واما المعنى اي واما الاستدلال لمعنى الرخصة من
وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلا
اما من حيث الاداء فظاهر واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في العدد
الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا لان كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر
ورخصة الترفيه انما يكون حيث لا يتعين في واحد والا فائدة في الرخصة فوجب لم يكن رخصة اسقاط وفيه نظر
لانا لم لم الركعتين يساوي ان الركعات في الثواب كيف وقد قال ع افضل الاعمال احمزها وقالوا
لم الاختيار المطلق بين القصر والاكمال من غير فضل رفقا بالعبد فوجبته اي صفات الرب فانه
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او ضر يندفع عنه فلا يليق بالعبودية اذ اثبات مثل هذا
الاختيار للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية وذا لا يجوز فثبت لم اختيار العبد لا ينفك
عن معنى الرفق له فمن قال انه تخير بين القليل والكثير من غير رفق لم يؤد ذلك فلم تثبت له اختيار لا يليق به
قلت لا يخفى ان قوله لان الاختيار المطلق الى آخره تم للوجه الاول ودليل لسقوط الاكمال فجعله دليلا
على حدة منظور فيه على ان قوله الاختيار المطلق من خصايص الربوبية ممنوع بل ذلك الاختيار الكامل كما
وامثال قوله لم تخلقوا باخلاق الله قوله بخلاف الصوم جواب سوال وهو ان يقال ما ذكرتم
يدل على ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها الدليل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلان قوله بعد مرا يام اخر دال على انه اسناد التعليق واما الملحق فلان الرفق متعين في التاخير اجابه
بان دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الدليل فلان النص جاء فيه بالتاخير دون الصوم
بالصوم خشيت العزيمة مشروعة لان الموجل بمنزلة التعجيل كالدين الموجل واما الملحق فلان اليسر ممتنع
لان الصوم في السفر شق عليه من وجه اذا قبل المسافة من وجه ولحق عليه من وجه لموافقة المسلمين
فالليلة اذا عمت خفت والنظر في السفر متضمن عسرا من وجه وعدم فقد الارتفاق بمرافق الاقامة
والناس والاختيار متفاوتون فاستقام التخيير ليختار ما هو الارفق عنده هو لم يلزم تخيير موسع
اي لا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسع دم في الرمي بين ثماني سنين وعشر سنين كما قال الله تعالى ذكر بين سكر
ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على حالة تخيير بين القليل والكثير مع ان الرفق متعين في القليل لان
الاقل وهو الغاية كان مهرا لازما والزيادة عليها كانت تبرعا منه وحصل الرفق عنده على ما يشير اليه قوله
فان اتمت عشرا فمن عندك وهكذا نقول في مسئلتنا الفرض ركعتان عينا والزيادة نفل مشروع للعبد
يتبرع من غير عذر لان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال اركان الفرض مفسد للفرض لاشتغال النفل بالفرض
فمنع من الاشتغال به قبل اكمال الفرض حتى لو لم يقعد المسافر على راس الركعتين وقام الى الثالثة بطل الفرض
وبعد اكمالها حصل انتهاء التحريمة لا يكون ممنوعا من الاشتغال به حتى لا يكون مفسدا للفرض وان كان مكروها
لتاخير السلام وانما ذكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم
الغاية في حقه ولا يلزم العبد المأذون اي لا يريد فقضا على الاصل المذكور العبد المأذون في اداء الجمعة مخير
بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع وحد التخيير بين القليل والكثير غير متضمن رفقا
لان الجمعة والظهر عبادتان لا تجتمعان حتى لا يجوز اداء احداهما بنية الاخرى ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة
ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا تتعين الرفق في الاقل عددا فصح التخيير طلبا
للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشروط واذا صح بناء احداهما على الاخرى
متعين الرفق في الاقل عددا فلا عند التخيير كما مر وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى ويكون
جواب سديد بطريق المنع وان قال لانهم انه مخير عينا بل يجب عليه اذا الجمعة عينا عند الاذن كالحر حتى لو خالف بعد
الاذن عن الجمعة يكره له ذلك كالحر فلا يكون مخيرا وفي قوله وعند الجواب عن نذر بصوم سنة اي بالجواب
الذي ذكرنا في العبد المأذون يجب عن نذره بصوم سنة ان فعل كذا كما لو نذر مثلا ان دخلت الدار فعلي صوم سنة
فدخل لو عجز فانه مخير بين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر وبين صوم ثلاثة ايام الى جانب اليمين عند محمد
وكان ابو حنيفة رح يقول عليه صوم سنة على التعيين وروي انه رجع اليه قول محمد رح قبل موته بثلاثة ايام وهذا

وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا لان المقصود منه المنع والزجر واما اذا كان التعليق
بشرط يريد وقوعه كما لو ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تخيير سبيل الواجب الوفاء بالنذر لا غير
وهذا التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاجاب بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان احدهما
وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والاخر وهو صوم ثلاثة ايام كفارة
لجناية وخلف الوعد الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده اذ
جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكفر قربة مقصودة فيها وفاء بالعهد والمجاز
الوعد وان كانت اكثر واشد وهو وفي مسئلتنا اي في مسئلة المسافر القصر والاكمال سواء كونها
عبادة مقصودة فلا عبد التخيير فهو فصار كالمذبوح اذا صار ما ذكرنا من تعين القصر على المسافر
نظيره تعين لزوم الاقل من ارش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار للمولى
الجنس اذ المالية مقصودة منه كذلك فتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر فلان العبد اذا
جنى فان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر الفداء
لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فيكون التخيير معدما طلب الرفق
كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير المسافر بين صوم ستة وثلثة ايام ولا يلزم على هذا
ما ذكر في باب الاذان لو فاتته صلوات اذن في الفوائت الاولى واقام وكان مخيرا في الباقيات ان شاء اذن
واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق
متعين في القليل بل في الكثير لزيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مبنيا على انه
خارج عن محل النزاع فلا يرد نقضا ـــــــــــ (وجه التخيير)
(لان محل النزاع التخيير في باب الصلوة)
النظم باعتبار وضعه للفظ اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول وذكر في الكشف وجه الحصر
او اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احدهما وان
ترجح فمأول وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان معنى وضع اللفظ لمعنى واحد هو كونه بحيث يفهم منه
عند اطلاقه ذلك المعنى بلا قرينة وهذا المعنى لا يتحقق في الخاص لان الخاص ما لا يكون كذلك
بل يحتاج الى قرينة تخرجه عن مرتبة الاطلاق الى مرتبة التقييد واما ثانيا فلان العام ما يستغرق جميع ما يصلح له
بحسب وضع واحد والمراد بالواحد ما لا جزء له وذكر ظاهر ولا شك ان العام بهذا المعنى موضوع لمعنى
واحد لا محالة لكون تعريف الخاص هذا فاما ثانيا فلان العام قسيم للكثرة المعنى لا يتناولهما
جملة قسما منه واما ثالثا فقوله ان تناول الكل فعام اما يستقيم على مذهب من يشترط الاستغراق في العام
لا على مذهب علمائنا رح فان الاستغراق ليس بشرط عندهم واما رابعا فقوله والا فمشترك غير مستقيم
لانه يستلزم ان يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا بينه وبين الامر وكذلك واما خامسا فلان الترجيح
وعدمه انما يكونان بعد الاستواء وكلاما قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال

ودكر ظاهر الفاسي والاولى لم يقال اللفظ اما لم يكن موضوعا للمعنى وضعا متعددا اولا والاول المشترك
والثاني لم كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وان جعل الماول من هذا القسم
نظر الانه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك ص قوله الخاص وهو كل لفظ واحد
لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات وغيرها فاحترز بقوله ووضع لمعنى المهملات
من الالفاظ الدال على المعنى لا بالوضع وقوله معلوم بيان للمواضع لا قيدا حترازي وذكر في الكشف
انه احتراز عن المشترك والمجمل وفيه نظر لان المعنى الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان
تعذر بعد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى
وكذا اللبيب بعد العلم بالوضع وتعذره نعم مراد اللافظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له بالتمام
انه قد يكون من اراده المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع بون بعيد وانما يسمى اللفظ خاصا بالاعتبار
الثاني دون الاول فان قلت فبما قيد خرج المجمل والمشترك قلت اما المجمل فقد خرج
عن المقسم وهو ظاهر واما المشترك فخرج بقوله وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر
وقوله على الانفراد لخرج العام لان المراد به لم يكن المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او
جنسا والاولى حذف لفظ الكل والحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه
على كل فرد من افراده ولا يصدق بعضه العموم فلا يعتذر عنه بتاويل بعيد ص ينتظم خصوص الجنس
خبر مان اي ينتظم خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد وهذا
التقسيم بلسان اهل الشرع بخلاف ما نقوله المنطقيون فانه يتبادر المخصوص قطعا خبر ثالث
اي حكم الخاص من غير اعتبار العوارض اذ يقتضا ول بمدلوله الوضع على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل
لمعنيين احدهما لا يكون ثمة احتمال اصلا والثاني لم لا يكون احتمال ناش عن دليل والثاني اعم
من الاول مطلقا لان الاحتمال عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم
من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال
لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم ويحصل ان هذا مذهب القاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمن يتبادر
سمرقند واصحاب ان معنى به وعندي انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص للقطع
بطلانه لاحتمال المجاز قايم اتفاقا ولهذا جوز تاكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز
تعمه بالمعنى الاعم لاختلاف في المجرد عن القرائن الصارفة فتعين ان مراده بالقطع بالمعنى الاخص فيحمل
النوعين من المتعين ص بحث لا يحتمل زيادة البيان اي الخاص لا يحتمل بيان التغيير وان كان

ولكن كان يحتمل بيان التقرير نحو خاص يدل نفسه وبيان التغيير عن موضوعه عند قيام الاصل بطريق المجاز كقوله
للحرة انت طالق ثنتين وذكر لا ذا لو لحق البيان فاما لم يكن لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء
وهو لازمه وظاهرا باطل لان الخاص بين فيه دون الى اثبات الثابت وازالة المزال (وهو بحث لان
الخاص قد يكون مبهما محتاج الى تبيين المراد منه) ص ولهذا حال علماؤنا انه اعلم القرء اللفظ مشترك
وضع للحيض بازاء والطهر المتخلل من الدمين اخرى عند الشافعي لكن اختلفوا ان قوله ع والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اذ محمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا الى ان المراد الحيض وقال الشافعي
المراد به الطهر فحن نقول لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلاثة لان الطلاق المسنون
هو الذي يكون في حالة الطهر فاذا اطلقها فيه فلا يجب عليها التربص بثلاثة اطهار اجماعا اما عندنا فظاهر
واما عنده ان معنى قلان الطهر الذي وقع فيه الطلاق يحسب عنده فينقضي العدة بما وراء ذلك الطهر وطهرين
آخرين فينقضي العدد عن الثلاث وفيه ابطال موجب الخاص بخلاف ما نحن فيه فانا لم نبطل موجب الخاص
التربص بثلاثة قروء لكن امل لاحتمال الانقاص انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو
ممنوع وايضا لو حمل القرء على الحيض يلزم منه الزيادة على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب
الحيض اجماعا والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك
موكول الى اللغة وقد ثبت لنا الطهر لغة اسم لما خلال بين الدمين وهذا لا ينقضي العدة بطهر
واحد وقد اجاب عن الاول صاحب التنقيح بان بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي فرق بين الاول
والثالث فنقول انه اذا مضى من الثالثة شيء حل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع فلت
الملازمة ممنوعة اذ الاول حد الهوى بالنقد فلا تعد فلا تزيد فدخل تحت العدد خلاف الثالث وعن
الثاني بان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فيكون مستقرا وذلك لان الحيضة
لا تقبل التجزء ولهذا قلنا لو حال الامر اثنا نت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق
حتى تطهر كما لو حال حيضة كذا في الاسرار وعندي حتى يكمل الاول بالرابعة فوجب بقاؤها
ضرورة عدم المجزء قوله والغسل والمسح اي لما كان الغسل والمسح في آية الوضوء
لفظين خاصين لفعل معلوم وهذا الاستدلال وهو الاصابة فلم يعلقنا جواز الوضوء بالنية
والترتيب فالظاهر مذهب ان في والتسمية كما هو مذهب اصحاب الظواهر والولا كما
هو مذهب مالك لا يكون عملا به كما هو مقتضاه اذ النص باطلاقه يقتضي جوازها على اي
وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء بعد نزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول لا خفى ان سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي
يعتبر المرء به احدا لاداء الصلوة فلو كان وجود هذه الاشياء شرطا في آخر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

غير بما السنة ولما سكت عن ذلك كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غيرها لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على الانتفاء كانه قال اوجبت عليكم في الوضوء
الغسل والمسح فقط ثم زاد واجبا آخر بخبر الواحد كان نسخا فيه حكم الكتاب بخبر
الواحد وهذا لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب
بان النية فيه انما ثبت بنفس النص لا بغيره لان التيمم يبنى عنها اذ هو القصد لغة
والنية على القصد وفيه اشكال لانه انما يستقيم ذلك ان لو كانت النية عبارة عن مطلق
القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد مخصوص لاستباحة الصلوة وهذا اخص
منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف المامور به في
قوله ع وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول
البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر فاشتراط الطهارة
له حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا له لانه بين بل يكون نسخا
لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله ع الطواف بالبيت صلوة وذلك لا يجوز واعترض
عليه بان النص محمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه مدور بسبعة اشواط فيه الابتداء
من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة
طواف الجنب والعريان والطواف المكتوب فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلتحق خبر الواحد
بيانا له واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس بمجمل بحق نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء
الفعل مجمل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا فاما حكم الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال
بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نسلم انه يحتمل العدد حتى يلزم الاجمال كيف وان الامر لا يقتضي
التكرار عندنا والذي يدل على ذلك ان علمائنا رضي الله عنهم استدلوا على نفي قول مالك في طواف
القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا في الاسرار ايضا ولو كان باب التفعل يقتضي
الاجمال لكان قوله ع وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان الاجمال بالنسبة الى العدد فلا يلزم الاجمال بالنسبة الى المبدا حتى لا يصلح خبر الابتداء بيانا له والاول
لا يقال اما ثبت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على
الكتاب واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المكتوب فليس لعدم
الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة ان ادى مع الكراهة

الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة
والركوع والسجود في قوله ع اركعوا واسجدوا لفظان خاصان وضعا لمعنيين معلومين
فالركوع للسلمان عن الاستواء يقال ركعت النخلة ركعانا اذا انت والسجود لوضع الجبهة
على الارض فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام
بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين لها على وجه يكون فرضا كما قاله الكرخي
وان سمي الخبر الواحد وهو قوله ع قم فصل فانك لم تصل لا عراى اخف الصلوة بيانا
لها اذ لا اجمال فيها بل يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا لخبر الواحد وذا لا يجوز
ولئن سلمنا انه لا يصلح لان يكون بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح لان
يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة وهو ممنوع ولئن سلم لكن لم يجب عنه
بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان
يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت
بفرض واحد لا مفروضين وان طوله اجماعا ضمن الثاني وهو المطلوب قوله ومن ذلك قوله ع
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا
الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا تقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة الصحابي رضي الله عنهم وقال ابن
في قوله القديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول بعض الصحابة وثمرة الاختلاف تظهر في استقاص
عدد الطلاق له عندنا استدلوا لهذه الاية ووجهه ان الله ع بدا بفعل الزوج في اول الآية
وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعل المراة وسماه افتداء وفي الزيادة وافراد المراة بالذكر
تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان الخلع لو جد منهما ولا استبداد المراة به وقد
ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان سانا بالضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الآية
وهو الطلاق فجعل الخلع منحصرا في هذه الحالة كما قال ان في له لا يكون عليه ولقايل ان
يقول لانهم ان تحت الافراد بالذكر تقرير الفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل
الزوج في هذه الحالة فعول ذلك كما ذهب اليه ائمة التغيير ويكون تركه لظهوره ولو سلم
ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاق رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو
الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع بلفظ
الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا وقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان المجاز اليه
ان سلط الطلاق لا يكون محل الخلاف وان ثبت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على ان طلاق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وايضا لو كان المذكور في هذه الآية طلاق يلزمه لم يكن الطلاقات اربعا مع قوله مع فان طلقها فلا تحل له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي مع حيث قال انه مع التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان الاذن للخلع لا لسبب النزول والا لم يكن ممتسكا بم لان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم سقوط سقوط التمسك بما على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ح ولا وجه ايضا لقول من قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشريعة لاسيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث على انا نقول ح سقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق هو له وذكر الطلاق اعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي مع واستدلوا بقوله مع فان طلقها فلا تحل له ووجهه هو ان الله مع ذكر الطلاق عقيب الخلع فحرف خاص للوصل والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك تصريحا على صحة ايقاع الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون معنى الاية فان طلقها بعد الخلع وان في لما وصله بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع معترضا لانكون عاملا بالموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع خلاف تفسير المفسرين فيكون ما ذهب اليه الشافعي مع اولى وبانه لو جب زيادة الطلاق على الثلاث لما بينا وبان معنى الاية ح يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا اي سواء كانت بعد الخلع اولا والائمة اجمعون على استفادة ذلك من هذه الاية وايضا قوله مع فان طلقها الى اول الآية تارك العمل بالخاص انما يستقيم ان لو كان ورود الاعتراض بين الكلامين مناسبا لعطف الثاني على الاول بالفاء وهو ممنوع كيف واتفاق المفسرين على ذلك دليل جوازه هو كذا قوله مع ان تبتغوا اموالكم اعلم ان المراة المالكة لامرها اذا اذنت لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فتزوجها وليها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عندنا في مع وعند مالك يجب المهر بمجرد العقد واستدل على ذلك بقوله مع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه ان الله مع قيد الحل بالابتغاء والتقييد بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فتقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق فالقول بوجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال ان في مع سراخي لانكون عاملا بالخاص في كتاب الله مع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر به بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح المحصل للتحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الاية

الاية قيد الطلق ايضا في الآتي الآخر عنه كما في قوله مع فانكحوا ما طاب لكم والنكح الايامى منكم والمطلق يجري على الطلاقة والجواب عنه انا لا نسلم ان المطلق يجري على الطلاقة مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهنا كذلك فيحب حمله على المقيد بالمال الا ترى انه سوط الاشهاد وحمل النص المطلق على المقيد به لهذا والفرض والكفاية اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال ان في كل ما صح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده ويجب عشرة دراهم واستدل على ذلك بقوله مع قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص اريد به ذات المتكلم فدل ذلك لزم مهور النساء مقدرة بتقدير الله مع وتقدير الشرع اما لزم نفي الزيادة او نفي النقصان او نفيهما الاول والثالث منتف هنا بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وقد بينه النبي ع بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم ممن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين يكون تاركا للعمل بالخاص من كتاب الله مع ولقائل ان يقول لانم ان الفرض لفظ خاص هو بل هو مشترك بين الايجاب قال علم ان الله مع فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها كذا في المغرب ومن القطع يقال فرض الغارة الثوب اذا قطعته وبين البيان قال الله مع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين لكم في قول جماعة من المفسرين ومن التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لانم انه خاص بل هو للقطع حقيقة كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة فهو يعم الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع والمقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب منها اولى بقرينة كلمة على فانها تصلح للايجاب لا لصلة التقدير يقال فرض الله عليه اذا اوجب ولا يقال فرض عليه اذا قدر وقوله مع وما ملكت ايمانكم لان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لمن عليهم كوجوب المهر على الازواج فما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم تقدر على المولى في الاماء شيء ولهذا افترقا التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء قال محمد وان حنيفة اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الدم فذهب العبادلة الثلاثة رضي الى ان للزوج الثاني هدم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلاثا وهو قال الاربعة

وابو يوسف ره وذهب عمر وعلي وابن وابو هريرة رضي الله عنهم الى انه لا يلزم ما دون الثلث وبه
قال محمد والشافعي وزفر ره مسك الفرق الاول الثاني بان الله جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة بقوله جل ذكره حتى تنكح زوجا غيره والكلمة حتى وضعت لمعنى خاص
وهو الغاية ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل على ضده لما قبلها فقط فاذا انتهى
ثبت الحكم بما بعدها بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم فانه ينتهي بانتهاء الاحرام
ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة ممن جعل الزوج مثبتا
حلا جديدا لم يكن ذلك محللا بالكتاب بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا الا ترى انه لو حلف لا يكلم فلانا حتى يرجع حتى يستشير
اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق البر حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة
حنث لان اليمين توجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة
وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فتكون
ابطالا لا محالة فصار النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان لم يكن نفس غاية وليس كذلك اذ الاباحة
شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به اي بالنص حتى تنكح زوجا غيره فصار حد زيد
على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني
مع الاصابة غاية فكانه فعل هذه الحرمة مغياة بالتزوج والاصابة فصح التمسك به
قوله وحال ان في به اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي
وهو يقول القطع في تحوله مع السارق حال ارقه فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الابانة ولا دلالة له على ابطال العصمة حتى يكون ابطال عصمة المال والتقوم الذي
كان ثابتا قبل القطع عملا به مع ان منه تركن العصمات الدالة على الضمان وقد وقعتم فيما
ابتيتم قوله اما الاول فهذا اشارة الى الجواب عن مسلة الدم ونحوه متوقف على مقدمة
وهي انهم اتفقوا على ان زوج الزوج الثاني مجرده ليس بغاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول
وما ثبت الدخول بهذا النص لان النكاح وان كان حقيقة في الوطي فقد يطلق لمعنى العقد ويراد
طهنا بدليل الاضافة الى المرأة اذ الوطي لا يضاف اليها ولو جاز له يسمى واطية بالتملك لجاز
ان يسمى المركوب عتراكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال ولا يناسب آداب
القرآن فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لانه اسم
لتمكين المرأة من الوطي الحرام والا لصح نفي الزنا عنها اذا زنت بل ثبت الدخول بحديث رفاعة

رفاعة وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام
اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
اذا عرفت هذا فنقول انما نتجه ما قلتم ان لو استندنا كون الزوج محللا من النص وليس الامر
كذلك بل استندنا ذلك من هذا الحديث الذي اسندهم استراط الوطي منه ووجهه ان التنكير
في العود وهذا الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان
ماخذ الاشتقاق هذه العلة فيكون الذوق علة للعود فثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل
كما دل على استراط الذوق ومن قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل
كالمحرم من بنات آدم فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيما
دونه ثبت بالطريق الاولى فان حل الحل ثابت فيما دونه فان بنات الزوج الثاني وفيه
اساءة الثابت قبل الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله فلا تكون اساءة
الثابت سببا لذلك ان الحل اذا ثبت قبله كان ناقصا في نزيله الطلقة او الطلقتان والحل الذي
يثبته الزوج الثاني حل كامل لا ينزيله الطلقة والطلقتان فكان غير الاول وهذا الحديث
وان كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه
قوله واما القطع اسدلا لا يسمى جزاء جواب عن قول الشافعي وتقريره اما ما ابطلتم
العصمة استدلالا بالقطع ليجب ما طلب واما ابطلتموها فخاص آخر معزون به وهذا الجزاء
الجزاء فان الله تعالى سمى القطع جزاء وسمى جزاء الدين لغة على كل ما في الزجر لانه من جزى اي
قضى وهذا الاحكام والانعام او من جزاء بالهمز اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان ملا
وكمال الجزاء يستدعي كمال الحماية ولا نزيد الجزاء على الحماية وذا لا يجوز مع بقاء العصمة
حقا للعبد لا يكون الحماية كاملة اذ اضافة المال الى العبد وتخصيصه بها ضرورة
حاجتهم اليها والا لا ملك لهم في الحقيقة اذ ملك نعم الله تعالى حلقت لعباده فلا يكون الحماية
باخذ امواله من حيث هي حيوان كاملة في كونها حماية وفيه نظر لا يخفى اولا انه لو كانت الحماية
واجبة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق
المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب صورة الى اسقاط القطع للشبهة
وهو ما ثبت نفيا واجماعا فيكون ما ذكرتم الى انتفاء مسقط وهو وقوع الحماية على عصمة العبد
مسلم ان عصمة المال تحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان لانعدام المحل لانا نمنع ان هذه الشبهة مسقط للقطع

واما ستقيم ذلك لو كانت التهمة الى لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس الامر كذلك لما قلناه في باب الزنا لاثبات الحدود بما نذكره بالشبهات قوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه وفي هذا الوجه نظر قوي اقضاء قوله ولان الجزا اشاره الى الاستدلال بوجه اخر من ذلك الخاص وبيانه ان الجزا قد اطلق هنا والجزا اذا اطلق يعرض العقوبات يراد به ما يجب حقا للعبد بمقابلة فعل العبد لانه المجازي على الاطلاق ولهذا سميت دار الاخره دار جزا فان القطع حق الله تعالى لكن لما كانت الخانه واقعه على حقه استحق العبد جزا من الله تعالى بمقابلتها ومن ضرورة ذلك خروج العصمة التي على محل الخانه من العبد الى الله تعالى عند فعل السرقه حتى تقع جنايه العبد على حقه تعالى فيستحق الجزا من الله تعالى والعصمة واحده وقد تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بالاعتبه له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالارض اذا اتخذ مسجدا صارت محترمه حتى لله تعالى حتى لم يبق للعبد حق فيها فلم يجب الضمان عليه لبقاء العصمه لحقه لاستحال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالسرقه فلم يجب شئ آخر عليه ووجب الرد حال قيام المسروق لانه دل على بقاء عصمته اذ الخبر المعصوبة من المسلم يسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمه لا للملك قال قلت لانهم ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومعصوم الخذا لحق العبد لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقيل لم يسلم خطاء فانه يجب الجزا مع النقيمه والحد مع الضمان والديه مع الكفاره قلت الدليل على انها واحده انا لا نحد القطع بجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه لخطر صيانته وانتقلت تلك العصمة انه كما ذكرنا فلم يسق عصمة للعبد بضاف الضمان اليه فخلاف جزا الصيد لانه لم يجب بالجنايه على حق العبد في الصيد بل بالجنايه على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بملوك واذا لم يصر حقا متقيا به وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا فاذا لم يجب لحقه وجب حبر حقه بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجنايه على حق الله تعالى لان العبد فانما يجب في المسلم الذي لم يباح لنا وان لم يكن في حقه متقوما بالدم حرمه ولاضروره في نقل الملك جواب عما قال فعلى ما ذكرت ينبغي ان تتحول الملك ايضا الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه اجاب بان التحول انما ثبت ضرورة فكامل الخانه فانها واقعه على المال فتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عباره عن كونه حراما التعرض واما الملك وصفه المالك اذ هو عباره عن القدره على المحل حلا استغل لان المالك ليس لمحل الجنايه فان قيل العصمة صفه للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا انتقال مال معصوم ولا انتقال مال

مالا عاصم كما انتقال مال مملوك لا مالك فما ستقيم هذا الفرق قلنا نقرر الجواب يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له تعلق بالمحل بالفاعل وهو تعلق الاثر وتعلق بالمفعول وهو تعلق الاثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان الاثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محاله مصدر الضارب مثلا ضرب مع الاثر ومصدر المضروب ضرب الاثر وقد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما في المبني للمفعول اذا تمهد هذا فنقول المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود من صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك كما مر هو تعلق بالمحل واتصافه به من حيث نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد بالملكيه لا اتصاف المال بالملوكيه فلهذا اجعل المضاف اليه العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله ولان بقاء الملك دليل آخر على ان الضروره في نقل الملك وبيانه انا انا قلنا بالتحول ليلا يلتبس حلا لا لعينه ويصير حراما لعينه ولا سلخ بقاء الملك كونه حراما لعينه كخمر المسلم اذا تخمر يصير حراما لعينه وان كان ملكا باقيا على ان ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحه فلو قلنا بسوال الملك الله لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجنايه والمقصود من الفعل لحقوقنا الا بطالها فامتنع القول بسوال الملك بخلاف العصمة فانها تنتقل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلت انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرط ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقه ولهذا لا يجب بسرقة الحر وحبسه وان كان معصوما لله تعالى والحر ليست كذلك لعدم الحكم لعدم شرطه وقد وجد شرطه في المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان اسقال العصمة عندنا انما سبب حال انعقاد السرقة موجبه للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في ذلك الحاله وليصير الفعل فيها معصوما بالعقوبة الزاجرة لكن انما تقرر هذا الا استيفاء الان ما يجب لله تعالى تامة بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مستظرا الى استوفى القطع بين ان حرمه المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء بين انها كانت للعبد يجب الضمان له ولهذا اندفع كثير من الاسولة [illegible] والعام ما انتظم جمعا من المسميات المراد بالموصول اللفظ بقرينه المقسم اي لفظ انتظم سواء كان انتظامه بالوضع او بقرينه كالنكره في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وبقوله جمعا عن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عندنا خلافا للمعتزله حتى قالوا الجمع المنكر فلافا للعراقيين من اصحابنا والصحاب الشافعي والمعتزله وعن العدد فانه متناول جمعا

www.alukah.net

لفظا مخصصة بالانواع الرواجح لفظا مخصصها والجواب عنه ان مقتضى دليلنا ان مع شيوع الحاجة الى العباره عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عباره بعينه مفرده كانت او مركبة والذى ذكرتموه ان لم يكن لها عبارات بعدها مفردة فلربما عبارات مركبة بعدها نحو ان زيدا الفعل وزيدا الكافور وأمسك وغيرها وليس كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم ..... فى اللغة بعده لا مفرده ولا مركبة كذا فى المعتمد ثم قال ان فرض به كلام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيمكن فيه شبهه ولا بس مع الاحتمال لكنا نقول المراد مطلق الكلام حقيقة وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وعلى هذا الصيغ وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما علم حقيقة الشئ يكون لازما له اى ما ساله قطعا حتى تقوم الدليل خلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه شيئا عن غير دليل كما سقط ذلك فى الخاص فان مثل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان اراده البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح للاول على الثانى واما استعمال العام فى الثلاثة جواب عما قال لو كان موضوعا للكل لما استعمل فى الثلاثة بطريق الحقيقة فقال لانا لم ان العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة عليها ان لو انحصر الافراد فى الثلاثة مثل لو قال عبيدى احرار وله ثلاثة اعبد ولا يعلم الا انها جميع عبيده هذه الثلاثة لا باعتبار انها ثلاثة وجميع مطلق بل لانها جميع فيلزم ان هذا الجواب صريح فى استواء الاستغراق فى العام والعقد للفظ جمعا فى التعريف بعقد خلافه صريحا بدافع وايضا الجمع المنكر عام عندهم كما سيصرح به مع الاتفاق على انه حقيقة فى الثلاثة عند الاطلاق وقد نص محمد فى كتاب السير على ان اقل الجمع الصحيح ثلاثة ويدل على ذلك مسايل فى المبسوط والجامع والزيادات وكذا الامة اشارة الى دليل آخر على المذهب المختار وبيان ذلك ان الامة اى الصحابة ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على تعميم الحكم لتعميم الصيغ فانهم قالوا لحرمة الامهات والبنات بقوله ع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكذلك قالوا بوجوب التربص على المطلقات بقوله ع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولم يتوقفوا فى حق الاعتقاد وكلام المتوقفة فى حق العمل فدل ذلك ان العام يوجب الحكم فيما ساله قطعا من غير توقف على شئ آخر فان قلت هذه الاحكام انما استفيدت من الاجماع لا من هذه النصوص ولو سلم ذلك لكن يحتمل انهم انما فهموا العموم من الدلائل اخر سوى ما دل على العموم قلت الاجماع انما انعقد على الاستفادة

من هذه النصوص الاترى ان الصحابة قالوا بذلك مع حيوة النبي ﷺ مع انه لم يكن ذلك زمان انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملاوا اكتبهم بالاستدلال بهذه النصوص على اثبات هذه الاحكام فوجب ان يحتمل فهم هذه الاحكام بهذه الدلايل اقترنت بها قرائن اخر تدل على العموم ظهر ولم نظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم نظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلايل لما حاز لهم السكوت عن نقل تلك الدلايل ولو نقلوا لظهرت ظهور النص فلما لم نظهر دل على ان الاستدلال كان لمجرد النصوص فهو اذا استقام احتمال خصوصه لما قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي فان قلت فما تقول بالتخصيص بكون العمل بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلت لانم ذلك بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي ساوله الخاص لا نسلم انه لا يمكن العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من كل وجه ولكنه يمكن العمل بهما من وجه لان في التخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام بما بقي مجازا والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نقول نعم يجب العمل بهما ما امكن ولا امكان هنا لما بينا ان موجب العام قياسا وله قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي وذا لا يجوز اجماعا قوله فلهذا قلنا حليل الرضاع وكثيره سواء هذا شروع في المسايل المتفرعة على هذا الاصل منها ان حليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة عندنا وقال الشافعي رح لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات تكتفي الصبي لكل واحدة منها محتجا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما يرويه عايشة رض قالت كان فيما انزلت في القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن وذلك ما تلى بعد رسول الله صلعم ولا نسخ بعد ذلك فثبت بالاول نفي ما علينا وبالثاني تقرير ما علينا على ان الاول دال عليها لان المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين تنتهي باليومين فكانه حلف لا يكلمه المصتان والاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس محرم اجماعا ولكنا نقول قوله ﷺ واخواتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشتراط العدد فيه يكون بقيدا الاطلاق الارضاع وتخصيصا لعموم الامهات وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا ومنها ان سباح الدم سبب من الاسباب اذا التجاء الى الحرم لا تقتل فيه عندنا ولا نوذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي رح يقتل فيه مستدلا بقوله ﷺ الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على ما لو التجا الى الحرم وقد قتل عمدا بالاتفاق فكذا اذا التجا اليه بالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم وكذا اذا التجا بعد الجناية ولكن نقول قوله ﷺ ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فان قلت قد خص منه من التجا الى الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف فانه يقتل منها

منها ما اذا قال لغير تخصيصه بخبر الواحد رح قلت لانم وانما يكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك متناول النص وليس كذلك اما المنتحي فهو خلاف النص متناول الداخل في الحرم مع الجناية لا الجاني فقد كان فيه بعض صار كالمنتفي بناء الحكم على ما سلف الطرف فلان الاطراف يجري مجرى الاموال كما عرفت والامر ست للنفس لا للاموال الا ان الامان ثبت فيها سعيا للنفس حتى لم يحل قطع اطراف الكافر في الحرم فاذا وجب القطع بالسرقة لا ينتفي استيفاؤه الامر الذي ثبت تبعا فلان يجب فيه المحل لا يخفى على احد فلو تم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر ولا الجاني بعد الخروج من الحرم ايضا لانتفاء معناه صار امنا مادام فيه لانه مفسد بل دليل وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الاية بناء على ان الضمير البارز في قوله ﷺ دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني ويمكن ان يقال ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قال الله ﷻ اولم نروا انا جعلنا حرما امنا فيجاز رجوع الضمير اليه بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله ﷻ فيه ايات بينات مقام ابرهيم ادخل مقام ابرهيم خارج البيت في الحرم لا فيه ومنها ان العاصي يترخص برخص المسافرين من القصر والافطار عندنا لعموم قوله ﷻ فمن كان مريضا او على سفر فقوله ﷻ واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجوز تخصيصه بما قال الشافعي ان الرخصة شرعت مرفقا فلا ناط بالمعصية ومنها ان شعر المسه وعظمها طاهر عندنا خلافا للشافعي رح فيهما ولنا لكل ما في العظم لان قوله ﷻ من اصوافها واوبارها يقتضي لعمومه حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله ﷺ لا تنتفعوا من الميتة بشيء لانه لا تعارض بينهما عند التحقيق فلت ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستقيم في الشعر دون العظم لان الاية لا تساوله ومنها ان المولى لملك اجبار عبده الكبير على النكاح عندنا لان قوله ﷻ وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما ذهب اليه الشافعي رح ومعنى الاحصان انفاذ عقد المولى عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جايز اتفاقا ومنها ان متروك التسمية عمدا حرام لان النهي وهو قوله ﷻ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه للنفي عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله ﷺ المسلم يذبح على اسم الله ﷻ سمى او لم يسم وبالقياس على متروك التسمية ناسيا كما قال به الشافعي رح لان النفي في الاية لانعدام الاشتمال لكم في الاية لان الناسي مرخص منها فيجوز تخصيص العامد ايضا بالقياس عليه لانا نقول الناسي ليس بتارك بل هو ذاكر شرعا اذا الشرع في هذه الحالة اقام النسيان مقام الذكر تحقيقا عليه بخلاف القياس كما اذا اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامة ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف واجاب عنه العلامة النسفي رح كافة وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به ولهذا لم يبق تحت النص الاحالة العدم فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به فتكون القياس او خبر الواحد رح معطلا للنص واذا لا يجوز وهذا نظر لان الاية تعمهما

ساول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والمنخنقة والميتة
فلا يلزم بعطل النص من تخصيص العدم من النص لبقاء غيره فلهذا على ما حاداه ما في الكتاب ويرد عليه
انه عام مخصوص لان ظاهره ساول الذبيحة والطعام والشراب حتى قال عطاء لا يجوز اكل شاة بدون
ذكر اسم الله عليه فلا يكون مما نحن فيه على ان جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وذا لا يجوز والانفصال عنه بمثل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جايز كما جاز
الجمع بين معنى المشترك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه لان قوله ع من ملك
ذا رحم محرم عام يساول الكل فوجب العمل بعمومه ولما جاز تخصيص الاخ منه بالقياس
على بني الاعمام كما ذهب اليه الشافعي له ومنها ان كل اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا
للشافعي في جلد الكلب والمأكول له في جلد الميتة لان قوله ع ايما اهاب دبغ فقد طهر عام
لان ايا ما نكره وصف بصفة عامة تعم ولا تعارض بينه وبين قوله ع لا تنتفعوا من الميتة
باهابها اذ من شرطها المساواة في القوة وما رويناه من الحديث اقوى لانه متفق في قبوله دون
ما رواياه والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله اولان الاهاب اسم لغير
المدبوغ لغة فلا معارضة حتى اذ من شرطها اتحاد المحل فان محل الحديث غير محرى على عمومه
اتفاقا لانه يساول جلد الخنزير والآدمي ولا يطهران بالدباغ فلنا لا نسلم ذلك فان جلد
الخنزير لا يندبغ فلذا لا يطهر لان شعره غليظ ست من لحمه ولا متناول له الحديث اصلا وجلد
الآدمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل سلخه ودبغه احتراما له فلا يكون مخصوصا منه
ايضا ومنها ان العاصي يترخص برخص السفر في المسح كغيره عندنا خلافا للشافعي لان
قوله ع يمسح المسافر ثلثة ايام وليالها عام باللام المعرفة للاستغراق عند عدم العهد
فلا يجوز تخصيص العاصي منه لقوله واما اذا خص منه شئ اعلم ان التخصيص عندنا وطوقه
العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترزنا بالمستقل على سبيل المعارضة من
حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك وبقولنا
مقترن عن النسخ والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل فهو ان كل شئ
اذا يعلم ضرورة ان الله ع مخصوص منه كتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل واما الحس فهو اثبت من كل شئ نفى القاصر الغير المستقل يبقى العام
حجة كما كان قبل المخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان الظن انما حصل باعتبار التعليل
وهذه الاشياء لا تقبل التعليل وفي المستقل اذا كان ذلك غير الكلام من الحس والعقل كذلك
لان كل ما يوجب العقل او الحس تخصيصه فحق وما لا فلا واما المخصوص بالكلام ففيه
الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد المصنف اذا خص منه شئ المخصوص بالكلام المستقل وان
اطلق ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه

عن الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وان لم يذكر العام
لا يبقى مخصصا ادعى التخصيص
عندنا ح

انه يسقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي
ممن تبعين في ذلك بان احتمال المخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلة موجودة
في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي تحت العام
وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا كما قال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما يبقى
العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا تقبل التعليل كالاستثناء
والاستثناء اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال آخرون انه يبقى
حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص متى كان مستقلا بنفسه
اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا
سقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا حاله يسقط بنفسه ولا يؤثر
في الحكم السابق عليه وعندنا بقي حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب العلم لان دليل
التخصيص شبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه وشبه
الاستثناء بالحكم من حيث انه يمس ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلم يجز الحاقه
باحدهما عينا لان في الحاقه باحدهما عينا الغاء شبه الاخر والاصل ان فيما له شبهان يثبت
ان يعتبر بهما كالغرم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبرناه في سلة الشفعة ان اعتبار
احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح فعلمنا اذا جعل دليل الخصوص باعتبار جانب الحكم
وهو شبه الاستثناء اوجب سقوط الحكم اصلا لان المستثنى اذا كان مجهولا لا يسقط حكم صدر الكلام واعتبار
جانب الصيغة وهو شبه النسخ اوجب اعماله كما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى
حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط واذا علم فاعتبار
الصيغة وان اوجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل نظرا
الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار قول المتكلم
كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل واذا لم يصلح تعليله بقي العام حجة من حيث هو حجة
تعليله لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحة بقي وقد كان حجة بيقين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق
قطعيا بالشك ولقائل ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصوص ما يصح تعليله يجب ان يبطل
العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار
الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان هذا المذهب صحة التعليل عندنا
وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك فلا نسلم ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل
لا يوجب ان لم يكن حجة اصلا لان ما وقع في العلة لخصيصه يخص وما لا فلا الخص فبقي الحكم العام

ولا سطل العام بالتعليل بالكلية فان فعل فعلى هذا ينبغي لمن بقي العام موجبا للحكم قطعا فما
بقي تخته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان لم تكون العلة غير الوصف
الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين فيه فلما اشتبه اي لما وقعت الشبهة
في العام المخصوص في اصله حيث اشتبه انه هل سلك سلوك القدر الباقي ام لا فصار نظير القياس اذ
الشبهة في القياس في اصله حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا
فجاز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف خبر الواحد حيث لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى حالا
من القياس لانه يقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا ترك
القياس بخبر القهقهة

ونظير الاستثناء من الفروع اعلم ان ههنا مسايل من الفروع
ساسه ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص نظير الاستثناء وهذا يناسب مذهب الكرخي ما لو جمع بين
حر وعبد او حي وميت او خل وخمر في صفقة واحدة تفسد البيع في القن واختيه اي الحي والخل
لانه لم يدخل في الايجاب اصلا فيكون باطلا معدوما في محل له خصوصه ابتداء وذلك باطل للجهالة وهذه
المسالة وان كانت لا استثناء فيها حقيقة لكنه يناسب الاستثناء من حيث ان الحي واختيه لم يدخلا تحت
الكلام مع ان هذا الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا الخصي من الثمن فانه يبطل
البيع كما علمتم فان قيل ينبغي ان لا يصح العقد هنا عند ابي حنيفة بان يكون كل الثمن مقابلا
بالقن كما قال في من جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح يجوز فيمن يصح ثم يكون
كل المسمى مهرا له قلنا فرق بينهما فان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا يلزم شيء مما جعل
مبيعا ان لم يكن مقابلا بشيء من الثمن ومسماه هنا وجب قلنا بوجوب كل الثمن مقابله القن لما
كان العوض منقسما على المعوض والمقصود المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه لا نزاع فيه لعدم جواز الحل وانما تقابل بها باعتبار
المراجعة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد المراجعة فلا ينقسم وصار كما اذا اوصى لزيد ولعمرو بثلث
ماله فاذا عمرو مات لكون الثلث كله لزيد وكذلك اذا اوصى لزيد ولجداره بخلاف ما لو جمع بين
اجزاء من البيع بين عبده وعبد غيره او بين مدبره او مكاتبه او باع عبدين له فهلك احدهما
قبل قبض المشتري او استحق احدهما فانه يجوز في الباقي وان كان يصير مبيعا بالحصة لان ذلك شيء
حاله البقاء لانها دخلت تحت العقد ثم خرج احدهما صالحا لحقها او لحق المستحق او للعذر التسليم
بالهلاك وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد فصار هذه المسالة نظير النسخ لانه تبديل بعد
الثبوت كما ان المضموم في هذه المسالة خارج بعد الدخول وهذا يناسب مذهب الفريق الثالث
في البيع بشرط الخيار نظير المخصوص اي من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما وهذا يناسب المخصوص

المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو مختار علمائنا
وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم من حيث انه داخل الى الايجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسالة على اربعة اوجه احدها ان لا يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا او ذلك بالف من هذا بالف ودلك 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 ولو اعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع عادة ما في الباب انه يصير بيعا
بالهبة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير
شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة العلة ولجهالة المبيع او الثمن او
كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع
راعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع تشبيها بالاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح تشبيها بالنسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى تفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد او الوكيلة
والمبيتة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث تفسد البيع عند ابي حنيفة لان الحر
غير داخل في البيع اصلا وكذلك اخيته فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع فلذا افترقا قلت وفيه بحث [illegible] انا تواردنا على الاحتجاج بشروع في
الرد المنقول على القايلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فقال انا تواردنا على الاحتجاج بالعمومات
المخصوصة من السلف له من غير نكير وذلك آية كونها حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان عليا رضه
حرم الجمع بين الاختين وطا بملك اليمين وقال احلتهما آية وعلى قوله ع او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما
آية وعلى قوله ع وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا وواقفه
عثمان له في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل فاستدلا بعموم الآيتين
مع خصوصهما فانه قد خص من الاول الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
ومن الثاني الجمع بينهما للحرمة المحضة من الصحابة له ولم ينكر عليهما احد فدل على الاجماع وايضا
اجمعت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو محمول عندهم على الحظر الحدوث في جواز البيع

في غير الاشياء عند التساوي بخلاف المقلبة بغير المقلبة فانه لا يجوز ذلك وان تساويا اتفاقا
والفرق بين الاجناس ان الاول سكوتي وهذا قطعي واستدل ابو حنيفة به لهذا حين دخل
بعداد على جواز بيع الرطب بالتمر متماثلا فقال الرطب لا يجف من لم يكن تمرا اولا فان كان
تمرا جاز العقد باول الحديث وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز
باخره وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي
ذكر فدل على ان العام الذي قد خص منه شئ لا يسقط الاحتجاج به قوله فلهذا قلنا
اي فلان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها
من كفو سقط النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي به اذا النص وهو قوله عم فلا تعضلوهن
ان ينكحن نهي عن منعهن عن النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منها
غاية الامر ان تكون الامة والصغيرة مخصوصتين منه وذلك لا ينافي الاستدلال فيما
وراء ذلك لما قلنا ولذلك قلنا ان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح
خلافا للشافعي به لان قوله عم ننشأمر النساء ايضا يقتضي ان لا يجوز الاجبار
وهو عام متناول البالغة ايضا غاية الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة وذلك
لا يسقط الاحتجاج به قوله ثم العام اقسام اي حسبان عام صيغة ومعنى وهو ما يكون
في اللفظ ما ينبئ عن معنى الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختيار المصنف به
انه عام ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه ولقايل ان يقول القول بعموم الجمع المنكر
مشكل لان العام عند قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر
محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له
دلالة في العين فلا تتناول شيئا منها على التعيين فلا يجعل الظن بالحكم فيما تناوله
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل
ذلك لانه ليس بشامل للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء لانتفاء
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فمن قال لانم انه
لا تتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول على الجميع قطعا عند عدم المانع تحقيقا
لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن بسلامة ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة
في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني فلانم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب
القايل بعمومه وقد صرح الامام فخر الاسلام به بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلاثة وكذا صرح الامام صاحب التحرير في بحث محلى الاربعة الصفة انه يجوز

اقسام صيغ العموم

بجواز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما معنى لانه يدل على الافراد
لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد كمن وما الا ان الفرق
بينها ان من عام فيما يعقل ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تعالى والله خلق
كل دابة جاء في التفسير ان المراد بمن لا يعقل الاصنام وما بالعكس من ذلك قال
الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وقوله تعالى وكذا وما طحاها
وما سواها قوله قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك يمسك المحيي من للعموم بدليل
ضمير الجمع ولهذا قال علماؤنا ان من قال لعبيده من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا
جميعا عتقوا وكذلك من قال لنسايه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا
طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال لغيره من دخل هذه الدار فاعطه
من مال درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن قال لجاريتان كان ما في
بطنك علما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا يعتق لان كلمة ما عامة فان الشرط
كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد فلا يعتق قوله وكذا كل اسم جمع اي كل لفظ وضع
لمتعدد مع انه لا واحد له من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والرهط والكل
والجميع الا ان كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يفارق الاخرى المعنى والحكم اما كلمة كل فانها
اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون الكل حتى اذا قال لكل امراة
اتزوجها فهي طالق يطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم يطلق في المرة
الثانية لعدم كل فرد كان لم يسبقه غيره وهذا معنى كل الافرادي حتى لو قال لكل امراة ان دخل هذه
الدار فهي طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا سبيل لوقوع الطلاق على ما دخل
الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت الدار
فانت طالق واذا دخلت على المعرف اوجبت العموم اجزاءه وهذا معنى كل المجموعي والفرق بين
المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول فقد في الاول
وكذب الثاني اذا التشر غير ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة يقع
الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة وبهذا ظهر ان قول المصنف به وفي كل معنى الانفراد
محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه متعرض لصفة الاجتماع واما كلمي من
فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد ومن اختلاف مجانيها
صار احكامها مختلفة حتى اذا كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة فقال

الألوكة
www.alukah.net

وجب لكل واحد منهم النفل تاما لما انه لو وجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم
كذلك بخلاف ما اذا قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا حيث
يجب نفل واحد بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل ولو قال من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لانقطاع الاولية لان الاول
اسم لفرد سابق فان فصل ينبغي ان لا يستحقوا في كلمة الجميع لانه محكم في الاجتماع قلنا نعم لو حكم
في الاجتماع وكلمة الاول في الفردية فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول
على السابق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم من ذلك الغاؤه لدلالته على السبق الذي لا يفيد
من هذا الكلام عند عدمه بخلاف كلمة من فانه محتمل للخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا لو قال من
الدار استقام الجواب بالواحد فصار لذكر استقام بالجماعة وكلمة الاول محكم في الفردية فحمل المحتمل
على المحكم هذا اذا دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النفل للاول في الفصول الستة اما في
كلها وهو ظاهر لوجود الاولية في الداخل اولا واسفلها في الباقي واما في الجميع فالقياس ان
لا يستحق الفرد السابق منه لانتفاء صفة الاجتماع وان وجد السبق الا انهم جعلوه مستحقا للنفل لانه
يصدق انه جميع من دخل اولا الا ترى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما واحدا انها تعتق كما اذا كان ما في بطنك غلاما هذا الحقيق هذا الموضع وقال محمد لا يستحق
الا ستحق الفرد الاول في فصل الجميع الكل لانه حينئذ يصير مستعارا لمعنى الكل ومعناه ان الفرق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز وهذا فاسد من
التكلم لا بد لمراد احدهما معينا وان اراده كل منهما سامي اراده الاخر حال صاحب السنقيح مع قوله
انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان
واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول جماعة يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا لم يراد
الامر الاول فلسنا بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان
الجميع مستعار في الصورتين لا في الصورة الاخيرة فقط وهذا تعسف لا يخفى على احد وكلما اعلم
كاما ومتلوا اينما من الفاظ العموم الا ان منها فرقا من حيث المعنى وكلما يدخل على الافعال وينفي
عمومها قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال
كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج وبتما
يدخل الافعال وينفي تعميم زمانها ولهذا قال علماؤنا اذا قال لامرأته متى ما اطلقك فانت طالق
فانه يقع الطلاق كلما سكتت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وكذلك اينما يدخل الافعال

الافعال لكن يقتضي عموم مكانها حال الله يعلم اينما تقفوا اخذوا وقتلوا تقتلا ثم الالف
واللام اعلم ان الالف واللام اذا دخلا في اسم فرد اكان اوجمعا وكان ثمة معهود يصرف
اليه اجماعا وان لم يكن ثمة عهد فيحمل على الاستغراق عند بعض المحققين وعلى الجنس عند المتاخرين
وهو اختيار المصنف الا ان المقام اذا كان خطابيا حمل على كل الجنس واذا كان استدلاليا
او لم يمكن حمله على الاستغراق حمل على ادنى الجنس حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس فلو
لم يصرف الى الجنس وبقضاء على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمله
على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية اذ التقدير انه لا عهد فتعين لكونه للجنس وحينئذ لا يمكن
القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
فحمل على الجنس بطريق المجاز وهذا معنى قول مشايخنا ان الالف واللام اذا دخلا على
الجمع بطل معنى الجمعية ووقع على الواحد والكل بطريق الحقيقة كما في قولهم انما الصدقات للفقراء
ومسايل ايمان الجامع وكان يرد عليه ان الحمل على الجنس وان اخرج اللام عن الالغاء فقد ادى
الى الالغاء صيغة الجمع فقوله ولو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا او تقريره انا لا نسلم ذلك
بل لو حملناه على الجنس يكون حينئذ عائدا الامرين اما التعريف فلانه تعريف الجنس واما الجمعية فلان
الجنس وان كان مفردا من وجه فانه مع الجمعية لان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى
من اهدار احدهما كيف وقد قال الله تع لا يحل لك النساء من بعد وذا الاخص بالجمع اجماعا
فان فصل الغاء اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس لما كان معرفا بالاسم فلا يفيد
اللام شيئا زايدا قلنا لا نسلم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان وال صاحب الكشاف في اللام في قوله الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من لفظ الحمد ماهو من بين اجناس الافعال هذا خلاصة تقريره هذا الملة
وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عد المحلى بلام الجنس من قبيل العام مع عدة في اول
الكتاب من الخاص مما تداخلان واما ثانيا فلانه مخالف لقولهم ان العام يوجب الحكم
قطعا لان في الجنس بتعين الادنى مع احتمال الاعلى على ما مر ولهذا قالوا لو قال انت الطلاق
يقع الواحدة الا اذا نوى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم لم يكون قول القايل كلهم بيان
تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الامة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم لم لا يصح
الاستثناء من النساء والرجال واللازم منتف اجماعا لم قلتم سوغ في التعريف

على الاصل المذكور بيان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض
الاعيان كالصلوات او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد
او من النوافل كالسنن والتطوعات لان اللام في قوله ع اذا قمتم الى الصلوة للجنس لافادة
العموم اذ الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا اي في شريعتنا لكون ذلك معهودا
متناولا كل واحد منها لوجود معنى الجنس والقايل لم يقول لانم ان انتفاء كون الصلوة مشروعة
بدون الوضوء تستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز لم تكون الجاب الصلوة بالايات الدالة عليه
سابقا على هذه الآية فلا تكون متناولا غير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن اما تساوي الكل
ان لو كان معقولا عليها على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل على مشتركة بين الصلوة ذات
الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او مشككة فيها كما اختاره البعض والله ميل
المصنف كما اشار اليه في الصفحة الثانية من مسئلة الحلف وعلى التقدير لا يتناول صلوة الجنازة
قال محمد اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على ما عرف
في موضعه اذا عرفت هذا فنقول اذا وكل بشراء ثوب فلابد من بيان جنسه اي ثوب يصح
الوكالة لان الجهالة بدون ذلك فاحشة لان الثوب يساوي الملبوس من الاطلس الى
الكتان اما اذا عرف فقال وكلتك بشراء الثوب يصح الوكالة بدون بيان جنسه لان
اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب ولو صرح
بذلك لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا وبهذا عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول لكن اللام ح للعهد ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان
النكرة يساوي واحدا غير معين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت فلا يبقى نكرة والى
هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود رض في قوله ع فان مع العسر يسرا ان على العسر
في الدنيا والاخرى لن يغلب عسر يسرين لما كرر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين
قول من قال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح منعمة بالليل هاتفا من السماء يقول
الا ايها المرء الذي الهم به ترح وحد انشئت بيتا لم تزل في فكره تتبيح اذا اشتدت بك
العسرى ففكر في الم نشرح لعسر بين يسرين اذا فكرته تفرج قال حفظت الابيات وفرج
الله عني وقال الامام فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان
هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الغار لسرحا ان مع الدار لسرحا
لم يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان حملت فاذا حمل على التاكيد فما وجه قول
ابن عباس وابن مسعود رض قلت كانهما قصدا بالتكرير ما في قوله ع ليس من معنى التفخيم

التفخيم فما ولا يبعد الدارين في ذلك يسران في الحقيقة حلت فظهر بهذا ان الحمل على
العينية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب
الثاني في قوله ع وانزلنا اليكم الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول
وان العبد معرفا والملك الثاني في قوله ع حل اللهم مالك الملك توتي الملك غير الاول واعلم ان
هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد في الجامع الصغير رجل
قال لعبد سدس مالي للعلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس اخر سدس مالي للعلان فهو له الاول
فليس له الا سدس واحد لان السدس الثاني معرفا اذا الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال ابو حنيفة رح اذا اقر لرجل بماية درهم
في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر على اقراره بمايتا او
اكثر او اقل انه يجب المالان جميعا اذا ادعى الطالب ذلك لان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية
غير الاولى وقوله بعد اشهاده اراد به الاسماع المعتبر شرعا حتى لو اشهد في كل موطن
شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا والمشهد المجلس وقيد به لانه ان اتحد المجلس يلزمه مال
واحد اتفاقا بخلاف ما اذا اتحد الشهود والمشهد حيث لا يجب الا مال واحد استحسانا للدلالة
العهدة وبخلاف ما لو كتب هكذا من اقر بمايه واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين آخرين
في مجلس آخر حيث يكون المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما على الشك صار الثاني معرفا
فيكون عين الاول وحالا يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس وجب مال واحد وان تفاوتا
وجب الاكثر لان هذا الاصل غير ثابت عندنا بل لدلالة العادة على العهد وان الانسان يكرر
الاقرار بمال واحد بين يدي كل واحد للاستيناف والمال لا يجب في الشك فلا يحتمل
الاعادة على وجه لا عادة لم تتعدد المال فاذا اذا لم يتحد السبب قام مقام السبب فاختلفا بان
قال في المرتين من هذا العبد يلزمه مال واحد وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا
مختلفا بان قال اولا من هذا العبد وثانيا من هذه الجارية يلزمه المالان اجماعا بكل حال

ثم النكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي بعد العموم سواء دخل
النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار
لكن عمومه انما ثبت ضرورة صحة النفي لان النكرة بعد ذلك وضعا وسياق الضرورة يلزوان
النكرة لما كانت حقيقة لفرد شايع في جملة ذلك الجنس لزم القول بانتفاء جميع افراد ذلك الجنس ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منتفي ذلك الفرد ان يبع ادلو بقي البعض عن الجملة عند انتفاء ذلك الفرد ولا يكون الفرد شايعا
بل هي البعض المنتفي من الجملة وتخصيصه بالذكر اذا اصل لكن اذا قلت رجلا مثلا وانت تريد
تكذيبه بقولك ما رايت رجلا وبذا يكون منكرا تكذيبا ودفعا للكلام لغة وعرفا فلو لم يكن
كلامك هذا مفيدا للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وهو صادق
ذلك قوله تع هل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا اذ هذه الاية انما نزلت بعد قولهم
ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم
بالايجاب الجزئي فان قيل لعل هذا عن سبيل الاضراب عنه بانتباط التثنية والجمع جايز مثل لم
يقل ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا
لانم صحة ذلك عند الاية ولين سلمنا ذلك لكن انما جاز ذلك لانه قد فهم بقرينة الاحوال ان
المراد به نفي صفة الوجود لا نفي نفس الحقيقة كانه قيل ما رايت رجلا واحدا قوله فقلنا اشارة الى
التفريع على الاصل السابق قال علماؤنا لا يطهر التوضي بماء الزعفران خلافا للشافعي لان الماء
المذكور في اية التيمم وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نكرة فكان شرط صحة التيمم انعدام ماء يكفي
للوضوء اما مطلق عليه اسم الماء عند الاطلاق اي ما سبق الى الافهام مطلق قولنا الماء
ولا يلزم ماء البحر والنهر حيث لا يمنع وجودهما صحة التيمم وان جاز اطلاق اسم الماء عليهما
لانهما ليسا بماءين مطلقين اذ لا سبق لاحدهما الى الفهم عند الاطلاق واضافتها اليهما للتقييد
لا للتعريف كاضافة الى البئر والبحر والنهر فهو لا يدل عليه اي على ان المطلق عند الاطلاق
شامل الكامل في ماهيته دون القاصر انه حلف لا يصلي او لا ياكل لحما فانه تحنث بصلوة
الظهر واكل لحم الشاة لكلها في الصلوتية واللحمية ولا تحنث بصلوة الجنازة واكل لحم السمك
لقصورهما وذلك هذا هو الميتة على ان الصلوة متكلمة فهو كذلك لو وصفت بصفة عامة
المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة كالكوفة مثلا فانه
يصح ان تتصف لهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تم
ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تم لو وقعت في موضع النفي فلو حلف لا تكلم احدا
الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية كان له ان يكلم كل رجال الكوفة وتتزوج كل نسائها
وان كان نكرة في الاثبات لعموم الصفة خلافا لما اذا لم يذكر الصفة فانه تحنث اذا كلم او تزوج اكثر
من واحد فان محل النكرة الموصوفة مقيد والمقيد من اقسام الخاص فلنا خاص من وجه عام من وجه
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك واعلم ان العمل
بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء من النفي

من النفي مثلا وفي موضع الحظر بخلافه اي كما تقرر واما في موضع الجزاء كقولك لعبيدك فمن حرر رقبة
مؤمنة والخبر كقولك لعبدك ان دخل رجل كوفي فلا وله قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
عتقوا لان كلمة اي نكرة ما دام مفردا من الجملة الى مضاف اليها اذا كان المضاف اليه معرفة
اما اذا كان نكرة صار كل جميع ما اضيف اليه كما عرف ذلك في النحو وما يدل على ان اياً للخصوص
قوله تع اخبارا عن سليمان عم ايكم ياتيني بعرشها خان المراد اي فرد منكم ولهذا حال ياتيني دون
ليتقول ياتوني وكذا قول محمد حيث حال ضربك دون ضربوك والمانبت انها نكرة وقد وصفت
بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها مع العموم الحكم في افراد العدد فان صح كذا فان اياً نكرة
وقد اضيف الى المعرفة حتما وهو مثل شبه وغيره في التوقف في التنكير فلا تتعرف بالاضافة
سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان معرفة لفظا لانه بقيت الجهالة فيه بعد الاضافة لسائل كل
واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الاضافة وذلك اية التنكير
عند الفقهاء بخلاف قوله اي عبيدي ضربه فهو حر لان اياً لم يوضع بالضرب لانه اسم وهي المخاطب
فيكون صفة له لقيامه به فبقي اي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب
عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لانه الضارب لان
نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه لا قال اي وان كان خاصا الا انه نكرة في موضع الشرط
بدليل دخول الفاء على خبره والنكرة في موضع الشرط نعم لانا نقول النكرة اذا وقعت في خبر الشرط
نعم كالواقع في خبر النفي لكن لا يلزم منه ان نعم اذا كانت على معنى الشرط وهذا كذلك قال
صاحب التنقيح لا هذا الفرق مشكل لان في الاول وضعه بالضارب وهي الفاء بالضرب وبه
حصل هذا الاشكال انما يرد ان لو كان التوصيف به مقصودا عند ايقاع المبني للفاعل
صفة الشيء عرفا وهو ممنوع والنكرة انما تعم بعموم الصفة القصدية لا التضمنية شاملة العرف
وكذا لو قال لعبيده ايكم حمل هذا الحب فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال ولم
حملوا جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا الان النكرة قد وصفت بصفة عامة وهو
الحمل نعم وان كانت الحنطة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا الا على هذا التقدير لانعدام
كل واحد منهم حاملا عرفا لان مقصودهم ان كان بحسب يطيق حملها واحد اظهار جلادتهم وقوتهم
وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل واحد اذا كانت بحيث لا يطيق حملها واحد كان العرض صورة
الشبه محمولة الى موضع خاصة وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل
الانفراد متعلق العتق مطلق الحمل والنكرة في موضع الاثبات تعم على ان النكرة المفردة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في موضع الاثبات تحقق عندنا لكنها مطلقة وعلى المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات متناول واحدا غير معين وحال الشافعي انها بعد العموم حتى قال في قوله مع فتحرير رقبة
في كفارة الظهار انها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا والتخصيص بدون
التعميم محض الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منها تحرير في تكفير
قلنا هذه مطلقة لانها اسم فرد فتتناول واحدا على احتمال وصفة دون وصف ولهذا
لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة فلا يكون
محملا للتخصيص لانه يقتضي سابقة التعميم غاية الامر انه يحتمل التقييد ولكن يمنع العمل
بموجب المطلق فكان نسخا ونسخ النص بالقياس لا يجوز فان قلت لو لم يكن عاما
لما جاز تخصيص الزمنة منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان
الرقبة اسم للبنية فعند الاطلاق تتناول ما هو موجود من كل وجه وفات جنس
المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم وهاهنا من وجه فلم تتناوله النص عند اطلاق
اسم الرقبة فلا تكون تخصيصا قال الامام الغزالي ولهذا قول لا يرتضيه منتسب
الى التحقيق فانا اضطررنا لعلم ان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة
ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وآدميا ولا ينتهي
الى المرام هذا المذهب ذو مسكة في عقل يقول لهم لم اجزا مقطوع اليد والرقبة
مطلقة ولم امتنع اجزاء الاخرس والخلقة كاملة وكيف يرجى الخلاص من هذا الخبط فافهم
فهم هذا الكلام قلت والجواب عن اعتراضيه ظاهرا اما عن الاولى فلانه ليس النزاع
في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انا عند الاطلاق ينصرف
الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مراد علمائنا حقيقة في
الكامل مجازا في القاصر بل على حقيقته فيهما لا له يتناوله الكامل منصرفا اليه من قبل
المجاز كالعام اذا تمام بخصوصه على ما مر تذكر به الحقيقة ان شاء الله تعالى واما عن الثاني فلما ذكرنا
ان فات جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفات
جنس المنفعة فهو البطش لوجود احد بها فلا يطلق عليه حقيقة لو قطعتا لا يجوز لفوات
البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق بخلاف الاخرس فانه فات جنس المنفعة وهو التكلم
فلا يندرج تحت المطلق فلذا لا يجوز تحريره فثبت باذكرنا انا قاطعون بالخلاص
عن سبكته فضلا عن التحاد وان علمائنا لهم اعلى كعبا ان يلحق بذيلهم غبار عن افعال

نعوذ

www.alukah.net

امثاله هذه الشبهات فليس واظن ان هذا نزاع لفظي اذ لا خلاف ان الرقبة مطلقة لكن
المطلقة قد تسمى عاما وتقييده تخصيصا وغير هذا الاصطلاح فاطلق الشافعي رضي الله عنه لفظ العام
بذلك الاصطلاح فظن علماؤنا انه اراد به المصطلح الاصولي وشنعوا عليه قال ابن الحاجب
ولم اجار من يكفر قامت قرينة على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعنه قوله مع علمت
نفس ما احضرت ولهذا الى ولان تقييد مطلق الكتاب بنسخ لم يفد جواز الطواف
بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة الفاتحة وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ المنصوص المقتضيه
لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان حمل حملتم بعدم جواز ما دون الاية وهذا عين
السعد حيث من قرا ما دون الاية لا يسمى قارئا عرفا ولهذا لا يحنث به في الحلف لم يتناوله
اطلاق النص ولا يلزم بتقييد جواز المسح اشاره الى الجواب عن اعتراضين موردان
على ان تقييد المطلق بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله مع فامسحوا برؤوسكم ينتفي باطلاقه جواز ما يطلق
عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رضي الله عنه وثانيهما ان قوله مع واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضارب في الارض مطلقا وقد
قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق
المقدار ولا نزاع في لسان المجمل بالخبر جايز بيان ذلك اما في اية المسح فلان الباء في قوله
في اية المسح بعدي الفعل الى محله فيستوعبه لا الاية فمسحت راس اليتيم سدى وقد
دخلت في محله تعدى الفعل الى الاية فيستوعبها لا المحل كما في الاية فمقتضى الاية على هذا التقدير
مسوحية بعض الراس وهو مجمل لحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة
ابن شعبة رضي الله عنه انه مسح عم على ناصيته صار بيانا له ولا نعال المجمل ما لم يمكن العمل به فعلى البيان
وامكن العمل به لانه لخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك
اجماعا فان الشافعي رضي الله عنه يقدر بثلث شعرات ولان ما مسح ما دون ثلث شعرات لا يعد ماسحا
بالراس عرفا كذا قاله الامام السرخسي رحمه الله اولان ذلك لحصل بغسل الوجه فلا لحتاج الى الجاب
عليه فليس القول باجمال الاية مستقيما لانه مبني على ان يكون هذا اول ورود رسول الله عم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز اجماعا لانه
لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا بالنقل الينا ولو سلم الاولين فلا يمنع التاخير
بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا
عنده وضوء رسول الله عم مع طول الصحبة والنقل الاكابر الصحابة الذين اشتهروا بالرواية
عنه وبلغ الى الشهرة لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الاية
واما في اية التيمم فلانه لس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وذلك

غير صحيح

بجهل فصار قوله ثم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بيانا له ووجهه ان
المأخر محلى باللام فاستغرق الجنس لعدم العهد فاقتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها
ولا تصور لتمكن كل مسافر ثلثة ايام الا ان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل
من ذلك خرج بعض المسافر عن استيفاء هذه الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر
اذ لا امتنع من الزيادة اجماعا والعاقل ان المقول لغة كون مطلق بانطلق عليه اسم المسح والغسل
في الارض مرادا ان كان سبب الاجمال يلزم لم يكن قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن مجملا لان ما دون
الآية ليس بمراد اجماعا وان كان ينطلق عليه اسم القرآن حقيقة بدليل صدق تعريفه عليه واللازم
منتف فمنتفي الملزوم ولم يمكن الجواب عنه

واما اقتضاء الى وان بيان المجمل خبر الواحد جايز فلما
جوز اداء الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي لان الكتاب وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء مجمل في
حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجوازان يقتصر على البعض لان اللام في قوله تع للفقراء يحتمل التمليك
وهو ظاهر اللام فوجب الاخذ بالاقتصار على البعض ويحتمل للعاقبة كما في قوله تع فالتقطه آل فرعون
الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا في حق الاداء وقوله ﷺ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
بيان انه جوز الاقتصار على البعض لانه ﷺ امر برد الماخوذ من كل قبيلة الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف
فاذا قال بحمل اللام للعاقبة على طريق المجاز فكيف يعارض الحقيقة لانا نقول لانم ذلك بل مشترك لاشتراك
فيها والاصل في الاستعمال الحقيقة قال الله تع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال
الشاعر للدوا للموت وابنوا لخراب سلمنا ذلك لكن تسميتها صدقة فعل التصرف المؤدي الى تمليك
المحتاج واستحقاقه على تقدير الملك بما يد جانب المجاز فيصلح معارضا له

المشترك

والمشترك ما
اشترك فيه معان اوامسام لاجل سبيل الانتظام المراد بالاشتراك لم يكن بالوضع وقوله اشترك
فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمراد بالمعاني والاسامي ما فوق
الواحد وقيدها بما ليتدرج فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او لاسامي
مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفواره وشمس الشيء وجاز ان يكون موضوعا لاسامي
او نقول جاز ان يكون المراد بالمعاني ما هو مقابله الاعيان كالشرى والنهل فالمراد بالاسامي الاعيان
كالولية العين واحترز بقوله لاجل سبيل الانتظام عن العام بعد ان يكون الاشتراك بطريق البدل
بان يكون موضوعا لهذه المرة ولاخرى بخلاف العام فانه موضوع لما يتناوله دفعة واحدة لا بدلا
واحدا من الجملة سواء كان الحكم المشترك بعد قيام الحذاء الى لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كما لا يكون
شيئا ان في الاسفاع بالعين المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك
لا يجوز ارادة المعنى الآخر منه عند ارادة احد معنييه وهو اختيار عامة الاصوليين وابي الحسن البصري
وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فانهم جوزوا
ارادتها والحجة لنا انه لا يحسن استعمال في الجميع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز الاول لكون غير موضوع

موضوع للمجموع بالاتفاق اهل اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين يعرف
بالتامل وقال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي
وهو محال منها والمجازي وهو المجموع وهذا لا يجوز وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جايز عند القايلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع ممنوع نظيره في قوله تع مسل القرء والعين والقسم
فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء والنقد من المال والشيء المتعين والقرء للطهر
والحيض والصوم للبيل والصمت وحكى التوقف لشرذمة. فتامل ليترجح بعض وجوهه لبيانا يلزم تعطيل
النص اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التامل في صيغه وقد يكون بالتامل
في سياقه وقد يكون بالتامل في غير ذلك رجحنا حمل القرء في قوله تع بثلثة قروء على الحيض بالتامل في
صيغه اذ القرء مبني عن الجمع بدليل المقراه والقرى والقرية لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض
لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه اوعن الاقتال يعال قرء الجمل اذا اختلط
من مكان الى مكان والاسعال في الدم لان الطهر لان الدم يستقل من الداخل الى الخارج هكذا قيل وفي
الوجهين نظر واما الثاني فلان لانم ان لا انتقال في الطهر بل هو اسعال عن حال الى حال على ان هذا البيان
لو صح لما دل القرء على الطهر وضعا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتامل في السياق ايضا وجد
لفظ الثلثة كذلك قرنا وبالتامل في غيره وهو اما ان نقل كقوله تع طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها
وعدتها نصف عدة الحرة اذا ثبت الرق في تنصيف ما ثبت فيه حق الحرة لان التبديل او عقلي وهو ان المتعبد
من العلة تعرف براءة الرحم بدليل انه لا يجب الا عند الشغل او نقله والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر
كما ان قد يغصب شيء لتوضيح انه يمكن درك بعض المعاني بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه
لا لم يكون هذا اشتراكا لان المشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتامل ان لفظ الغصب ليس مشتركا بمعنى ان جواز رجحان
بعض الوجوه من المشترك بالتامل مطردا وقوفنا بالتامل في لفظ الغصب فمن اقر بغصب شيء لانسان
ان الغصوب لا يدل يكفي ما لا يستقر حتى لا يصدق المقر اذا فسره بما ليس بمال كمستقوم كحبة من تراب وكمره
من ماء وذلك لان الغصب عدوان فما لا يكون مما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار
بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسر بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا عن اقراره وذلك باطل فلا
يقبل لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتامل فيرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان
على المجمل قوله والمأول ما يرجح من المشترك المأخوذ من آل يؤل اذا رجع واوله اذا رجعه
وصرفته لانك متى تأملت في موضوع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين يقع في راي
فقد اولته الله اعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل اذا ساعد المراد معلوم ما عدا الباقي بدليل غير منقطع
به من المجمل والمشكل والخفي فما ول ايضا دال عليه مشتمل بلفظ البيان وعلى هذا لا يكون مراد
من المشترك معناه الحقيقي بل ما فهم خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف جامعا وليس
كما يطلق المأول على ما يرجح بعض وجوهه بالراي يطلق على ما يرجح ذلك بغير الواحد فيرجح بين قوله تعالى

المجمل

www.alukah.net

الرابع دليلا يوجب غلبة الظن سواء كان قياسا او خبرا بخلاف البينونة فقال الزوج لامراته انت بائن او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق فانه يرجح جهة ارادة البينونة عن النكاح وان كان يحتمل البينونة في الاخلاق والمكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر فصار حاصلا ولا حاجة لو قال لم اردبه الطلاق بل اردت البينونة الحسية وعلى البينونة في المكان مثلا لا يصدق قضاء لان خلاف الظاهر ومنه يحلف عليه لانقال هذا عمل بالماول وفي قصدقه ما قال وبين عمل بالمفسر لانه فسر مراده به صح في ان لا يقع الطلاق لان الرجحان للمفسر عند تعارض الماول لانا نقول العمل بالماول والحكم به واجب عند العراء المراد بتفسيره بتفع بعد الحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره والحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه لا تعارض بينهما لتقدم شرط وهو اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض والله اعلم بالصواب [illegible]

اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم المراد للسامع فيكون هذا القسم كبعضه اظهار المراد للسامع وتفاوت ظهوره وعلى اربعة واحد لها ايضا اربعة ووجه الحصر ان النظم اما ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لا يكون مقرونا بقصد التكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص او لا فان احتمل النسخ فهو المفسر او لا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان لعدم عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه اما الظاهر فهو اسم لما ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة وقوله اظهر المراد تعريف الاصطلاحي باللغوي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا قوله والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر معنى المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما لو قال احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في سان محبته ولو قال ابتداء فلان يفرح بفرحي ويغتم بغمي كان نصا في بيان محبته وقال صاحب التحقيق لا بد من قرنه لطقيه بنظم الى النظم حتى نقال انه نص ونؤل السوق بها وهذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى لم يعد مع احتمال التاويل فقوله ع فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في الاطلاق الى ع احلال نكاح ما يستطيبه لان كل واحد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الآية ما سيقت لاجله نص في بيان العدد لان الله ع بدا بذكر العدد ثم زاد عليه ما طاب ثم ما طاب ع اعقب ما ليس بمحدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله ع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة ماسة الى سان ذلك لانه لا يعرف بنصوص احر فعلم ورود ذلك دليل لم السوق لاجل بيان العدد فان قلت لم لا يجوز لم يكن سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيها قلت لانه لو خوز ذلك لان الاباحة عرفت قبل ذلك بنصوص اخر فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الافادة لا على الاعادة فان قلت لم لا يصح هذا ان لو كان لفظة النص لاحتمالها السبح سابقا ولو سلم قلت المبيح ان كان سابقا خظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك لانه يكون مقصودا بالسوق فالموضوع عن ان لم يلزم بهذا فان قلت

فان قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت لا ايد بالاية لانسلم تكرارا وكذا قوله ع واحل الله البيع وحرم البيع ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث فهم سامع الصيغة من غير تامل تفرقة بين البيع والربوا حتى سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل لما اخبر الله ع عنهم بقولهم ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله ع رد اعليهم وانكار التسوية بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا قوله والمفسر ما ازداد وضوحا على النص اي ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص اذ كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر كقوله ع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله ع واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبريل وهم فبقولهم كلهم اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقولهم اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة قولهم كثير شيرحسن بس ولا دلالة لهذا التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لانم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله ع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه قبل التخصيص قلت الاستثناء اليس بتخصيص عندنا لما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع قلت في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا والآية الم تر ان الله يسجد له من في السماوات الآية فلا يخ اما ان يكون مالا شتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في الاخبار قلت من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ هنا انما نشاء من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نافي التمثيل كذا قيل وفيه نظر قوله والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والنسخ اي التخصيص والتاويل والنسخ ماخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مامون الانتقاض وفيه اشارة الى ان المفسر يحتمل النسخ وذلك مثل قوله ع ان الله بكل شيء عليم ان الله على كل شيء قدير والنصوص الدالة على ذات الله ع وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف في علم الكلام قوله واما بثبت التفاوت الخ اي التفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض

حتى يترجح الاقوى على الادنى وان النص يترجح على الظاهر والمفسر على الكل وان حكم التعارض انما يكون عند تساوى المجتهدين المعارضين فى القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض وحكم التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض وانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الاقوى سواء كانتا متساويتين او لا

قوله واعلم ان الكل اى موجب ثبوت ما انتظم يقينا ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت ما انتظم يقينا لانا نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه لانه فى حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك يودى الى تكليف مالا يطاق او الى التلبيس وذلك لا يجوز على الله تع وحكم عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر حكم لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر فلا يكون ملتبسا لانقال كيف يحصل اليقين والاحتمال قايم لانا نقول الاحتمال البعيد هو الذى لم ينشاء عن دليل لا يقدح فى اليقين بالمعنى الاعم كما بينا قوله وعلما زنا اى عبارة النساء صحيحة حتى تنعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بكرا او ثيبا وقال مالك وان فى لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت نفسها او ابنتها او امتها او توكلت بالنكاح عن غيرها مستدلين بقوله عم لا نكاح الا بولى ولنا قوله ع فلا حل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى تحقق النكاح من المراة لانه اذا اضاف النكاح الى المراة ودل دليل تصور النكاح منها نص فى ثبوت الحرمة الغليظة بالثلث والحر معارضة لخبر الواحد الكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيجب تاويله وحمله على نفى الكمال توفيقا بين الادلة وكذلك قوله ع من ملك ذا رحم محرم عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للعتق لحكم ملكه قبل العتق لان هذا الحديث ظاهر فى ثبوت الملك له لان الكلام ما سيق لاجله نص فى ثبوت الحرمة لان الكلام سيق له قوله ملوه معارضا شروع فى مثله التعارض منها من المسايل مثل التعارض بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامراته طلقى نفسك فقالت ابنت نفسى بمع بطلمقة رجعيه لان قولها ابنت نفسى ظاهر فى الابانه نص فى الطلاق اذ كلاهما خرج جوابا لطلقى نفسك فرجح النص على الظاهر وصح ذلك لان الزوج خوض الدنيا طلاقا مس به فى الثانى من الزمان حاد اقالت ابنت فقرات به وزادت وصفا وهو بعجل الابانه فلم لمنع المواخذه فى الاصل فتثبت الاصل فيلغو الوصف ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماونا ع فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه يكون متعه لانكاح لان قوله تزوجتك نص فى النكاح لكنه يحتمل المتعه مجازا وقوله الى شهر مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح حان النكاح لا يحتمل التوقيت لحال فاذا جمعنا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه وكذا من قال دارى لك هبته سكنى او سكنى هبته انه تكون عارية لاهبة لان قوله دارى لك نص فى تمليك الرقبة ولكن يحتمل تمليك المنفعه ولهذا لو حلف لا اسكن دار فلان انه يحنث بالاجاره والاعارة فكان اول كلام محتملا لتمليك السكنى وقوله سكنى محكم فى تمليك المنفعه لانه لا يحتمل تمليك الرقبة وان خرج تفسير الاول الكلام مفسرا حكم الاول وصار الحكم

الحكم قاضيا على المحتمل حان حكم الحكم عنه سالا يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع على ان جعل هذا المثال من قبيل الحكم ومثلنا المتعه من المفسر تحكم حكم ارى انه ليس مراده من الحكم هنا ما حكم فيه المفسر بل لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتبقى النفس على حالها باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام فخر الاسلام جعل مسلة المتعه من قبيل تعارض النص مع الحكم والحكم قد يطلق بهذا المعنى الذى ذكرناه فحينئذ سقط الاعتراض وذكر ايضا ومساله ايضا من مسايل اصحابنا ع ما قال محمد ع فى اقرار الجامع رجل قال لاخر لى عليك الف درهم فقال الاخر البر الحق او الصدق او البر اليقين تكون اقرارا بالمال والمعنى فى ذلك ان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر وتصديق له عرفا فقال خبر صدق وخبر يقين وعلى نصوص ظاهرة فيما وضعت له وهو دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكرت فى مقام الجواب حمل على الجواب والتصديق حتى لو قال الحق او الصدق او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا ايضا لانه قال ادعيت الحق ان قرى منصوبا او قولك وخبرك الحق ان قرى مرفوعا وقد يحتمل الابتداء مجازا الى فلما الحق لا الكذب او الحق اولى من الكذب والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع لكل نوع من انواع الاحسان سواء كان قولا او فعلا ويكون محتملا للتصديق ايضا لان المدعى اذا كان محقا يكون خبره حسنا فكان البر كالمجمل فلم يصلح جوابا بانفراده فاذا اقترن بما هو نص فى الجواب وهو الحق او الصدق او اليقين حمل المجمل عليه فيكون جوابا وتصديقا ولو قال الصلاح الصدق او اليقين لا يكون اقرارا لان لفظ الصلاح يجعل صفة للخبر محال ولا يستعمل فى الاقوال لا منفردا ولا مع غيره بل هو محكم فى انه ابتداء كلام وانشاء جوابا فيحمل ما اقترن به من النص المحتمل على ذلك الحكم الذى لا يحتمل ويجعل ردا للكلام بابتداء امر بانباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة وصار بمنزلة ما لو دخل الصلاح جاء الفساد قوله ولهذه الاسماء اضداد يقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما وربما يعتبر القضاء فيما بين المتصفين بذلك كالاسود والابيض والاخضر انه لا تضاد بين الظاهر والخفى بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد لا يكون ظاهرا بالنسبة الى شئ خفيا بالنسبة الى شئ آخر كالمتباينين المذكورين للخفى ولا شئ من المتضادين كذلك بل بين الظهور والخفاء تضايف لان للمتضايفين هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الاخرى كالابوة والبنوة وهاهنا كذلك فان الظاهر والخفى من المتضايفين بالعرض كالاب والابن والقليل والكثير الا ان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من حمله ذلك فكان قول المصنف تقابلا بتغيير المراد من الضد وتنبيه على ما ذكرنا والا لكان ذكره لغوا اذا عرفت هذا فنقول انما خص هذا القسم بسان الاضداد دون ما تقدمه وتاخره لان هذا القسم يشارك بعضه بعضا فى الظهور والظهور لا يضاد الظهور فاستدعى ذكر الضد فى هذا القسم لان بضدها تتبين الاشياء واما المضادة المحققة فى الاقسام الاخرى فانها تكون كذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مذكورا مع ضده فانه يكون لها اضداد فضد الظاهر الخفي وضد ما خفي المراد منه معارض
في غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كاية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز
على سبيل الاستتار خفية بالنسبة الى من اختص باسم اخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك
ان فعل كل واحد منهما وان كان شبيه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف
المسمى ظاهر فاشتبه الامر انها داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق ام لا
ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع
حتى لو لم يكن لها اسم اخر لكان السارق ظاهرا منهما وكذلك اية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد
على كل زان خفيه في حق من عمل على قوم لوط وهم لما اختصاصه باسم اخر يعرف به وهو اللوطي
فاشتبه الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه وان قلت
الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس
الصيغة لحقيقتا للمناقضة قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في
الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات الخفاء حقيقتا
للمقابلة فاقتضى ذلك ان لا يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشئ
من الصيغة زايد لا محالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة وحكم النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
وهو الاختصاص باسم اخر لزمه على السرقة والزنا او لنقصان فيهما فان كان لزمه صح الالحاق بالسارق
والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة
فوجدناها حاله من حيث ان لحد المال على وجه الخفية من حرز الكامل وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زياده لان السارق ناخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ناخذ عند حضرته وانتباهه
الا انه اختص باسم اخر لحذق في فعله وكان فعله زايد على فعل السارق فيكون جنايته اقوى
فاوجبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب لحرمة التاففين واما النباش
فاخذ ماله الحافظ من حرز ناقص كما عرف في موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به
لا سيما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث
يودي الى استهلاك الفراش واهلاك الولد واللوطة قاصرة عن هذا المعنى اذ لا يودي الى اهلاك الولد
ولا الى استهلاك الفراش فلم يلحق به في وجوب الجلد ونظيره من الحجاب من اختفى عن طالبه من غير
تغيير زيه وهيئته واختلاطه بين اشكاله فيعتبر عليه لمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التامل
فضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب ماخوذ من قولهم
اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما قال اشتبه اي دخل في الشبه وهذا فوق الخفي في الخفاء
كما ان النص فوق الظاهر في الظهور فلا ينال لمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي بطلب
اولا جميع الاشكال ثم تامل بينهم لتعرف المطلوب مثاله قوله تع انا كم حرث لكم فاتوا حرثكم
انى شئتم فان كلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى من اين كقوله تع انى لكِ هذا اى من اين لكِ هذا وهذا

وهذا اوجب الاطلاق في الدبر كما اوجبه في القبل وبعض كف قال الله تع انى يكون لي غلام
اى كيف وهذا ايوجب الاطلاق في الاوصاف اى كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او مستدبره بعد ان يكون المأتي واحدا وهو القبل فطلبنا مفهوماته فوجدناها اثنين
فقط ثم تاملنا في كل منهما فعرفنا ان المراد هنا كيف بقرينة ان الله مع سماهن حرثا الى ذلها
تشبيها للنساء بالحارث والما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور واشاره الى ان
الغرض الاصلي من الوطي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة والذكر مرضع الغرث لا موضع الحرث
فلا يجوز الاتيان منه الا بوجه ان الله حرم الفرار لاذى عارض لها وزد ذلك المحل وهو الحيض
فان محرم لاذى اولى بالطريق الاولى وبويده ايضا سبب النزول فان اليهود كانوا يقولون
من جامع امراته وهي محبسة من دبرها في قبلها فان الولد احول فنزلت الاية رد الهم نظيره
من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ودخل من اشكاله فيطلب موضعه ثم تامل في اسكانه ليتوقف
عليه وهذا المفتر المجمل لان المفتر اعلى حالتي الظهور من النص فكذا المجمل اذ دخل
في الخفاء من المشكل حتى لا يوقف على المراد منه ماخوذ من قولهم اجمل على الامراي ابهم وهو ما ازدحمت
فيه المعاني اعلم ان المعاني ليست شرطا لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين او اكثر
في باب الترجيح يصير مجملا والمراد بازدحام المعاني بواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على
الاخر كالمشترك الا ان الوارد هناك قد يكون باعتبار الوضع وهنا يكون باعتبار عوارض اللفظ
من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا الان المجمل انواع باشر منه لا بنهم
معناه لغة كالملموع فعل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكن ليس مراد كالربوا ونوع معناه معلوم
لغة الا انه متعدد كالمشترك الذي لا ادراك احد معانيه بالتامل والقايل لم يقول بتعريف المجمل نسي
خبره فانه لا ينال بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات وحرم الربوا فانه
مجمل لاشتباه المراد بحث لا ادراك بالتامل في معاني الكلام لان الربوا عباره عن الزيادة مطلقا
اللغة وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس مراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خاص
لا نعرفه فكان مجملا وحكمه الوقف اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال
لامنع اعتقاد حقية ما هو المراد فاذا الحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا كالبيان
الصلوة والزكوة صار مفترا او كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار ما قولا وان لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التامل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والنبي علم بتين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شئ من كلمات القصر وانعقد الاجماع قضاء على ان
الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما منها ومتى فما وراء اذ لكل عدد معلوم كما كان قبل البيان
لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان والاستدلال كان مشكلا وهو اجمالا وبعد

لا يتم الكلام هنا الا بعد ان يعلم ان المراد بالاستدلال على المعاني
التي يوصل اليها بالتامل وبحث فيه المعاني
التي يوصل اليها بالتامل في المجمل لا بالتامل
في المشكل وهو ظاهر والله اعلم بالصواب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار ما دلالته فيجب العمل به فغالبه الظني فهو في حكم
المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بازاءه في الخفاء نهايته حيث انقطع رجاء البيان
عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدراكه اصلا لان العقل لا تتوجه الى معنى اصلا كالحروف الواردة في
اوايل السور فما شبهه اشتبها لا يمكن الوقوف عليه بالتامل ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اي
طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فان حكمه حق في بيان اقسام النظم من حيث
انه يعرف به حكم الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لتوقف على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا
يستقيم جعله قسما منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا يميز به عن المجمل وهذا لا يصح تميزا لانه
اذا نزلت اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن لمن يعرف انها من عوارد بيانها عرضي محكم يكونها مجملا او
يورد فلا يرجى محكم يكونها متشابها فلم يصح ان قوله المعنى بل ثبت به معرفة ان له صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين اما عن الثاني فلانه لا يمكن ان
يعرف مما يورد بيانه ام لا بل ينظر فيها هل يتعلق بكسبه محل ام لا فان كان من الاول مرجى بيانه قطعا
لان العمل لا يمكن بدون البيان فهو حكم التسليم والتوقف فيه ابدا واعتقاد ان ما اراد الله به حق
وهذا هو العبودية والاذعان في الطلب حتى ينكشف المراد به عباده والعبودية انما تكون لانها الرضا بما يفعل
الرب والعبادة فعل ما يرضاه الرب وكذا العباده تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط ولما كان انقطاع
رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى فيكون المراد من قوله ابدا
اي في الدنيا وهذا كالمقطعات في اوايل السور على قول الصديق رض في كل كتاب سر وسره في القرآن
هذه الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره المصنف رح وذهب العراقيون
منهم وابنة التميمي الى ان الراسخ يعلم تاويله المتشابه وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب على الا يفهم
لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم وفهم ما حصل فيه وايضا قوله تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب يمدح من لا فهم وايضا لو لم تكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن فضل
عن الجهال لانهم يقولون كذلك الامر لم المقترن الى مومنا هذا المفسرون ويا قولون كل اية ولا تتفكر
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
مرفع الراسخون ولانه على تقدير العطف تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
نحب وذلك لا يجوز ولان الله ذم من ابتغى المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه فلم يكن
لهذا الجواب عن الاول اما اجمالا فانه منقوض بالرسول علم فانه يعلم المتشابه عندكم صرح بذلك الامام
فخر الاسلام في باب تقسيم في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فبيان قراءة ابن مسعود رض لا يدل
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر
الا مستحقا او يحلف على ان قراءة الآحاد لا يعارض الدلايل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق
كما في الغيب فان الله قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف

ان الوقف لا ينافي العطف اذ القرآء الطبقة على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز او يقول
نفي العلم به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم الموجب فجاز ان يكون انتفاوه بانتفاء
الجزم والموجب لا انتفاء الاعتقاد المطابق وعن الثاني بان خصص المعطوف بالحال يجوز جيز
لا يلبس مثل قوله يع وهو طبنا له اسحق ويعقوب نافله وعن الثالث بان الله يع ذم الذين
اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلزم علوا ه ولما الله طبعه كالمجسمة والكرامية
حيث حملوا النصوص على معان توجب الجسمية والمكان لكل ما قال ثم قال وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات
وابد احال من ام الكتاب اي اليها يرجع المتشابهات لان الام على الاصل والمرجع فلت
والاصوب ما ذهب الله المفترون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها
وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى الدليل العقلي والمحكم بخلافه واقولوا المتشابه على وجه لا يناقض
احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لم تقطعوا على واحد منها بعينها بل يعتقدون على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا اصوب لان الله يع وصف القران بكونه هدى
وشفاء وبيانا للناس والله يع فيه هدى وتنزل من القران ما هو شفاء هذا بيان للناس وذلك
لا يحصل فيما لا يفهم معناه على ان فيه رعاية ظاهر كلام الله يع في حصر على القسمين لان معناه
هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والايات الباقيات متشابهات وذلك
لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للآخر فالتركيب
الاول فيه لم تقول هولاء القوم بعضهم او منهم رجال خياطون ومنهم قصارون فرد الاقرب الحصر
لجواز بعض اخر على خلاف التقسيم فيجوز لم يقال منهم حاذقون والتركيب الثاني لم تقول هولاء
القوم منهم خياطون وآخرون قصارون وهذا يفيد الحصر ولهذا الآخر لم يقال بعد طولا هذا
وآخرون صالحون الا بتقدير البعض في الاول والفقه فيه ان آخر فيه معنى الاضافة الى المذكور
فاذا جلسا جار رجل وآخر بعده يكون معناه جار رجل وغيره من نوعه بعده بدليل انه لو
سمع ابتدا جار رجل آخر لا يجوز فيكون معنى ذلك الكلام ان القوم منهم خياطون واغيارهم قصارون
واتفق العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله وآخر متشابهات ظاهر في الاستغراق
ولزم منه الحصر فان قلت قوله للآخرين العطف عليه منوع كيف وقد ورد في كلام الله يع قال
الله يع علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون
في سبيل الله قلت اما جواز العطف فقد اقام الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى
فلا نقر به لانا بينا ان ذلك ظاهر في الحصر لانه محكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر فان قيل
ما ذكرتم معارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب الله يع فلا يكون ذلك التقسيم للحصر قلنا

www.alukah.net

سلنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لا يلزم ان يكون قسيما للمحكم بل يكون اقساما ضد اذ
اقساما لكل منها به وان فصل كيف تكون المحكم مشتركا بين الدلالة وما هو اقوى منها وكذا المتشابه
قلنا اقوى على تفسير كم لا على التفسير المنقول من المفسرين فالمستدل به انما يصح اعلى التقدير
الاول وهو ان اسم الله تعالى وضع لمعنى وهو اشاره الى كم اللفظ قبل الوضع فقبل
الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ المستعملة ووجه
الحصر اما ان كان مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز
وكل واحد منهما اما لم يكن ظاهر الدلالة لحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثاني
الكناية ولا مانع بين ان يكون اللفظ حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك قوله
الحقيقة وعلى اسم اريد به الموضوع اللام في الموضوع عوض عن المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد
مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها تاسه كائنة واما بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته مكفوم معناها الثابتة او المثبتة في موضعه الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت
بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كالشاة نطيحة واكيلة ولذا
لا يقال شاة نطيح لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمونث كذا قاله صاحب المحصول وقال
صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جاز على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة واما
جريحة ولكن مقال جريحة للمونث وجريح للذكر قوله والمجاز اسم لما اريد به غير الموضوع وملو
بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
وصلة ملوم قوله جعلت كذا مجازا الى الحاجة اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه قوله لاتصال
سنها من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال فان ذلك لا يسمى مجازا بل
كان مرتجلا او خطاء لانتقال التعريفان غير مانعين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظ
الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدود فقد اريد بهما ما وضعتا مع انهما بالنسبة الى الوضع
الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف المجاز فان مدلولي اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما
مستعملان في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع
اللغة لان نقول الحيثيات ماخوذة في التعريفات ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقايق
فكانه قيل الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع له وكذا القول في المجاز فعلى هذا
سقى التعريفان سالمين عن الخلل اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز مستغن عن الوضع الشخصي
وان كان لا مستغنى عن الوضع النوعي بمعنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد بلغوها اكثر

اكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم واللازم
والشيء وما شاركه في وصف ظاهر والشيء وما جاوره والمحل وما كان حالا فيه وغير ذلك لكن الكل
راجع الى ما ذكره الص لان كل موجود من المحسوسات له صوره ومعنى لا ما لث فلا تصور الاتصال
بين الشيئين الا باحد مدلولي الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا
او كان ولم يكن مشهورا لما صح الاستعارة حتى لا يصح تسميه شخص اسدا ما عتبار معنى الجرأة
لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الاخرس المحروم اسدا لعدم شهرة الاسد بالوصف وان
كان من لوازمه وانما شرط ذلك لتكون قرينة من الفهم وحصل للكلام فايدة وحسن واراد
بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة نظر السماء اي السحاب فان السماء اسم
لكل ما علاك فاطلاقكم المطر نزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لامعنى فسمي المطر باسمه
كما في قولنا اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا اخصابا قوله وسمي الحديث
بالمحايط المجاورة لانه تكون في المطين من الارض عادة مستترا عن اعين الناس قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة في الجملة كافية
اما خلقة او عادة قوله وفي الشرع نوعان اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء بان الاستعارة
تجوز في المعاني الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في الشروع
صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق وعلى تحقق ثم هذا
الاتصال في الشروع نوعان احدهما الاتصال بمعنى الشروع كمعنى شرع اي نظر في المقدمات
الشرعية انها على اي وجه شرعت فان حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز
لمستعار احدهما للاخر كما نظرنا في الوصيه والارث فوجدنا كل واحد منهما انه ملك بطريق الخلافة
عن الذاهب عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
اي في ورثتكم وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير عوض فجوزنا
استعارة احدهما للاخر حتى قلنا في من وهب للفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع
الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز عن الصدقة وقلنا انها
اذا تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على اثنين لان
لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة
وهذا النوع من الاتصال في الشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس لان المعنى للاستعارة
فيها الاشتراك في المعنى قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب وانه من قبيل الذاتي في المحسوس
اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات لانه كالاشتراك
بين السماء والمطر في المعنى فكذا الاشتراك بين السبب والمسبب فانه اذ معنى السبب الافضاء

والشيء وما يلزم

ذا لا يوجد في المسبب فتكرن الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهو المعنى من الاتصال الذاتي لاقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا تتصور فيها المجاورة لانا نقول الحاكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالاخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيره من الاحكام قوله وهذا لو عنى اى الاتصال من حيث السبب والمسبب وهنا كر نظر لان هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره والجواب عنه انه ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما اما الاول فكما يقال الماكن بالشراء فان الشراء علة موضوعة له وانه يوجب الاستحقاق من الطرفين اى يجوز الاستعارة او يوجب جوازها من الطرفين فجاز ذكر الحكم واراده العلة كما جاز عكسه لان صحة الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار في العلة والمعلول اما في العلة فظاهر واما في المعلول فلانه علة غائية لها فيكون مفتقرا اليه فلما خ الاتصال صحت الاستعارة قوله ولهذا قلنا اى ولان صحة الاستعارة في هذا النوع مع الجانبين قال محمد في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لان اشترة شراء العبد مطلقا من غير شرط للاجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها العباس ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا ترى الرجل يقول ما ملكت ساقي درهم قط ثم يقول لاصحابه كم ترون انه ملكي من الدراهم متفرقة والقن على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع لا الملك دون المتفرق عرفا وهذه المسئلة يسمى اصحابنا وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر والمسئلة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا العرف انما ثبت في المنكر دون المعين اذ في المعين قصده الى ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه في الشار وان كان في ازمنة متفرقة فتق على اصل القياس وقال صاحب التنقيح هذا بناء على ان بقاء المشتق منه شرط لصدق المشتق

بطرو العتقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء سمي مشتريا عرفا واما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك الا لكل عرفي فلهذا لو حلف بالطلاق انه عبد مملوك عبد معين وليضا يلزم لو كفر عند العتق بسبب الملك قياسا واستحسانا والعتق بسبب الشئ بالعكس وقد صح الفقهاء رحمهم الله الا في ذلك قوله في حال كونه باعدا على الاخر هذا اولى بالقرب يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشراء لم يصدق في الصورتين اى يصدق ديانة انه استعار العلة للحكم في الاولى والحكم للعلة في الثانية لكن لا يصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه ويصدق ان يريد بالشراء الملك في مسئلة الاجتماع للتهمة لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد عليه ويصدق ان يريد بالملك الشراء في مسئلة الافتراق ايضا لانتفاء التهمة قوله والثاني اى النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال النوع اى المسبب محض لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها والدليل على المتمم قوله محض احترز عنها اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب المحض عند علمائنا رحمهم الله بل العلة خلف بينه وبين الحكم والمراد بالسبب هنا ما لا يكون علة موضوعة للنوع لا لا يكون العلة مضافة اليها ايضا فان ذلك ليس بشرط هاهنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما يفضي الى الشئ ان كان افضاؤه بواسطة يسمى سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظه موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان البيع والهبة يثبت ملك الرقبة وبواسطته يثبت ملك المتعة في محله حتى حل له الانتفاع بعده بدون النكاح وكان البيع والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في الجملة وكاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق سببا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال انت حر مثلا يزول به ملك الرقبة وبواسطة زوال ملكه عن محله حتى حل له الاستمتاع الا بالنكاح فكان لفظ التحرير سببا ايضا لافضائه الى زوال الملك في الجملة وقوله تبعا لملك الرقبة تعليل للصورتين وقوله زوالا وثبوتا في اللفظ والنشر الغير المرتب حتى لو قال اعتقتك وارادبه الطلاق يقع الطلاق ولو قال وطلبت نفسي منك سقط النكاح قوله وانه يوجب استعارة السبب للمسبب دون عكسه الا اذا كان السبب مختصا كقوله اعصر خمرا وسقيتكم من السماء ازقاء والمعنى منه ما سبق ان مبنى الاستعارة على الافتقار والافتقار منها من جانب المسبب لافتقاره الى السبب لكونه اثرا واما السبب فمستغن عنه لان اعتبار الاثر الموثر باعتبار الاثر مقصود منه حتى لا يعتبر الموثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد بخلاف العتق مع

المعلول لما بينا واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب فتنازما له لعدم اختياره اليه فلا يجوز
استعارة السبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم لم يكن ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم وانها تجوز اذا كان ساريا فاذا كان السبب مختصا به بوجد شرط الاستعارة من اللازم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة حلب هذا غاية تحقيق هذا الموضع وعند نظر ثانه سيتضح
لك ان استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها لم يكن وحكم المجاز بثبوت ما استعير اللفظ لاجله
كان ذلك اللفظ او غيره ما خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة في العموم واما نقول ان لزوم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة بل لدلالة زايده يدل عليه ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل قبل العموم
ثبتت صفة العموم كما ستعرفي الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابي عمر رضه لا يجيز
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما حمل الصاع اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
غير مرادة منه فان بيع قفيز الصاع بالصاعين جايز بالاجماع بل المراد ما حمله مجازا بطريق
اطلاق اسم الحل على الحال ثم انه اسم جنس يحمل بلام الاستغراق لعدم المعهود فنعم جميع ما حمله
مطعوما كان او غير مطعوم حمل بعبارته وعمومه على جريان الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة
كجريانه في المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار تقدير الكلام ولا مايكال
بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه
لان العموم لا يجري الا في الحقايق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا
المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين ثم قد رمى حكما من حكم باب الحقيقة والمجاز
باستحالة اجتماع منديهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي
وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا اراده معان مختلفة
من لفظ واحد كما يمكننا اراده معان متفقة وانكار هذا الجواز انكار امر ضروري وللمانعين مسلكان
احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المحقق واستدلوا عليه بان الحقيقة ما ثبت واستقر
في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وازيل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو اريد من اللفظ الواحد المعنى
الحقيقي والمجازي في حالة واحده يلزم الازالة عن موضعه مع الاستقرار منه في حاله واحده وانه جمع وهذا
المسلك ضعيف اذ لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز منزاح عن موضعه كذلك وسح نم لا يجوز ان
تلفظ به ويراد موضعه وغير موضعه فلا بد من دليل وثانيهما عن ثبوت موضعه كذلك وسح نم لا يجوز ان تلفظ به
ويراد موضعه وغير موضعه مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا حمار اللبهيمة المخصوصة
وحدها وهو ترا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها اصلا الا مرى ان الانسان اذا قال زايت حمارا لا يفهم
منه البهيمة والبليد معا وكذا القول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز
قلت ولكن ان يستدل عليه بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما
او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول واما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط
الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة اتفاقا واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما ذكرنا لان الجموع من حيث
هو ليس حقيقة له اذ المتبادر خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان يحمل

لم

على واحد منهما لان على هذا التقدير يكون مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع وهذا برهان بديع قد
استنبطته لكنه سقيم بالكساء ويمكن الجواب بتخصيص المدعى بحمله ولهذا قال محمد رحمه الله ولان الجمع بين
الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد في الجامع اذا اوصى لرجل بثلث ماله لبني فلان وله بنون وبنو بنين كان
المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان بنيه حقيقة لبنيه دون بني بنيه واما مطلق على من اخلقوا
من الخلق من مايه مجازا وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم عليه ما اذا كان في الورثة بنو
وبنات ابن حيث يستحق نصف البنات وهو الثلثان بقوله مع وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما
ترك لانا لا نم ان استحقاق اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهو ما روى ان النبي عليه السلام اعطى بنت
الابن السدس عند وجود بنت الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات
والواو حرا الاصل لموالي مثلث ماله وله معتق واحد وهذا المعتق اعتق غيره نكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الآخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لموالي مولاه شيء لان موالي حقيقة فمن
باشر الموصي اعتاقه وانما يطلق على موالي موالي مجازا حكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن احد
موالي كان الثلث لموالي موالي لعدم المجاز مرادا حتى قلت يلزم ان الموالي حقيقة لمن باشر
اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فكون ذكر الجمع واراده المفرد وذلك من قبيل المجاز ايضا
فلم يفرق بين اراده المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه في
كل وقت سعة وانما قيد بقوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاستحقاق بالوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا
بالميراث وانما قيد بقوله ولا معتق له لانه لو كان له معتق لا يصح الوصية الا لثلثين وذلك مخصوصة لان
المولى يطلق على الاعلى والاسفل بالاشتراك فقد بينا انه لا عموم له والا لكان القول بالتعيين بالتامل
في مقصود الموصي لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازا للانعام ومنهم من يقصد الاسفل
تتميما للاحسان وانقطع رجاء البيان بالموت فكان الموصى له احدهما ومجهولا وجهالة الموصى له
مع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف لا كلم موالي فلان تناول
عبيده الاعلى والاسفل حتى لو كلم احدهما حنث فاجاب بانا بحثنا في هذا الكلام تكره في موضع النفي
مفيد العموم وانما قلنا انه تكره لانه في قوة قوله احد عبدي فلو صرح بانه لا يكلم احد عبدين لحنث
بالاجماع فكذلك هذا بخلاف ما لو اوصى لاحد عبدين حيث سطل الوصية وظن بعض الناس ان هذا
من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس الآن فقيل بقوله
لانه تكره في موضع النفي حاد فعه نم واما عموم الامان اورد علينا مسايل تترايى ان فيها
جمعا بين الحقيقة والمجاز مع الجواب عنها منها اذا قال الكافر امنوني على ابنايي وموالينا فانه
فانه ثبت الامان لابنايه الابناء وموالي الموالي استحسانا كما ثبت للابناء والموالي وهو جمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الفروع فان بني الابن
ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا مقالا بنو هاشم وبنو تميم قال الله يا بني آدم وكذا معتق معتق

الألوكة
www.alukah.net

الرجل بسبب الله بالدلالة مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم مجازا لكن بقي مجرد تناول الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وعلى هذا المشابه فثبت الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق السعة لان عصمة الدم ما ثبت بالشبهات الا ترى ان المسلم اذا قال للكافر انزل لاقتلك او دعاه الى نفسه بالاشارة بان يشير الله اي تعالى بمعاول وظن الكافر امانا فانه يثبت الامان نظرا الى صورة المسالمة وان كان ذلك مخالفا حقيقة فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم يعتبر هذه الشبهة في الوصية ومما يضاف عليها لانها لا تثبت بالشبهات قلت ماذا عالم الى العدول عن الوجه الظاهر وهو الحمل على الابناء على الفروع كما في قولهم يا بني آدم حيث تشمل اللفظ الابناء وابناء الابناء من غير جمع بينهما حتى كون الابن بمعنى الفرع بمنزلة المجاز بدليل سادر الذهن عند العراء عن اقترانه الى مفهومه المتعارف الا ترى انه لو كان مساويا لمن الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه واذا كان الامر كذلك لا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت هاهنا خلاف قوله يا بني آدم لوجود القرينة فيه على انه على ذلك التخريج لا تاتي له الفرق بين مسلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين الاستيمان للجدات والاجداد وبين هذه المسلة وايضا هذا التخريج لا تاتي في الاستيمان على الموالي فيحتاج فيه الى القول بالشبهة مخرج المسلة مقصر اللسانه جوابه وانما تركنا اعتبار هذه الصورة جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان قال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة عصمة الدم على الابناء والموالي ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء وامهات في حق الاجداد فانهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لا تثبت الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة ايضا فاجاب بان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق السعة فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه وهو ابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل هو اصل من وجه وهو الاجداد والجدات فسقط بهذا التقرير ما قيل انهم وان كانوا اصولا في الوجود اتباع من حيث التناول والتحقيق فيه ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يوجد معارض كما في جانب الابناء اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الحد ما معنا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلعة مانعة عنه فيسقط العمل به ولا يلزم عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فلم يثبت الامان هاهنا كذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا او ان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت له من جهة الابن بطريق السراية والكفالة انما ثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها علم يمكن من حمل ما في فيه

منه ومنها ما قيل انه حذف بعد قوله وقد حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت والحافدة وحفدة جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب عنه بانا لا نم ان حرمة الجدة والحافدة ثبتت بهذا الطريق لجواز ان تكون ثابتة بالاجماع او بمعين هذا النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والسبب الفرع فتصير كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا من التقرير سقط ما اشتهر بين الاذكياء ان هذا الجواب منقوض بمسلة الاستيمان على الاباء والامهات لانه خارج عن قانون الترجيه لا يقال نحن نعول من الابتداء هكذا لما ثبت ان الاب والام على الاصل لعنه ما الله تعالى من ام الكتاب اي الاصل الذي هو الله المتشابهات وقال لهم والهكم الهنا وآله ابائكم ابراهيم واسماعيل واسحق اي اصولكم فحملنا على الاباء والامهات على الاصول عند قوله آمنونا على آبائنا وامهاتنا حتى يشتمل الكل بهذا الطريق ويثبت الامان فيه لانا نقول حمل الاب والام على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرناه في الابن فلا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت هاهنا بخلاف الآيتين فان القرينة فيهما موجودة ومنها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم ينو شيئا فانه تحنث اذا دخل دارا اسكنها فلان ملكا او عارية او اجارة وتحنث اذا دخلها خاليا او آهلا وفيه جمع بينهما لان دار فلان حقيقة في الملك والتي سكنها باجارة او بعارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان خاليا ومجازا فيما اذا كان آهلا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بل بالاعتبار عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر في باب الايمان والمقصود من دار فلان نسبة السكنى اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا تحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره او تقديرا على الرواية التي تحنث وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر ولا معادى لذا تقابل بالبغض صاحبها فكون الباعث على هذا اليمين هو العطف اللاحق من فلان وهي ذلك تفاوت بين انواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجميع فتنعم لعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول بطريق اطلاق اسم السبب واراده المسبب مجازا لان حقيقة ممنوعة عادة حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا تحنث فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فتناول افراد الدخول فتحنث باي فرد وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار لم يكون وضع القدم حقيقة وغير مجاز حتى تلزم الجمع بينهما والمراد من افراد الدخول لم يكون خاليا ومشغلا وراكبا ومن انواع السكنى ان تكون ملكا وعارية واجارة والضمير في لعمومها يرجع الى الدخول والنسبة اي لعموم نسبة السكنى

الجمع بين الطريق ... لا بطريق ؟

اى عموم المجاز لمثلها نظير ما اذا قال عبده حر يوم تقدم فلان ولم ينو شيا فقدم ليلا او نهارا
يعتق لانه اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز فانا نجمع بين الحقيقة والمجاز في الحقيقة لم
اليوم يستعمل للنهار خاصة حال الدبع قاد انودى للصلوه من يوم الجمعة ويستعمل للوقت
المطلق كما في قوله مع ومن قبول لم يوم مثلد دبره اراد به مطلق الوقت لان من فرس الزحف ليلا
او نهارا للحقه هذا الوعيد وقال ان عرضوم علينا فيتوم لنا عر يوم نسآء ويوم نسر ء المراد
مطلق الوقت واذا شاع استعمال منها فلا بد من ضابطة تمتاز به احدهما عن الاخر فنقول اذا
قرن بفعل منه اعني يكون حالا للعاصمت وضرب المدة كالبس والركوب والامر باليد فانه
يعال لبست يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب اذ هما ممتدان
واذا قرن بفعل لا ممتد اى لا يقبل التامت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت
للتناسب اذا عرفت هذا فقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا ممتد وهو التحرير فصار عبارة عن
الوقت والوقت يعم الليل والنهار فصدق في الوجهين لعموم الوقت فالجمع بين الحقيقة والمجاز
اعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعليه الاعتماد
والله اشير في الدراية لان فيه عملا بالادلة فانه مطروق صيغة لوقوعه فيه وصورة لانه مؤثر في
انتصابه وبعض المشايخ نظروا الى المضاف اليه وهو سهو فان الرواية محفوظة عن القاضي
الامام ظهير الدين ان من قال لامرأته امرك بيدك يوم تقدم فلان فقدم فلان نهارا ولم يعلم
بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للمضاف اليه لم يسقط الخيار قال
الفاضل السمرقندي في هذا الضابط بحث لانه يوجد عند الممتد عر النهار كثيرا وفي غير الممتد
النهار كذلك الاول كقوله اركبوا يوم ياتيكم العدو وعليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الموت
الثاني كقوله انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق يوم ينكسف الشمس وامثاله ملاه حالا
فيه ثم قال العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل
في آن وانما الامتداد لكون المفوض فيه والآخر بينه وبين العتق قلنا اما الاول فلا مرد
علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا ترى
انه لو نوى في قوله امرك بيدك تقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم تقدم فلان
النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما ينا سبه عند عدم مرجح آخر حادا وجد مرجح
آخر حمل على ما اقتضاه ضرورة او الاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك
لان الممتد عند عدم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه صح لم يقال جعلت امرك بيدك
يوما او سهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا والله اعلم
الغفلة عن هذا الضابط اورث التعجب قوله وانما صح نية اليمين في النذر اشارة الى

اليمين والنذر

الجواب اشكال الخامس وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فهذه المسئلة على ستة
اوجه على ما عرف والاشكال في وجهين منها وهو ما نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواطا
عند الى يؤخذ يكون يمينا او نذرا لا غير وعند ما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان النذر واليمين يختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمنذور والقضاء عند الفوات
وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلاف
ذاتهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية وللمين مجاز فيتوقف عليها والتوقف
على القرينة من امارات المجاز فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين
بحسب الموجب بيان ذلك ان النذر المجاب المباح اذ لا بد له من يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان
النذر ما هو واجب في نفسه لا لحوز على ما عرف والمجاب المباح يستلزم تحريم ضده لان حمله الترك لان
خبر المباح بين لان النبي عم لما حرم ما رمه على نفسه او العسل سمى الله بمع ذلك يمينا وجب فيه
الكفارة حيث قال له انا النبي عم لم تحرم ما احل الله لك بتغي مرضاة ازواجك قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم حتى روي ان حمانة عم اعتق رقبة في تحريم ماريته فيصلح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينها وبين هذا اكثر فان شرا القريب سمى اعتاقا شرعا
فان عم شراء القريب اعتاق ويستحيل ان يكون الشرا الموجب للملك بصيغته اعتاقا مزيلا له
لكنه اعتاق موجبه لان موجب الشرا ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان اعتاقا
موجبه وان كان شرا بصيغته وهذا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو كما في شرا القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز وقد استحسنه صاحب التنقيح حتى اختار الشق الثاني هناك لاجمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته والمس بارادته لان هذا
الكلام من قبيل الانشاء وهي الانشاآت يمكن ان يسمى المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجاز ان اراد
وسمه فظر لان هذا قول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على انه لا يصلح محلصا عما اذا
نوانا والجواب الصحيح عنه لم يقال لانم ان كان موجبة والزم لم يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون
يكون كذلك ان لو كان كل محرم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه لم يكون محرم المباح يمينا الا
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى في تكون التحريم
الثابت فيه يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان الجاب المباح يصلح يمينا فلا يعتبر ما
لم وجد النية لحلاف مسئلة الشرا فان سلك القريب عليه العتق والعلة توجب المعلول

مسئلة
موجب النذر
واليمين

ان ح

ثم ح

ان ح

نداء اولم يتنوا الاعتراض الثاني انه لا مندوحة عن الجمع بما ذكرتم من التقدير لان ثبوت اليمين لما تقرر على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعة وملوا جاب العبادة المساة وغير موضوعة وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم من وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو المجاز وللم اظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض من السلف. ٩ والحق ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان هذا الكلام معنا. الحقيقة وهو الجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف فيشير الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير الجاب المباح الذي هو موضوعة لكن لا جاب المباح صلاحية لان يكون يمينا عند النية فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بل يكون نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما فطنه العلامة التفتازاني ٩ الله اشار فخر الاسلام حيث حال نذر بصيغته يمين بوجه وهو الايجاب كالبتة بشرط العوض هبته باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط الهبة مع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانها فسخ نظرا الى التقابض في المعنى حتى يراعى فيها احكامها حتى لو لم يقبض رجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يخل الا بين المعنيين ولم يرد هذه الصيغة الا معنى واحد وهو الجاب المباح سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة كما عرف في علم البيان فان قلت العوام لم يعتبروا ذلك قلت لا نسلم ذلك بل صرح بذلك العلامة في الكافي فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية وبالله التوفيق ٩ او من حكمه اي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار الى المجاز لانه خلف عنه ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق مجملا كما زعم البعض لانه متعين اما للحقيقة عند عدم القرينة واما للمجاز عند وجودها والمجمل ما لا يكشف المراد به الا بالبيان ولذلك قلنا لا ينعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع بان قال بعت منك هذا العبد اذا المملوك محل البيع فلا يصار الى المجاز خلافا لما اذا اضاف العقد الى المنفعة حيث لا يصح ابتداء ولا اجارة اما بيعا فظاهر واما اجارة فلان الشرع جعل عقد الاجارة على العين اذ المنفعة معدومة حالة العقد فتكون اضافة العقد الى المنفعة تغيير الحكم الشرع فلا يجوز ومتى كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة يصار الى المجاز احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا توصل اليه الا بشقة والمهجورة ما تركه الناس عادة وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشائخ المتعذر ما لا تعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد تتعلق به حكم اذا صار خردا من افراد المجاز مثال الاول من حلف لا يأكل من هذه النخلة فان اكل عينها متعذر فيحمل على ثمرها حتى لو تكلف واكل عين النخلة لا يحنث

المراد ح

محل ح

لا يحنث في الصحيح فان قيل لانم ان المعنى الحقيقي ممتنع ها هنا فان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين ومثال الثاني ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان حال حقيقته غير متعذرة لكن هجرا استعماله فيها عاده فيحمل على مجازه وهو الدخول حتى لو دخل حافيا حنث لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد مجازه كما سبق وفيه نظر لان حقيقته المهجورة مجرد وضع القدم والحانث به انما حنث بالدخول حافيا للعموم المجاز لو لم وعلى هذا الوكيل اي بناء على ان عند هجران الحقيقة تصار الى المجاز حال علما ونادرا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انصرف الى مطلق الجواب مجازا استحسانا حتى لو اقر على موكله جاز خلافا لزفر والشافعي به اطلاقا لاسم السبب وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب اولان الجواب انما يترتب على خصومة فيكون من باب المشاكلة لغة بديع ومكروا ومكر الله وانما صرف عن الحقيقة اذ الخصومة منازعة وهي حرام شرعا قال الله تعالى ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للوكل انما هو الجواب لانه اذا عرف ان الخصم يحق لا يملك الانكار شرعا وكان مهجورا شرعا كالمهجور عادة لان العقد والدين ما فعان من ذلك فحمل على مجازه وهو الجواب وهو بعمومه يتناول الاقرار والانكار لانه كلام مستدعى كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع به وذلك قد يكون بلا او بنعم غير ان عند اي ليس في وسعه اقراره محرر في مجلس القاضي وفي غير مجلسه لانه قايم مقام الموكل فيملك ما يملكه وقالا الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب في مجلس القضاء مستدلا به والدين هو وضع ان المهجور شرعا منزل المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقدر بزمان فصار مع اقتضاء الحقيقة ذلك حتى لو كلمه بعد كبره حنث في يمينه لان هجران الصبي لصباه يمنع الكلام معه حراما شرعا لقوله ٩ من لم يرحم صغيرنا وليس منا وفي تركه الكلام ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشرعا بخلاف ما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عاده وطبيعة كانه قال لا اكلم هذا الاتراب بطريق اطلاق اسم المقيد على المطلق قال قيل لانم ان عدم تقييد اليمين بصفة الصبا لما ذكرتم بل باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر ولهذا لو حلف لا اكلم هذا الشاب لم يقيد بصفة الشباب على انه منقوض بما لو حلف لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران الصبي مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فهو ان الصفة في الحاضر انما تكون لغوا اذا لم يصلح داعيه الى اليمين فلا يكون للتقييد ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى منها وهو الاشارة اما اذا اصلحت داعيه الى اليمين فلا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانها تصلح للتغذية ولهذا لو حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث وصح العيسا
داعيه الى اليمين طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء ادبه يبخر فتخرج شيعه والولاة ان البخران
الشرعي سبب للصيرورة الى المجاز لما صيرا الى المجاز هنا واما عن فهو انا لانه عنى لم المهجور شرعا
اذا اتحد عليه اليمين قصد الاشتقاد عليه الاترى ان من حلف لا مزني ولا شربه الخمر لم يحنث
بالزنا والشرب قال الفاضل السمرقندي لا وجه لحنث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم
ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة داعما ومهاجرة
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاجتناب عن واحد منها التزم الثلثة وهذا
كلام عجيب فلم الالتفات في امثاله الى مباشره المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه واما
ما ثبت بطريق التضمن فليس بمعتبر ولا ملتفت اليه اذ كم من شئ ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا
كتضحية الجنين وسع الشرب والطريق ولذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا ترى انه لو اشار الى
صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للنهي عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني منفصل
عنه بعد البلوغ فلم يلتفت الله على ان ترك التوقير وهجران المؤمن قد ينفك عن الذات فان الايمني
الى الكبر فلا يكون لازما حتى لو كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير
مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق وان كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء
او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا
فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا ينوي
شيئا فعنده انما يحنث باكل عين الحنطة ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها
ماكول عادة مشوية ومطبوخة وتيبا حبا عند الحاجة وعندهما يتبع على مضمونها مجازا
حتى يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلده
كذا باكلون الحنطة اي طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات
فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة الكرع لان من لا بتدا الغاية وهذه
الحقيقة مستعملة حتى ان النجوم مترتبة وهال هلال جات عندكم ماء في شن والاكر عنا في الوادي
وهو علوة اهل الوادي فكان اللفظ محمولا عليها وعندهما يحنث بالاغتراف منه كما يحنث بالكرع
اذ المراد منه في العرف شرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه
يقال بنو فلان شاربون من الفرات ويراد به ما علنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة
فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين لعموم المجاز وان شرب من ماء اخذ من الفرات
لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز بخلاف ما لو حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث

فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من اي ماء اخذ من الفرات اتفاقا كذا في الجامع الكبير
والفرق على قولهما ان هذا بطريق الحقيقة فلا محاج الى العلاقة وهذه نسبة المجاورة فيحنث
وان انقطعت هذه النسبة بخلاف مسئلتنا فانه بطريق التحور فلا يحنث اذا انقطعت تلك النسبة
لعدم دخوله تحت عموم المجاز حتى لو حلف لا شرب من الفرات هذا الكرع بل كرب
جزء من الفرات لاقتضاء كلمة من ذلك كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة فان
حقيقتها اكل عين ما دخل عليه كلمة من فكذا هنا ولما ان الدليل عليه الاجماع وذلك ظاهر
والكتاب قال الله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعوا فيه الا قليلا لم يكرعوا الاستثناء ان
يدلان على ان حقيقة الشرب منه هو الكرع وصح من المعتزلة وهو ان من كرع في الفرات
لا يصح ان يقال ما شرب منه ولو تناول من غير الفرات يصح ان يقال ما شرب منه وذلك امارة
المجاز فخلاف تلك المسايل فان من اكل من غير النخلة او الكرمة مما لا يكلف لا يصح ان يقال ما اكل
منها وذلك امارة الحقيقة والمعنى فيه ان كلمة من في هذه المسايل تبعيضية لانه تتصور تناول
عينها فخلاف مسئلة الشرب فانها انما تكون في المايعات فتكون من منها اشداد الله لا تبعيضية كما
توهمه صاحب الهداية فتامل فيه بعين الانصاف واياك ان تسلك مسلك الاعتساف فانه يحنث
دقيق وان تكسب بالذهب حقيق حتى لما اورد من الجواب بعد السوال من اهل الذكر الهمت
به بعد طول الممارسات والفكر فهم وهذا يرجع الى اصل اي هذا الاختلاف يرجع الى اصل
مختلف فيه بيننا وبين المحارخلف من الحقيقة في التكلم في الحكم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف
عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا اي كيفية
الخلفية فعندنا الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابني خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندنا لان المجاز لما
كان خلفا عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندنا ومن شرط المصير الى الخلف لم ينعقد السبب في ايجاب الحكم
الاصلي على احتمال ثبوته ومع وجوده بعارض كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من الغير هذا ابني فانه يعتق لامكان اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او الوطي
بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الجزئية وكما
ان الحلف على امس السماء فانه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر
اذ مس السماء ممكن عقلا ثم قوله هذا ابني لا كبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة اذ يستحيل
ان يكون ابن خمسين سنة مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة كما لو لم ينعقد

للحكم الاصلي وهو اثبته لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفاره والقايل لم يقول بتقض هذا
الاصل على ما قول الى لو سئل عن مسئلة الكوز وهو ما اذا حنث بشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء
عنده فقال بانعقاد اليمين فانه ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر تحيل
حقيقة حو وعند ان حنيفه ره المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم فبعض الشارحين فسر ما بان لفظ
هذا ابنى في اثبات الحرية خلف عن لفظ هذا حر وهذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية الى ثبت
بهذا حر ليس مسمع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندنا
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر خلافه فهو المحض معنى ان التكلم اشارة الى ان
هذا التغير والحق ما اختاره المحض ان التكلم بهذا ابنى اى الحاصل بالتكلم وهو قوله هذا
ابنى مراد منه السبب اصل والتكلم به مراد به الجزية خلف ثم ثبت الحكم في المحل المجازي بنا على
صحة التكلم بالاستبداد لا خلفا عن شئ كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بنا على صحة التكلم واذا
كان كذلك شترط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا وخبرا ليكون عاملا في الجاب
الحكم الذي يعمله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فصحت الاستعارة فهذا ي ثابت ان عنده
صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا مصور حكم الاصل صحت الاستعارة ي مسئلتنا وفي قوله هذا
حماري حرا ولفلان على الف او على هذا الجدار عندا ي حنيفه ره حيث تعتق العبد وتجب الالف لا صحة
هذه الكلمات لفظا وان تعذرت حقايقها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق
على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح ره لان العلاقة ليست بشبه الحرية
بالبنوة وعندنا لما لم يكن الاكبر منه سنا وكذا مطلق احدنا وهو الاحد لا على التعيين فالا
لحكم الحرية والاقرار لغا الكلام ولم يصر الى المجاز حو له واعتبره حالا استثناء اى لما كان الخلفيه
في التكلم تحتاج الى صحة التكلم في الحقيقة حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكم الاصل
ام لا قياسا على الاستثناء فان من قال لامراته انت طالق الا ثلاثا يقع الثلاث باطل حكما ومع ذلك يقع الاستثناء لانه
من حيث التكلم ي مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فنصار اليه بقرينة
والقايل لم يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي والجاب ما زاد على
الثلاثة مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذاك وحاصل الخلاف انه اذا
استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل شترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندنا شترط وعنده لا شترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفه ره لان اشتراط امكان المعنى
الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابنى
لاكبر سنا منه ففيه مناقشة لانه محتمل انها انما لم تعتق حالا لما لحرمه عنه لكونه طارا على التشبيه كذلك

كقولك زيد اسد ولو صرح بالشبه بان قال هذا كالبني لا تعتق حرة فكذا هنا وهذا
المحل اقرب مما ذكره واما في الاصغر سنا منه فان الحلم منه محتمل وان كان معروفا النسبة من
الغير لان الولد قد يلحق من شخص وان اشتهر نسبته من غيره شرعا فلم يلحق الى التشبيه وهذا
ما الهمت به فتدبر ولما كانت الخلفيه اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وتقرر الخلفيه
عند ابي حنيفه ره لما كانت بين المتكلمين وضميرا يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم تكن مهجورة اول
وههنا الحقيقة مستعملة لا مهجورة مكانت اول وعندنا لما كانت بين الحكمين وضميرا يرجع الى الحكم
المجاز راجح لكونه اكثر فايده وعمومه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السرخسي وفيه
بحث لان زيادة الفايده في المجاز بعمومه دليل مستقل على ارجحانه سواء كانت الخلفيه في التكلم او في
الحكم فاي مدخل للخلفيه فيه بل الخلفيه مانعه لدعواها لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا
عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا البحث
لا مدخل له فيما نقل عن ابي حنيفه ره لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى
كان الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ والخلفيه فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفيه وسقط ظهر ومن طرفها حجة معتبره وقاعده مطرده وعلى لزم نقال المجاز
المتعارف حقيقة عرفيه والحقيقة اللغويه بالنسبه الى الحقيقة العرفيه مجاز والحمل على الحقيقه
اولى جلس ولكن لم يجب عنه بانا لا نم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفيه في الحكم
اذ لو ثبت ان الخلفيه سنها في التكلم كما قال ابو حنيفه لم يكن ترجيح المجاز بعموم حكمه فاذا اعتبر
الخلفيه في الحكم مقصودا في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في
موضعه الاصلي ودليل المجاز وهو زياده الفايده لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل منهما الحكم
كان اعتبار حمله المجاز اولى لزياده الفايده فعرفنا انه لا اعتبار لزياده الفايده بدون اعتبار
الخلفيه في الحكم وان الخلفيه لا تنافي دعوانا وان هذا البحث ثاني على قول ابي حنيفه وايضا لو لم يعتبر
الخلفيه لم تتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه نظرا للعامل وما ذكر من الحجة المعتمده من طرفها ليست بمعتمد
لانا لا نم ان الحقيقة اللغويه مجاز بالنسبه الى العرفيه عند كونها مستعمله بل عند هجرانها كما صرح به الامام
فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعمله وعلى هذا قال ابو حنيفه يجوز الصلوة
بآيه قصيرة والجنب يخطبه قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر قال الله تع فاقرؤا ما
تيسر من القرآن وقال فاسعوا الى ذكر الله والدين اللفظين حقيقة مستعمله وهو ما يطلق اسم
القراءة والذكر ومجاز متعارف وهو ما سمي قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعمله اولى فلا يجوز
التسوية بالمتعارف وفيه نظر لانه ينبغي لزوم ما دون الآية ايضا فان جلس ذلك خارج اجماعا

ملت ح لا يكون الكلام محمولا على حقيقته اتفاقا وعندنا لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف
عندنا وهذا اشكال لانه منقوض بما اذا كان حلف لا يقرأ القرآن فانه يحنث بقراءة آية وان كانت
قصيرة اجماعا قوله ثم جعله ما ترك به الحقيقة حتى انواع عرف ذلك بطريق الاستقراء الاول
ما ترك بدلالة العادة اى العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما سبق
الية الافهام فاذا تعارف الناس استعمالا لشئ اعينا وتفلوه عن موضوعه اللغوى وصيروا استعماله
حقيقة كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه لوجود امارتها وعلى المبادرة الى الفهم وتكون الحقيقة
اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذا سئل الرجل انه الا يقربنه ودلك مثل الصلوة والحج والمشى الى
بيت الله ونحوها فانها نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشى الى معانيها
الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت حقائقها مهجورة حتى لو نذر
صلوة او حجا او المشى الى بيت الله يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر لم يضرب
بثوبه حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه عرفا وان كان اللفظ حقيقة
فى غيره حلف فى عدم قوله على المشى الى بيت الله من هذا السبيل نظر لانه ما ترك حقيقته لانه
يلزمه الحج ماشيا بل الوجه انه من قبيل الكناية وانه لا ينافى ارادة الحقيقة قوله وكذا لو حلف
لا اشترى راسا ينصرف الى ما تعارف بيعه فى الاسواق على حسب ما اختلفوا وسقط غيره
بدلالة العرف ولا يلزم انه لو حنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه موضوع لان الراس مطلق
واريد به المقيد اولانه عام لكونه نكرة فى سياق النفى وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان
مجازا على اختيار الكرخى ١٢ اولانا لانم انه مطلق على راس الغنم من حيث انه موضوع اللغوى
بل من حيث انه مدلول العرف الثانى ما ترك بدلالة محل الكلام لان محل الحقيقة لما لم يقبل حكمها
للتعذر بقى ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان يمينه وقعت على التمر لان
كان لما تمر وعلى عينها ان لم يكن حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث ولهذا سقط عموم قوله تعالى
وما يستوى الاعمى والبصير ظاهر هذا الكلام للعموم لانه فصل مدلا على المصدر لعنه تقديره
وما يستوى استواء والنكرة فى موضع النفى تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان محل الكلام
وهو الخبر عنه اى الاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساواة فى كثير من الصفات فوجب الاقتصار
على حكم خاص وهو مدلول عليه بمجرى الكلام من نفى المساواة فى البصر وبهذا التقرير ظهر بطلان ما
قول من قال ان هذه الاية من قبيل نفى العموم لا عموم النفى قوله وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم
ح صحيح لا فصح التمسك بقول عايشة رضه سارق اموالنا كسارق احيائنا فى ايجاب القطع على
النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو استحقاق الاثم
بخلاف ما قال على رضى الله عنه الدية العاقلة لو الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودمائهم كدمائنا
فان له عموما عندنا ح يقتل المسلم بالذمى ودية الذمى مساوية دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف

كاف التشبيه لا يوجب العموم

الخصوص

اذا اتلف خمر الذمى او خنزيره لان المحل المحل بقيله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل لا نم
انه عام بل التشبيه فيه فى امر خاص وهو ثبوت العصمة اى لكون دمائهم معصومة كدمائنا
وسائر الاحكام ثبتت فى ضمنها لا ابتداء قلنا لان ذلك حقيقته وقد بينا انه لا مانع
من حمل اللفظ عليها او لانه لا بد اما لم يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة او للعموم لا جائز الاول
لان ثبوت العصمة لا يستلزم التساوى فى الدم كالعبد المسلم فتعين الثانى قوله ومنه قوله ع
الاعمال بالنيات رفع عن امتى الخطاء والنسيان سقطت حقيقة كل واحد منهما من حيث ان عمل
عمل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعن الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والشئ غير معصوم
عن الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم العقبى
وهو الثواب فى العبادات والعقاب فى المحرمات وما يتهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا الان الثواب
يتعلق بصحة الاداء والجواز يتعلق بالركن والشرط فان من توضا بماء نجس ولم يعلم به صح صلوته
ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لفقد شرط واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء
وسمعة راعيا للاركان والشرائط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وكذلك المأثم يتعلق بعزيمة
وقصده ارتكاب المحظور ح لو جرى على لسانه شئ من كلام الناس من غير قصده تفسد صلوته
ولا يأثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به
يرجح احد محتمليه اولانه لما صار مشتركا جملا مع اما هنا فلان المشترك لا عموم له واما عندنا ففى
فلان المجاز لا عموم له وحكم العقبى وهو الثواب او المأثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا
فلم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلوة بالاكل
ناسيا كما ذهب اليه الشافعى ره واعترض عليه صاحب التنقيح بان ما ذكرت انما يستقيم لو كان
مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يجوز لم يكون مشتركا معنويا فلم يلزم اشكال اشتراك اللفظ كما
ولم يسمع التنقيح عنه من زمره الفضلاء واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون
التوجيه ببيانه ان الشافعى يستدل بالحديث على ما ذكرنا من الاحكام فقال المصنف ردا
عليه بانه انما يستقيم الاستدلال بها ان لو لم تكن مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال
بان لفظ الحكم مشترك بما وجه السند فليس للمستدل ح الا الجواب عن المنع لا منع السند او
بتنزل بوجه اظهر وهو ان سلمنا فى ما ادعى ان الحكم مشترك معنوى وبين الاحكام عليه قال
علماؤنا انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم
يكون قول المعلل لم لا يجوز لم يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه فلما لا يخفى على ان

الاضافة في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى مبينة لاحد معنييه امارة الاشتراك اللفظي يقال
عين الذهب وعين الميزان وعين الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك
معنوي لكن لا يضرنا ملذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك اذا المجمل
ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار عن افراد المتواطي حال الامام في المحصول اللفظ لو كان
محتملا لمعان كثيرة ولم تكن حمله على بعضها اولى من الباقين كان مجملا ثم تناول اللفظ لتلك
المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقولهم واكتوا حقه يوم حصاده
او لا بمعنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء الثالث منها ما يتركب الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى
المتكلم اي صفة من صفاته كقوله تع واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز
يامر الله تع بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله تع ان الله لا يامر
بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا وكذلك امراة قامت لتخرج وقال لها الزوج ان خرجت
فانت طالق انه متى على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وعلة اليمين
سمي يمين الفور ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صروره من فوران الغضب اولان
الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره اي من ساعته وتفرد
ابو حنيفة باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين موبده كقوله لا افعل كذا او موقته
كقوله لا افعل اليوم كذا فابو حنيفة اخرج قسما ثالثا وهو ما يكون موبدا لفظا وموقتا معنى
واحدا من حديث جابر وابنه رض حيث دعا الى فطرة انسان فحلفا ان لا يفطراه فم فطراه بعد ذكر
ولم يحنثا وكذا حلف لو وكل بشراء اللحم يتقيد بالضحى بالنية ان كان مقيما ربالمطبوخ والمشوي
ان كان مسافرا بدلالة حالها على ذلك ولو وكل بشراء خادم او فرس يتقيد بحال الامر حتى لو كان
من الاوساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالاوساط لا يلزم الامر الرابع ما يشترك بقرينة
لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق اكثر استعماله في المتاخرة كما في قوله تع انا اعتدنا
للظالمين نارا الان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر
غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما مس العقوبة تناقض
الآية دل لم حقيقة الامر متروكة وكذا صيغة التخيير يقتضي لم يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا
يكون مستوجبا للعقوبة خذ كر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهره على ان حقيقته غير مراده انما المراد
الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد واراد الضد الاخر لملازمته منها من حيث المعاقبة
محل المحل اذا المراد من مثل هذا الامر النهي ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصور انزل
ان كنت رجلا فنزل لم يكن امنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم فح اذا اقتض

اذا اقتضى على حوله انزل فنزل كان امنا وكذا لو قال لرجل لرجل اصبغ لي مالي ما شئت ان كنت
رجلا وطلق امراتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا بقرينة السياق ولو قال اشتري جارية فخذها
واطاها لم يكن له شراء اختها من الرضاع بدلالة قوله فخذها واطاها لانها لا تصلح للخدمة والوطي
فلا يكون ماذونا في شرائها الخامس منها ما يترك الحقيقة بدلالة اللفظ نفسه وذلك على نوعين
احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث باكل
لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تع لحما في قوله تع
لتاكلوا منه لحما طريا لكنه تخصص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ يدل على
القوة يقال التحت جراحته اذا قويت واشتدت ومنه اللحية لان قوام المحيا وقوته هو على اللحم
بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط ولبس للسمك دم والا لما عاش
في الماء ولشرط الذبح فيه المحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة وكان في الحقيقة قصور من حيث معنى
اللفظ والمطلق ينصرف الى الكامل اذا الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فصار منزلة المجاز
من الحقيقة وكذا الاشتمال الجراد ايضا لانه غير متولد من الدم ولا لشرط الذبح فيه فصار لفظ
اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز كذا قاله فخر الاسلام وكذا قاله في لفظ الصلوة لما كان
عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصور فيها الا ترى انها
لا تذكر الا بقرينة ولقايل ان يقول هذا ناقض ما ذكره في بحث العام ان قوله اذا تممتم الى الصلوة
يتناول كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة لا يتناول الذكر والعمياء
لان الرقبة اسم لغير المالكة لغة وعلما لكان من وجه لنواب جنس المنفعة منها فلا يتناولها عند
الاطلاق وكذا لو اكل امراة لي طلاق فلا يتناول المجنونة وان كانت في العدة بلا نية لزوال الملك
النكاح ولهذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا المنع من الخروج والبروز ولفظ المملوك
في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق مدبره واصبات اولاده
ولا يعتق مكاتبه الا لزيوبهم بخلاف لفظ الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب
حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقها عنها والمعنى فيه
ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا لم يحرم وطي المكاتبة ولم يفسد
نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانعدام ملك المكاتب ارقا فدل ان الملك فيه ناقص
فلا يتناول المملوك عند الاطلاق والرق منه كامل ولهذا قبل الفسخ ولا انتقض في المكاتب

www.alukah.net

بالكتابة وجب ان لا تقبل كالمدبر والمحرر ازالة الرق اما ضمنا كما تقدم في التحرير شرعا لازالة الملك والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالوا واذا كان كذلك يستدعي تحرير الرقبة كمال الرق وقد تحقق في المكاتب فتناوله ومن لم يدبر وام الولد بعكس الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما ونقصان الرق بدليل عدم قبول الفسخ ولذا حل للمولى وطئهما والوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين وثانيهما لم يكن اللفظ متناولا في القصور والتبعية ومن بعض افراد كل المسمى نوع كامل وجهة اصالة فعند الاطلاق لا تتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زايد على مايقع به القوام والبقاء لان ما يقع به القوام لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم في الرطب والعنب تعلق بها القوام لانها يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام ايضا فاذا جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم المبني على القصور والتبعية عند الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فلهذا قالوا لو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول الشافعي يحنث باكل هذه الاشياء ايضا لانها اعز انواع الفاكهة والتنعم بها فوق التنعم بغيرها حتى تناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا يادم يقع لمسمى على ما يتبع الخبز كالملح والخل لان الادام اسم للتابع وحقيقة التبعية الاختلاط ليكون عاما به ومن ان لا يوكل وحده فلا يتناول ما هو كل مقصودا كاللحم والبيض والجبن عندا ي حسنة لان فيه جهة اصالة وعند محمد يتناول ذلك لان الادام من المواد مه وعلى الموافقة قال علم لمغيرة بن شعبة رضي الله عنه انصرها فانه احرى لان تدوم بينكما اي توافق وما يوكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن ادامًا فيحنث وابو يوسف مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في اخرى فلما كان لم ينقل القسم الثاني مندرجا في الاول لان ما شوهد علم انه كامل في القسم الثاني قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا فظهر بالتامل فلا حاجة الى جعله قسمين قوله والصريح اسم للكلام مكشوف المراد منه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل المصنف انما ترك ذلك اعتمادا على القسم مثل بعت واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما في السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث سبب الحكم باي وجه ذكرت من نداء

من نداء او وصف او خبر نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة او طلقتك تقع الطلاق وكذا الوحي على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا ليقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق تثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله قبل ذلك كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولذا لما جاز السلم قبل الوقت لان قوله يوما تريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح في حصول الطهارة قال صاحب الكشاف معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حيث لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا يكون الطهارة مطلقا فلا تقدر بقدر الضرورة فيجوز به اداء فرضين وجوز قبل الوقت وهذه الاية حجة على الشافعي في قوليه احدهما انه ليس بطهارة بل ساتر للحدث لانه ملوث في نفسه لا رافع ومطهر حتى لو رأى الماء عاد حكم الحدث الاول وصار كطهارة المستحاضة فيباح له الصلوة مع قيام الحدث وثانيهما انه طهارة ضرورية حتى قالوا لا فرضين وقتا الوقت ولا يغير طلب وغرت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفسه الوضوء او طرف لان الضرورة تتقدر بقدرها فلهذا ما ذكروه وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يكون التيمم رافعا للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا ينتقض طهارته بروية الماء لان المرتفع لا يعود وعلى الثاني يلزم ان لا يكون طهارة مطلقة قوله وحكم الكتابة انه لا يجب العمل بها الا بالنية اوما يقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا يكون فلا بد من النية اوما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق لزوال التردد وتعين ما اريد به منه وعند علماء البيان الكناية على اللفظ المستعمل في ملزوم معناه بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على التنبيه الاول دون الثاني وقال العلامة النسفي في الفرق بين الكناية والمجاز انه لا يجوز للمجاز ملا اتصال ولكنى عن الجبشي باي البيضاء وعن الضرير باي العينا ولا اتصال بل بينهما تضاد وانما الحقيقة لا يراد من اللفظ عند اراده المعنى المجازي فاذا طلب رايت اسدا يرمي لم يفهم السبع المخصوص لان لفظ الاسد استعير من موضعه الى موضع المجاز وفي الكناية ما استعمل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته

فكانا في طرفي نقيض وجه نظر لانا لانم جواز الكنايه بلا اتصال كيف ومفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال ولانم انه لا اتصال بين الجنبي والبيضاء والضرير والعينا بل المفاد جهة في الاتصال حال الله مع ومكروه ومكر الله وجزاء سيئة سيئة على ما ذكره منا ما قض ما ذكره مع واستغفر من استطعت منهم ان المراد من الامر التوبيخ والانتصال بينه وبين الايجاب المصداق وحرمة الثاني يشعر بان بينهما سانا وليس الامر كذلك لان الكنايه قد تكون قسما من المجاز وما بين الشي لا يكون قسما منه وانما يستقيم ذلك بين المجاز والكنايه على تقسيم علماء البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكنايه في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز من وجه لانها تجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكنايه في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف مثل قوله وسئل البائن الحرام ومحوهما مثل قوله بنته وبريته كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع بهذه الالفاظ بوائن عندنا ومحال الشافعي لانقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه لما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فكون الواقع بها رواجع كما في صريح الطلاق لان الشي اذا صار كنايه عن الشي يكون الثابت به ما كنى عنه واجاب المصنف بانه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت تلك التسمية على طريق الحقيقه وهو ممنوع بل تسميتهم لها طريق المجاز وهذا لان البينونه وصله والوصله متنوعه قد تكون نكاحيه وقد تكون وصفيه كالبينونه في الحسن وقد تكون فعليه كالبينونه في الكرم والخير وهذه الالفاظ موضوعه لمعان معلومه على المراد بها اذا المراد من الجميع البينونه لكن فهما ضرب ابهام بواسطة ابهام محل تتصل به البينونه وبلاحه فصار المراد منها مبهما لابهام المحل فصارت كنايات حقيقه فاحتيج الى النيه فلذلك شابهت الكنايات اي كنايات الطلاق فسميت بذلك مجازا فالحاصل انها كنايات حقيقه وكنايات الطلاق مجازا فلا ينافي فاذا زال الابهام بالنيه او دلاله الحال وجب العمل بموجباتها الى ملى البينونه من غير لزم لجعل عباره عن صريح الطلاق بطريق الكنايه عنه هذا الحقيق بهذا الموضع وقال صاحب التحقيق لو ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز واورد عليه ان الكنايه ما يكون مستتر المراد وملوه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بقرينه فكلم داخله في الكنايه واجاب عنه بان مبنى الكنايه على الانتقال من اللازم الى الملزوم وفي ملوه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شي بل تقتصر عليها فلا تكون كنايات

كنايات حقيقه وايضا لانم ان ما ملوه المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونه وهو معلوم للسامع الان محل عليها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما ملوه المراد مستترا مطلقا بل ومنه نظر من حيث الروايه والدرايه اما الروايه فقد قال صاحب التقويم منه وهذه عباره الفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في باب الفرقه حاصل لحقيقته حتى كان موجبا للحرمه بخلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق بعمل عمله ومع ذلك سمي كنايه لابد احتمال وجوه حرمه سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا لما لم يكن مرادا بيتنا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كنايه الى هذا لفظ صاحب تقويم وهذه تصريح بان تسميه كنايه حقيقه لا مجازا وايضا قول الاصوليين من غير لزم لجعل عباره عن الصريح منادى ما ذكرنا ظهرا بالتامل واما الدرايه فلصدق تعريف الكنايه عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بقرينه ثم قوله مبني الكنايه على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح ايمة البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكنايه الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد تكون اللفظ كنايه في محل حقيقته كما سبقت الاشاره اليه على انا لانم ان الانتقال فيها من معانيها الى شي آخر اذا البينونه اعم من البينونه النكاحيه والعام لا يخطر في الخاص فكون الانتقال حتى من اللازم الى الملزوم وما ذكرنا ظهر ضعف قوله لانم ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونه لان ما ملوا المراد منها ليس البينونه المطلقه بل البينونه المخصوصه وذلك لا يعلم الا بقرينه قوله الا ترى قوله اعتدي واستبري رحمك استثناء من قوله وجب العمل بموجباتها لانها لا يسان عن قطع الوصلة لان حقيقه اعتدي للحساب وكذلك استبري معناه اطلبي براءة رحمك ولا اثر لها في قطع النكاح فلا يمكن لم يكون عاملين بنفسها لان اعتدي في نفسه يحتمل ان يراد به عدم نعم الله مع وعدم الزوج عليها وعدة الاقراء وكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون للولي او الزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للزوج بزوج آخر زال الابهام وثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول اقتضاء لان الامر

بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكانه قال اعتدى لاني
طلقتك فمتنع به واحد، لان الطلاق معقب للرجعة بالنص وان كان
قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة
اذ لا يجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع
فجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد في الجملة كما في المدخول بها
فاستعير الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة رد المانع
الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا
يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة
كاف للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا
ان السببية في الجملة كاف لكن هذه استعارة
السبب للسبب وقد مر ان ذلك غير جايز ولو
سلم جواز ذلك لكن لا يخلو من ان يجعل مستعارا
من قوله انت طالق او طلقتك او طلقي فلا يجوز
الاول والثاني للاخلال في الصيغة امرا وغير امر
وكذا الثالث لانه لو قال لها طلقي نفسك
لا تقع الطلاق به فلما استعارة المسبب للسبب
اغا لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان
مختصا به كما في قوله تعالى اني ارانى اعصر

اعصر خمرا اى عنبا يجوز والعدة مما يختص
بالطلاق يجوز استعارتها له وان كانت
سببه عنه ولا يلزم عليه ان العدة تجب على
ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان
ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها
بالطلاق فاوجب العدة لانها ثبت بالشبهة
والواجب بالموت تربص مقدر لا اعتداد
الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلامنا
فيه على ان الفرض حال حيوة الزوج ولا صور
للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة او يقول المراد من
السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق
سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض
الفقهاء والدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه
اى عن المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا وفي قوله استعير الحكم لسببه اشارة الى
والجواب عن الاعتراض الثاني انا لا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا او
طلاقا فقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها انت طلاق باش او طلاق شو

مطلق من غير نيته وخرجت النيه بهذه الاستعارة فان النيه عم حال
لسوده بيت زمعه اعتدى ثم راجعها وكذا قوله انت واحده
فانه يقع الطلاق الرجعي عند النيه ويروى عن الشافعي
انه حال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحده صفه ابدا على
لا يحتمل الطلاق حلفت النيه الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحده صفه
للمراه كما ذكره ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اى انت طالق طلقه واحده
كقوله اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنيه الطلاق كان
كنايه عن صريح الطلاق والصريح معقب للرجعه وعلى هذا انما يصح ان لو اعرب
واحده بالنصب او سكت ليكون صفه لمصدر اما لو اعربت بالرفع نعتا لضمير
صفه للمراه حلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا لو
اتفق على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
وهذا الصحيح قوله ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام
والصريح اتم في هذا المقصود والكنايه قاصره فيه لتوقف حصول المقصود
فيها على النيه وظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات وهو الحدود
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبه للعقوبه ما لم يذكر اللفظ الصريح
كالزنى والسرقه لا يستوجب العقوبه ما دام قال لست فلانه او وطيتها
او جامعتها لا يحد ما لم يذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماؤنا اذا
قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما يلفظ به
كنايه عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفه لانه كما يحتمل التصديق
يحتمل الرد يعني صدقت قبل هذا علم كذبت الآن هذا وكذا لو قال لغيره عند
الحصومه ما انا ما لك ولا انى زنيت يريد التعريض بالمخاطب لم يحد عندنا خلافا
لمالك حتى يحل ليس له ان يقذف رجلا رجلا بالزنا فيقال له رجل آخر هذا كما قلت
فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح فلنا لانم ذلك حتى انا بتشبيه يوجب

كاتبه

يوجب العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
فتكون شبيهه له الى الزنا بلا احتمال بخلاف الاول

باب معرفة وجوه الوضوح في الكلام النظم

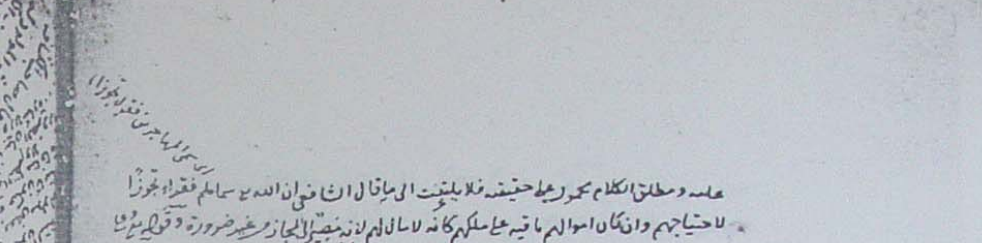
اعلم ان الطرق التي يدرك بها المجتهد على الاحكام الشرعيه اربعة الاستدلال بعبارة النص وبدلالته وباقتضائه واستدلال اشتمال الذهن من الالفاظ المؤثر وقد يطلق على كل منها العباره اسم للفظ مع العبور لان السامع يتعبر منه الى المعنى والقائل عبارة النص لما ان النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او لما لا عبارة النص وهو الغالب لان عامه ما ورد من صاحب الشرع نصوص واضافة العباره اليه بيانيه ووجه الحصر ان المعنى الذي اريد باللفظ ان كان نفس الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة النص سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه مع فهم اللغوي ان الحكم غير المنطوق لاجل خفاء دلالته والا فلا دلالة له لغة والذي ذكرناه من تفسير كل واحد من هذه المفهوم من الاقسام الاربعه هو الذي ذكرناه من تفسير

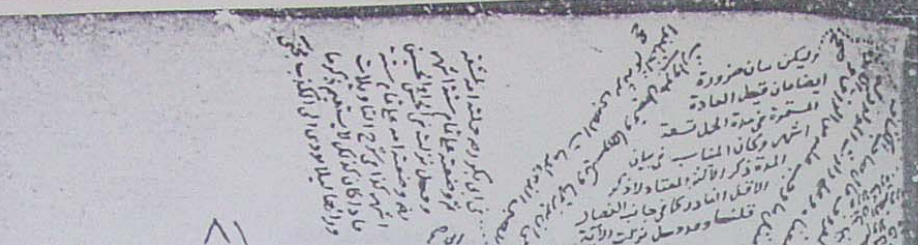
قوله اما الاول يعني الثابت بالعبارة لا الاستدلال اذ هو العمل بما سيق له الكلام
واريد به قصدا الضمير البارز في اريد يعود الى الموصول وهو قوله الى الكلام والمراد السوق
على ان يدل على مفهومه سواء كان مقصودا او غير مقصود وهو السوق في قرين النفي ان لا
يكون مقيدا بكونه مقصودا فاذا تمسك احد في اباحه النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم استدلالا
بعباره النص لا باشارته واما الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة والانتظام مثل
العباره الا انه ما سيق الكلام له نظيره والمحسوسات ان ينظر الى شيء بمقابله فرأه وراى مع ذلك غيره
يمنة ويسرة باطراف نظره من غير قصد مما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه الطرف بصوره
يرى بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهو ما سواه اى العباره والاشارة سيان في اثبات الحكم
قلنا الا ان العباره احق بالعمل عند الاشاره عند التعارض لكونها مقصودة بالسوق دونها بيان ذلك
قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه عباره على استحقاق نصيب لهم في الفيء لان الايه سيقت لبيان
هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق وهو قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله
اموالهم الى المهاجرين مما خلفوا مكة وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم اتم
وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء مكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة لا يملك المال
فلم تثبت يده عن المال الا ترى ان ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة وان سلمت يده عن المال حتى وجبت له

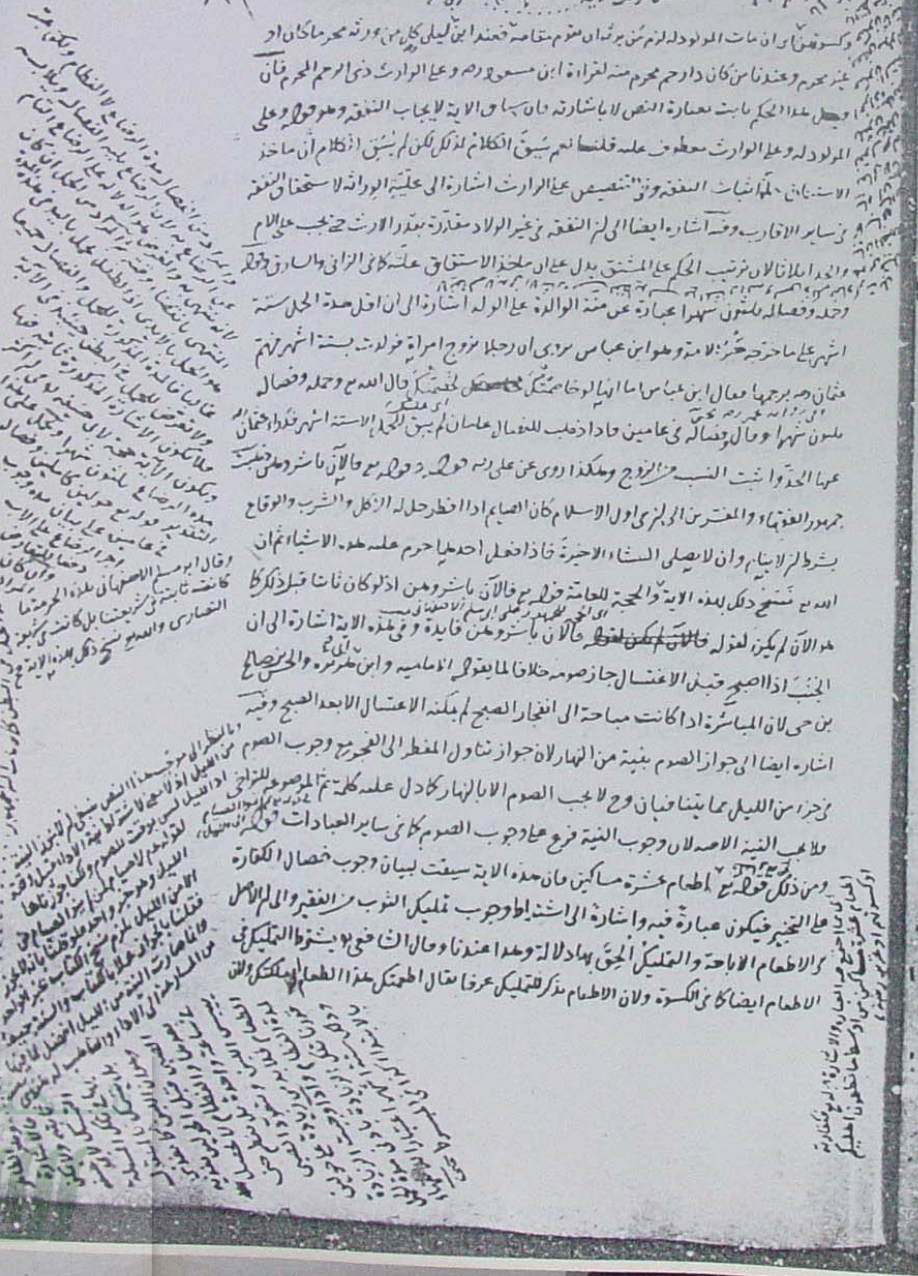
وهو المراد من النص الصحيح

www.alukah.net

عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته فلا يلتفت الى ما قال الشافعي ان الله تعالى لم يسلم فقراء الحجاز لاحتياجهم وان كان اموالهم باقية على ملكهم كانه لا سائل لهم لانه يخصص الحجاز من غير ضرورة وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه يدل بعبارته على وجوب نفقة الموطوءة على الاب لان الكلام سيق لذلك وبإشارته أن نفقة الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه بلام الملك فانه لو جب الاختصاص وهو على ما كونه لحق الولد من غير ولا لاجماع لا يصير الحق به ملكا فيكون الحق به نسبا وانتسب للناس بن الرشيد فانما انهات الناس اوعية مستودعات وللآباء أبوة على ان للاب حقا في ماله ونفسه فان الاضافة في لفظ اللام دليل الملك كاضافة العبد الى سيده فيفاد بهذا العبد للفلان وآلية اشارة رسول الله صلعم انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق التملك فيماله لا حق الملك فيه والفرق بين الحقين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكا للغير في المستقبل كالتشيع له ان يتملك الدار المبيعة ان شاء وليس له في الحال فيها ملك بوجه والثاني عبارة عن ملك حالي ناقص كالمكاتب فان له الملك في رقبة حمله لا ملك المولى وفي المكاتبة اذ ليس للاب في مال الابن ملك في الحال والا لملك الابن وطي جاريته كالامة المشتركة وعلم انه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يجب الحد بوطئه ولا يحد بوطي جاريته وان قال علمت انها علي حرام لشبوت التاويل في ماله ونفسه لعدم الملك كالملك عملكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد لاشتراكهما احد كنفقة الزوجة لاشتراكهما احد الاقارب المختص بهذه النسبة والنفقة تبتنى على هذه النسبة وان الاب اذا كان محتاجا والابن موسرا لا يشاركه احد في نفقة الاب للنسبة اليه بلام الملك وفي هذه الآية اشارة ايضا الى ان استيجار الام لارضاع الولد حال قيام النكاح مشكل وجه لا يجوز باتفاق الروايات ووجه بان كانت معتدة عن طلاق بائن او ثلث في رواية لا يجوز خلافا للشافعي لان الارضاع واجب عليها امانة دينا مطلقا او قضاء اذا استغنى الصبي الا تدري امه اولم يوجد له ظير او كان الاب عاجزا عن الاستيجار يقوم هو والوالد برضعه اولا دمن كذا في الكشاف فلا يمكن اجابة ثانيا بحكم الاجارة اولان الله تع اوجب نفقتهما على الاب بمقابلة الارضاع قال الله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والصاحب الكشاف ومعناه وكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اداء لارضعن ولهم كالاظآر ولا يستوجبن الاجر عليه ثانيا وفيه اشارة ايضا الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير كما ذهب اليه ابو حنيفة خلافا لهما لان الله تع اوجب على الاب نفقة الامهات بمقابلة الارضاع من غير تقدير مع قوله تع وعلى الوارث مثل ذلك اشاره الى ان النفقة تستحق بعد الولادة ايضا خلافا للشافعي لان قوله ذلك ينصرف الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن







الفرض دفع حاجة الفقير وهو يحصل بالتمليك لا التمكين قلنا المنصوص عليه الاطعام وهو في الغير عبارة
عن جعل الغير طاعما لا مالكا اذ الاطعام فعل متعد لازمه طعم اي اكل فالاطعام جعله اكلا كسائر
الافعال المتعدية بالهمزة فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا فان قيل ينبغي ان لا يصح التمليك
ملحق بما قلتم لان الحاجة الى التزام الدلالة اذ يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم وجعل ذلك
في ضمن التمليك كما يحصل في ضمن الاباحة بخلاف الكسوة فان النص عليه تناول التمليك فقط اذ
الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب التكفير بعين الثوب والكفارة لا تتادى بعين الثوب بل
بفعله لانه مخاطب بفعل التكفير كما في العبادات فحقوق الله مبنية على اعمال ابتلانا الله بأقاصيها
او كيف لا انه لما نص على الثوب كان بيانا ان محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب وليس ذلك
الا التمليك اذ الاباحة اعارة وهي تتناول المنفعة لا عينه ولان عين الثوب حق لا يصير للفقير على وجه
يختص بعباد العارية تسترد فصار كحال الاختصاص في التمليك فلم يجز غيره فوجب وصار كما لو اعتق
اعلم ان صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشرة ايام جايز عندنا وقال ان فيه لا يجوز ذلك لان
الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكنا نعارضه بهذه الاية اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف
للكفارة لاحتياجهم لان الله نص على صفة تنبئ عن الحاجة وعلى المكنة وان ذكر العدد لبيان عدد
الحوايج لا لاعيانهم وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة
بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة مساكين في ساعة بوجوه فقد الحوايج
بتجدد الايام كانتصاب الواحد جسيرا بتجدد الحول فان قيل لم يتجدد الثوب لم يتجدد الحاجة الا بعد
ستة اشهر او اخره موجب لم لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام قلنا حاجة
الانيس والثوب قايم اذا عتبرت الانيس فانما تتجدد جملة الحوايج فهو هالك تقديرا لان قد بينا
ان الواجب على التمليك منه ليصير الى حوايجه فانما هم حوايجه مصارفها لكن ملك الفقير
وكما لا ينبغي على هذا ان يصح الاداء في يوم واحد الى مسكين عشرة اثواب متواترا او في عشر ساعات كما ذهب
اليه بعض مشايخنا لكن الحاجات اذا اقتضت لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك مرة التجدد
جنس الحاجة وهو حاجة الاكل يتجدد يوم وهو معلوم وتجدد الحاجة فيما دونه موهوم فكان العمل بالمعلوم
اولى من العمل بالموهوم لا يلزم انه اذا اعتبر كسوتين من رجلين في ساعة واحدة يصح لان كل واحد منهما
ما مور بالاداء الى الفقير وما اداء احدهما الا خرج الفقير من كونه فقيرا فكون الثاني مودتا الى الغير وان اتحد الوقت
الاول في تلك الساعة لان اداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يوجد التفريق الذي لم يكلف الموتى بالتفريق

بالتفريق بين الفلوس بان يعطي بحال لا يعطيه غيره كيلا يخرج خلافا فيما اذا كان المكفر واحدا فانه
فعله خلافا خرج في حقه مكلف بالتفريق حواله ومن ذلك اي مما اجتمع منه العباره والاشاره فوايد
اغفلهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم حاسبت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر لانه سبق الكلام
والثابت بالاشارة احكام منها انه لا يجب الا على الغني لان الاغناء غير الغني لا يتحقق كالتمليك
من غير المالك وقد حققناه ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني لا يحصل
ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بالفجر لان اليوم مطلوع الفجر الى غروب الشمس انما يضيفه الى المسلمة
في ذلك اليوم اذا يتبع فيه ومنها انه تتادى الواجب بمطلق المال لان الاغناء يحصل بالمال المطلق
وربما يكون حصوله بالنقد اهم للفقير فحصوله بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل الدفع
قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السوال ويحضر المصلى فارغ البال من فوت العيال ومنها
ان الاولى لغير فطرة صدقة الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقه على المساكين كان هذا الى الاغناء
دون الاول وما كان اكثر فيما هو منصوص عليه كان افضل وهذا الحديث من جوامع الكلم الذي اختص
به النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال اوتيت جوامع الكلم حواله واما دلالة النص فانت بمعنى النص لغة او استدلالا
بالراي اعلم انا لا نعني بمعنى النص ظاهره معناه لغة بل نعني به معنى المعنى وهو ما يودي اليه معنى اللغة وقد يكون
منصوصا به كمعنى الاذى من التاخيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة
التاذيف وهو كله تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي ينادي باعلى الصوت لم المقصود منه دفع الاذى
حتى لكل عالم بأوضاع اللغة بفهم منه ذلك بأول السماع من غير تامل ويقف منه على حرمة الضرب
والشتم ويعلم منه ان الحكم يتعلق بجناه وهو الاذى لا بصورته كانه فصل لا تؤذيهما وكمعنى الايلام
من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة لم المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه لا بصورته
التي هي استعمال اله التاديب في محل صالح بالايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا عرفا فلا يسمى
لعبا ولهذا لو حلف لا يضرب امراته ومنربها بعد الموت لا يحنث لانتفاء الضرب بانتفاء الايلام ولو عد
شعرها او خنقها او عضها حنث لتحقق معنى الضرب فيه لوجود الايلام فيظهر بهذا التقرير زعم الفاضل
السرقندي ان يدخل في هذا التعريف المقتفي والحذوفي لانهما يسايران المعنى على ان ثبوت المقتفى شرعي
والمحذوف عقلي والدلالة لغوي كما صرح بذلك لغة لا استبطانا بالراي فان تفعل لما لا يريد بقي وتخومه بمعناه
الحقيقي ومعنى المعنى يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز او العلي بعموم المجاز والاول بالعلي والثاني خرجه من الدلالة
ويجعل من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود

فلا يلزم ما ذكرت وهذا ظن بعض اصحابنا واصحاب ان خفي لان الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم لما
يوقف على معرفة المعنى وقد وجد اصلا كالنبيذ مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كونه مسكرا فكان
يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار الشيخ رح الى ردّ هذا الفرق
والى الفرق بقوله لا استساغا بالراي وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس
اهلية الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها بمنزلة الضروري وكانه ثابتا قبل شرعية القياس ولهذا اتفق
اهل العلم على صحة الاحتجاج به من يتفق القياس وتفاته ولم يشترط فيهما اهلية الاجتهاد ثم اكد
ما ذكر بقوله والثابت بها كالثابت بهما يعني ان الثابت بالدلالة مضاف الى النص لا الى الراي كالثابت
بالعبارة والاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم جز اثباتها
بالقياس عندنا خلافا للشافعي رح لان القياس دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا ثبت
بمثله شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاجماع الناس على التعلق باخبار الاحاد في
الحدود والكفارات بل لان الحدود شرعت عقوبة واجرية على الجنايات وفيها معنى الطهرة ايضا مثل
صاحب الشرع والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها
معنى العقوبة والزجر ايضا ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يصلح به ازالة
اثامها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الاستدلال بدلالة النص الا انه
عند التعارض دون العبارة والاشارة لان فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي فيقابل المعنى ومثل
النظم سالما عن المعارضة مثال ثبوت الكفارة بما روي ان رسول الله عليه السلام اوجب الكفارة على الاعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا وقد علم يقينا انه ما اوجب عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار جنايته
على صوم رمضان مجب على غيره عند وجود هذه الجناية بدلالة النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل
والشرب عندنا خلافا للشافعي رح ثبت بدلالة النص لا بالقياس بيانه ان النبي عليه السلام انما اوجب الكفارة على
الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالتفويت والافساد وهتك حرمة الشهر لا لعين الوقاع بدليل انه لو كان عالما
ناسيا للصوم لا يجب ولان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان الموجود وجوبها بجناية المعصية في ذلك
الفعل والوقاع بانه محل ليس بجناية لعينها لانه تقرب في بضع مملوك له فعلم انه معلق معناه وهو الجناية باعتبار
على الصوم والوقاع آكد فثبتت الحكم في الاكل والشرب دلالة لانهما فوق الوقاع جناية واشد تناهيا
للصوم لان الطبع اليهما اميل ومشقة الصبر عنهما اكثر لان وقت الصوم وهو النهار وقت قضاء شهوة البطن
عادة وكانا بشرع الزاجر حتى وادى فتعلق الكفارة باحدى الآيتين يكون تعلقا بالاكل فان قيل الثابت
بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمجرد اللغة لمجرد السماع ولكن الفقيه في ادراكه وغيره سواء وجوب الكفارة
هنا بالاكل مما يشتبه على الفقيه العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون

مطلب
والكفارات

يكون هذا من باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية وذكر منتف هنا لان الوقاع
مزية من معنى الجناية على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع فعل موجب فساد صومين والاكل
الاعرابي هلكت واهلكت والاكل لا يوجب الا فساد صوم واحد وثانيهما ان في الجماع داعيين طبع
الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فكان اكثر وقوعا من الاكل فشرع الزاجر
اذ لا يوجب لما هو محدود نه في الوقوع فلنا اما الجواب عن الاول منهما ان الشرط في الدلالة ليس كون المعنى
الذي تعلق به الحكم ثابتا بالغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك كما بينا فاما لزم كون الثابت بهذا
المعنى في غير موضع النص ما يعرفه اهل اللسان جليا وهذا جواب عن المعارضة اما الوجه الاول
فهذه الكفارة انما وجبت عليه بفعله اجراما وفعله لا يوجب الا فساد صومه واما الفساد صوم ابتداها
وانما وجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو كانت غير صائمة او كانت ناسية لصومها لم يجب عليها
شيء لانعدام معنى الجناية فثبت ان الوقاع فعل يتعلق الحكم بشرع معنى الجناية ام بالجناية
المقيدة بالالف المعينة وهي الوقاع لا لمعنى في الجناية فلا يتعدى ذلك الى الاكل والشرب كما
قلنا من باب الدلالة كذا في كشف

الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا
شك فيكون ثابتا في غير موضع النص وهو الكفارة
بدلالة النص في غير موضع النص وهو الكفارة
بالاكل والشرب فقد اشتبه على البعض بناء
على تعلق الحكم بشرع معنى الجناية ام بالجناية
المقيدة بالالف المعينة وهي الوقاع لا لمعنى في الجناية فلا يتعدى ذلك الى الاكل والشرب كما
قلنا من باب الدلالة كذا في كشف

ناسيا بالدلالة لا بالقياس لان المعدول عن القياس عليه غيره لا يقاس وان قيل الجماع ليس في معنى
الاكل والشرب لان الصوم تخلي المعدة وتبقى الطعام فكان كالمحمول عليه فيهما بسبب الصوم فيعفى
عنه وقوعه صلحا لا يجعل جماع الناس عفوا كالاكل ناسيا في الصلوة قلنا نعم لما مر في اسباب
الدعوة الا انهما قاصران بحالهما لانهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر في اسباب الدعوة لكن له مزية
بحاله لان شهوة الجماع ومظنة الشبق الله ربما يغلب البشر فيحتاج الى التوبة لا لكنه الصبر عنه وعند غلبته يوجب
من قلبه كل شيء سوى مقصوده فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فيتساويان واستقام الاستدلال
فوجب وحد قطاع الطريق من ذكرنا هنا وجهنا على الردّ وحد قطاع الطريق بدلالة انه جزاء محاربة اصحاب
لان عبارة المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي منهم منه لغة قطع الطريق حتى ينقطع الماره والوارد

ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا وحلوه اعتراضات هايلة تحيرت منه حائرا فضلا الدهر واذكيا العصر لكن محاماة الاسلاف عن مطاعن الاخلاف من اشرف الخصال وغاية الانصاف فذلكة دعاني الى التجاسر على الجواب ولا انسبوني الى الاعتساف اقول وبالله التوفيق اما الجواب عن الاول فلانم ان التصريح بالمقتضى يجوز الامر اذ من المامور عند الامتثال اعتقد عبدي حسنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يجز عن الامر بل كان مبتدعا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير لكن لانم ان مثل هذا التغيير الذي ينافي الاقتضاء هو ما وقع منه الامر اذ هم قالوا ان المحذوف عند تعذر المحذوف يحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحويل في مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب عن الاعتراض الاخير وقوله المحذوف قد لا يتغير به الكلام بعد الاظهار كما في هذه الامثلة الى هنا لانم ان تلك الامثلة من قبيل المحذوف بل هي من قبيل المضمر والمقدر عليه العلامة النسفي في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المسئلة قوله يعني فانا اذهبنا الى القوم الذين كفروا بايانا فلم نزل نامرهم بدبيرا اي فذهبنا فلم يزدهم امرنا الا فرارا وقوله يعني فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت قوله يعني قال دليل على ان نظم العربية يعد من الكلام المحذوف ولا يعد من المضمر والمحذوف لان حال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا او عقلا وليست هذه الامثلة كذلك لانا لانم ذلك بل للعقل مجال في ذكر هذه المقدمات والا لوجب اظهارها فتامل قوله وله عموم اي للمحذوف عموم اقتضاء لان كلام العرب تتنوع الى مختصر ومطول والمطول يفيد العموم فكذا المختصر لانه لا فارق الا الاختصار الا ترى انه لا فرق بين قولك اعتق عبدك عني وبين قوله على ان تعتق عبدك عني الا ان الاول مختصر والثاني مطول وقوله ولان عموم هذا الخبر جواب عما قالوا ان هذا الخبر وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف ولا عموم عندكم لوجب ان لا تقولوا بعمومه ولا يلزم ان تقولوا به لما ان ما ليس من قبيل المقتضى كما ذهب اليه الفاضل ابو زيد فاجاب عنه بانا انما لم نقل بعمومه لكون المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك على ما حققناه في باب الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك على ما ذكرناه ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بقولك انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة وفي حق الاحكام الآثمي ان ليست حكما بمنزلة العين حقيقة في حق الاحكام وهو المرتفع الذي لحق بدار الحرب فانا لما كان المقتضى غير ملفوظ حقيقة وحكما جعل كالملفوظ ضرورة التصحيح فتقدر بقدر الضرورة ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم كالعدم كما في المسئلة الرابعة من الكتاب تقدر بقدرها وهو ... (الرمق قال الفاضل السرخسي رحمه الله وهذا بحث لان المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبدك عني بكذا فان مقتضاه بيع عبدك مني والجمع المضاف للعموم وجوابه ان هذا وان لم يكن من صيغ العموم لغة فهو بالعموم لصيغة العبد وهي مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف اليه وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يصح به المذكور ونحقق هذا ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا

www.alukah.net

تنجيزا اي لما كان النص مقتضيا صار المقتضى كالحكم اي سواء كان حكما للنص اي مضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر مضافا اليه بنفسه وحكما بواسطته مثل شراء القريب فانه يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق حكما للملك وحكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وناب عن الكفارة اذا نوى وقع عنها فلا يعارضه القياس كما لا يعارض الحكم الثابت ما نص بلا واسطة الثابت بالمقتضى كما لا يعارض الثابت بدلالة النص لاشتراكهما في الاضافة الى النص الا ترى ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اقوى من الثابت بالمقتضى لانها ثابتة بالنص صريحا وهذه ثابتة بالنص ضمنا فظهر بهذا ان لفظ المقتضى مضمر ست ضرورة حوله وقد يشكل على الناس هذا الكلام من وجوه الاول ان المحذوف لا يخلو اما ان يكون كلا او احدهما لا جائز ان يكون كلا لان الكل هو الاخلاء والاضمار والحذف ضد الاضمار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هذا من قبيل المقتضى لكن الامام شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف واشار الى الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله يعني واسئل القرية فان السؤال لا يمكن بدون تصور ذي فهم يسأل منه فكون اللفظ دالا عليه بخلاف المقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق اشار بقوله وهو ما ثبت لغة فان قيل هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة وليس كذلك بل الفرق منها ان الدلالة هي اظهار المعنى للغة المذكور والمحذوف اسم للفظ المتروك احتصارا وثانيها ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير حكم المقتضى بل يتقرر واذا كان محذوفا اي اذا كان غير المذكور بانا لطريق الحذف يتغير مثال المقتضى قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم رقبة هو مقتضى شرعا الكون قابلا لملكه لا لاعتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث حيزا دعليه حكما لكون نفوذ العتق في الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا تتغير عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله يعني واسئل القرية وقوله يعني واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الا ترى ان عند ذكر الاصل في الاية الاولى والمحبة والحكم وهذا الحديث يتحول بنسبة السؤال والاشراب والرفع الى ما صرح به من الاهل والمحبة والحكم وهذا آية كونه محذوفا فان قيل الكلام قد يتغير بالمقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمعنى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للامر بل يصير العبد ملكا للآمر وصار كانه قال بعه مني قلنا هذا حال العتق عبدي عني وهذا غير ما نحن فيه اي المحذوف عند لا تغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت فقلنا يعني قال دليل على ان نظم العربية يعد من الكلام المحذوف قوله يعني فاذهبا انتم ومن تبعكما بايتنا اي واما لهما متعلقة بالارشاد فقال يا بايتنا اي واما لهم وكلام المقتضى للتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم ولكن المصنف لتصحيح مجموع الكلام ومقويم معناه لا لاخراجه كلاما وذلك حاصل في المحذوف مع التغيير الذي ذكرتم جاء

للمحذوف يحتمل ان يقال ان المحذوف لا يخلو اما ان يكون كلا او احدهما لا جائز ان يكون كلا لان الكل هو الاخلاء والاضمار والحذف ضد الاضمار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هذا من قبيل المقتضى لكن الامام شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف واشار الى الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله يعني واسئل القرية فان السؤال لا يمكن بدون تصور ذي فهم يسأل منه فكون اللفظ دالا عليه بخلاف المقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق اشار بقوله وهو ما ثبت لغة فان قيل هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة وليس كذلك بل الفرق منها ان الدلالة هي اظهار المعنى للغة المذكور والمحذوف اسم للفظ المتروك احتصارا وثانيها ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير حكم المقتضى بل يتقرر واذا كان محذوفا اي اذا كان غير المذكور بانا لطريق الحذف يتغير مثال المقتضى قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم رقبة هو مقتضى شرعا الكون قابلا لملكه لا لاعتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث حيزا دعليه حكما لكون نفوذ العتق في الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا تتغير عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله يعني واسئل القرية وقوله يعني واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الا ترى ان عند ذكر الاصل في الاية الاولى والمحبة والحكم وهذا الحديث يتحول بنسبة السؤال والاشراب والرفع الى ما صرح به من الاهل والمحبة والحكم وهذا آية كونه محذوفا فان قيل الكلام قد يتغير بالمقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمعنى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للامر بل يصير العبد ملكا للآمر وصار كانه قال بعه مني قلنا هذا حال العتق عبدي عني وهذا غير ما نحن فيه اي المحذوف عند لا تغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت فقلنا يعني قال دليل على ان نظم العربية يعد من الكلام المحذوف قوله يعني فاذهبا انتم ومن تبعكما بايتنا اي واما لهما متعلقة بالارشاد فقال يا بايتنا اي واما لهم وكلام المقتضى للتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم ولكن المصنف لتصحيح مجموع الكلام ومقويم معناه لا لاخراجه كلاما وذلك حاصل في المحذوف مع التغيير الذي ذكرتم جاء

تكون ناسا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء تكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا ان عاد عبدي
بالف فباعه ثم قال اعتقه تكون ثابتا على الاطلاق في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات
صيغة العموم المذكور لجواز اثباته بل الحق ان الكلام صحيح ولكن الخلاف فيما وراء ذلك ولا يكون
ذكر لفظ المقتضى بل تكون العموم مقتضى والعرف بينهما بين عند اولي الفهم فحينئذ فلا يصح نية التخصيص فيما
ثبت اقتضاء باشارة العبرة الخلاف بيننا وبين ان في له وذلك في مسايل منها انه لو قال ان اكلت فعبدي
حر وان شربت فعبدي حر وان لبست فعبدي حر ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب او ملبوسا
دون ملبوس فانه يصح نيته عندنا حتى لا يحنث الا في نوع المعدود في المخارج لا يكون بدون المعقول كالايكره بدون
الزمان والمكان فصار المفعول كالمقتضى وله عموم عنده فيصح نيه التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا وعندنا لا يصح نيته
لاقتضاء والدليل على ما قلنا ان المقتضى لا عموم له والتخصيص بدون التعميم محال فان قيل انه يحنث بالكل من كل
ماكول ولا معنى للعموم هيهنا قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد من
ماهية الاكل وعدم وجود الاكل موقوف على لا يوجد من فرد من افراد الاكل او معنى المقتضى طلبنا مطلوبنا
اي مقيد بوجود ما به الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة قال الفاضل السمرقندي هذا صحيح
في المثبت كقوله ان شربت واما في المنفي كقوله لا اشرب فالظاهر العموم لوقوع النكرة في سياق النفي قلت الشرط
منشأ المنفي في افادة العموم فالفرق بينهما بالصحة والفساد غلط محض حمله وكذا لو قال ان اغتسل اي لم اشرب
اي لو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبده حر على البناء للمفعول وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا
لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء فخلافا لما قاله ان اغتسل احدى هذه الدار الليلة
وان اغتسلت غسلا فان نيته لعدم مساعدة وبين الله يع لان الفاعل مذكور في المسألة الاول واقع في
حيز الشرط فتم فيصح تخصيصه وفي المسألة الثانية الفعل مذكور وهو نكرة في حيز الشرط فتم فيجوز تخصيص بعض
الاغتسال عنه وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج عن مكان دون مكان وكذا لو قال لامراته
بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق ثبت الطلاق كما بينا في فصل الحقيقة والمجاز فيكون رجعيا ولا يصح
نيه الثلاث والبينونة لانها فوق المرة في الضرورة وكذا لو قال انت طالق ونوى الثلاث انه لا يعمل نيته بل
يقع به واحدة رجعية عندنا خلافا للشافعي لان ذكر الطالق لغة ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا للواحد كقوله
انت ضارب عاذ يدل على صفة قايمة بالموصوف به وهو المصدر لانها مصدر قايم بالواحد واما اثبات الطلاق
في التطليق الذي هو محل البينونة للواحد بعدد وصفه به فثابت سره عبارة ان ان رجعي لم يكن به في هذا الكلام
ما يدل على الوصف بدون الصفة القايمة في المحل لغة وعدد كقولك للجالس انت قايم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة

ضرورة تصحيح الكلام بوقوع الثلاث فوق الضرورة فلا ثبت حال وصف انه بالواحد جعل انشاء في الشرع وخرج عن
كونه اخبارا لعلم يكن ثبوت الطلاق من باب الاقتضاء لان ذكر من ضرورة صحة الاخبار فلما لزم ما ذكرت لم
لم يكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا من الاخبار بالكلية الا ترى انه لو قال
للخلية والمكانة احدى بكما طالق لا تقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء فلهذا قلنا في
الخلاف قوله انه باين جواب عن اشكال يرد على التقرير المذكور وبيانه انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من الكلام اثر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه النفث فاجاب عنه بان المصدر انما ثبت هنا اقتضاء وهو البينونة يتنوع الى خفيفة
وهو ما يقطع الملك الى الملك الثابت بالنكاح والى غليظة وهو ما يقطع الحامي المحلية في حق الزوج ونية احد النوعين
صحيحة في المتنوع لانه لا بد لرسبت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما معا فلا بد لرجيئ احدهما وعند نية الكامل ثبت
العدد فيه قضا لا قصدا لان الملك في المخصوص ثبت في ضمن ملك النكاح شرعا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح
اذ لا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يقع به الضرورة وهو الاقل ولا كذلك النوعين لانه لا يضر ورة الاقل
لان الانواع لا يكون الا متفاوتة لا محالة فان الطلاق يتنوع ايضا فيه الثلاث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح
لانا نقول البينونة يتصل بالمحل في الحال ولا تصالها بالمحل وجهان انقطاع رجع الى الملك وانقطاع رجع
الى المحل كما ذكرنا فعدد المقتضى على معدد المقتضى وهو البينونة فصح تعيين احدها بالنية واما قوله انه طلاق
غير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان الا بعد حلوله بالمحل لان الافعال تصل الحال او بالمحل
لا يوصف بالنقصان والكمال لانها حركات على خط واحد وانما يوصف اذا ظهر اثرها في المحل فحينئذ ان لم تفعل
لوصف بالكمال وان لم يتم لوصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في الحال لان حكمه انما وقع الملك الثابت
بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله وانما تنوعت الحل الاصلي وانه معلق بكمال
العدد فعلم ان قوله انت طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل واما الباين في الحال
انقطاع العلة لا تنوع كالرجعي فانه يتعدد عند الرمي وانما تنوع اثاره فاما تنوع هنا اما تنوع بالعدد
الذي هو اصل في التنوع فلم صحت نيته هنا فلزم اثبات العدد في المتنوع قصدا لا ضمنا وذا لا يجوز فهذا
وهو الخلاف قوله طلقي نفسك نصف قوله طلقي نفسك محال لما ذكرنا من الدليل حيث يصح نية الثلاث فيه دون
لان المصدر هنا ثابت لغة لا اقتضاء فكان نظير الحذف فيصح فيه نية العموم والخصوص لما سبق بيانه ان الامر
فعل وضع لطلب المصدر المستقبل ولا توقف ذلك على وجود الفعل المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده
منه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ما سوغة لانه مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق والمختصر في
الافادة كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت فيه الثلاث منه كما يصح في مطولة من

هذا التقرير على ان قوله انه من قبيل المحذوف لم يرد به الحذف المصطلح به تقديرا فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة الاحمة فوله وهي قوله ان خرجت اي لو قال الرجل ان خرجت فانت حر فانه يصح منه السفر دبانه لان الفعل صار مستقبلا بدخول كلمة الشرط عليه فيكون ذكر اللفظ الدال على المستقبل فيكون من قبيل المحذوف وقد قلنا ان نية التخصيص بفعل فيه والان السفر احد طرفي الخروج اذ الخروج متنوع في نفسه الى قصير مرخص والى مديد مرخص للقطر والقصير الاخرى لزم الابهام قد اختلف بعضه سمى سفرا وبعضه لا فصح نية احد النوعين كما في مسئلة البينونة واما المكان وسبب الخروج فثابت اقتضاء اذ لا دلالة للفعل عليه لغة فلا يصح نية مكان دون مكان وسبب دون سبب وهذا بخلاف قول طالق فانه لا يصح فيه التخصيص لان المعدوم لا صحة وصيانة عن الكذب معصوم عن الوصف والمعدوم لا يقبل العموم فلا يصح تعميمه بالنية ولان هذا الكلام نفس التطليق الذي هو الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا تعتد بالعزيمة وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار لا للانشاء كان حكم سائر الجوارح للانشاء لا الاخبار لكنه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح والنية لا توثر في الفعل لانها تعين بعض محتملات اللفظ الا ترى ان الخطوة لا يصير خطوتين بالنية ولا يلزم اذا حلف ان لا يسكن فلانا وهو السكنى في بيت واحد غير عين فانه يصح فيه والمكان ثابت اقتضاء لان صحة البيت من حيث تخصيص البعض من المكان الا ترى انه لو نوى بيتا معينا لا يصح نيته بل لانه نوى حقيقته الكاملة لان المراد اسم علم لفعل يتعدى من الواحد الى الاخر على سبيل المشاركة كالمقابلة وانما يتحقق ذلك جمعة من بيت واحد لانه يتعدى فعل كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى الا انه اذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بالمساكنة في دار واحدة ايضا اذ المساكنة تحصل بينهما في توابع السكنى من المرور والمنصب فيحنث بعموم مجازا لسكنى للعرف حولها وعلى هذا قلنا اي بناء على ان المنتفي لا عموم له قلنا فمن قال لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال الماموز اعتقت وقع العتق عن الامر عندنا وعامة الائمة خلافا لزفر هو يقول انه لا يقع الا بالاقتضاء ولنا ان الامر بالاعتاق عن بالغ تمتنع التمليك بالبيع منه فالتحق الاعتاق عنه اذ العتق معنى لا يملكه ابن ادم بالحرية ميزا وبالبيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحا لكلامه فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا في باعتاق فيكون امرا بالبيع والاعتاق عنه جميعا فثبت بشروط المنتفي وهو العتق لانه لما ثبت ضمنا وتبعا له كان المنظور اليه الاصل المنتفي دون التبع حتى سقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر من لا يملك الاعتاق كالمكاتب والصبي لا ثبت البيع بهذا الكلام ولكان العبد ابقا معتق عن الامر لان كونه مقدورا التسليم شرط البيع لا شرط العتق ولو صرح الماموز بالبيع بان قال اعتقه عني بالف فاعتقه لم يجز عن الامر بل كان مبتدا ووقع العتق عن نفسه

عن نفسه لان شرط المنتفي ان لا يصرح به والا لم يبق منتفيا وبهذا تبين ان المنتفي ليس كالمقصود عليه فيما وزاء الحاجة اذ لو كان كذلك لثبت المنتفي بشروط نفسه فلم يسقط القبول ولم يشترط اهليته الاعتاق في الامر بل اهليته البيع ولم يجز بيع الابق ولا يحل التصريح لصحة البيع وعلى هذا قال ابو يوسف رح اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الامر وثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمنتفي العتق فيثبت بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرائط الهبة وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فاذا سقط الركن فلان يسقط الشرط هنا اولى وقال ابن حسن ومحمد رح يقع العتق عن الماموز لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذه عن الامر والقول بسقوط القبض باطل لان المنتفي تبع للمنتفي اتفاقا فلا يصح جعله سببا للاعتاق سببه معتفي والقبض ليس بمرخص القتل ولا دونه في الرتبة وذكر ظاهر فلا يصح جعله ساقطا سببا للاعتاق لانه انما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا ترى ان البيع ينعقد بالتعاطي في الخسيس والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم الماموز حيث جاز وثبت الملك للامر بالهبة وانه متعين لان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر بنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية وابطال لها ولا يتصور القبض في اتلاف حكمه ولا يلزم هو ان يصير معناه انه لا يلزم على ما قلنا ان المنتفي ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاءت ام الغلام بعد موت المقر وصدقته في النكاح وهي معروفة بالحرية ومكذبها ام الغلام انها ماخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح بينهما منتفي دون النسب فجعل النكاح كالمصرح به حتى ثبت صحته ويجعل قائما الى وقت الموت حتى يرث به فلو كان سوت المنتفي باعتبار الضرورة وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء عن شبهة ويملك الامر وقولهم لان ثبوته الى آخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل ثبوته اما بدلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي او باشارة النص كما اختاره الفاضي ابو زيد الدبوسي وذكر لان اسم الولد مشترك ليس المراد من المشترك المعنى المصطلح بل معناه اللغوي فقولهم هذا المال مشترك بين الشريكين اي ان الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور الا بالولد والولادة عادة كاسم الاب لا يتصور الا باب آخر لانه من قبيل المتلازمين والتخصيص على الولد لكون تخصيصا على الوالد والولادة دلالة دلالة او اشارة ثم المسئلة مصورة فيما اذا كانت معروفة بالحرية ومكذبها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا ولكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة لا اقتضاء ولئن سلمنا ان النكاح ثبت منتفي كما اختاره الامام فخبر الاسلام الان اقتضاء

النكاح ههنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضي ههنا وهو النكاح متعين
شرعا غير متنوع الى ما يقبل الارث والى ما لا يقبله بخلاف مسئلة البيع فان البيع فيه متنوع الى ما يوجب الخيار
والى ما لا يوجبه فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبق بل لعدم المزيل
وانتهاء النكاح بالموت في الحرة المسلمة سبب لاستحقاق الارث. قوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا فلا تخصيص ايضا وان علم من الابحاث السابقة الا انه علم استطرادا
فلذا افرده بالذكر قصدا ولو لم يذكره لكان اولى قوله وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل ايضا لان معنى النص اذا ثبت
كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة فاذا قلنا بالتخصيص لا يكون علة لثبوت الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وذلك تناقض ظاهر مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة
لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها فاذا
كان ان يقال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة ثم وجد هذا الوصف ولا حكم لكان علة
للحرمة فكانه قال هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر لا يقال يجوز ان يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع
لانا نقول هذا الدليل على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم لمانع وهو اختيار المصنف رحمه الله كما بينته في باب القياس
ان شاء الله تعالى واما الثابت باشارة النص فيحتمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت
بعبارة النص من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل الخصوص كالثابت
بالعبارة وقال القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم ما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق
الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص قوله ومن الناس
من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر هي فاسدة عندنا اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح
وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال ففاسد عندنا وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا
ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم
ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر وسمي مفهوم اللقب اذا كان المذكور اسم علم ومنها
مفهوم العدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا
فبدأ المصنف رحمه الله بابطال مفهوم اللقب فقال منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي
ان التنصيص على الشيء باسمه العلم ليس المراد به المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس
كالماء في حديث الغسل او اسم علم كزيد قائم يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور متمسكين في ذلك بان الانصار

بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله الماء من الماء وهم كانوا
اهل اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال به وبانه
لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فايدة اذ لا فايدة له سواه ولا يجوز ان يكون شيئا
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل
المعقول اما الكتاب فلان الله تعالى قال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من
الاوقات في المستقبل وكذا قال الله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل
ذلك على اباحة الظلم في غيرهن واما الحديث فقد قال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال بغير الجنابة من اسباب الاغتسال
واما المعقول فهو ان التنصيص لو اوجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح
القياس على النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل والمؤدي اليه يكون باطلا
وذلك لان النبي عليه السلام بين الربوا في حديث الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير وهو
نص معلوم يتعدى الحكم منه الى الفروع باجماع القايسين والتنصيص باسم العلم لو اوجب
التخصيص ونفي الحكم عما عداه فان جاز تعدية حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على النص
بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح بالاجماع فصح ما قلنا والجواب
عن استدلال الانصار بالحديث بانا لا نسلم انهم فهموا ذلك من التخصيص باللقب بل انما فهموا ذلك
من اللام الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال حيث
يقال فيما ينحصر ولا يقال حيث لا ينحصر فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر
ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور وقد جاء في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من
الماء مما يؤيده لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفي الانحصار
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة
منحصر في المني لا يثبت بغيره وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل
الذي يتعلق بقضاء الشهوة قوله عين الماء جواب عما يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء اجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة بالالتقاء اذ الانزال امر خفي فاقيم الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما اقيم الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وقولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتنصيص فايدة
قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور او الاهتمام بشانه او تشريفه على غيره كما في قوله اربعة حرم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلا تظلموا انفسكم او تكون المعنى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقولك عبدى حر عن كفارتى
له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او تقول فايدة التخصيص ان بعض
المستنبطون فى علة النص يشتبون الحكم اما بغير المنصوص ليناله درجة المجتهدين
وتوابهم وهذا الاحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا تقال هذا الاحصل ل
يكون فايدة التخصيص لان فيه رد الحكم الى معرض الخطا والاعراض عن النص المصون عن
ذلك لانا نقول لا خطا فى الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد
مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب فى حق العمل بالاجتهاد
وعلى المواظبين الثواب لازم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس اجماعا اذ الرسول عليه السلام كان
قادرا على التنصيص على الاحكام كلها واعترض على اصول الملة بان اهل السنة استدلوا
على جواز رؤية الله تعالى كلا انهم عن ربهم لمحجوبون اذ الكفار حقوا بالحجب فلا يكون المومنون يومئذ
محجوبين وهذا اعلى بالمفهوم اللقب واجاب عنه العلامة النسفى رح بان التخصيص بالنص لا يدل
على نفى ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج من قبيل التخصيص والاستدلال بهذه الاية من
حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة خلافهم والا لا يكون الحجب فى حق الكفار عقوبة
لاستواء الفريقين فى الحجب ح ملت لعل قول العلماء التخصيص فى الروايات يوجب نفى الحكم عما عدا
المذكور كما حال صاحب الدراية وقوله فى الكتاب جاز الوصف للتخصيص فايدة اذ الكلام فيما اذا
لم يدر كما فايدة اخرى بخلاف كلام الرسول فانه اوتى بجوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم ندر كما الا ترى
ان الخلف قد استفيد من كلامه احكاما وفوايد لم يسبق اليها السلف بخلاف امر الرواية فافهم قلا
منع التفاوت فيه حواشى ومنها ما قالوا ان فى قوله اى من الوجوه الفاسدة ما قال ان فى قوله ان الحكم
متى علق بشرط او اضيف اى رتب على امر سمى موصوفا بوصف خاص اوجب ذلك نفى الحكم عند عدم
الشرط او الوصف وخص الوصف بالخاص احترازا عن الوصف العام وهو ما شمل جميع افراد الموصوف
كقوله عليه السلام فى كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الخاص
بتنقيصه كقوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكوة فان وصف السوم لو جد فى بعض افراد الغنم دون البعض كما فى
المسئلة الاتية لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ان لم يوجد سبب آخر ولكن هذا العدم عندنا
هو العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم هو ثابت بالتعليق
فلا يمكن الى عدم الشرط وسمى هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ان الحكم المضاف الى وصف كما يدل عند وجود
ذلك الوصف على وجود الحكم يدل على انتفائه عند عدم ذلك الوصف وسمى مفهوم الصفة ولذا قالوا ان
عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز ان ما فى به نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان

الايمان او الوصف الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين فى قوله ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المومنات اى ومن لم يملك زياده على ما لا بد منه لملك بها نكاح الحرة اى يصلح مهرا لنكاح
الحرة او ملكا لكن لا يجد الحرة مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اى فليتزوج مملوكة
من اماء المسلمات والفتيات الشاب وان ثابة وسمى العبد والامة فتى وفتاة وان
كانا كبيرين لانهما لا يوقران موقر الكبار لرقهما فانه يوقر لما علق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة وعدم الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط
او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عنده وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط
ولا نكاح الامة الكتابية حال لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا يلتزم عليه لم مفهوم
قوله من المحصنات المومنات يقتضى لم لا يكون طول الحرة الكتابة مانعا وقد جعله مانعا حيث
لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لان ذكر ممنوع على احدى الروايتين عنه ولو سلم فالعمل
بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه هنا دليل اخر وهو انا لو جوزنا نكاح الامة
هنا لوقعنا فى الارقاق الذى هو اعلى كل واجب ما امكن وقد امكن القصاص نكاح الحرة الكتابية مع ان الولد مع خير
الابوين دينا قوله وقال المصنف عطف على قوله لم يجز اى ولان المعلق بالشرط معدوم لانعدامه
قال ان فى به المصنف لا يستحق النفقة على زوجها الا اذا كانت حاملا لان وجوب النفقة تعلق بالحمل
كقوله به وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وتعليق الحكم بالشرط دل على عدمه عند عدم
الشرط عنده وقال الصاحبان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة بسبب الدخول بامها لما افادت
قوله وامهات نسائكم من نسائنا كقوله به وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن اوجب
ذلك نفى الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت الزانى عليه قال ان فى به ايضا المراة لو
استمت عن كلمات اللعان بعد ما لاعن الزوج حد وعند ابى حنيفة رح لا حد عليها لان ادعى زوجها لان
درء الحد عنها معتد بكلمات اللعان فى قوله به ويدرء عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات
بالله انه لمن الكاذبين فيتقى الدرء عند عدم القيد وهو الشهادات المؤكدات بالايمان قوله
وهذا بناء اى هذا الخلاف بناء على ان النافى لحق الوصف بالشرط هل الحكم كما تعلق بالشرط يتعلق
بالوصف فانه لولا الشرط لثبت الحكم فى الحال كما انه لولا الوصف لثبت الحكم بطلق الاسم فى الحال
واعلم ان لهذه مقدمة لا نزاع فيها فان الرجل لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت مريضة فانت
طالق مصر الطلاق معلقا بالمرض كما يصير معلقا بالدخول وانما النزاع فى المقدمة الثانية وعلى
قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب وتلخيص هذا الكلام لنقول هنا
خمس مقدمات فالثنتان منها لا نزاع فيها والثلاث منها فيها النزاع غير ان الثنتين من

هذه الجملة الى منها النزاع متفرعتان من واحدة منهما بيانه انه لا خلاف لاحد ان الوصف
ملحق بالشرط وان المحل شرط زمان صيرورة اللفظ سببا لكن اللفظ الخلاف في الشرط
ماذا منه فنقول عليه عندنا في منع السبب وعند ان في منع الحكم على معنى انه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا اثر للتعليق في قوله انت طالق غير من الوجود وانما اثر
في حكمه ممنعه من الثبوت فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل
في الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة فكانه لو حال لامراته انت طالق غدا انعقد
السبب وتراخى الحكم الى الغد وتظيره التعليق الحسي فان تعليق القتل لا اثر له في قتله
الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض وان الوصف لما كان ملحقا
بالشرط كان اثره في منع الحكم ايضا دون السبب كالشرط ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة
اختلافهم في زمان صيرورة اللفظ سببا فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله وعنده
زمان التعليق لتحقق السبب عنده ويتفرع منه الاختلاف في تعسر على الشرط ايضا انه هل يوجب
العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجبه لان اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم
عند عدم الشرط لانعدام سببه لا لمانع مع وجود سببه وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب
لثبوت الحكم وانما لم يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق فكان العدم عند انعدام الشرط
مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند وجود الشرط لكونه مضافا اليه فلذلك ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بان قال لاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امراة فهي طالق
او حال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل
لذلك التصرف بشرط زمان صيرورة اللفظ سببا والقابلية هذه التصرفات بالملك فيلغو
بدونه كالو قال لاجنبيه انت طالق ولعبد الغير انت حر لعدم هذه التعليقات باهلية
لانتفاء الطلاق والعتاق عند حاله ووقوع هذه الشروط في الملك وجوز تعجيل النذر المعلق
بان قال ان شفى الله مريضي فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين لان السبب علة اليمين عنده ولهذا اله
يضاف اليها فيقال كفارة اليمين والحنث شرط يعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا اجنبا
اذا قال ان فعلت كذا فعلي كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب
فيصح وان كان قبل وجوب الاداء كالتكفير بعد الجرح وتعجيل الزكوة قبل حولان الحول
وتعجيل الدين الموجل مما ورد الاشكال على ان في مان على ما ورد كلامه هذا اسعى ان يجوز
التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال في الانفصال عنه المالي يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب اداءه لان المال مع الفعل سعاران يجاز لم يثبت المال بالوجوب وان لم يثبت

وان لم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء
وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء واما البدني فلما اختل الفصل بين وجوبه
ووجوب اداءه لان الفعل بين اداءه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب اداءه فلما تاخر وجوب
اداءه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ايضا ضرورة الحاد ما هالكفارة قبل الحنث
في تلك الصورة بمنع قبل نفس الوجوب فلذا لم يجز له واما نقول اي على اونا نقول ان
اقصى درجات الوصف اذا ظهر تاثيره لم يكون علة الحكم ولا خلاف ان العلة توجب الوجود عند وجودها
ولا توجب العدم عند عدمها لجواز ان تثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث
هي هي عدم الحكم على ما يأتي تمام تقريره في باب القياس ان شاء الله تع ولا يلزم علينا اشتراط
السوم بقولهم في خمس من الابل السائمة حتى لم يجب الزكوة في العوامل عندنا ايضا لان
عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث بل بقوله عم ليس في العوامل والحوامل صدقة
صدقة قوله ولا يلزم اي لا يلزم على ما ذكرنا لم التخصيص بالوصف الدال على النفي ما ذكر في
دعوى المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر
فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين ولو لا ان التخصيص بالوصف
يوجب النفي لثبت نسبهما كما كان حال زفره لان ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق
بين انها صارت ام ولده من ذلك الوقت وحملها قد ولدا على فراشه ونسب ولد ام الولد
ثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ولا قول الشهود عطف على قوله ام
اي لا يلزم ايضا ما ذكرنا في الشهادات اذا قال احد شهود الميراث لا فعلم له وارثا غير
في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عندا ابي يوسف ومحمد لان تخصيص النفي في ارض كذا يكون اثباتا
في غيره وقوله لان ذلك اشارة الى الجواب عن المسالة الاولى يعني ان كونه نفيا للآخرين ليس
للتخصيص بوصف الاكبر به دليل انه لا يثبت نسبهما ايضا اذا اشار الى الاكبر وقال
هذا ابني مع ان التخصيص بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا ولكن انما لا يثبت النسب
لان التخصيص بوصف سكوت عما وراءه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
حكم السكوت فيه حكم المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما عد السكوت عن بيانه مع وقوع
الحاجة اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهور كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا وكان سكوته
عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا صريحا حملا لامره
على الصلاح بدلالة حال المسلم حتى لا يعد مباركا للفرض لا تخصيص الاكبر بالدعوة او نقول
انما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لانتقال الحاجة الى البيان
فانما صارت بثبوت نسب الاكبر انه ولد فثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانا نقول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين وهي مسلمتنا دعوة الاكبر حين ولادة الاخرين على الاخبران ولدي ام الولد بنيا ولد الامة فنحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة وان ما ثبت الاكبر انما كانت فراشا له من وقت الزيادة فنكون ولادة الولدين على فراشه فلم لانم ذلك فقد ذكرنا: لبسوط ان الفراش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان الحمل الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش منها فلا ثبت نسبهما منه الا بالدعوة وله وتخصيص الشهود اشارة الى الجواب عن المسئلة الثانية وتقريره ان التخصيص وان لم يوجب الحكم عن مخالفه فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة وكان في تخصيص الشهود مكانا ايهام تعلق له وارثا آخر غير ذلك المكان وقرروا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة والعذر الموجب في قبول شهادتهم ان سكوتهم عن سائر المواضع سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان ليس بواجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا آخر تقبل شهادتهم اتفاقا والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان الا يرى انه لو شهد انه غصب منه عبدا او شهد انه غصب عبدا منه اسمه سالم ثبتت شهادتهما لان ملء الزيادة والسكوت عنه سواء على ان ذكر المكان يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار انها تتخصصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل ان يكون للمبالغة من قبل وارث آخر يعني لا نعلم له وارثا آخر في الارض كذا مع انه منقطع شرعا ومجمع اسرته وما ترى ان لا يكون له وارث اخر في موضع آخر فلا عارض هذا الاحتمال ان ذلك الاحتمال لا يتمكن التهمة في شهادتهم

قوله ولو كان مشروطا معه لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم كعدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط داخل على السبب لا على حكمه قصدا لانه هو المذكور دون غيره فحقه ان التعليق عبارة عن اتقاع الحكم على الشرط لا مطلقا فنكون قصده انشاء الطلاق عند وجود الشرط لا مطلقا فنكون قصده انشاء الطلاق عند وجود الشرط لان الحال لا يرى ان اهل اللغة اتفقوا على ان الجزاء متعلق بالشرط واذا كان داخلا على السبب يمنع من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي فان نفس ليس بقتل ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمي

قوله فان قال

الا يرى انه لو قال ان طلقتك فانت طالق ان علة ثبتت الحكم والسبب جميعا وانما يمنع ما يمنع بالاضافة بصفة

قوله الثاني ذكر الزمان مكانا ما من وجه دون وجه فقلنا بكونه ماضيا للحكم دون السبب عملا

بالشبهين وصار كتاجيل الدين فانه لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب انعقد ومحل

الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يوجب المطالبة

ولذلك لا يمنع التعجيل لخلاف التعليق فانه للمنع واستحال لم يكون مع المانع سببا وله ولان

الجزاء في اليمين بالله تعالى دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في

اليمين بالله تعالى وبغيره كالطلاق والعتاق وخوهما لا يجب الا بعد انتقاض تركيب اليمين وعقوبة

بالحنث اتفاقا ومستحيل ان يقال في شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاض ذلك

او بعد فوات السبب. لم يتصور تقرره عند وجود المسبب فعرفنا انه عرض لم يصير سببا عند وجود

الشرط الا ليكون سببا في الحال قوله ولهذا لو حلف لا يطلق اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حالة

التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امراتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت

طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اجماعا لان قوله انت طالق

لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهذا التعليق في اليمين الاولى فيكون هذا استدلالا

بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها

بخلاف خيار الشرط في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وعلوا البيع

بدلالة الاجماع وان من حلف لا يسع فباع بشرط الخيار لحنث ولولا انه سبب في الحال لما

حنث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يودي الى القمار

الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بشرط خطر تام ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع مع شروط

الخيار كلها لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات

كيلا يغبن فكان نظير الاكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة

في موضع جعله داخلا على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب

والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق وخوهما

فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ليرد خل التعليق على السبب

كيلا تخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه قال وانما ثبت التعليق

تقديرا في السبب باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لانه احكام السبب قصدا كما قال الى هنا

استغنينا عن اقامة الدليل على احكام التعليق لكونها متنازعا على هذا الاصل فنقع تعليق الطلاق

www.alukah.net

والعتاق ونحوهما بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط ليس ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة في الحال واما الملك فانما شرط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام
ليس بايجاب في الحال لما بينا فلا يشترط الملك في الحال وبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا
لما بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل لا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين وفرق بين الصيام
المالي والبدني ساقط اعتباره لان الواجب للشارع على العبد بطو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء
به واما المال ومنافع البدن اكثر ما تتادى بها الواجب مكفان الاداء في البدني المعلق بالشرط
لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مالا لافعلا لان
المقصود ما ينتفع به العبد لجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظهر جنس
حقه فاستوفى ثم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط
من ذمته لان المقصود لو كان الفعل هو المقصود لم يتادى الزكوة بالنايب كالصلوة لانا نعقل المقصود
بحصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنايب على ان الاناية فعل منه فاكتفى
به عند حصول المقصود لخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة وذلك
لا يحصل بالنايب ولا نلزم على ما ذكرنا ان اليتيم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا
عمل بمفهوم الشرط لانا لا ندعي التعليق لوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي ان لا تعرض له
بحال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم الجواز اذ لو خلينا ومجرد عقولنا
لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر فعرفنا بالنص كونه مطهرا حال عدم الماء فيقتصر
الحكم عليه قال ومنها ما قال ان في قوله ان المطلق وهو التعرض للذات دون الصفات تحمل على
المقيد بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان
المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا حمل المحتمل
على المحكم وبرجح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق على الصوم وهو
قوله في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عم في خمس من الابل السايمة شاة اتفاقا
وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله مع واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها في حادثتين
شهدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله مع واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا
وكذا نصوص الدايات في المتعة والقران وهو قوله مع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدى حملت على المقيد بالتبليغ في جزاء الصيد وهو قوله مع هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق
والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة
فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب بعض مشايخنا الجواز عند عدمه فتعدى هذا الحكم الى سايرالكفارات
لان الجنس واحد اذ كل واحدة منها لجبر في نكفه وعندنا لا تحمل المطلق على المقيد اذا ورد في الحكم

في الحكم في حادثتين اصلا لانهما حكمان ولان لكم واحد ولانهما حادثة واحدة بعد لم يكونا حكمين فاما
في حادثة واحدة فحكم واحد يحمل بالاتفاق وذلك لان الاطلاق امر مقصود لانه ينبني على التوسعة
فما تعلق فكان تقييدا امر مقصود ينبني على التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
احدهما بالاجزاء اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة
مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام
في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر فالاتباع لانا لم نعلم ان اشتراط الايمان ان تبدلكم تسوا كم فيه
تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تع نهى عن السوال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق
مسكوت فكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على ما نهى عنه والى هذا
اشار ابن عباس رض حيث قال ابهموا ما ابهم الله تع واتبعوا ما بين الله في اتركوا على ابهامه
فان الاستقصاء شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ثم بين المقيد مثالا
لبناء المطلق على الاطلاق والمقيد على مقتضاه في حادثة واحدة بعد لم يكونا حكمين فقال قال
ابو حنيفة ومحمد رح معنى قرب الخ ظاهر فانا في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا للصوم
انه يستانف الصوم خلافا لابي يوسف رح فان شرط الاخلاء من المسيس من ضرورة شرط التقدم
عليه وذلك التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله رح قبل ذكره فحرر برقبة من قبل ان
يتاسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتاسا دون الاطعام حيث لم يذكره الا قوله
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم شرط التقديم على المسيس فيه لم نشرط الاخلاء
عنه بل يلزم الاستيناف وانما منع عن المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك خلافا لمالك لجواز ان يقدر
على التحرير والصيام فيعان بعد المسيس والنهي اذا لم يكن لمعنى في عين المنهي عنه لا يقتضي الفساد
ثم قوله ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد والنسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي
اما قوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جرى بها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع
التتابع ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق وكذا الجواز التيمم بالتراب بالمقيد من الجرح
قوله عم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الارض كالجص والنوره والزرنيخ خلافا
للشافعي رح في موضع واحد بالمطلق منه في قوله عم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اذ الارض
سماء لها لان كون التراب مطهرا لا ينافي كون غيره مطهرا ايضا قلت ليس التراب من قبيل
المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من العموم قوله وقيد الاساءة شروع في الجواب
عن الصور التي نقض الشافعي رح ان المطلق فيها محمول على المقيد ونقرره انا لا نم ان اشتراط الاساءة
في نقض الزكوات من قبيل الحمل بل انما ثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا تجدد العدالة في قوله مع واشهدوا ذوي عدل
منكم لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق بل يوجب التوقف والتثبت في خبر الفاسق
الثابت بقوله مع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وكذا اشتراط التسليم في الدايا انما ثبت بقوله

ينتقد الله كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان
هذه الجملة ذوات قوة المفرد في حكم الاضمار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها
في الحال لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف
على مجموع الشرطية لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك طالقة ولذا قلنا
اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلنا ان قوله ع ولا تقبلوا وان كان تاما الا انه
من حيث انه جملة يصلح جزاء للجي الكريم كما يصلح الجملة جزاء للسفيه الغبي اللئيم لكنه قاصر نظرا الى الشرط
اذ الجزاء لا بد له ان يتعلق بشيء وكانت انشائية مثل فاجلدوا واذا المخاطب بها الآية فجعل ملحقا
بالاول اي عطفا عليه وما قوله فاولئك جملة اخبارية لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية الامام
ابتداء لا ما يكون حكاية عن حال ماضية قائمة بذلك الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على
الجملة الشرطية كما في وضرتك طالق ومثله ايضا في باب الاستثناء ان شاء الله ع قال ويحرم
التمسك بالاستدلالات الفاسدة فقال لما فرغ من بيان الاستدلالات الفاسدة المبنية على القواعد الكلية ع
في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فعال التمسك بما روى انه ع قاء فلم يتوضأ الاثبات
ان القيء غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان المروي انما اثبت عدم
التوضي منه عدم عقيب القيء ادا الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع في انه هل يجب
بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروي لا تعارض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضأ حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعنكبوت والزنبور فيه فاسد
لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد الماء بالموت فهو اين احدهما من الاخر
على وفق نظر لان الآية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانما سيقت لها الا انها دلت باشارتها
على فساد الماء بموت الميتة لان الحرمة انما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة بكون آية النجاسة
ولا شك ان الماء تنجس بوقوع النجس فيه وكذا التمسك بقوله ع للسايلة عن دم الحيض ثم اقرصيه
ثم افسليه بالماء لعدم جواز ازالة النجاسة بالمايع الذي لا يجوز التوضي كما ذهب اليه الشافعي في مالك
واحمد واسحاق وداود ومحمد بن الحسن وزفر فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء
حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمايع هل يحصل
الطهارة وسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا تعرض لذلك وكذا التمسك بقوله ع لا تنتفعوا
من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه فاسد

فاسد لان النص يقتضي حرمة الاستعمال بالمسة ولا نم موتها اذ الموت انما يخلو الحي ولا حيوة
فيها لان الحي يتالم بقطعها اذا لم يتصل اثر الفعل بالعظم ولكن الشافعي يقول انما خلت
الحيوة فيها فتكون ميتة كسايرالاجزاء والا فهي حادثة من البدن فتسعى في الطهارة والنجاسة كما
شبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله ع في اربعين شاة شاة لعدم جواز التقيد كما ذهب
اليه الشافعي ومالك واحمد فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد في
ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة بدله او لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه ومتعين باختيار
الشارع خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة ره ويكون ذكر الشاة ح لتقدير الواجب لا لتعيينه عنده
وكيف ما كان لا يكون النص بعرض تمويج الخلاف اذ الخلاف في ان اداء القيمة هل يخرجه عن العهدة
اما ما سان عين ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله ع ابدؤا بما بدء الله به في الصفا والمروة
كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام والدليل على ذلك على كونها واجبين
او تطوعين او كان احدهما واجبا والاخر تطوعا اذ قد يؤمر بالتمام الواجب والتطوع بعد الشروع
وكذا الاستدلال بقوله لا سعوا الا وهلم بالرملين لاثبات ان السعي الفاسد لا يفيد الملك وان
اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة بعد البيع والتصرف الحرام لا في ترتب الاحكام
الشرعية عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا
التزوج بالمغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا يحل اكل الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب
ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب وقوله ع ما بين كلكلها من المسايل فالحاصل انكل ما تاملت
وجدت اكثر متمسكات الخصوم خارجة عن قانون الترجيح

اعلم ان اصول الشرع جملة اي الادلة التي تثبت بها الاحكام الشرعية جملة فان قلت بقي للربع قول
اربعة وانا بع العقل عامة وان لم يكن حجة في الجليات فلا شك انه حجة في الاعتقاديات والشرع
شاهد لها فان اصول الشرع اهم من اصول اللغة فلم عرضه سان الادلة المختصة بشريعة محمد ع
ولا شك ان حجية العقل غير مختص بها بل هو حجة في جميع الملل والنحل وهذه البلة اصول مطلقة لان
كل واحد منها ثبت الحكم ابتداء واما القياس فان كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلاثة
الاول وايضا هو ليس بثابت بل هو مظهر فالسد والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه
الاصول البلة اما ط القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواط على حرمة الوطي حالة
الحيض الثابتة بقوله ع في هذا اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هذا الاذى واما المستنبط من
السنة فكقياس حرمة قفيز حنطة معين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيز من هذه العلة بقوله ع
الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة المصاحلة من
الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزية والبعضية واما الخصم الدليل الشرعي الاربعة لان الدليل
الشرعي اما لم يكون وارد ا من جهة الرسول ع اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب او لا

الحي ح وعلى ما خرجه من قوله لم
تعلم من قامت حجة لانها
حقا وعلى مقتضاه فيما كان قطعيا
وغير قطعي والبرهان نظر الحجة
الدليل القطعي والاصول الحجج اصل
الشرع اصول بالنسبة الى الاحكام
وفرع بالنسبة الى اصول الكلام فتفهم

اى لان الاعجاز فى المعنى تام كما هو فى النظم والمامور به فى الصلوة قراءة ما هو معجز لم يحصل بوجه النظم
امر الازمى لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لاشتراكهما فى الاعجاز لانه جعل القرآن اسما
للمعنى فقط لكن يظهر بعض مما ذكرناه على انه قد يرد عنه الرجوع الى قولهما وعليه الاعتماد لقوله واما انزلناه
قرآنا عربيا وغير نظر لانا لانم ان المامور به قراءة ما هو معجز وعلى انا لانم على مذهبه لان الاية الواحدة يمكن
عنده مع انها ليست بمعجزة قال الله تع فاتوا بسورة من مثله وهذا غاية التحدى وفى قوله خاصة تفصيل
على ان فيما سواه من الاحكام من ترجمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتماد على القراءة بالفارسية
النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية لان ذاك ملحق بها وقد الا يلزم حرمة
مس المحدث كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض لان ذلك انما يروى
عن السلف حتى ان مع ولو سلم والنظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قايم فثبت هذه الاحكام احتياطا
لا على ان النظم ليس من القرآن هو له واقسام النظم والمعنى اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسيم الشئ
حقيقة ما يجتمع معه فى كل واحد من هذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض فى منتظم الكتاب باعتبار الى كذا
وباعتبار الى كذا والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث تتوقف على الاقسام الحاصلة
من تلك التقسيمات ويرجع اليها معرفة احكام الشرع اربعة وبهذا التقرير ظهر ان فى عبارة الشيخ قلبا
ثم كل قسم منها منقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثانى صار عشرين وقد سبق بيان
اقسامه لله والمانعة احكام الشرع لان الكتاب طريق لا ينتفع بما فيه ولا ينتهى غرابه فيستفاد
منه احكام غير احكام الشرع فيحتاج النظر الى استفادة تلك الاحكام وما يرد نقضا به على الاربعة مثلا بالنظر
الى البيان الى الابتدائى والانكارى والطلبى والتشبيه والاستعارة والكنايه وانواع البديع وكذا
بالنظر الى النحو والصرف وغيرها من العلوم المستفاده منه فلو لم يقيد به لما استقام حصر بعده اربعة
وقال صاحب التحقيق احترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وهذا الايراد
يندفع اذ ما من معنى يستفاد من الكتاب الا وهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا معنى
للاحتراز عنه وكذا السنة اعنى بها قول الرسول عم جامعة للامر والنهى اى يشارك الكتاب فى
الاقسام المذكورة فيكون بيانا فى الكتاب بيانا فيها وللسنة اقسام أخر غير الخصوص وهذا باب
تلك الاقسام فتقول السنة تارة مرسل ومسند فالمرسل فى الاصطلاح ما لم يذكر راويه واسطة
بينه وبين الرسول عم كما تقول قال رسول الله عم والمسند بخلافه والمرسل اربعة انواع بما
ارسله الصحابى وهو فى العرف من راه عم وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عم وعمل وان
لم يطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه عم والثانى ما ارسله القرن الثانى
او الثالث اى التابعون وتبع التابعين وهو حجة عندنا وعند مالك وفى احدى الروايتين عن احمد
بن حنبل خلافا للشافعى على التفصيل الذى تذكره واحتج اصحابنا على قبول المراسيل باجماع
الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحداث من الصحابة رض
كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كتب صحبة مع رسول الله عم وكانوا
مرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تخصص انهم رووه عن النبى عم بواسطة او بغير واسطة

واسطة قال البراء ابن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عم وانما كان يحدث بعضنا
بعضا لكنا لا نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى كان
مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم ودليل المقبول وهو ما اشار اليه المصنف
ان العدل اذا وضح لطريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروى واعتمادا
على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى بن ابان وهو اختيار المكى فان من اشتهر عنده
حديث لسماعه بطرق متعددة طواها وحال حال رسول الله عم واذا بلغ من والحد سنده
الله لمحله ما حمله واصف الطعن الله عند ظهور ضعف حال الحسن مثلا لكم حدثنى
فلان مهو حدثه لاعمر ومثلا لو سلم ان فلانا سمعه من سبعين او اكثر وقال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قيل لابراهيم النخعى
اذا رويت حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لكم حدثنى فلان عن عبد الله
فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت لكم قال عبد الله فقد روى لى غير واحد وان الكلام
فى ارسال من لو اسند عن غيره لقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن
به الكذب على النبى عم اولى وهذا لانه اذا اسند الله فانما شهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما شهد على رسول الله عم بانه قال ذلك ومن لا يحسن تلك الشهادة
على غير النبى بالكذب فكيف نظن به انه يحسن الشهادة على النبى عم والاحتياط فيه مع
قوله عم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فثبت ان الارسال اقوى اتصالا
من الاسناد قوله لكن هذا اضرب مزية جواب عما قال لو كان المرسل راجحا على المسند
لجاز النسخ به اى الزيادة على كتاب الله ع كما جاز بالمشهور اجاب بانه انما لم يجز ذلك لان
هذا اضرب مزية ثبتت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان فيه
شبهة الزيادة بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوى وصف الاتصال برسول الله
والخبر انما صار حجة بالاتصال وكان الرجحان مما لمعنى فى نفسه وانما مراسيل من دون طولا
اى دون القرون الثلاثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا فى قبولها فقال
ابو الحسن الكرخى يعمل مرسل كل عدل فى كل عصر لان العلة الى توجب قبول مراسيل القرون
الثلاثة وهى العدالة والضبط مثل سايرالقرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازى لا يقبل
لان زمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبى عم فلابد من البيان الا اذا اشتهر بانه
لا يروى الا عن ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله من الائمة المشهورين بالرواية عن
الثقات ويحمل الناس العلم منهم وقال الشافعى لا يقبل مراسيل غير الصحابى الا ان يثبت اتصاله

بوجه احر حال ولذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها فوجدتها مسانيد لان المهل
بالراوى جهل بصفاته المؤثرة فى قبول روايته عنه بها فمنع القبول قلنا معرفة شرائط الراوى
فيمن لم يدركه لا يحصل الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه عدلا فيتها فانه لا يروى
عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه الا ترى انه لو اسند الرواية الصحت الرواية
فكذا اذا ارسل على ان قوله يقبل المرسل ان اسند منظور فيه لان العمل حينئذ يكون بالمسند
لا بالمرسل وربما يجاب عنه بان مقصوده العمل بالمرسل سقوطه الاسناد وان لم تثبت
عدالة اسناده قوله وان اتصل من وجه دون وجه اى ارسل الراوى من وجه واسنده من وجه
وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد
اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى
من التعديل والاكثر على انه يعفى الانقطاع ويكفى الاتصال من وجه لان المرسل ساكت عن
حال الراوى والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام اعلم
ان المسند ثلاثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد اما المتواتر فهو فى اللغة المتتابع والتواتر
التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اى جاءت بعضها فى اثر بعض من غير انقطاع وفى الاصطلاح
ما يرويه قوم الخ ثم اتفقوا على ان من شرط كثرة المخبرين كثرة تمنع صدورا الكذب منهم على
سبيل الاتفاق فى المواضعة وهو معنى قولهم لا تتواطؤ على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى خبر كدليل العقل مثلا لو سمع ان اهل حوارزم اخبروا
عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين
فى الكثرة والاستناد الى الحس والى اشار بقوله ودوم هذا الحد ثم قول الشيخ لا يحصى عددهم فشير الى
اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر والى ذهب قوم وذهب الجمهور الى انه ذكر ليس
بشرط فان الجميع واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم
بخبرهم مع كونهم محصورين الا ترى ان نقل القران قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن
ان لا يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان مثل هذه العبارة قد استعملت فى الكثرة
قال فى كتاب الشرب الماية وما دونه مما يحصون وما فوقها مما لا يحصون فيكون موافقا لما طلبه
الجمهور وانما قيد بالعدالة لما بينا انه فى بيان المتواتر من السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن
شرطا فى غيرها للقطع بان اهل قسطنطينة لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليس بشرط مطلقا وقوله وتباين اماكنهم اشير الى اشتراط اختلاف
بلدانهم او اوطانهم او محلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا فى دفع امكان التواطى عند الجمهور لا يشترط
ذلك لحصول العلم باخبار متوطى ابلده واحده وبهذا ظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما
وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر فى عدد مخصوص وضابطه

وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم الضرورى مستدل على ان العدد الذى هو كامل عند الله لو حد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بذلك العدد على حصول العلم بل انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد لم نجد لها فى العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وذكر مثل نقد القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومعادير الزكوات وما اشبه ذلك وادروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات وانه يوجب علم اليقين عليه ضروريا ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وحال السمنية وابراهمة انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخى الى انه يوجب علما يقينيا اى يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب ثم العالمون بكون المتواتر موجبا لعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المقنن وحاله ابو الحسين البصرى والكعبى واما امام الحرمين والغزالى انه يوجب علما استدلاليا احتج النافون لكونه مثبتا للعلم بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب حاله الانفراد وبانضمام المحتمل لا يرد الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال لانعدم عنتفيا وهو محال سلمنا انه لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الا انه ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والرى والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وحفنة لا تفيد ذلك احتج القائلون بالعلم الاستدلالى بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطى على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كالعلم بالمشاهدات ولما اختلفوا فيه علمنا ان العلم الحاصل به مكتسب قلنا لانا نمنع ان العلم بصدق الخبر المتواتر سوقف على العلم بهذا الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده انه لا داعى لهم على التوافق على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى السبق على تلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة الترتيب لا يستلزم كونه نظريا لان ذلك ممكن فى كل ضرورى حسى او جلى البديهيات كقولنا الشى اما ان يكون او لا يكون بان نقول الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع ارتفاعهما والواحد بهما وقوله لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ممنوع اذا العناد من الشرذمة القليلة لا ينافى الضرورة على انه منتقض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقول المص ومن الكرم لم يوجد بينهم ودينهم رد لمن منكر كون المتواتر موجبا لليقين لا لمن منكر كون موجبه ضروريا لان كون ذلك نظريا لا ينافى المعرفة بهذه الاشياء وبيانه ان من انكر كون المتواتر موجبا لليقين لا يحصل له المعرفة به

على ما مر

المسمة قوم من عتزلة الاوائل وابو الرشاد الطوسى قوم من متكلمى الامامية قالوا لان المخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل بوجوب خلق العلم به عقيب سماع الخبر

لان دينه اما ثبت برسول الله ﷺ ارسل وكتاب من عنده انزل وذلك لا يثبت عنده الا بالتواتر
ولا يحصل له المعرفة بدنياه ايضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان الا انه بمكة وبغداد
ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان وخلانه وعدد فلان مائة او الف وان نفر خلقه من ماء
مهين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا الان كل ذلك انما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا
للعلم قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار ينقله
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ومنه القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار للقرون
التي بعد هلم جرا فان قاعدة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا سيما مشهورة حتى لا يجوز الزيادة
بها على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره وربما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن الاول مع
كونه من الاحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما اشتهر على التابعين وغيرهم لما كان موجبا
للطمانينة والشهرة كان ما اشتهر على الصحابة اولى لان يكون كذلك واليه اشار عيسى بن ابان حيث قال
ان من المشاهير ما اتفق العلماء من الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم فعلى
هذا يكون قول المصنف وهلم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط
لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده لان الانتشار في القرن
الاول مما يخيل بالشهرة واوليكن قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار شهادة هؤلاء الائمة الثقات
وتصديقهم بمنزلة التواتر حتى قال الجصاص وهو ابو بكر الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر
بمعنى ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو لم يكن احاد الاصل متواتر الفرع والاول
موجب علما ضروريا والثاني استدلاليا الا ترى ان الزيادة على النص ثبت بهذا الاحاد والناسخ ولا
يجوز نسخ موجب علم اليقين الا ما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر
قال الامام ابو اليسر ومنشأ الاختلاف مظهر في الاكفار فعند الجصاص يكفر وعند عيسى بن ابان لا يكفر
ونعم شمس الائمة السرخسي على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا الاظهر منشأ الاختلاف وهو الصحيح
عند اي مذهب عيسى بن ابان وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به
بمنزلة المتواتر فكان في انكاره تخطئة العلماء والسلف وليس فيه تكذيب الرسول ﷺ لكونه احاد الاصل
وتخطئة العلماء لا تكون كفرا اللهم الا ان يكون بدعة وضلالا لاخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول
لان اوله كآخره فصار كالمسموع من النبي ﷺ وتكذيب الرسول ﷺ كفر ولكن مع هذا صحت الزيادة به
على الكتاب والحلي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي الزماده نسخ معنى لتغيير المشروع بها بيان صورة لان
النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول ومن الاحاد صورة
فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق نظرا الى الشبهين حظها وذلك اي الزيادة على الكتاب
بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في
صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وصيام ايام متتابعات قوله لكنه لما كان الاحاد في الاصل جواب

جواب عما قال لما كان بمنزلة المتواتر صحت الزيادة على كتاب الله به اما نسخ فلم يبق لم يكون
موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الاحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب
الطمانينة هو او خبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الجبائي
حيث قبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الديانات لما كان اعظم واهم من امر المعاملات
كان اولى باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط الاربعة من العدد متمسكا بان امر الديانات لما كان
امرا يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو حجة للعمل به اوجب الواحد
حجة موجبة للعمل به في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالله تع اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق العبد
محال فيحمل على الطلب لانه لازم للترجي لان المترجي لشئ طالب له والطلب من الله تع امر فثبت ان
امر بالحذر عند انذار الطائفة فحتم وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قبول الطائفة موجبا
للعمل لما وجب الحذر والطائفة للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه من دون المتواتر كما
قاله عكرمة وقتادة وسبب نزول قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان
وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد بها الاوس والخزرج او نقول الفرقة اسم
لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة بعضهم وبعض الثلاثة واحدا واثنان ولزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
فان ملك المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وربما يجمعوا عدد التواتر
ملك موجبا للجمع بالجمع فتقتضي الانقسام على انه لا يصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد
منهم لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان منهم اولا قال ابن الحاجب ملك: الاستدلال بهذه الآية
المراد الفتوى في الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول واما السنة فقد صح ان النبي ﷺ
قبل الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى
ومعلوم منه بالتواتر انه لم يبعث الى كل قبيلة وباب كل احد واحدا فاستحث الى الآفاق ارسلا فانه
بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة او كتابا بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسله
بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن اميه الى النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما اكتفى بعث الاحاد لان ذلك يفتح عليه باب الطعن والتقصير في جميع الشرايع الى الامة
واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة ع وعوا ابا الاحاد وجاحوا بها وعلموا انهم لم يرخص على قبول
واما المعقول فهو لان خبر المسلم العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه
على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله يقيد غلبة الظن وانه يوجب العمل به

توقف وجوب العمل على العلم اليقين بيقين لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب
عليه الفتوى والعمل به هو له والشهادة انما اختصت جواب عن تمسك الجماعة ببيانه الانكار
المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضه شهاده
الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت مى الاصل بريئة وعن الحقوق عرية
فلابد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه
بحجة قويه سالمة عن المعارض بخلاف الديانات فانه لا معارض فيها من جهة السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجه الى اشتراط العدد فيه حوله ثم الخبر اذا لم يكن منقطعا في
اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كالمراسيل وذلك اربعه اوجه كما مر وانقطاع في
وانه ينقسم قسمين اما لم يكون ذلك المخ دليلا معارضا او ناقصا فان قال الراوي شئت لا انقطع
فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعه اوجه احدها ما خالف كتاب الله بحيث لو عمل به يكون مردودا
منقطعا لان كتاب الله ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهه وكان رد ما فيه
شبهه باليقين احق من العكس وستوى في ذلك الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل
يوجب الحكم قطعا ويقينا ويؤيده قوله ﷺ اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
كان وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مثاله ما استدل به ابن ابي ليلى ومالك واحمد على ان المبتوتة
الحامل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس فانها قالت طلقني زوجي بلاثا فلم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة
فلما هذا الحديث منقطع مردود لمخالفته قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد
بالوجد الغنى والقدرة يدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وانفقوا عليهن
من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله ﷺ فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة ولذا قال
عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام
نسيت سمعت رسول الله ﷺ يقول للمطلقة بلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة وروى ايضا
زيد بن ثابت وجابر رضي الله عنهم وليس هذا الحديث ما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كان في
مالك واحمد وغيرهم فلا يرد تاويل يدفع خلاف الاصل على ان ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه
لم يثبت وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم ومثاله ايضا ما
روى ان رسول الله ﷺ قضى بشاهد ويمين فانه مخالف لقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان سمان ذلك ان الله تع امر بالاستشهاد مجملا ثم العدد فسره
بالوصفين المذكورين في الاية والمجمل متى فسر بشئ كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه كقول
القائل كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذ ثبت كل ان نعامن فلانا فان لم اجده فلانا تكون ذلك
بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشا

شاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص نسخ عندنا وغيره نسخ ايضا لان الزيادة بيان عندنا يعني
ان الله تع على اصحابه بدعون شهدة هذا الحديث ومثاله ايضا حديث مس الذكر وهو ما روى ان النبي ﷺ
قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف قوله تع فيه رجال يحبون ان يتطهروا وعلى تنزله
قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فقد مدحهم الله تع بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون
الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحديث لما كان الاستنجاء تطهيرا بل تغييسا ولعايد لم
يقل لانعم المخالفة ولما لزم ذلك لزم لكن المراد المدح على التطهير عن الجنابة وهو ممنوع كيف وسبب
النزول يدل عليه سلمنا ذلك لكن لانعم ان مس الذكر قبل اكمال الطهارة ناقض للطهارة اذ نقض ما لم يكن
ثابتا محال ومثاله ايضا خبر المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر التصرية تفعيل من الصرى وهو الحبس والمراد بها في الحديث حبس اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن وان فرض جعلنا التصرية عيبا حتى كان للمشتري
خيار العيب فكذا بهذا الحديث وانا نقول انه مخالف قوله فمن ابتاعها فعندنا وعليه مثل ما اعتدى عليكم
فيه بيان ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما مصورة ومعنى كالمثلي او المثليات واما معنى كالقيمة
في القيميات ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال فمن قضى بالمثل ومن قال بالقيمة في بيان المقدار
قول من عليه وان لم يكن منها فمن قضى بالقيمة والجواب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وثانيا
مخالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور من خبر الواحد والضعيف لا يظهر
بمقابلة القوي مثل خبر سعد ابن وقاص في بيع الرطب او ناقص اذا جئت فقارنهم فلا اذا
فانه لمخالف السنة المشهورة وهو قوله ﷺ التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فيها
اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في احوال الاحوال وهو
عند الجماعة كما قال ابو يوسف ومحمد يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق الا انها تملا هذا الحديث
لانها حالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا سمي تمرا عرفا حتى لو حلف
لا ياكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة
يعد التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين عقد صورتها الى ان يزداد كمالها وحالة التمام لم يكن شاذا
في حادثة عم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى
احتاج الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين
كان شديدا فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين
من اصحابنا رحمهم الله وعند عامة الاصوليين يعمل بالمرجوح اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله

كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بهذا كرامة الى
حين اداية الى غيره انما شرط ذلك لان قبول الخبر باعتبار معه الصدق فيه وذا لا تحقق الا بضبط
ضبط الراوي من حين سمع الى ان روى ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بحفظه لغوه وبانها
ان يضم الى ذلك ضبط معناه فقها وشريعه ولهذا الحلها شرط مطلق الضبط لقيام الحجة الا بهذا
فلهذا لم يقبل رواية من اشتهر منه غلبة خلقة مسامحة او مجازفة لعدم الضبط واشتداد الغفلة
خلقة لم يكون سهوه ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة الماحلة وعدم المبالات والمجازفة الكلم
من غير احتياط ولهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه ولهذا الان نقل الخبر
بالمعنى مشهور فهم فربما يقصر غير الفقيه فيؤدي المعنى بلفظ بناء على فهمه وهو من مثل ذلك من الفقيه
فان حاله السكوت نقل القرآن يصح من لا ضبط له ولا فهم معناه حاله لان القرآن مامون
عن التحريف لان الداعي وهو حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون بخلاف
النقل فيه ممن يكون ضابطا له عاملا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز وكذا
معلق بالنظم احكام من حرمة القراءة على الجنب والحايض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى بخلاف
الاخبار وكذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي العاقل والمعتوه وهو من اختلط كلامه افعاله
فكانت بين افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشرط الذي ذكرناها قوله والمستور وهو الذي لم تظهر
عدالته ولا فسقه لان كون خبره حجة في باب الحديث عالم تظهر عدالته باتفاق الروايات لانعدام العدالة
الاخبار المستور من القرون الاول والمراد به القرون الثلاثة فانه مقبول لان العدالة اصل في ذلك
الزمان بشهادة النبي عليه السلام بالخير فيه وقوله في باب الحدث احتراز عن القضاء بشهادته فان ذلك جايز
عند ابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة واما في اخبار نجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل فيما يخبر بنجاسة الماء وهذا اظاهر على مذهبه وذكر محمد في كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فيقال واذا حضر الماء الصلوة ولم يجد ماء الا اناء اخبره الرجل
انه قد توضأ منه مسلم مرضي لا يتوضأ به وان كان عنده فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان
كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لابد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهورها فمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم فقال السيد
لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي شهوته ظاهرا وهو الوقاع
على العدم لزوال الرق وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء يحكم الماء مع رأيه فان وقع في قلبه
انه صادق في خبره يتيمم من غير اراقته الماء ولا يتوضأ به لان اكثر الراي فيما يتعلق على الاحتياط كالبيتين
فان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وكان الاحتياط في اراقته لتصير عادما للماء
فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر راية انه كاذب توضأ به وتيمم لترجح جانب الكذب بالتحري

بالتحري ما يحصل به يقين لزيتيم ايضا احتياطا للتعارض من خبر الفاسق والمتحري كما في سور الحمار
مع سؤر التوضي ومن التيمم لتعارض الادلة فلما النص حكم بالتوقف في نبأ الفاسق والامر
بالتيمم هنا عمل بخبره من وجه فكان خلاف النص والثابت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة
للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه لان الاتقى عند اكثر الراي بعد قد لما عمل بخبره من كل وجه مع
احتمال الخطاء فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى لانا نقول انما نعمل بخبره
مجردا وذلك هو الممنوع بل علنا بخبره الذي افضى الله اكثر الرى وعند ظن الكذب لم
يبق الانفس الخبر فلا يجوز العمل به اصلا لانه مخالف النص على ان بعض مشايخنا قالوا هذا
جواب الحكم فاما في الاحتياط فينبغي ان يتيمم فعلى هذا اسقط السؤال من الراس وفي خبر
الكافر والصبي والمعتوه لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع في قلبه صدقهم بل يتوضأ بذلك
الماء ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا يجوز صلوته لان من لم يمكن اعمالا لحكم الشرع
لا يكون له ولاية الزام ذلك الغير على الحكم على الغير وهذا لا كذلك ولكن مع هذا الاحتمال
الصدق غير منقطع عن خبرهم فكان الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم بعده اداوقع في قلبه
صدقه احترازا عن تجنيس الاعضاء بالتوضي به حوله ثم خبر الواحد فيما يخلص لله تعالى
اعلم ان المحل الذي جعل الخبر فيه حجة من انواع ما يخلص لله تعالى من شرايع ما ليس بعقوبة
والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد وما فيه الزام محض والرابع
من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه الزام اما
الاول فخبر الواحد على الشرائط التي ذكرنا حجة فيه من غير شرط العدد خلافا للجبايي والعطية
الشهادة ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فالثابت فيه حق
الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الخامس
لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والتصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة
السرخسي لان العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في
القسم الثالث من حقوق العباد واما القسم الثاني وهو ما يندرئ بالشبهات من العقوبات
فعند ابي يوسف خبر الواحد حجة فيه ايضا وهو اختيار الخصاف لان خبر الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به في جانب الحدود كالبينات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة
والقتل بشهادة اثنين وكان الكرخي يقول خبر الواحد فيه حجة لا يكون حجة لان اثبات
الحدود بالشبهات لا يجوز كالحكم بالقياس فاما البينة انما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة

تعالى لما شرطت هذه الشرائط في امر الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر
الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد ما اكثر الراى
لان ذلك من امور الدنيا التي لا يقبل خبر الفاسق الكافر وان نصب للعقوبة في ذلك فاجاب بان
الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص معين ليس بامر يقف عليه
كل احد حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك
يكون في الغياض والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره فيه مع الحرى للضرورة
ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين فقاله وكونه مع صفة الفسق
اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وانتفاء تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه
خبره ما يلزم غيره من الاحساب والاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف
الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا
ولم يلزمها بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير اعتبار الزام
غيرهما بقبول وحوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما قال لما تحققت
الضرورة هلا ينبغي ان لم يقبل خبر الفاسق من غير وجوب بحكم الراى كما قبل في المعاملات
الى شكك عن معنى الالزام معارضه لكن هذه الضرورة غير لازمة لما تعارض جهة الصدق
والكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل
في الطعام الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هذا ايضا اعتبر من وجه فلم يقبل
خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات الى شكك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة
لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في
قلب ان مع صدقه اولا اذ لا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة
كثرة وبهم غنية فلا معتبر روايه الفاسق فيها اصلا قوله واما صاحب الهوى الهوى
ميلان النفس الى ما تستلذ من الشهوات من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى
منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم وهو سمي الكافر المتاول ومنهم من لا يكفر
وسمي الفاسق المتاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته
وروايته ايضا لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان محفظا للدين محترزا عن المعاصي غير
عالم بكفره فصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهبت العامة الى رد هما وفي المحيط فتاوى
عن ابي يوسف انه قال من اكفرته لم اقبل شهادته ومن اضللته قبلت شهادته وذكر
شيخ الاسلام في شرحه وشهاده اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفره صاحبه

صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهذا الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما
قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متاولا ليس بمحترز
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم
واختلفوا في القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الرازي الى رد شهادته وروايته لان
الفسق في العمل لما كان مانعا عن قبولها فالفسق في الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله
بفسقه فسق اخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما
لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع لشبهة
في الدين الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى تجعله كفرا وداعيه عن الكذب فلم يتمكن
تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته فمنهم
من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب عن غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه وردها اذا
كان داعيا وهو مذهب ابي حنيفة الفقه والحديث واختاره المتاخرون لان دعواه الى الهوى تحتاج
الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد
لولده والصحيح ان مجرد خبره تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتياده جواز وضع الاحاديث
لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته حوله م الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الاربعة ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر
كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي طريف انس
بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عم والسماع منه مدة طويلة
طويلة لكن لم يكن من اهل الاجتهاد فاما اخبر الشيوخ ممن روايته حمل به وحاخالف القياس
ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان نقل الحديث
بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا فاحتمل
ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول عم بعبارة لا تضبط المعاني الى انتظمها عبارة الرسول
علم القصور فقهه عن درك ما فوقها نزيدا او ينقص شيئا تتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زايدة
تخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي علق به الحكم والقياس ملحقا بما لكنت
شبهة في متن الخبر بعد ما لكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة

(خبر زيد بن ثابت واي بن كعب ومعاذ بن جبل وابا موسى الاشعري وعايشة وغيرهم من اشتهر بالفقه والنظر فهذا لا يكون حجة واخالف القياس او خالفه وهو مذهب الجمهور من الفقهاء واليه الطريق هذه وانما يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل القياس موهوم ومغلوب)

مجلس

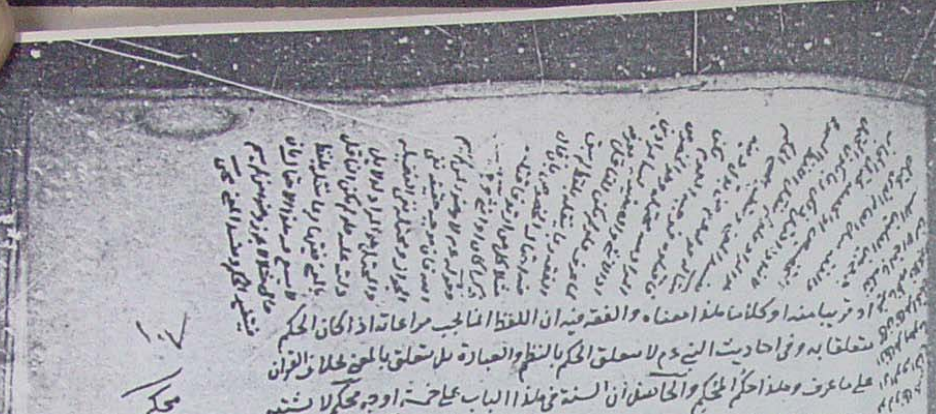
واحده فيرجح ما معه اقل شبهه وهو القياس وفعل ظاهر فيظن ان في مقالتنا ملزه ازدراء
ما ملزه واضراب وليس كذلك فهم مقتنعون في العدالة بطول الصحبة مع النبي ﷺ والحفظ
والضبط وانما نفي به قصور اعند المقابلة بالفقيه ولانه اذا اسند به باب القياس صار
مخالفا للكتاب والسنة المشهوره والاجماع لان حجيته ثابته بها كقضاء صاع من تمر مكان
اللبن في رواية ابي هريره رضي الله عنه نظرا الى هذه الدلايل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به
باب القياس وان كان الراوي فقيها ولهذا انكرت عايشه رضي الله عنها على ابي هريره لما روى
ان ولد الزنا شر الثلاثه وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت كذب سمع هذا ان الجران
وقالا لا يسمع ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقائل ان يقول لانم ان الحديث الاول مخالف
للكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يواخذ بزنا ابويه وليس كذلك
بل معناه انه شر الثلاثه من حيث انه ولد زنيته وهو لا يتجنب لرداءة عرقه فخلق ابويه فربما
يكونان ولدي رشده ويكون عاقبتها الصلاح وكذا الجواب الثاني معناه انهم يعذبون بالحزن
الذميم ويكون لغرتها كالموعادة الجاهليه وانه يعذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالفا
للكتاب حتى ولو سلم كونها مخالفة للكتاب انكارها لذلك لا لكونها مخالفين للقياس فلا يتم
التقريب اذ لا نزاع فيه فانه لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا
ايضا وانما النزاع فيما اذا خالف القياس بالمعنى المستنبط وكذلك ابن عباس لما سمع ابا هريره
يروي الوضوء مما مسته النار فقال أ نتوضأ بالماء المسخن فرد حديثه ولما سمعه يروي
من حمل جنازة فليتوضأ فقال منكرا عليه اتلزمنا الوضوء لحمل عيدان يابسه فرده بالقياس
وعلى الصحابة بردّه فدل ان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس
به واما المجهول فهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي ﷺ وانما عرف بما روى من حديث او حديثين
مثل رافعة بن رفيعة وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه اللين
ويشهد له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالرواية بشهادة اهل المعرفة لانهم
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك
لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان اختلفوا في صحة حديثه فان قبله
بعض ورده بعض مع نقل الثقات منه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى
ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان ان النبي ﷺ قضى لبروع بنت واشق الاشجعية لمهر مثل
نسايها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فردّه على آرائهم وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله

وقيل ان معقلا رجع لانه موافق للقياس عنده اذ الموت موكد كالدخول بدليل وجوب العدة
وسرّه سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاءه قضاء رسول الله ﷺ وقد روى عنه
الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق وناضر بن جبير والحسن من القرن الثاني
فثبت برواية هؤلاء الثقات عدالته وان ظهر عندهم ورده الكل فهو منكر لا يعمل به اذا كان
مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فردّه عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت او نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والقياس
لان ثبوته بهما وهو القياس على الحامل وعلى المعتده عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
فان علته انما ردّ حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس على لو
اراد به ذلك لعارض الاعتقال وما قال لا ندع كتاب ربنا على ما ذكر الكتاب واراد به القياس على
انه رد لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يحتج العمل به
لكن العمل به جايز اذا لم يكن مخالفا للقياس في زمن ابي حنيفة به وهو القرن الثالث لان العدالة
والصدق عند ذلك الزمان غالب بشهادة النبي ﷺ حيث ان روايته مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل
لظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس
فاي فايده في جواز العمل بهذا الحديث قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا تكن تارك القياس
متبعا هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر
موجب علم اليقين وموجب مقابلته الحديث الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة
وفي مقابلة المنكر لان المشهور حجة تحتمل لم يكن غير حجة والمنكر على عكسه وخبر الواحد على الرابط
المذكور موجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت منه راجحا وهو الذي عبر عنه بمقابل الراي والمنكر
اي موجب عدم الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيا وقد يحصل
ان بعض الظن لا يجب الاخذ على العامل به والمنكر منه وهو الذي لم تقابل برد ولا قبول في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب قال ثم الراوي اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع
يلحق من راويه ونوع يلحق من قبل غيره والاول على خمسة اوجه احدها ما انكره صريحا بان قال راوي
الاصل لم اروله هذا فانه اتفاق على انه لا يعمل بذلك الحديث اصلا لان احدهما كاذب قطعا اذ كره
ابن الحاجب في مختصره وثانيها ما لم يتذكره الراوي وقال لا ادري اروّيته ام لا وهذا هو المراد من الانكار
المذكور في الكتاب يدل عليه السياق وهذا القسم ما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المص لانه
رد تكذيب العاده فان يكون الخبر شاذا فاضعف به البلوى فلان يرد تكذيب الراوي وهو اولى عليه
وانه ادل على الوهن اولى وهذا الان الخبر انما يصير حجة بالاقتران مرسول الله ﷺ وبانكار راوي الاصل

قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الفرع وقيل كقولها الاحتجاج به قول ابي يوسف
وعند محمد لا يسقط الاحتجاج به استدلالا بما لو ادعى اجل عند قاض انه قضى له حق على هذا الخصم
واحام على ذلك بينة ولم تذكر القاضي قضاءه يقبلها محمد ولو قد قضاءه ولا يقبلها ابو يوسف
قول اختلافهما في مسئلة القضاء على اختلافهما في حديث ذكره الراوي وعلى هذا الاختلاف مسايل
في الجامع الصغير حكاها محمد عن ابي يوسف ولم تذكر ابو يوسف ما روايها محمد عنه ولم يقبل شهادة
على نفسه وثبت محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكاره مثال الحديث الذي انكره المروي عنه
ما روى ربيعة بن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل
للسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم تذكره فكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة فقد عمل
الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عايشة عن النبي عليه السلام انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له فان هذا الحديث لما سئل عنه الزهري
لانكاري الراوي وعمل به محمد وان نفى قياسا ومخالفته قولا او عملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي
اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان يبلغه الخبر
لم يسقط به الحديث وحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احسانا للظن
به وكذا ان لم يعرف التاريخ واما مخالفته بعد الرواية تسقط لانه لا يخلو اما ان عرف نسخه او كونه
غير ثابت او عمل بخلافه عدة القلة المبالاة مع قيام العلم فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون مغفلا
وكل ذلك يوجب قدحا في الرواية مثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع
اليدين عند الركوع مع سقط برواية مجاهد اني صحبت ابن عمر عشر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وحديث عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها الحديث ثم انها زوجت حفصة
بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرنا
اذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مايه وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مايه ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف لا ينفي احدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف واذا ارتد كان حلوه جلد زانيا وقال على رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهم الا ان احاطة الحدود من حيث الامة امناء
على الاظهار والاشتهار فيبعد ان يخفى الحديث عليها وهما من ايد الذي قد فتوا على خلاف الحديث على انه
منسوخ فان عمل لو كان منسوخا حملنا على انه عمر رضي الله عنه اراد العمل بالمنسوخ حرام فحسن امر المراد هنا بالنسخ

المعنى المصطلح بل معناه انه متروك العمل به لتبدل الزمان بيانه انه لما امتنع عمر من العمل به على انه لم يكن
ذكر انه امتنع من النسخ وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما ضعف عمر راى لزوم المصلحة
فيه لتبدل الزمان تركه وان اختلف الخفاء على المخالف لا يكون جرحا كما روى ان النبي عليه السلام رخص
للحايض في ترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انها تقيم حتى تطهر فتطوف لجواز ان يكون ذلك خفي
عليه ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به وكذلك قول ابن عمر لا يجلد احد الا امير المؤمنين
بالحديث انوارد في الاجلاد عن السوط الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روى عن ابي موسى
انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكالتغيير بعض محتملاته وهو الوجه الرابع رد من الراوي
لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح به ولا يمتنع العمل لظاهر لان الاحتمال الثابت
للنقل لغة لا يبطل بتاويله لكن لو اتضح له وجه صحيح وجب اتباعه وان الا فلا وذلك مثل حديث
ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث محتمل لتفرق الابدان وتفرق
الاقوال لانه يقال تفرقت كلمتهم وحملناه ابن عمر على الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال
وترك العمل به وهو الوجه الخامس اي الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث بمنزلة
العمل بخلاف الحديث حتى خرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما
ان العمل بخلافه حرام ونصلح حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع مثالا له قوله عليه السلام لا تمنع الوق
والانوق والعلى اي لا تمنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود
ظهور الصدق وذلك بالعدالة والوثوق فيها مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير الا ترى
ان النبي عليه السلام قبل قول بريرة في الهدية والصدقة وكذا كان يجيب دعوة الحر كان يجيب دعوة
المملوك والا ترى لزم الصحابة رضي الله عنهم كانوا يراجعون الى زوجات النبي عليه السلام والا ترى ان كثيرا من الصحابة
كف بصره فلم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين قال والطعن المبهم اعلم ان الطعن الذي
يلحق الراوي من ايمة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين اما
لم يكون السبب مما يصلح الجرح به واما ان لا يصلح فان صلح على وجهين ايضا اما لم يكون ذلك
مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما لم يكون الطاعن
مرصوفا بالعصبية والعداوة او بالنصيحة والاشفاق اما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا لانه
لا يوجب شيئا ما لم اذا طعنه المدعا عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان بابه اضيق بدليل اشتراط
العدد والحرية منه فلان لا يوجب جرحا هنا اولى وكذا الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل
لان الجرح لا يثبت الا بما يصلح جرحا وان كان مختلفا فيه لان الجرح المختلف فيه لا يصلح للترجيح
فضلا عن الجرح المتفق عليه وهذا لان الجرح المختلف فيه لا يصلح للترجيح فضلا عن الجرح المتفق عليه
وهذا لان الجرح المختلف فيه لا يصلح للترجيح فضلا عن الجرح المتفق عليه

عند هم حيما وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لتأجل الضرورة فالكتاب
تشمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وهذا لا يوجد
الا في كتب الاخبار لان السنة اهل الدين فامرها عظيم وحظها جسيم وفي تصحيح الاجازة من
غير علم بما في الباب الجاهلة وفتح بابه التقصير اذ في التحصيل مجاهدة ومن شاع له الرواية
من غير قيام بحقوق التحصيل وتضييع اوقاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما لو ثبت بمثله نقل الدين وتقوم به الحجة فلا
قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبوله كالشهادة ولا جماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامرين قال والكتابة ان كانت مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان تنظر
في المكتوب فتذكر به ما كان سمعها والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا الان الاحتراز عن النسيان غير ممكن
لانه جبلة على الانسان ولا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر
فاذا تذكر تكون الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذكر في فصول
الشهادة رواية الحديث والقاضي الجذعي خريطته سجلا محفوظا فخطه وان لم يدر في خط من الصك تقابل
الوجه لا يعمل الشهود والقضاة والرواة وقد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لدلالة الظاهر حال التزوير والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي محفوظا لجنة لكونه مامونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد امين جاز ايضا فيه والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب
للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم تتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه اللفظ فتقع ضرب شبهة لكن الاحتراز عنه بالجزم بالحفظ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا ترى ان لا تقبل رواية الاخرس وان كان يعلم ما يكتابة
قال ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والقاسم
والشافعي وابن جرير لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وادّاها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في محافظ اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى لم تكن عبارة افقه منه فلا تخل باللفظ حتى يتأمل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زائدا وكانه
العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكم بذلك على ما لك وان منى وابي حنيفة واصحابه متمسكا باجماع الصحابة
على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام في الامر
والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا او نحو امره او زجرا



محكم
ظاهر
مجمل

مراتب الكلام

www.alukah.net

الملاحق يكون ناسخا للسابق واما حكمها عنوان التعارض اذا وقع بين الايتين بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص شاطئا لاشتباه السهل بها للتباس بينهما واحدهما عينا لعدم الاولوية اذا تقرر هذا لك واه بينهما في القوة فيصار الى ما بعدهما من الحجة على السنة كان الحادثة ليست في الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او القياس على الترتيب في الحج اي على حسب اختلاف في ترتيب الحج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابة على الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي فيما تقدم قول الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك واما فيما يدرك بالقياس لجعل القياس مقدما ولا اخر تقليله فان ظهر قوله وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الايتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية وليس كلام الشيخ مبنيا على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا توجه عليه الاعتراض فيه قوله ان امكن اي الجمع بالقياس شاهدا بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه اي الى الدليل بان لم يوجد بعد السنة واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا بعد السنة يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت الدلايل فيه من الاخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقي متحيرا فوجب العمل بتقرير الاصول واما بيان التعارض بين الخبرين فقد روى ان النبي عليه السلام سئل اتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم فهذا يدل على طهارة سؤره وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس واما بيان التعارض بين الاثرين فقد روى عن ابن عمر ان سؤره نجس وروى عن ابن عباس انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا لان احد الاصلين سؤر الهرة والاخر سؤر الكلب والحمار ليس في معناهما لان الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة فانها يدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه يربط في الدور والاخبية وشرب من الاواني دون الكلب فلو اثبتت الضرورة اصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسب تحققها في الهرة لوجب الحكم ببقاء الطهارة والطهورية فاذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه ولم تبن الحالة باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا تنجس به ما كان طاهرا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولانتقال ما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول ان يقال صفة الطهورية عن الماء لانها ثبتت بيقين لا تزال الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا ببقاء الماء به لم يكن تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية والحق به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وكذا المفقود لا يرث احدا ولا يرث منه لانه تعارض دليل حياته وموته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال

غيره لان ماله لم يكن لغيره وماله غيره لم يكن له فبقي ما كان على ما كان ولا شبهة الانتقال بالشك وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه شبه الابن من وجه والبنت من وجه فيه فيه لوجود فيه ما شرح به جهة المذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصول وهذان الزايد على اقل النصيبين لم يكن له فلا شبهة بالشك وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض لا سقط العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان التساقط بالتعارض انما يكون لجهلنا بان ناسخ من المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري التساقط بين القياسين لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة لا يوجب سقوط البعض لانه يحتمل وجه الراي لما لم يجز الحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس ولانا متى اسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما من الحجة بخلاف القياس لان ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين فلو اسقطنا هذا بالتعارض سقط العمل بما هو حجة شرعية فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل اطمأن قلبه اليه بنور الزاسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قال رحمه الله في حق العمل بهذا اي على هذا الاصل وهو ان الشيء لا يسقط اعتبار وجوده اذا كان له خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مثاله ما قاله انا ان في احدهما ماء طاهرا وفي الآخر ماء نجسا ولا يعرف الطاهر من النجس فانه لا يجوز للتوضؤ لكنه يتيمم لان التراب خلف عن الماء في حق الطهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل به وخلف عنه وهو التراب لو احتاج ان يشرب الماء فانه يتحرى لانه لا خلف له في حق الشرب حتى يرجع اليه فيعمل بالتحري لتحقق الضرورة ومنها ان الميتة لو استوت المذبوحة والميتة منها واشتبه الامر عليه فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لم يوجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف ومثله لو كانت حالة الاختيار بان وجد طعاما آخر حلالا فانه لا يجوز له العمل بالتحري لان المصير اليه للضرورة وقد انتفت والدليل على ان المصير الى التحري للضرورة عدم جواز المصير اليه وما لا مدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة معينة فاختلطت بغيرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالتحري فيه اذ لا مدخل للضرورة في اباحة الفرج بدون الملك لخلاف الطعام والشراب فان لها مدخلا فيها على ما عرف ومنها ان من كان له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر لانه لا خلف عن الثوب في اقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلوة وكان مضطرا في ذلك فامر بالتحري فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت وقت الصلوة اوخرج الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلوة مع التيمم لانتفاء الضرورة اذ الفوات الى خلف بخلاف ما اذا حضر به صلوة العيد بخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلوة فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير الى التيمم اذ الفوات لا الى خلف اذ صلوة العيد لا اعادة لها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مالعدتم اذا عمل باحد القياسين لم يجز نقضه اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لا يجوز له ان يترك
ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري بان يتبين نص بخلافه ذكره القياس لانه لما تبين نص
بخلافه ظهر خطاؤه حين اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد باجتهاد
مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به حتى لو ثبت له الخيار في العمل بالقياسين
لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخرى كما في
كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمين يبقى خياره في تعيين نوع اخر في كفارة
يمين اخرى فلما [illegible] كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وههنا
الخيار ما ثبت بناء على هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والاخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى
الاخر الا بدليل هو اقوى من الاول كمن له ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر فاذا صلى باحدهما
بالتحري ثم تحول رايه لم يجز له ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يتيقن بطهارته وان قيل اليس ان
المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي
في المستقبل الى تلك الجهة ولم يجعل ذلك دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء
قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كمسألة الثوب فان النجاسة متى حلت في محل لا تقبل
الانتقال كمسألة الثوب الى محل اخر اصلا ولم يرد الشرع اذ الشرع لا يرد بتغيير الحقائق واما
مسألة القبلة فانها تقبل التحري والانتقال من جهة الى اخرى حتى انه تحول من بيت المقدس
الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها وكذا المتنفل يصلي مستدبرا الكعبة والخائف
في السفر كذلك فثبت انه مشروع فيتحول بالتحري الثاني ايضا والمعنى فيه ان الحكم بجواز الصلوة
الى تلك الجهة لا ينقض الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة الا ترى انه لو تبين خطاؤه بعض
بان كان مستدبرا القبلة جازت صلوته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم
بطهارة ذلك الثوب حتى لو تبين انه كان نجسا يلزم اعادة الصلوة ومثال ما قلنا من الفرق
بين ما يحتمل المعارضة من النصين وبين ما لا يحتمل من القياسين من مسائل الفقه انه لو اعتق
او طلق عينا ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل
الانتقال من محل الى محل آخر بخروج احدهما عن ملكه وبقي ملكه في حق الاخر الا انه لما [illegible]
او المعتق كان جهلا منه فلا يثبت بجهله خيار التعيين لان بالتعيين ربما يصرف الحق
عن محله الى غير محله فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل ويشكل لو اعتق احد عبديه او طلق
احدى امرأتيه كان له خيار التعيين كما في القياسين لان الطلاق كان نازلا في غير العين
وفي حق العين غير نازل وهذا لان تعيين المحل كان موكولا اليه كاصل الايقاع ولكن بمباشرة

مطلب ان الاصل في التعارض

الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين
فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا قال ثم المخلص عنها بخمسة اوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب
المخلص لما ذكرنا انه لا تعارض بين حجج الله تعالى وانما يقع بينها صورة التعارض فطلب المخلص بخمسة
اوجه من قبل الدليل بان لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا
كتعارض خبر الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة بالاستواء وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل الحكم
الحكم بان يختلفا وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين فالاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس
لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والاية الثانية نافية لها لان الغموس
غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين اذ اللغو في هذه الاية عبارة عما لا يعقد عليه
وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الاية فيقتضي هذه الاية
عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المنفية في المائدة
في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته وكانت المؤاخذة المنفية
مقيدة بدار الابتلاء فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق منصرف الى الاخرة لانها
دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق فاما الدنيا فدار الابتلاء اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا
لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا له فتبين بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير
الحكم الثابت في الاخر فصح الجمع بين الايتين وبطل التعارض ولا يقال اثبات المؤاخذة
في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ان كان دليلا على كون المنفي في صدر الاية في الدنيا
فاثبات المؤاخذة في العقبى بعد النفي في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون
المنفي في سياق هذه الاية في العقبى ايضا فيبطل التوفيق لانا نقول اللغو فسر بامرين احدهما
ضد العقد وهو المراد باللغو في الاية الثانية بدليل السياق وهو قوله ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فيكون شاملا للغموس وثانيهما السهو وهو ان يحلف على امر ماض وهو يظن
انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الاية الاولى بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون شاملا للغموس فلا يبطل التوفيق ومن قبل الحال
بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف بين القراءتين
تعارض ظاهرا اذ القراءة بالتخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر
انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار
هو الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها وانما لم ينعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الكاملة لعدم احتمال العود وان طهرت لاحل يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال ليتاكد الطهارة وكذا التعارض في قوله وارجلكم الى الكعبين بنصب ظاهرا بين القراءة
بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل ممسوحا
الممسوح ولكن التعارض منتف بان يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدم
فلا اشتراك فيه هذا ما حصل ولكن نقدر المجرور منصوبا ونحمل الجر على الجوار كما في قولهم العرب تجر
حرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين انما يحمله على حالة الاستتار
لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لانعدام الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام
العرب لانا نقول ليس الامر كذلك بل ورد ذلك في التنزيل واشعار العرب قال الله تعالى ان الله
بريء من المشركين ورسوله فمن قرأ بالجر وقال جر على الجوار فهو خطأ انت ان ملأت انا نكل الحمل الى ك
بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه معطوفا على احمل فان قيل لم لا يمكن ان
يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قولك ان عمرا معاد انا بشر فانه يجوز
فلسنا بالجبار ولا الحديد اقلنا لان العطف على المحل انما جوزه من وضع لا نودي الا الالتباس
كما في البيت المذكور لانه موضع يودى الله كما في هذه الآية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين ينافي
حمل النصب على المحل كما بيناه هذا الغاية تقرير هذا الموضع وقد تقرر من وجوه اما على مذهب من يقول
بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلانهم وقع التعارض اذ فيه عمل بالقراءتين وكذا
على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري وانصار للحق وداود الاصفهاني واما على
مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن
علي الباقر وسائر الامامية فلانهم ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن عن الالتباس ولو سلم
ذلك فلانهم ان الالتباس حاصل هنا اذ القرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك فنقول على سبيل المعارضة
تلك الجر على الجوار انما يجوز عند الامن مما قولكم ضرب الغاية منع الحمل على المحل لان المسح لم
يضرب له غاية منظور فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح
اليه وبالبيان خير صريحا اي من قبيل ما حز الزمان صريحا بان يعرف التاريخ فسقط التعارض ويكون
آخرهما ناسخا وذلك مثل ما قال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل بقوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال على تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل
واربعة اشهر وعشر لقوله والذين يتوفون الآية فقال ان سورة مختصة بها على من شاء
باهله الله ان سورة النساء القصرى يريد به قوله واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد الطولى
سورة البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم فجعل التاخر دليل النسخ ولم ينكر عليه
وكذا بالتاخر دلالة مثل النصين احدهما محرم والآخر مبيح فجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم
انها لم توجد في زمانين ثم المحرم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية اذ الاصل في الاشياء

في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر
النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا تكرر وكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
والآخر محتملا اولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وقد تظاهرت الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون المحرمة بعده نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ المعنى المصطلح
ص بل رد النظر بل المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح لو جعل متاخرا
يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباحه الضب
وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل
الضبع فان جعل المحرم ناسخا فذلك كله لا لة التاخر كما ذكر قوله حال الكفر فما علم ان متاخرنا
اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا
وبالنافي ما ينفي العارض وسمي على الامر الاول مقالا لانه الحس الكوخي المثبت اولى لان المثبت
اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحفظ والنافي بنى على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين في مقدار هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها
رسول الله وهذا مثبت لانه اثبت الحرية المعترضة على الرق زمان تحت عتقها وروي انها
اعتقت وزوجها عبد وهذا نافٍ لانه مبقٍ على الامر الاول لانه لا خلاف في ان زوجها كان عبدا
في الاصل واصحابنا اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عليه السلام مر بروح بعرنه وهو حلال وهذا
مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان الفتح لم يكن في الحل
الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا نافٍ لانه مبقٍ على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا
اخذوا بالنافي وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بالنكاح الاول وهذا نافٍ
وروي انه عليه السلام رد ها عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا اخذوا بالمثبت حتى اثبتوا الفرقة
بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب الى ان مضى
حيض ولم يرد النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخرج عدل بطهارة الماء
وعدل بنجاسته ان الطهارة اولى وهو نافٍ وهذا ما خبرنا في خبر الطعام وحرمته وقالوا في
امهات الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخران الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف علماؤنا
بد من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول وستر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي
على اقسام ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليل بان يكون مبنيا على
استصحاب الحال وما شابهه حاله اي لجوز ان يكون مبنيا على دليل ولجوز ان يكون مبنيا على استصحاب
الحال فان كان ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين تعارضا وان كان
ما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان ما شابهه

حاله وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر لتكشف الحال فان ثبت انه نبي على طاهر الحال اقبل لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما ثبت بدليلين كان مثل المشهور فيطلب الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما ثبت به حاله مذكور على سبيل القسم الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع بانه لا يجعل معارضا مثال ما عرف النفي فيه بالدليل ما روى في الزوج الا كشف عن الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة ذكر انه لو حالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبئست منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او حال النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمرأة شاهدان وقالا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة ولا ندري احال عند ذكرام لا لا تقبل الشهادة وان قالا لم نعلم هذه الزيادة قبلت الشهادة وهذا كله شهادة على النفي ولكنه عن دليل فيوجب العلم به وهو ان ما تكون من باب الكلام وهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لا يسمع منه لا يكون ذلك لا كلاما وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم يسمع منه غير ذلك لجواز ان يقال قال فلان قولا ولكن لم أسمع منه لكن لا يصح ان يقال وال فلان كذا ولم نعلم كذا فيكون قولهم ولم نعلم غير ذلك نصا لقول الزوج وهو مما لحيط العلم به فصلت وكذا النفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال طاهره من المحرم محرمة فصار مثل الاثبات فوقعت المعارضة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس للقاعلة وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء من ذلك وكذا الماء وحلة الطعام من جنسها يعرف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان اذا اخذ الماء الذي نزل من السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان بمرأى العين منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالمخبر عن النجاسة بعد الدليل وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين وجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح به خبر الراوي واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بطاهر الحال بان لم يقف على النكاح الجديد فهي رواية على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد رد هذا على ما روى انه رد ها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث بريرة فان مذهب انه كان عبدا فهو لم يعتد بخبره دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المزكي لا يعارض الجارح لان من ترك ان علم فانما تركه لعدم علمه على ما مر ح عدالة لا علم لاحد على جميع احوال غيره حتى تركه عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد بفسقه فكان خبره اولى ولهذا رجحنا رواية انس انه ﷺ قرن حجه الوداع على رواية جابر انه افرد لان من روى

روى الافراد ما اعتمد دليلا موجبا لنفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم وهو انه لم يسمع تلبسه بالعمرة وسمع التلبسه بالحج فروى انه كان مفردا واما من روى القران فقد اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا وكذا رجحنا رواية ابن عمر انه صلى في خوخ الكعبة عام الفتح على رواية انه لم يصل فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عام دخلها لوسط الامرة ومن اخبر انه لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم ولكن لم يعاين صلوته فيها والاخر عاين ذلك وكان المثبت اولى من النافي قال ولو اشتبه الامر وقد سرحنا مرة فلا نعيده ثانيا ولا نخلص بكثرة عدد الرواة اعلم ان من اهل النظر من يقول الترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء وحاسته وحل الطعام ومرجحة ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم ثلث فرق اهل الرأي واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول احدث بذلك وتركه ما تفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابو ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة وتحتمل ان يكون الحق مع القليل بان تاريخهم متاخرا قال الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل تعاملوا وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لان لا نرجحها بزيادة العدد بل لدخول الخبر في حد العيان ولهذا لا نرجح متواتر على اخر بكثرة عدد الرواة على ان الترجيح بعدد الرواة على ان الترجيح متروك بإجماع السلف فان السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والاستدلال بنا قال والمثبتة للزيادة اولى يعني ان كان من احد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الذي مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع وذلك مثل ما رويه ابن مسعود ان النبي ﷺ قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة ومحمد وان نفى فالا صل عنده ما قلنا لان الاصل الخبر واحد وذلك متيقن كما اذا اختلف الراوي عن النبي ﷺ والصحيح ما قلنا لان الخبر واحد حذف الزيادة من بعض رواته وكونها خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا حذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي فقد علم انه خبران وان النبي ﷺ انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق يحمل

على المقيد في حكمين وبيان ذلك فيما روى ان النبي عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وقال لعتاب ابن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق
منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

باب البيان

اعلم ان هذه الحجج من الكتاب والسنة
باقسامها تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما
الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله علمه البيان وهذا بيان للناس
ثم ان علينا بيانه وقال ان من البيان لسحرا والمراد بهذا الكل الاظهار وقد يستعمل
في الظهور ويقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد
به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز الفعل بيانا فان عنى به
انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا ربما كان الفعل ادل من القول وان عنى افتقاره الى قوله
هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هو الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل
ثم هو على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان
تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم
الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة
ووجه انحصار البيان لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان تفسير والاول لانه اما
ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير واما بيان التقرير فهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فتقرر معنى العموم من
الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان
الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره مجازا يقال المرء يطير بهمته ويقال للبريد
طاير لاسراعه في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام من حقيقته وقطعا
لاحتمال المجاز ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامراته انت طالق او لعبده انت حر وقال
لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة
فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا
ويحتمل غير قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة والمانع به
الطلاق فرره والتحرير عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك
صدق ديانة فلما نويت به الحرية عن الرق قرره وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقته
في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم اعلم ان

اي بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء
مفصولا كما يجيء التحقيق في موضعه ان شاء الله العزيز فان قلت واما بيان التفسير فهو
بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص النص بالمجمل والمشترك
مثاله كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا
الزكوة مجمل في حق النصاب والمقدار ولحق البيان بالسنة وكلحوق البيان بقول الرجل
لامراته انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات
مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام
حتى يكون الواقع بها باينا وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة
بقوله عنيت به نقدا كذا بيان تفسير لان اسم الدرهم يحتمل ضروبا من الدراهم وهذا البيان يصح
موصولا كقوله تع ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ويصح مفصولا
ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند الجمهور كقوله فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القران لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل
ويجوز بيان الكل منفصلا لانه لا يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل
وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا على انه لا يجوز الخطاب بما لا نفهم قلنا هذا انما يرد وقت
العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقية فما هو
المراد مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واذا
صح الابتلاء حسن القول بالتراخي فان قلت واختلف في خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام اذا
خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا
لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص
متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفايدته ان العام لا يصير به
ظنيا لانه صيرورته ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير
به ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعنده موجبه ظني قبل الخصوص كما
هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه
بيان تقرير عنده وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير
لا يصح منفصلا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بخاتمي لفلان
وبفصه لاخر بكلام منفصل ان الثاني يكون خصوصا للاول اي تخصيصا للايصاء الاول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فالحاصل ان دليل الخصوص اما ان يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا فيحتمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل يخرج الجواب عن جميع ما اورد الى هنا على علمائنا وبهذا الباب فان حلت التخصيص اعلون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه حلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل

قال واما سائر التغيير فلا تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق الفقهاء على ان الاقتران شرط في التعليق والاستثناء لفظا او حكما كقطع التنفس او سعال او عطاس او غير ذلك وما نقل عن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد ما ادانى عند التلفظ ثم اظهر خانه بدين فيما بينه وبين الله ادلو جاء دلكا سقرشي من الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا لما علم صدق صادق ولا كونه كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف النقل والعقل قال ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء اعلم ان الاستثناء جمع المتصل والمنفصل ولا تميز المنفصل عنه الا بالاخراج اذ لا اخراج في المتصل وكل امرين فصل احدهما متفق في الآخر يستحيل جعلهما في حد واحد فالاول ان كان المتصل بانفراده والمنقطع كذلك فمقتضى احد الدليلين المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها قيد بقوله بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها يتعلق بالمنع وهو احتراز عن سائر المخصصات ثم اختلف العلماء في كيفية موجبه ففي قوله له على عشرة الا ثلثة لا يخ اما ان يطلق العشرة على السبعة فيكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كانه قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا واحد منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وان على هذا المذهب ما قال الشافعي وهذا هو المراد مما قال شيخنا ان الاستثناء عند الشافعي هذا الكلام نقض ظاهره المراد بالعشرة هذا السبعة عنده والا قرينة لذكر كما لتخصيص بغيره او اطلق العشرة على السبعة مجازا فاذا تم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا ناقض طريقا مجازا وقبيحهم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة كناية قال على تسعة فحمل ثلثة مذاهب فعلى المذهبين الآخرين لكون الاستثناء تكلما بالباقي في صلب الكلام بعد الثنيا واما على ما قلنا ذكر اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبع واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم على افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حوالي الحكم يكون بالسبعة فقط دون الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات فتكون عبارة علمائنا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا.

www.alukah.net

جامعه للمذهبين ولذا اضافوا في التقرير تارة الى المذهب الثاني واخرى الى المذهب الاخير
كما سنشير الى كل واحد منها في موضعه ان شاء الله فالحاصل ان على المذهب الاول
يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي
يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف
في غيره ولا دلالة لها حينئذ في الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى
بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر حتى لا يلغو على الحكم في المستثنى بل يكون اشارة لا منطوقا هكذا اوجهه صاحب التنقيح

قلت ولا يسكن ان المذهب الثاني احق بان يكون مذهب الشافعي للتعارض فيه بين
المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا بكلامين لان الثاني اختيار علمائنا كما مر لان قولهم لان
الالف مع بقية الثلاثة يصح اسم العدد وهذا يبطله ايضا كما سبطل المذهب الاول اذا عرفت
هذا فاجبنا الحل المتن فقوله وعندنا منع التكلم بحكم اي مع حكمه بقيد المستثنى فيكون تكلما بالباقي
فيفهم بثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم لا المانع مع وجود الموجب كما
هو مذهب الشافعي واستدل على المذهب المختار بان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج بعض
الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون استخراج بعض صدر الكلام
بحكم بصير عبارة عما وراء المستثنى فصارت عشرة الاخمسة اسما للخمسة لا غير بلا تركيب قلت وفيه
نظر لجواز ان لم يخرج خمسة والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بعين النفي عن الدخول
فلا تناقض واعترض عليه الامام ابن الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اعرب اوله وبني
غير مضاف ولكن لم يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك
بل المراد بناء مطابق لهذه البنية مثلا فيكون هنا ك وضع كلي والحقيقة ان الوضع على الوضعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد من الاوضاع التي الكلية الحق
انه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب مدا على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر
فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد كما قال ابن سينا وابع
وتلك ثلاثون المتمم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغير ملفوظ كما قال للعشرة
جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعزيزها فتامل وعاد كرنا من التحقيق خرج الجواب
عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول
منتقض بشاب قرناها والثاني منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسط قلت

قلت التقضان غير واردين اما الاول فلان الكلام في التركيب الجعلي كبعلبك ولا شك ان
التركيب فيه من بلثة اسماء فصاعدا خروج من كلام العرب اما تسميته على سبيل الحكاية
مثلا فلانه لم يعهد مركب اوله معرب وعلى غير مضاف وابو عبد الله اوله
مضاف فكيف يرد نقضا عليه قال ولان ما منع نطريق المعارضة اي ما منع الحكم بطريق المعارضة
يكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا افاده لبعض الجملة حتى تتم والمستثنى متصل
بالمستثنى منه بحيث لا ينفصل عنه حكما الا ترى انه لو افرد لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة
فلا يصلح لم يكون حمله على سبيل المعارضة وتعليل لقوله المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى
كما مر تقريره او يستوي فيه الكل والبعض كالناسخ والمعنى ان المعارضة لا اختصاص لها بالبعض
وفيه نظر لانه انما لم يجز استثناء الكل لا لانه الى النفي اقرب وعلى غير بقية بخلاف نسخ الكل
فانه لا يعود اليه لاختلاف الزمان والانقال انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع لانا نقول فيما
يصح الرجوع لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان
الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح بخلافه اي بخلاف ما ذكرنا ان على الاستثناء وليس بطريق
المعارضة انه لا افادة الى آخره والذي سبطل مذهب الشافعي ان سقوط الحكم بالمعارضة يوهم
الكذب في المخرج فوله خشوا منه الاقليلا وقوله غلبت فيهم الف سنة الا خمسين فانما لان
استثناء خمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي نقص منه التكلم بخمسين قبل الاسناد
لا لحكمه مع بقاء الالف لان الالف متى بقيت الفا اي متى بقيت معتبرة من حيث التكلم لم يصلح
اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على ما دونها يكون كذبا لخلاف العام فانه
يصدق على الخاص فما فوقها فتبين بقص منه شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل وهذا
جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص قلت وفيه لان الشافعي لجواز اطلاق العشرة على السبعة
عنده القرينة مجازا استدل ان في بقول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وهذا دليل على ان للاستثناء حكما فعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات معارض النفي
وكذا الخمسة ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما
بل يعرف اسماء العلم على غيره فقط وذلك لا يكون مدحا في حقه وكذا الكلمة التوحيد شرعت لنفي
الالهية عما سوى الله واثبات الالهية لله فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت بها التوحيد
بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله وسكوتا عن اثبات الالوهية لله مع وكذا قوله لم يشربوا
منه الا قليلا اي الا قليلا منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات

منهم ح

ما ح

تفرح

ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات منتهى به كما ينتهي بالغاية وذلك
لان الاستثناء من الحقيقة عادة للمستثنى منه فتى دخل على نفي منتهى بالاثبات ومتى دخل على اثبات
منتهى بالنفي لانعدام علة الاثبات ويسمى وسمي هذا اثباتا ونفيا مجازا والمراد انه لم يحكم على
المستثنى بحكم الصدر لانه حكم علته بنقيض حكم الصدر فتوهم لاعالم نفي لصفة العلم على العموم فلما
قلت الا زيدا انتفت تلك الصفة وانما انتهى نفي العلم بوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا
انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سواه مع لما انتهى بالالوهية
ثبت الوهية الله مع ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اخترع التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي
قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زايد فاخترع البيان اي الاقرار
الذي هو غير مقصود الاشارة الى على غير صريحه في البيان والاتكال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر
ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى نفي الشريك
قصدا لكونه اهم واما الالوهية فثابتة بلا شك ولا شكوه احد ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فاخترع في بيانه الاشارة اليه وهو نظر لان الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى
منه لا يصح اثبات مثل حكمه مع الخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى تصح سرت الى البصرة وجاوزته لا جوز
لرجال جاني القوم الا زيدا فانه جاء قالوا ثم الاستثناء نوعان اي ما مطلق عليه لفظ الاستثناء فوعان
متصل وتفسيره ماذكرنا اي تفسيره يعلم ماذكرنا وهو ما سكتي المتكلم بقدره بالا واخواتها ومنقطع
وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه
فلو قلت ما جاءني القوم الا زيدا او ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول
لا تعلق له بما قبله الكلام الا صورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع
من مخالفتهم بوجه من الوجوه بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى مثبتا حكما
مخالفا للمستثنى منه مخرما فيه الا ما هو ولا تعال ما جاءني زيد الا ان الجو هو الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما
وبالجملة فانه مقدر ولكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد الا ضربت زيدا لكن ضربني
عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني زيد الا ان اكرمني فكذا ههنا كما في قوله اخوانهم ما كنتم تعدون انتم وابا كم
الا قدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبد تموه انتم وابا كم الا قدمون فاني اعاديهم
وابغضهم الا رب العالمين فاني اعظمه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن هذا الاول لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل ان القوم كانوا يعبدون
الاصنام مع الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله مع لا يسمعون فيها الا سلاما اي لكن سلاما
لان اللغو لا تناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفائدة والسلام ما شتمل عليها استثناء منقطع

اي على فايدة الاكرام
والاعزاز والتجيل للمقبلها
بحسن

منقطع على الوجه الثاني وحال الدخول حتى ان طلقتها طلقة من قبل ان تمسها ومن قبل ان تفرض لها فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع
الا ما شاء ربي وبرب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء
كله من قبل الازواج اذا الازواج هو المراد من قوله بيده عقده النكاح عندنا وفي الجديد من قوله
ان عفى لانهما في حالين مختلفين فلا تكون الاستثناء متصلا بيانه ان صدر الكلام اوجب نصف
المفروض على العموم بسقوط الكل او اعطاء كله اليها ما يكون بسبب تحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المراة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل لا تحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا
لعم لكن وكذا قوله مع الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر
الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا في الفاسقين وغير نظر الا ان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون داخلون في حكم
المستثنى منه والاشكال ان الرماة الحاسمين داخلون في المستثنى منه وهم اولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون كما قال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في منطلقون وقد ذكرنا التقويم وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والاستثناء المنقطع هو الذي ذكرنا بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج بالمعنى المذكور شامل لامرين احدهما لم يكن داخلا في صدر الكلام والثاني
لم يكن داخلا فيه لكن لا يخرج عن حكم ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان في قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن هذين ذكر بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة هذا حكم الآخر
لا حكم الاول لانهما في حالين مختلفين احدهما قبل التوبة والآخر بعدها فان قيل لو جعل الاستثناء
على حقيقته وهو الاستثناء المتصل وهو استثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
الا حال التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا اسواء بسواء منقطع لان حال المساواة ليس من جنس الطعام فلو
حمل على حقيقته صار معناه لا يبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال في الفاضل والمجازفة والمساواة
الا حالة التساوي لكن اخراج المستثنى منه فيكون متصلا ولا تحقق حقيقة الاحوال الا في
الكثير وهو ما دخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو مساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة
مبنيان على الكيل ايضا اذا المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا يعلم
منه انه مساو للآخر او مفاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما فحت ما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستثناء لانه على حرمة مع
الحقارة ما لخمستين فان قيل لانهم ان الاحوال مختصة على الستة المذكورة بل القلة من حيث الكيفية

اذا المراد هو المساواة وذكرها
لكونه مسويا شرعا ما يطلع
عليه الكيل وفي فيه بالكيل
ملوي

والمجازفة فكون المعنى لاتبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا حالة التساوي حيث القليل داخلا تحت قلنا المدرج في المستثنى منه ما بينا سبب المستثنى موصف خاص لا موصف عام لان ذلك فوق الضرورة حاكم اداخل ليس في الدار الا زيد يجوز فيه الرفع والنصب

والذي في تلك الصورة وعلى هذا قلنا ان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا قرنا منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ كانه قال لكن لا ثوب له على وهاهنا وجوب الثوب علمه لا يبقى وجوب الالف عليه فكون منفيا بنقيضه قال العلامة النسفي وفايده الخلاف بيننا وبين الشافعي انا نظهر في ملء المسلة دليل معارض عنده فيحمل به ما امكن وعندنا ليس بدليل معارض بل ملء لاستخراج بعض ما تكلم به ولم يصح استخراجه منا وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما ملء في المتصل وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرتم ولو قدرنا متصلا بالادراج لامكن الاستخراج ح فلا تظهر الثمرة في ملء المسلة وما ذكرناه في مسلة الثوب ملء القياس فيما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول فلا ينقض من الالف شيء وهو قول محمد وزفر ولكن انما حسن الثوب استحسانا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها نبتت في الذمة ثمنا ونبتت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي مع الاول لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في التقدير المستثنى صورة بلا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ومعنى فكان لغوا وجعله نظرا لان هذا تلقي اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ملغى لم يكن معمولا به قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من التمييز الذي هو حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولانها ان اتفقا في التمييز فهما جنسان مختلفان لاستئول احدهما الآخر ولذا جوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا حال صحة الاستثناء تقديرا لقيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق قال وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا منفصلا قلنا فمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا منفصلا لان مقتضى قوله على الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه بين ان الواجب في ذمته واما كونها الى الرد في حاجتها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا فيمن قال له اسلفتني الى الثاني كذا او اقرضتني او اعطيتني لكن لم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا تكون ذلك الا بقبض لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغيير الكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا منفصلا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدنيها الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان

لان الرفع والنقد من معنى الاعطاء فجوز ان يستثنى به للعقد كالاعطاء وجاز ابو يوسف لا يصح موصولا ولا منفصلا لانها اسمان مختصان بفعل لا يتم الا بهما والذي فعل هو القبض فاذا قال لم اقبض كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا منفصلا لانه اعطاء فصار به العقد مجازا الا ترى انه لو قال اعطيتك هذا المملوك هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد فمن اقر بقبض الزاوية من متاع وقال الا اني زيوف نصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها تقع المعاملات فما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا فان المقر بالثمن اذا قال الا اني وزنت منه ما لم يصدق فلذا قلنا وعلى هذا قال ابو حنيفة ان قوله لا تقبل وان وصل اذ الزيافة عيب والعهدة منتفية اذ السلامة عنه فكان قوله زيوف رجوعا فمن اقر بقبض متاع ثم قال العيب في المبيع بائع بعتك هذا الجارية بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق سواء قال موصولا او منفصلا وكذا المقر بالدين لو ادعى الاجل فيه او المقر بالمبيع اذا ادعى الخيار فيما باع او اباع واذكر الآخر الاجل والخيار فالقول للمنكر لا يصدق في ذكر موصولا ولا منفصلا لانه اخلاق قوله الا اني وزنت منه لانه استثناء بعض الثمن لا رجوع وفيه نظر لان هذا استثناء حاسا وله صدر الكلام ضمنا لاقصدا فكان باطلا كقوله على الحاكم الا ان قصد لفلان وخلاف قوله لفلان على كر حنطة من ثمن بيع الا انها ردية لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب في الحنطة ما يخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة وكان هذا بيانا شروعا لا بيان العيب فلا شرط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم والعلم بالزيافة لان الزيافة انما يكون بنقش في الدراهم والنقش يحيث تخلوعنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال على الذي درهم من ثمن متاع ولم يبين لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال رجوعا الى الكلمة على ان المبيع اذا لم يكن متعينا فهو في حكم الثمن لا يجب الا عند احضاره المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكان الاقرار بوجوب الثمن مقابلا بالمبيع لا عرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت بصريحه فكان اقرارا بالقبض ثم رجع فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم فقال قبلت الا نصفه يقع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف عندهما خلافا لابي يوسف على ما بينا ان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في البيع دون الثمن لان المبيع المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايجابه ذلك مشتريا جميع العبد من نفسه ومن البائع الا نصف العبد خلافا لما قالوا ان المشتري يشتري نصف العبد من البائع ويشتري نصفه من نفسه صحيح اذا كان منفذا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال جائز لكونه منفذا من كل واحد من البدلين مملوكه ومنافي الاخر غاية حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا خارجا

www.alukah.net

بشطر من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى فانه يصير بما يخص عبد نفسه
حصته من الثمن وتقسيم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشترى حالة اما بيان الجزء
وموضوع بيان تقع بغير ما وضع له لضرورة متى اذا ما وضع له النطق فحمله مع بالسكوت فعلى
اربعة ايجه صرف ذلك مالا استقرا الاول ما يكون فى حكم المنطوق اى يعلم معونة المنطوق لا المجرد
السكوت كقوله فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان
الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيانا ان للاب مابقى وهذا البيان لم يحصل لحض
السكوت عن نصيب الاب بل بمجموع الكلام الموجب للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة
بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ما لكن لو دفع الى احد الدراهم مضاربة وبين
نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب
المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا ووجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم
يوجد فلا وزت المال فانه يستحق لا فناء ملكه فيكون له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما الا
ان بيان نصيب احدهما نصيب الاخر صار معلوما ومجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال لاولى مابقى او لكل مابقى
قوله والمزارعة على هذا التفصيل يعنى بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان صاحب البذر
حتى صحت المزارعة قياسا واستحسانا فاما اذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الاخر
جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر بالف درهم لزيد
اربعمائة فان ذلك بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالى لهما لبكر من ذلك الربع ثم
فانه بيان ان مابقى من الثلث لزيد والثانى ما ثبت بدلالة الكلام كالو
لا الناطق واحترز به عن الاقدر على الكلام كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة فظهر بهذا ان ما
ما قبل الجواب ان يقال حال السكوت مثل حال صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول من
التغيير والانكار فانه يدل على حقه ذلك ومشروحيته فان الله مع وصفه بالامر بالمعروف والنهى
عن المنكر فى قوله مع وما يرضى بالمعروف وبنهيهم عن المنكر وكان سكوته بيانا ان ما اقر على عليه داخل
فى المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقيقة مشروطة بشروط ثلثة فى الانكار
وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان حال الجهل والاجبار السكوت عنه لا عند هدم العذرة
او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مفى اليهود الى البيعة لا يكون بيانا لشرعيته وان سكوت يدل
ذلك الفعل يدل السكوت بالشرطين المذكورين على نفى ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام وعمل لو بين
قبل ذلك نتيجة لا يدل السكوت على الجواز اذ لا يكون مغنيا عن البيان ثانيا قلنا قد بينا ان ترك
الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على الجزم ويدل فى موضع الحاجة الى البيان على البيان قال

فكيف يجعل السكوت دليلا على الرضا بالمنكر
المذكور فى شرح ذكر الانكار بيد الكراهة

لا فرق بين البيع حيث ملكه
اذنه او لا حتى باذنه او بغير
لان كل حق براه تثبته ما دونا
اختيارا على سكوت المولى
عن النهى وحده وفروه الشافعى
لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل
لم يكن للرضا به وقد
يكون لغرض آخر وقلنا الاثبات
الى تقرره لعدم انه مجور شرعا
والمحتمل لا يكون حجة ولكن
لجعلنا جانب الرضا بدليل
العرف حتى

www.alukah.net

قال صاحب التحقيق هذا التركيب لا يخ عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى الجار رجع الى ضمير
بدل الاول لا مطابقة الثانى المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت
كما هو مراد المصنف يوبا باه العطف تملب فختار الشق الاول قولك لا يطابقه المثال
ملنا انما يكون مطابقا ان لو كان المراد من صاحب الشرع الرسول عم اما اذا كان المراد
منه من يتابع الشرع من بعده فلا نم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة على تقوم منفعة البضع
فى ولد المغرور صورته رجل اشترى جارية فوطيها فجاءت بولد فادعاه حتى ثبت نسبه منه وصحت
الجارية فالصحابة فى جهة عمر جعلوا ابرد الجارية وعقر الولد والعقر الى المشترى ولكنه ان منفعة البضع وصار
الغاصب كان لطلب حكم الحادثة تعالى ما للمستحق عليه من الحق وكانت هذه ان حادثة وقعت بعد رسول
الله وكان يجب عليهم البيان بعد الكلام والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى اذ لا يظن بهم
التقصير فى بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولى جعل اجازة طلاقها وهو الحياء المانع
عن اظهار الرغبة فى الرجل لا عن اظهار الرغبة فلو كانت غير راضية به لما سكتت لعدم المانع وكذلك سكوت
عن اليمين جعل بيانا لمال الناكل وهو امتناع عن اداء ما لزمه بقوله واليمين على من انكر مع القدرة وهذا
تاله على اعتبار ان يكون الناكل باذلا كما قال ابو حنيفة او مقرا كما قال ان اليمين واجبة عليه والقاضى
ماله اما مع الواجب دفعا للضرر عن نفسه وهذا مما هذا علما وانا اذا ولدت امة الرجل بنته اى لا ادعى يكون
مختلفة فعال للاكبر هذا ابنى فكذلك بيانا منه لنسب الاخرين ليسا بولدين له حال منه وهو لزوم الاقرار
لو كان امة وقد مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما سبب ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشترى لاحتياجه الى التصرف
فى المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى عن النهى نه جعل اذنا له فى التجارة ضرورة
دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا
وهذا ضرار بهم وهو موضوع بالنص قال عم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والرابع ما ثبت بدلالة الكلام كالو
قال له فى داره او بستانه دراهم او بستانه اثواب او فراس او قال فى احد وعشرون درهما تكون المعطوف
بيانا للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشئ واحد من حيث انه لا استقلال به المعطوف حكم بدل المعطوف
عليه لنزله المضاف مع المضاف اليه مع المضاف تعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا
صلح العطف للتقرير صلح الخروج المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال لفلان مائة ودرهم او مائة وقفيز
حنطة عندنا خلافا لان فى ملزمة المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانه اقرار مائة مجملا وعطف عليه
ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع الله فى بيان الجمل كالو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد
وقلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا فجعل ذكره طول الكلام فيما يكثر وقوعه
وكثرة الاستعمال منه وذلك مما ثبت فى الذمة حالا او مؤجلا فى مائة المعاملات كالمكيل والموزون دون
الثوب والشاة والعبد فانها لا تثبت فى الذمة فلا تكثر وقوعها فالحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه وهنا
اذا قال له مائة ومائة اثواب او مائة فراس او مائة عبد فانها صار تفسير المعطوف تفسير المعطوف عليه لما ذكر

وهذا عطف للمبهم على المبهم واعتب بها تغيرا فانصرف اليها لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التفسير قال
واما بيان التبديل فهذا النسخ اعلم انه مباحث احدها في تفسيره وهو في اللغة الازالة يقال شيب الشمس الظل
اذا ازالته وشيب الخمر تمزجها لانها تخلط شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى فنسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله وقال القتال انه للنقل ومنه المناسخ
في المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر والتناسخ هو انتقال الروح من بدن الى بدن اخر وهي الاصطلاح عبارة
الاكثرون وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقال الاخرون منهم المص وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي
تقديرا وهاهنا استدراك بطريق من صاحب الوحي متاخر واحترازا بالشرعي عن انتهاء الحكم العقلي الى معرفة
بالمباحات فان الاصل فيها ان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقولنا الذي هو تقديرا وهاهنا استدراك عن الحكم المغيا قبل
فاطر فان انتهاء ذكر الحكم بانتهاء ذكر الوقت لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن ذوال الحكم بالحجر الموت
فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متاخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس متراخ عنه اذا تقرر
هذا فلنرجع الى المتن فنقول قوله وانه بيان محض اي النسخ بالنسبة الى الله بيان لمدة الحكم الاول لا رفع للدليل
وبالنسبة الينا تبديل وذكر لان الله لما كان عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا
محضا له الحكم في حقه بل وان كان الحكم الاول مطلقا كان بقاء في اصلا وظاهرا الى وقت نجد لنا من عدم علمه
بكونه تبديلا بالنسبة الينا كالقتل بسان محض للاجل في حقه مع ان المقتول يموت باجله وفي حقنا تبديل للحياة
الموت لان ظاهره الحياة للامباشرة قتله وثانيها في جوازه اعلم ان النسخ جايز وواقع عند جميع العلماء خلافا
لابي مسلم الاصفهاني في قوله في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في تفسيره وخلافا لليهود لعنهم الله في الجواز
وهم في ذلك فرقتان فرقة منهم انكر ذلك عقلا مستمسكا بانهم وجدوا في التوراة تمسكا بانهم وجدوا انه ليس
ما دامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عم انه قال لا نسخ شريعته كما تدعون انتم ذلك
لكم بعينكم منهم من انكره ذلك عقلا متجابان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون
حسنا قبيحا والعقل جواز النسخ يدري الى البداء والجهل بعواقب الامور وهي منتفية في ذكر من حيث السمع احدا
لانكر استحالة الاخبار في شرعه اذ هم حرم ذلك في شريعة موسى عم وكذلك جواز الاستمتاع في ذكر بعض الفروج
وقد كان في شريعة بيان حواء حلت منه وحلت له اليوم حرام على الذكر نكاح جزيه كنكاح البنت بالاخ الى بيننا
وبينهم وكذلك جواز استرقاق المحرز عندهم وشرعهم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة الميتة التي قبل ذوان
موسى والتحريم في شريعته فانهم وافقونا على ان حرمة لحوم الابل في التوراة من شريعة موسى عم وانعقد اجماعنا على ان
الكرزان يراد التسمح بنسخ حكم شرعي ثبت ورود الشرع بحظر ما كان مباحا في الاصل بدلالة العقل على ذلك مثل اباحة الدم وآدم
اما تعلق ذكر بها على الاباحة الاصلية في العقل وكذا الكلام في سايرا لما قلصه الجواب عنه بعد تسليم ان
الاصل في الاشياء الاباحة الاصلية فلم لا يجوز ان يحكم في شرعه باباحة شيء ثم بعد مدة يحرمه لما فيه من المصلحة
الاصلية في وقت او من حيث العقل ازالة النسخ للشيء ليس الا بيان مدة الحكم المغلق الغيب عنا المحتمل للوقت والابد
احتمالا هو السواء اذ الامر بالشيء يقتضي كونه مشروعا حسنا في الفا البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبتدا او بعدم الدليل
المزيل وهذا الاحياء بالشريعة بالامر كاحياء الشخص وذا الامر يوجب بقاءه وانما يوجب وجود فقط وانما
البقاء بعد ذلك بالبقاء الدايم او بانعدام سبب الفناء فكان الاماتة بعد الاحياء لا تكون قبيحا ولا بدا نكذلك

فكذلك النسخ فان قتل صاحبه لا يكون نسخا للامر فقلنا نعم ليس في النسخ تعرض للامر
لكن الحكم الثابت به ظاهرا حوله ولا منافاة بين الحسن والقبيح جواب عما قال ان النسخ
لا يجوز بداء اي لا منافاة بين الحسن والقبيح في وقتين كالطبيب الحاذق بامر المريض
بشرب الدواء في وقت المنفعة عنه في وقت اخر قتل ولا خفاء ان على هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه
يجوز نسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبيح في وقت واحد على ما حققه ولا يقال
الامر بذبح اسماعيل دال على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه
في وقت واحد لانا نقول لانم نسخه بل ذلك ثابت الا الى المحل الذي اضيف اليه الحكم لعلة الحكم الا
بطريق الفداء دون النسخ فكيف يقال بالنسخ وقد سماه الله محققا رويا به بقوله قد صدقت
الرويا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ صار لا يكون محققا ما امر به وللقايل ان يقول لانم التصديق
في الآية بمعنى التحقيق بل معناه انك قد صدقت الرويا وعملت بما طاهره وان كان هو وطن الرويا
يقتضي التعبير عنه اذ لو كان المراد من تصديق الرويا تحقيقه واشتغاله لما كان لوجوب الفداء بعده
فايدة وله عن ان جواب عما قال ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذا لم يجب ذبحه حتى
جاز العدول عنه الى الفداء فاضافه لتحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد فلما اسلما وللجبين
استوفى حكم الواجب فداه. ثالثها في بيان الفداء ما يقوم مقام الذبح في قبول المكره المتوجه عليه
فقام الفداء مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب بسبب
للاصل كما في الشيخ الفاني فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل اضافة قبول الحكم الفداء ولهذا
صار الولد ذبيحا حكما بذبح الفداء قال زعم انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا وقوله ولا للرما
توهمت اليهود اي ما استدلوا به من السمعيات لانه ثبت عندنا بالبيان من ثبت رسالته انهم
حرفوا التوريه وزادوا فيه ونقصوا فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يسبق ذلك زمان لحت نفتر
فانه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار التوريه ولين سلمنا
التواتر لكن لانم انه اراد بالتابيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة
كقول موسى في قصة عاميل قتيل بني اسرايل بعد ذبح البقرة ملذه سنة لكم ابدا وقد انقطع
التعبد بها اجماعا وقد جاء في التوريه انه ذبح قال لنوح عند خروجه من الفلك ملكما اجعلت
كل دابة حية ما كلا لكم ولذريتكم واطلقت ذلك لكم كنبات العشب اذ ابا خلا الدم فلا
تاكلوه ثم نسخ على لسان موسى عم اباحة كثير من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التوريه وثالثها في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لابد من

قوله على اسلما اي انقادا وقوله
وتله اي صرعه وقوله للجبين
اي على الجبين فاللام بمعنى
على كقوله وخروا للاذقان
وجواب لما محذوف بين بقوله
الله سبحانه وتعالى اي ناديناه
وقيل الجواب هو قوله وتله
وناديناه والواو زايده مجتبى

يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذكر
بعضهم احترازا عما لم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون
مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لا يستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لا يستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا
فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقا بما ينافي
النسخ والمنافي ثلاثة انواع توقيت نصا او تابيد نصا او تابيد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين
اما الاول فمثل ان يقول الشارع مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت
عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر
مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك
وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحته غدا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا
ابدا الا انه بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط
والله تعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع
ويتبين لورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص الدالة
على خلود الفساق في النار وبالنصوص التي نقلنا من التوراة لرد مذهب اليهود
واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها النبي فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه عم خاتم النبيين
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي ورابعها في بيان شرطه فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي
ابي زيد الدبوسي وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة تمسكوا فيه بانه لو نهى عن
الشيء قبل التمكن من فعله يتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد
على شخص واحد وذلك يدل على البداء او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ المسألة مفروضة
فيما اذا قال عم صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى احد ما
ذكرنا من الوجوه الثلاثة وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب
به العلامة النسفي عن هذه النكتة وهو ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت
لحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن
اتفاقا لان عند تغاير الوقت لا يؤدي الى احد ما ذكرنا من الفاسدات ولهذا جاز النسخ

النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما روي انه عم لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته
خمسون صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وان موسى عم اشار عليه حتى لم يشفع في النقصان
فقبل ما اشار عليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من
الفعل فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يقبل في التعلق به فيما
طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم
لا تقولون به قلنا قد قيل انه حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كالخبر
متواتر اصل المعراج قولكم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا
ممنوع فان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع
المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى ان
في المتشابه ما كان الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون
بالمتشابه بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة
بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصود الامر
دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض
اصحاب الشافعي لان الصحابة اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كان السنة من
الآحاد حتى قال عمر رض في حديث الجنين كدنا ان نقضي برأينا وفيه سنة رسولنا فلو كان القياس
ناسخا لكان ذلك مخالفا للاجماع وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا
منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح
هو الاول لان الاجماع حجة موجبة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة معه اذا
علم ان القياس والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاول او فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء
ويجوز نسخ احدهما بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
مذهب الجمهور وقال الشافعي لا يجوز ذلك واحتج على الثاني بقوله عم قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان متبعا لا مبدلا للشيء منه
من تلقاءه والنسخ بالسنة تبديل من تلقاءه فلا يصلح السنة ناسخا للكتاب وبقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة لا يكون خيرا من القرآن ولا مثلا له
اذ القرآن معجز مختص بنظم عجيب وتاليف غريب ولا كذلك السنة ولا يكون ناسخا له وبانه عليه ... لو ...
جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجة اي طريقا ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب

بالسنة بقول الطاعن انه قول لم يرجع فكيف يعتمد على قوله ولو ثبت السند بالكتاب بقول الطاعن قد كذبه ربه تعالى فكيف نصدقه واصح اصحابنا في ذلك يقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ومنه تنصيص على ان الوصية لهم فرض ثم نسخ بقوله ع ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث وهذا نازل منزلة المتواتر فيجوز النسخ فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة بآية المواريث ولا بالخبر او انسخت بآية اخرى لم نصل الينا ولم نعرفها قلنا اما الجواب عن الاول فان آية المواريث اوجبت لهم حقا آخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافي الايجاب بسبب آخر قبله وبدون المبادئ لا يتحقق النسخ قال صاحب المحصول وهذا ضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فلم انما يمنع ذلك ان لو كان ايكن المفروض هو الوصية بالصفة وهو ممنوع وعن الثاني بان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع لاحتمال كل فعل لم نكن منسوخا بآية اخرى ولم تظهر ولم نعرف والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فاحتمل التوجه الى بيت المقدس ما نسخ بالسنة بل بالكتاب الذي هو اشرف من قبلنا لا لمصير حجة في حقنا الا لما تحقق انه او رسوله عليه السلام حجة في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو انا قد بينا ان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز لرسول الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما بعث الا للبيان قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وحاصل الكلام ان ثبوت الحكم في حق الرسول بيان مدة ما اجرى على لسان رسول الله عليه السلام بكتابه هو له وبقوله وفعله وقوله وقد وضح الطعن جواب من تمسك الشافعي بالمعقول والمنقول اما المعقول فلوضوح الطعن بانا قد بينا جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للخاصي ان يقول انا خالفنا قوله تعالى وما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الآية لا نسلم ان النسخ لا يجوز الا بقوله وبيانه ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بالخير في الآية الثانية هو اعلم المخبرة في الحكم لان النظم وما اشبهه لم يكون حكم الناسخ من جنس احسن من حكم المنسوخ واما قلنا ذلك لان كلام الله لا يكون به ضمنه خبرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما بقي الخيرية في شيء من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب قال وبجوز نسخ الاثقل بالاخف اي الحرج لم يكون حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز عكسه على الاصح خلافا لبعض المتكلم وان نفى بدليل العقل اذ يجوز لم يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز لم يكون المصلحة في عكسه بدليل السمع فان الحكم في الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقال في موضع آخر فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم نسخ ذلك الى الجلد في حق غير المحصن بقوله في الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الى الرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كان حلالا ثم اباحة الكلام

الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله والخبر به اما في العاجل او الاجل جواب عما يقال لما فسرتم الخير بما يرجع الى مراعاة العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل قوله لا خير فيه فعال المراد بالخير به الخيرية اما عاجلا او آجلا ولا شك ان الاشق على العباد خير لهم في الآجل لان ثوابه اكثر قال قدم الاجر على قدر النصب وقال لعايشة اجرك على قدر نفقتك قال وبجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حياة النبي عم فان اهل قباء كانوا مصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة النبي المتواترة فعال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا الى هناك في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله فدل على جوازه فان قيل ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم الاول نسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه وبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني ممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عم ظني لشبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عم وجب الحكم بالبقاء قطعا ليتقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي والايذان بكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حياة النبي عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود الظاهري وسادسها في بيان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه واما وصف الحكم اما الاول فكنسخ الصحف المتقدمة مثل صحف ابرهيم وصحف موسى وعيسى الى آخرها بالله بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذلك باحد الطريقين اما بالانساء او موت من يحفظها من العلماء وقد نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جايزا في حياة النبي عم واما بعد وفاته فممتنع اذ لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعد وفاته واما نسخ الحكم دون التلاوة فجايز عند الجمهور خلافا للبعض لنا دليل السمع فان الله جعل الحمس في البيوت والايذاء باللسان جزاء للزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا كاملا بقوله ع متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته حولا وانما بقيت الجواز والاعجاز جواب عما قال المقصود من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود وما اجاب به ما تعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي ثبت به وتبقى التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجايز ايضا عند الجمهور فان اية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال كان مما انزل على النبي عم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد

نسخ تلاوته وبقي حكمه وكذلك قراءة ابن مسعود رضه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كان هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة لكن لم يوجد هذا النقل المتواتر وابن مسعود رضه لا يشكك في عدالته واتقانه فعلم بهذا الوجه لذلك الا ان نقول كان ذلك مما نسخ تلاوته في حياة النبي عليه السلام عن حفظها الاصحاب ابن مسعود ليبقى الحكم بدلالته ونقله لان مراده لا يكون دون روايته ولا يرد عليه ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه بنسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكرنا من النظر على كلام الخ الاكلام وشيء آخر ان قراءة للعالم متواترة لم يثبت قرآنيته وهذا ليس من قبيل نسخ التلاوة قال والرابع اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم شرعي من غير تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متاخرة بتقدير عدم القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة سوط او درهم في كفارة القذف فقال علماؤنا انه نسخ معنى وقال الشافعي انه بيان محض لمنزلة تخصيص العام حتى تجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس قال ان الرقبة اسم عام متناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا لمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام وبيان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وهي الزيادة فتقرر الحكم المشروع فلا يكون نسخا الا ترى ان من اذعى على آخر الفا وحسابه وشهد شاهدان احدهما بالالف والآخر بالف وخمسمائة فقبلت شهادتهما بالف والحق الزيادة بالف يوجب تغيير الالف عن كونه مشهودا به لا رفعه والا لم تقبل شهادته وقلنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم آخر يفيد والتقييد مع الاطلاق سواء لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا يتحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون الصفة وما يجب حقا لله من عبادة او عقوبة او كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي فليس للبعض حكم الجملة حتى ان المتظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا الا بالاطعام والاباطعام وكذلك الركعة من الفجر لا تكون بجزء الركعتان من الظهر لا تكون ظهرا في حق القوم والاقتدار الكلية ليست لحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلية لم تعرف الا بالشرع فكان حكما مترتبا عليه ووان سلمنا ان حقوق العباد ما لو شهد احد الشاهدين على البيع بالف والآخر على البيع بالف وخمسمائة او شهد احدهما على الاجارة بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما ولا يجب البيع والاجارة لان الذي يشهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن والمقاد السعي لجميع الثمن المسمى لا ببعضه ثم هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور

المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لو لا وصل شيء آخر به بمنزلة التقييد بالعشاء والطلاق بصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط لحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا خلافا للدين استدل به لانه متجزء وما قال الشافعي ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس للابيان عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ فبقي الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا متقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يخرج ليكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم يجعل قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ونرى ان الحد في الزنا البكر لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم يجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس وعلى هذا اصل علماؤنا المتيمم اذا وجد من الماء ما يكفي لوضوءه لم ينقض تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي لوضوءه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه ينقض تيممه ولا يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا ليس بطهور فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا ينقضه وقال ابو حنيفة وابو يوسف بالتقليل من المماثلة لا يحرم شربه لانه بعض المكروه وما بعض العلة حكم العلة واعترض عليه بما لو قدم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ولم يكن ان يجاب عنه بان الفاتحة لم تزد والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لا نسلم انه لو قبل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم بتركها وما ذكرناه في هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السر في ان لم نجعل علما وناني الوضوء واجبات وجعلوا تلك في الصلوة سنن ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزاء واجبا لعينه مع انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة مع انه لا يجوز الصلوة الا به فالذي يتصل السنن افعال النبي عليه السلام لانها طريقة فيلحق بيان احكامها بهذا البيان ثم ان افعاله الصادرة عن قصد اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما حصل حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصلح للاقتداء به وهي مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء والاتي عن الاقتران بيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول عمر رضه عن قتل القبطي بوكزة حدا من عمل الشيطان اي ميتا غضبيا حتى ضربته فمات فكان اضافه الى الشيطان تسببا ومعنى كان شيئا منافيهم ولا يباح لنا ان من قتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الله كما قال تعالى وجعلوا اعز اهلها اذلة وكذلك قوله عليه السلام في الاول حرام وفي الثاني مباح او من جهة المفعول كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود له لانه للفاعل وقع عن فعل مقصود مباح كمن زل في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في الطريق لا الى الوقوع كذلك في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى المعصية وانما تاب وان لم يقصد المعصية لتتصور منه كما

بحانه من زلة الطين لخلاف المصلحة فانما فعل حرام متعمد بذاته للفاعل وقد جاز اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تع وعصى آدم ربه فغوى لان الانبياء معصومون عن المعاصي دون الزلات فان قلت الوجوب انما يكون بدليل حسه شهته وكلها في حق النبي ع قطعية قلنا المراد فتيم افعاله بالنسبه الينا وح يقصر ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني واختلف الناس في سائر افعاله مما ليس بسهو كما روي انه ع انه سهى فسجد ولا طبع كالنوم والاكل والشرب وغير ذلك اعلم ان المض ذكر ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو لان المقسم الفعل القصدي او لانه من قبيل الزلة في الكلام في غيرها وترك ما هو محتاج اليه وهو ما يكون من مقتضيات بشريته ع لان الخلاف في غيرها مما ذكروه انما هو في الوقت فمنهم من قال الدليل لان فعله لما كان متردد ا بين كونه واجبا او مندوبا او مباحا وسقطا وفرضا امتنع الاقتداء به بدون الدليل ادعاه المتابعة لمنزله فعل الغير على الوجه الذي فعله وذلك الوجه مجهول فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه في القوله تع فاتبعوني يحببكم الله وقال الكرخي يعتبر الاباحه منها لانها المتيقن والا يكون اتباعه ع في الباقي لم تكون مخصوصا بهم والصحيح ما قاله ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعاله ع انه قصد بها القربه منه ع يكون مندوبا لانه اداني القرب اجماعا كتقبيل الحجر الاسود ولكن لم يجب عنه بانه اذا ظهر قصد القربه صارت جهة الفعل معلومه فدخل تحت قوله ع واما متصل بالسنن بيان طريقه رسول الله في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه ام لا فقال بعضهم لما لوحي الخالص وانما الرأي والاجتهاد حفظ امته لعجزهم عن الاوامر وقد قال الله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب ابي حنيفه رضي الله عنه وعامة اصحابنا لحديث ان الله يع حاد اعتبروا يا اولي الابصار والنهي اعظم الناس بصيرة واصحابهم فطنة وكرية واحقهم استنباطا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام والصحيح انه كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فاذا انقطع طمع عن الوحي في بيان تلك الحادثة الذي اتى به عمل بالاجتهاد على ما ليس من مرجو وجود الماء فيه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم حتى ينقطع رجاؤه عن الماء ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وهذا يختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله ع ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان

في شان القران رد الما زعم الكفار انه افتراه من عنده سلمنا ان اجتهاده مع التقرير ليس بوحي لكن هو وحي باطن لا يحتمل الخطاء ثم القائلون بجواز تعبده بالراي اختلفوا في جواز خطايه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز بانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جايز والدليل على المختار قوله عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في الاذن له لكنه لا يختلف القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يودي الى الامر باتباع الخطاء قلنا هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين من متابعة جواز تقريره على الخطاء على ان لا نسلم انه يودي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب على الكل هو مذهب المخطئة او صواب مطلق كما هو مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذا اقره الله على اجتهاده ولم يبين خطاءه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما مخالفا ما يكون من غيره من البيان بالراي فانه يجوز مخالفته لمجتهد اخر لانه غير معصوم عن القرار على الخطاء قوله وهو نظير الالهام الى اجتهاد النبي ع يعني انه قطعي كالالهام وهذا الالهام في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفتها لاحد ليتقننا انه من عند الله والالهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطاء قال ومما يتصل بهذا الفصل شرايع من قبلنا لانا لما بينا ان بعثت النبي ع صادت شريعته لجميع الكافة من ستة اعلم ان العلماء اختلفوا في شرايع من قبلنا من الانبياء هل يلزمنا الاقتداء بهم لا يلزمنا ذلك وان شريعة كل نبي نسخت بنبي اخر الا ما لا يحتمل الانتساخ مستدلين في ذلك بقوله ع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يقتضي ان لم يكون كل امة مختصة بشريعة خاصة بهم وفيه نظر جواز ان يكون شرع الثاني ناسخا لبعض احكام شرع السابق او يشرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول وح يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع ولا نزاع فيه وبالاعتبار بالشرايع الماضية بعضها ببعض اي الاصل في الشرايع الماضية كان الخصوص لا بدليل الا ترى ان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى كانت مختصة ببني اسرائيل فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقال بعضهم يلزمنا ذلك على انه شريعة ذلك النبي ع الا ما نسخ شريعتنا لقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره بان يقتدي بهداهم والذي اسم يقع على الايمان والشرايع اذ الاعتداد انما يقع بها كلها ولقائل ان يقول الظاهر ان المراد بالهدى ههنا اصول الديانات وعلى ما اتفق الانبياء عليهم السلام اجمعين على اعتقاده وقد اشار الله الى ذلك بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الآية والذي يدل عليه ذلك ان شرايع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شرعا لنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ فاذا لم يمكن حمله على عمومه فحمله على الخصوص وذلك ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا تفصيلون

www.alukah.net

بين ما يصير متقلدا من شرايع من قبلنا منقل من اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من
الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة والصحيح ان ما نقض الله او رسوله منها من غير انكار
يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم
ان اليهود ما كانوا ممتنعون عن العمل باحكام التوراة حتى يلحقهم الوعيد لذلك وانما يمتنعون
من العمل بما على انها شريعة لرسولنا فاوعدهم الله لذلك وقد نظرنا نحن الان انهم ما كانوا
يمتنعون عن العمل باحكام التوراة ليس من حكم التوراة ان نصدقوا بالنبي المبعوث في
آخر الزمان ويومنوا به وهم قد حرفوا اسمه ونعته وكابروا عليه وعاندوا بعد ما عرفوا
قال الله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اما
لكن هذا اخبار عن الكفار وهم وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وهل ظلم افحش من هذا
على انه لو صح هذا البيان للزم منه تكفير الفريق الثاني وتفسيقهم وفساده لا يخفى ولذا
استدل محمد على جواز النغمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله نوبة لها وشرب ولكم شرب
يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر واما اخبار الله ذلك عن صالح وم
واضح ابو يوسف على جريان القصاص القسامة بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس واستدل ان في ايضا برجم الرسول اليهودي لحكم التوراة على وجوب الرجم
على اهل الكتاب وقلنا نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وقد قال عم من اشرك بالله
فليس بمحصن فثبت بهذا المذهب هذا الا انا نلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان
الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه
عقولهم في مصالح دارينهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لتبين بينه وبين امته كواحد
من علماء عصرنا لان رسول الله وفساده لا يخفى الا انا شرطنا في هذا ان لا ينقض الله او رسوله من غير
انكار لا يعرف بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم والا
ثبت بقول من اسلم منهم لانه يلقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك محرف لا محالة ان في
اليهود من كان عارفا بالتوراة على وجهها من عهد تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد
شهد لهما الله بذلك حالا بعد حال ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير انه اراد بهما بذلك لانا لا نقول
انهما كانا يعلمان ذلك خطأ او محرفا وذلك ان التحريف دخل في التوراة من زمن داود وعيسى قال
الله لعن الذين كفروا من بني اسرايل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا علم للكعب الاحبار وعبد الله
بن سلام بما وقع قبلهما من التحريف والتبديل ان يقول كان محتملا احتمال التحريف ثابت عندنا كذلك

كذلك احتمال الكذب ثابت في اخبار الاحاد قال سيكذب علي فليبغض لم لا يكون هذا الاحتمال
منافيا للزوم العلم كما ان ذلك الاحتمال لا ينافيه ويمكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب منها
من المشركات لان كل واحد اخبار احاد اذا التواتر في كتبهم ونقلهم متنت كما ذكرنا والاحاد
يحتمل الكذب فبقي احتمال التحريف زايدا على ذلك فلا يلزم من لزوم العلم هناك لزوم العلم هاهنا فاقل ما فيه انا
لزوم ما علم اكثر من ذلك وما يقرر به ختم باب السنة وفصل متابعة اصحاب النبي
لان شبهة السماع لما لحقت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باحد اقسام السنة اذا تقرر
هذه الحقيقة في المرتبة اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا
للحقية فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه
من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب
الراي النظر في العقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الاحفاد
الاباء والانواع الثلثة الاول صحيح لما انها ليست بتقليد بمحض لانها تقع عن ضرب استدلال
لانا اذا عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا
تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامة ما يميز بين العالم
وغيره الا بنوع الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوا ما اتوى نفوسهم بلا نظر واستدلال
وهذا الذي ذم الله الكفرة عليه بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا تقرر
هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اذا كان اجتهادا او مقيسا ليس بحجة
على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم انما الخلاف في انه هل بعد علم من المجتهدين فقال
ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا والبه مال القاضي الامام ابو زيد انه يجوز تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه كان اجتهاد غيره يحتمل
الخطاء فكذلك اجتهاده، واما اذا لم يكن الراي فيه مدخل فيجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكتب
والسماع منتف فيهم بقسمين الاول لم انا نعلم بالفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها
وبين غيره لانه يجوز انه اذا فتح فيما لا يدرك بالراي خبر قاطع دليلا ولا يكون كذلك لما احتمل ان
لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال
ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك قال ابو سعيد على هذا المذهب اذا رأينا مخالفا خالفهم
استدلوا بالقضية المقضية في باب الجنابة بقول ابن عباس طارت فيها في الجنابة وسنتان
كان لا يوجب

العامي

ابو حنيفة ان مفهوم قوله
الخبر يدل لا يقلد احدهم
اصلا سواء ادرك بالقياس
او لم يدرك وهو مذهب
الاشاعرة والمعتزلة
وهو الخالدان على عدم
وجوب التقليد يشير
الى عدم جوازه ايضا وهو
المختار عندهم وقد جوز
بعض ان في التقليد وان

في الوضوء وان كان القياس لا يجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا على عدم انتقاض
الطهارة بابداء الدم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا لرفع التطرق والتقرير
وضوء الا ان يكون سايلا والقياس ان ينتقض به الطهارة كما اذا ابدا من احد السبيلين وبه
اخذ زفر قلت انما تم ما ذكرتم ان لو كان استدلال الشافع بالحديثين لكونهما
مرويتين عن الصحابي بل لكونهما مرويتين عن الرسول كما هو في عامة الشروح واحتجوا على
لتقليل الاغماء في الصلوة وهو ان يكون اقل من ثلثة ايام وليلياتها يسقط به وجوب
القضاء بما روى ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن بعد الافاقة فجعله
في جعل هذا الحكم مما اورد على خلاف القياس نظر بل بالقياس فيه وجوب القضاء في القليل
الاغماء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء قياس
وسقوطه في كثيره استحسان بعذر الجرح ولو قال وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبيل
ما ترك القياس بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقرار المريض لوارثه
بقول ابن عمر وان كان القياس يقتضي جوازه كما في حال الصحة لان قول الصحابي فيما لسماع من
رسول الله بل الظاهر والغالب من حاله ذلك فقد ظهر منا عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما
افتى على موافقة النص من غير انزواء ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض
الراي ولين كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق الرسول
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا نزول الالواح التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام ولتقدمهم في الدين وزيادة جدهم وحرصهم في نيل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي
وكونهم في خير القرون فبهذه المعاني مرجح رايهم على راي غيرهم وهو لين لم يدع المجتهد رايه اشارة
الى فرق يحتاج الله على قوة مذهبها بيانه ان المذهب عند ابي حنيفة انه اذا كان عند مجتهد ان من مخالفه
في الراي اعلم بطرق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه براي من هو فوقه زيادة في اجتهاد
كالرجل العامي يدع رايه براي المفتي المجتهد لعلمه بانه مقدم عليه وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في
زماننا رايه براي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود الماواه بينهما في معرفة طريق
الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما لا يخفى على الحقيقة
هذا اشاره الى تخصيص المذهبي فان قيل اليس لنا تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل غيره
ولم يعتبر هذا التفاوت عنه فكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتاسع في وجوه اللغة
ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم واما الاجتهاد في الاحكام
فما يكون قابلا للعمل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال

الاحوال ولاجله ظهرت له المزية على غيرهم من لم يشاهد ذلك قال وقد اختلفت على اصحابنا
في هذا الباب اي فيما يعقل بالراي فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي فقد روي
ان ابن عمر شرط اعلام قدر راس المال في الكبليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة وان
كان مشارا اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفاه وعلى قول الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده
لا يضمنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفهما ابو حنيفة وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة
وروي ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف بالراي وقالا تطلق ثلاثا للسنة
والاختلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير اقل المهر بعشرة دراهم
اخذوا بقوله على وفي تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام اخذوا بقول انس واخذوا في تقدير اكثر النفاس
باربعين يوما بقول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عايشة الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين تتبع احسان التبيين لفخر الاسلام وشمس الايمة والمنصف مذهب
الكرخي فكان الوجه ان يذكروا المخلص عنه وقد سكتوا عن ذلك عن آخرهم فما وجه المخلص عنه
قلت لقايل ان يقول هذه المسايل خارجة عن محل النزاع فان محل النزاع ان روى عن الصحابي فعمل
او قول لم يخالفه غيره من صحابي او تابعي مجتهد في عصره علم ولم يكن هناك دليل اقوى من قوله والحق
ان هذه المسايل ليست من ذلك ببيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد
ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول عمر وقولها قول علي ولما وقع الاختلاف بينهم
وجب للمجتهد الترجيح برايه وكذلك الكلام في المسلتين الاخيرتين على ما عرف في موضعه وهذا الاختلاف
فيما اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر ذلك في اقرانه اما اذا اشتهر وخالفه الاحد تقليده بالاجماع
وان سكتوا مسلمين وجب تقليده بلا خلاف واما اذا اختلفوا في فان الحق لا يعدوهما وبهم
الاستنباط البعض بالبعض كما في معارض الاقيسة ولا يطلب التاريخ ايضا كما يفعل ذلك في الناسخين
لانه لما ظهر الخلاف ولم يجز الحاجز بينهم بالحديث المرفوع يتعين ان اقوالهم كانت بالاجتهاد وذلك يوجب
الترجيح فان تعذر الترجيح يفعل المجتهد بما شاء بعد ما وقع في قلبه انه الصواب وبعد ما حمل
احد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الاخر الا بدليل قاله واما التابعي اعلم ان التابعي اذا كان
ممن بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سايرائمة الفتوى من السلف لا يجوز تقليده اجماعا
واما ان ظهر فتواه منه كابن المسيب والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض ونقل عن
اثنان احدهما انه قال لا اقلد علم رجال ونحن رجال وعلى ظاهر المذهب والثاني انه قال انما لم اقلد الصحابة
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانه مثلهم اما شتان بيننا وبينهم كما روي ان عليا قال لشريح
سرج وكان عمر ولاه القضاء وقرره على ذلك في زمان خلافته فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة

(هامش) ... اي سعيه الرد على ما يشير اليه كلامهم للتناقل واختلاف عمل اصحابنا فيما يدرك بالراي مما يؤيد مذهب ...

(هامش) ... الصحابة ...

(هامش) ... قلت ...

(هامش) ... اي الظهور للمجتهد ان يقلد ذلك التابعي ...

وكان من راى على جواز شهادة الابن لابيه وما نازعه في ذلك كذا قيل وفيه نظر قوى

ما ـــــــ الاجماع

وهو لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على السير اى عزم عليه واجمع قوم على كذا اذا اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لا واصطلاحا اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على امر وتمثل على امر لقائل او الفعل والقول والحكم وغايره سابر التعبد ولعرف من تحقيق مسائله واعلم ان عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم يقينا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطاء لاعتقادنا ان اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقد موجبا حجيته لما كان اجماعهم باطلا وقال النظام والخوارج انه ليست بحجة اصلا وهذا الخلاف بناء على انهم ينكرون ثبوته متمسكين في ذلك بان الاجماع ان كان عن قاطع فالعادة تقضي بنقله وح لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف الظنون والقرائن كما في اجتماع الناس على ماكول او احد في زمان واحد فلا نسلم لزوم نقله ان كان عن قاطع لعل الاجماع نشأ عن نقله ولا نسلم ان الاجماع لا ينعقد عن ظني اذ ربما كان الظن جليا فتتفق العقول بالعقل على ان ما ذكروه منقوض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعي على الظني ووجوب العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا منه بالدليل النقلي وانه ينقسم الى مصرح به والى مقدر اما المصرح به فقوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين والحكم المجعل على سبيل المومنين اذ سبيل المومنين ما اختاروه لنفسه قولا وفعلا فيجب على الامة اتباعهم فيه لان الله جعل مخالفة سبيل المومنين احد اسباب استحقاق النار فان قلت جاز جعل اتباعهم لنكون الوعيد متعلقا بالمجموع وهو المشاقة مع الاتباع قلت بل بكل واحد احد الاولى بكفى لاستحقاق النار فكذا الثانية والا لما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول كما لا يحسن الجمع بين الزنا وشرب الخمر وقوله تع وكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فاكلا من الشجرة فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية عند الله تعالى فلو اتفقوا على منكر لما تواعنه فان قيل قوله كنتم يفيد انهم كانوا كذلك وليس في الآية ما يدل على انهم كذلك في كل الاحوال قلنا الجعل على الحال ما لم يقم دليل على انه كان فيه ناقصة وهل امة بمعنى وجد ثم خبر امة وخير نصب على الحال وهل انما زايدة كما في قول كيف تكلم من كان في المهد صبيا وعلى التقادير والتمسك بالآية صحيح اما على التقدير الاخير فظاهر واما على التقدير الاولين فلان قول امرون بالمعروف وينهون عن المنكر يفيد انهم يفعلون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو المطلوب

يعلمون ذلك من كل منكر في جميع الاحوال وبهذا افضلوا على الامم السالفة لانهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة تعم النص بنفي جميع وجوه الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قلت هذه نظر لان الخطاء المظنون لا نسلم انه ضلالة فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة بخبر الواحد وهذا الخبر وان كان متواترا لا بالاحاد فمعناه متواتر اذ رواة الرواية بالغا ما بلغا مختلفة كاحرف في الصحاح مجرى ذلك مجرى الاخبار عن تفاصيل جود حاتم وشجاعة علي واما الفقير الى الغفور فهذا ما راينا التابعين اجمعوا على القطع بتخطية المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع شرعي من غير قاطع توجب تعذر نقض فيه فاعترض على النظام بارهذا التمسك بالاجماع في اثبات الاجماع وفساده لا يخفى فلما لم نستدل هذا بالاجماع واما استدلالنا بالعادة المطردة ان جميع من العلماء المتقين البالغين عدد التواتر لم يجز عليهم الاتفاق على الكذب فاذا قطعوا بخطئة المخالف لنا ذلك انه بلغهم نقض من رسول الله فان قيل لو كان هناك نقض لنقلوه تواترا لتوافر الدواعي اليه او لعلهم حسبوا الظني قطعيا لذلك انكروا على المخالف قلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحتمل ان ذلك القاطع نقل ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضروري ولم يمكن نقلها فان قرائن الاحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثاني فهو ان ما ذكره من الاحتمالات ممتنع عادة فلا يلتفت اليه ولست والاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الدليل لان الدلايل الاول يحتمل وجوها من الاحتمالات كما ذكرته المطولات على ان جواز التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع ولو ثبت الاجماع بما كان دورا فان لم نذكر الاجماع لم نعلم ان لكن الاجماع الاتفاق وذلك انما ثبت بقول احد ما عرفه لذلك انما ان يتكلم منهم جميعا او يتكلم البعض والبعض يسكت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فالساكت اما ان يكون راضيا بقول المتكلم او غير راض فان كان راضيا فهو اجماع وان كان غير راض فاما ان يكون ساكتا لمانع او لا لمانع فان كان لمانع فهو اجماع بالاتفاق وان لم يكن لمانع فهو حجة وهذا الان السكوت يحتمل ان يكون لخوف الاذى ان ابن عباس خالف عمر في مسئلة العول فقيل له هذا اظهرت هيبتك على عمر فقال مهابة منه او عن تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر وقول ابن عباس موكد لانه اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار الخلاف ومجتمعنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق على قول سمع منهم متعذر والتعذر هو المراد من الامتناع بدليل قوله قلنا يتفق ذلك للاحتياط على قول البعض

احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المبنيتين اجماعهم على الخطأ والقايل القول
على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يودي الى الاجتهاد المطلقا واما مسئلة الجد فانما لم يجز القول فيها بان
كله للاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان واحدا لم يلزم من
القول الثالث تخطية اذ الخطأ قد يعذر به وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم من حقيته بطلانها والحق ان
وهو ان القول الثالث ان استلزم رفعا اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في الجد مع الاخوة الا واحد
الباقون له وللاخوة بقدر القول بصرف الكل الى الاخوة خلاف اجماعهم وان لم يستلزم جاز كما قال بعضهم انه
شرط في الظنيات كذا، وقال الباقون ليست بشرط في شيء منها فالقول بانه سرطا في بعض دون بعض لا يكون
راجعا الى ما اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول الظاهريين لان احداث قول ثالث على هذا الوجه
اجمعوا عليه وبه يندفع ما اختر نا من التفصيل قول بعض العلماء بتضمين الاجير المشترك بالصلح على النصف وكذا
لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في مسئلة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم ان ما خرج من اقاويلهم باطل عند بعض
شاملنا خلافا للبعض والحق هنا ايضا التفصيل السابق لما ذكر قال واما الاجماع المركب اعلم ان الاجماع
المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفا به بفساد احد المأخذين مثاله
انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القئ والمس لكن مأخذ الانتقاض عندنا القئ ومندالشافعي
فلو قدر عدم كون القئ ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول
بالانتقاض فقد زال بعض الاجماع على كلا التقديرين اذا الحكم يتغير بانتفاء سببه وماخذ لا يقال عند تعارض فساد
احد الماخذين يظهر فساد الاجماع من الاصل لانا نقول انما يظهر الفساد عند راي المجتهد واما في راي
المجتهد فهو بمنزلة انتساخ النص بعد به في المستقبل لانا في الماضي لا نرى ان سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة سقط
بموته ولم عندنا لانتفاء سبب الاستحقاق وعلى النصرة للنظام كما عرفت والمولفة قلوبهم سقطت من جملة الاصناف
الثانية بالاجماع لان علة الدفع اليهم في زمان النبي عليه السلام ضعف شوكة الاسلام بحيث يبعثه الاسلام محبة ولا لاوا الضعاف
منهم الى الدين على اعزاز الله الاسلام وانفي عنهم ما لا اعطاء اليهم ذلا وصغارا للدين فلا معطون لانتهاء
علته والا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد النبي عليه السلام بعده والقايل ان نقول القول بانعقاد الاجماع على ارتفاع
الطهارة عند وجود القئ والمس منظور فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما
بالاخر فيمكن ان اباحنيفة يكون مخطيا في القئ مصيبا في المس وان عني يكون مخطيا في المس مصيبا في القئ
اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الاخر نعم لو كان الغرض الزام الخصم يكون هذا الجواب
متعولا قال واما لقول القايل بالفصل اعلم ان الاستدلال بعدم القايل بالفصل استدلال مبني على
الاجماع وانه نوعان احدهما ان لم يكن منشا الخلاف في الفرع واحدا الى يكون الخلاف في الفرع مبنيا
على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا النوع على وجهين احدهما ان يثبت المستدل اصلة
الذي يناظره عند خصمه ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان القدر مع الجنس علة فيتفق الاجوز
بيع قفيز حنطة بقفيزين منه وبيع من الحديد بمنوين منه ومثل ان نقول الصغر علة لولاية الانكاح

www.alukah.net

www.alukah.net

من الاصل هذا اثبات مثل حكم الاصل في الفرع اذا الاخذ في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا
الطريق وفهم هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كما تفهمون من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه
ان المراد منه ضربته مثل ضرب به فان فعل فعلى هذا ينتقض التعريف بالقياس الذي سميه الفقهاء
قياس العكس اذ فيه اثبات نقيض الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما لو لم يكن الصوم شرطا
لصحة الاعتكاف لما كان شرطا نذره قياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم هو
كونها شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة
في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف كونها غير مشروط بالنذر وهذه العلة غير حاصلة في الصوم
لانها مشروط بالنذر قلنا هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم واستثناء نقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم
والقياس لاثبات الشرطية وهو ان ما لا يكون شرطا في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة
وهذا قياس الطرد لا اثبات من العكس في الفاضل السرخسي الحق ان القياس هو ما يكون احد
المقسمين الاخرين علة حكمه اذ تشهيه احد الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يوجد من دليله
بالاستدلال المتاخر عن الدليل والدليل هنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المتاخر
بالذات عن القياس مرتبتين هو عين القياس قلت ويمكن ان يجاب عنه بان لا نسلم ان الدليل
هنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علما على
حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التقطن لحصوله في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين
ان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يبطل بقريته ان القياس فعل
القايس لكونه مامورا به اعلم ان الاصوليين اختلفوا فيه على مذاهب فذهب بعضهم الى رد
القياس العقلي والشرعي وهذا مذهب منكري النظر وذهب النظام والامامية والخوارج
الى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي في غير العلة المنصوصة وذهبت الحنابلة الى الامر
بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى قبولها وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ثم اختلفوا اي وجوب
العمل بالقياس الشرعي فقال ابو الحسين البصري والقفال انه واجب عقلا والمختار انه جايز
عقلا واجب نقلا قال الله تع فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان الاعتبار المامور به
من العبور بمعنى المجاوزة يقال عبرت النهر اذا جاوزته والمعبر علمه والمعبر فيه والعبرة الدمعة
ومنه تعبير الرويا والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت الامر حال
لانم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ اذ لا يقال لمن استعمل القياس معتبر لحصل التعارض
ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد هنا ما يمنع
حمله على حقيقته لوكالة قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة بالبر قلنا
جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه تعالى اعتبر فاتعظ وتعليل النهي بنفسه لا يجوز فانها

ومنها ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وغيره فجعله حقيقة في الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز
وجعله حقيقة فيها يدفعهما فكان اولى ولهذا اسقط قوله انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال
لمن استعمل القياس انه معتبر ممنوع اذ يقال فلان يعتبر الاشياء بغيرها نعم من قاس مره لا يقال
انه معتبر مطلقا كما لا يقال له قايس مطلقا اذا استعمل هذا الاطلاق الا في المستكثر منه وعن
الثاني منع المانع والوكالة المذكورة انما جاءت لانه لا مانع سنه بين خصوص الصورة والمذكور
قلنا فان من سال عن مسالة فاجاب بما يتناول تلك وغيرها كان حسنا ولين سلمنا ان المراد
به الاتعاظ هنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب علقت عنهم لئلا يقعوا فيها احتراز من مثلها من الخراد الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول كما تامل موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم لمعرفة
ما لا نص فيه بما فيه نص احترازا عن العمل بلا دليل بيانه ان الله تع ذكر ملاكا قوم بناء على
سبب وهو اعتزالهم بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فاذا دخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كليه وهي ان كل من علم
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى نفهم من لفظ الفاء لانه للتعليل فيكون مفهوما من حيث
اللغة فيكون دلالة النص لا اياه فلا يلزم الدور قال ثم قبل النصوص غير معلولة واستدل
لفظ المعلول وحمل العلة التي هي المصدر لازم والتعت منه عليل فالجواب ان نقال
ان هذا النص معلل او غير معلل والجواب الخ على التقسيم لازم انه قد ثبت انه معلل فقد ثبت انه معلول اقول
المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فقول اختلف الاصوليون في
النصوص المثبتة للاحكام فقال بعضهم انها غير معلولة لانا بدليل مخيا بان النص حجة يجب العمل
به على موجب اللغة والعلة ما لاجله علم النص لغة الا ترى انه اختص به الفقهاء دون اهل
اللغة وكان الاستعمال له بمنزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلولة في
الاصل لكل وصف يمكن التعليل به الا المانع لان الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النصوص
معللة اذ لا قياس الا بعلة ولم تتصور التعليل بكل الاوصاف جمعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص
عليه فينسد باب القياس حج والنص لم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف علة الا المانع
كاخبار الرسول عم لما كان حجة يجب العمل بكل خبر الا المانع وقولهم ان في التعليل ترك
الحقيقة الى المجاز قلنا لا اثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص
كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقالوا ان في علل معلوله في الاصل لكن التعليل
انما يكون لوصف من الجملة لا لكل الاوصاف لما سبق وذكر الوصف مجهول فلا بد من دليل يميز

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الوصف الذي علم علة عن غيره وقلنا لحن نعم لا بد من دليل التمييز لكن يحتاج قبل ذلك
الى اقامة الدليل على كون النص معللا في الحال وليس حكمه مقتصرا على موارده لان الاصل في
النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يحتمل الا الحق
ويحتمل ان لا يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا الاحتمال والالزام به على الغير
مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل بالعلة بما قبل قيام الدليل على كونه معللا وان لم يصح الالزام به
على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب جعل حجة
لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لورثات قريباته لا يرثه المفقود
لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار
ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بالعارض ولكن لا يسقط حرمته في حقه بالاحتمال حتى لا يلزم
جواز الاقتداء جواب عما قال ان الاقتداء بالرسول جايز وصح الالزام به على الغير مع ظهور احتمال
بعض الافعال عنه لم يجب ذلك الاحتمال في كل فعل فوقف جواز الاقتداء على قيام الدليل
فينبغي ان لا يكون هذا كذلك واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وانها ثابته بيقين فاستوجب
عالم منع عنه مانع ولم يسقط العمل به بهذا الاحتمال كالا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه اذا
كان اصله العموم وما هاهنا كذلك في نفس الحجة لان الغرض من التكليف الابتلاء
وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف اذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل
على ان هذا النص معلول في الحال ليصح به الالزام على الغير مثاله ما قال علماؤنا ان حكم الربا
ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس والسايل منع كون
هذا النص معللا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة
الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص بعض التعين باشتراط القبض لقوله بدا
بيد وذلك من ايات الربا اذ في وجوب التعيين ما يحقق الربا عند فوته فاذا عدم اما الربا في النسيه
الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي وتعيين الآخر شرط
هنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا اذ للنقد مزية على النسيه عرفا وشرعا ولهذا لم يحنث
في قوله ان كان لفلان علي مال فهذا عبده حرا اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس والحر اذا ركب التعين
من الدين وقعد عن ايدينا وجوب التعيين متعديا اجماعا فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام
بالطعام مع اختلاف الجنس واحسانه لا يجوز بيع قفيز بقفيزين بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس
واذا كان موصوفا الا ان يترك التعيين في المجلس بفوت المساواة في البدل كالو باع ذهبا بفضة ولم القبض

احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معللا اذ لا معنى لجواز
التعليل وكون النص معللا الا ربوا النسيه لدل على كونه معللا بما ربوا الفضل اذ صح تعليله حرمة
الفضل بالوزن الى سايل الموزونات لان ربوا الفضل نفسه عينه لاشتراكهما في الفضلية او
فوقه لان ربوا الفضل الحالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه اما الربوا في النسيه وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسية فشبهة الفضل فيها قايمة
لاحتمال الفضل فيثبت ما ذكرنا ان نفس الربوا معلول اجماعا فان قيل لانهم ان الحكم فيما ذكرتم
من الصور ثابت بالتعدية لا بسوته فيها اما بالنص او الاجماع قلنا هذا المنع لا يضرنا لان
حاجتنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف وقد دللنا على ذلك وبعد
ثبت كونه معللا لانه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية لنس الشبهة لوجود هذا
الحكم في غير النص بل الباعث له معنى اعم منها فكون ذلك المعنى هو علة العلة فيكون النص معللا وكل
واحد من علل لتحريم الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها ساير
الاشربة المسكرة لاشتراكها في العلة حتى حرم قليلها وكثيرها ووجب الحد بشرب القليل منها كالخمر
لكنا نقول لا بد من اقامة الدليل على كون النص المحرم لها معللا حرحتى يصح تعليله بعد ولا دليل له
من قبل الاجماع والنص بل الدليل دال على كونها غير معللة وهو قوله في حرمة الخمر بعينها والسكر
من كل شراب اذ كونها معللة ينافي كونها محرمة لعينها فهو اذا ثبت حرمة الخمر بعينها والسكر
حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما هو حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع
فيثبت بان النص المحرم للخمر معلول اذ لا معنى بالتعليل فقد اثبتنا الحرمة والنجاسة في بعض
الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدليل يزيل ما شبهه من احمال الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية فان
كونه معللا هذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معللا اعلم ان كون النص معللا ثبت اما باجماع
الصحابيين كاجماعهم على ان نفس الربوا معلول وكاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير
في المال واما بالنص صريحا كقوله عليه السلام في الشارع بان العلة كذا واما بدخول لفظ لعل او كي
او الباء وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال عليه السلام انما من الطوافين والطوافات اذ
كلمة ان اذا وقعت من الجملتين تكون للتعليل الاول بالثانية كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وقال ابراهيم رحمه الله لست لهم فلحصول الالصاق بين العلة والمعلول حتى استعمل الباء فيه
لا لمعنى اللام ليست للعلة لقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقال ان عرلوط واللوط وابنوا للخراب لانا نقول
صرح اهل اللغة بانها للعلة فيكون الاستعمالات حقوقا واياما كترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما
في كلام الشارع كقوله عليه السلام في السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري واما في كلام

الراوى كقوله سهى ركعتين فسجد وزن ما عز فرجم وكذا بمحتوى الخطاب اى اشارته وهذا نوع من انواعه
افضا لخوان يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل وان اختلف الجنسان
فبعوا كيف شئتم فيه ايما الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقولهم في السمن الذى
وقعت فيه فاره ان كانت جامدا فالقوها وما حولها وكلوا وان كان مايعا فارقوه فيه
اشارة الى انه معلول لمجاوزة النجاسة وقد يكون بانا مستدلا لحكم النص كحديث المستحاضة على
ما ياتيك بيانه ان شاء الله العزيز قال وأما شرط قدم الشرط وان كان خارجا على الركن
كالبر مثلا اذا قسنا الذرة عليه طبعا فقدم وصفا في الاصل عند الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه
فيه قلنا حالم تثبت الحكمة لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم
ضعيف لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم المنصوص
عليه لانه هو الذى يبتنى عليه الفرع وقالوا انما سمى الفقهاء المحل اصلا لانه اصل الحكم ثابتا فيه
الثابت فيه بالقياس اذا عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكم نص آخر اذ لو ثبت اختصاصه به لما جاز تعليله والا لزم ابطال النص المخصص
المخصص بالتعليل وذلك لما جوز كرسول الله خص بحل تسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان
فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واى اكرام بعد ما ثبت بالنص ان حكم النكاح يقتصر
على الاربعة فلم يكن هذا الحكم حالما للتعليل وكذا خزيمة خص بقول الشهادة وحده عن قاعدة
عامه وهو لزوم العدد في الشهادات بالعمومات كقوله ع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا
ذوى عدل منكم بقوله ع من شهد له خزيمة فهو حسبه خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين تكرامة له
وتشريفا لاختصاصه من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على قوله بجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام
منزلة العيان فكان قول الرسول بذلك اولى فلا يجوز قياس غيره سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة
ليلا يؤدى الى ابطال الخصوصية الثابتة له بالنص وهو معنى قوله وجعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر
يعرف بالتامل على ان منع الحاق غيره به قياسا لا ينافى الحاقه به دلالة كما في صلوة الخوف عندنا من جوزها
فلزمانا الاولى انه تقبل شهادة ابنه وحده اجماعا وكذا اثبت بالنص ان البيع يقتضى محلا مملوكا
متقوما والتسليم حيث حال لا سبع مالا متقوما عندك وانما اراد به ما ليس مملوكا له لانه اذا باع شيئا عنده
وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه مملوكا وقال في هذا
بقوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت جوازه بهذا النص

النص الامر حيلا لان مثل هذا الكلام يقتضى اشتراط هذه الاوصاف كما يقال لمن يتكلم في
بالصحيح كانه فصل من اسلم فلا سلم الا كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعي السلم
نوع بيع مجوز حالا كالبيع المطلق لان هذا ابطال الخصوص الثابت بالنص لانا خذ تركتم اصلكم
حيث علتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الساب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل
قلنا لانهم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل بدلالة النص فان قوله في كيل
معلوم ووزن معلوم يدل دلالة ظاهرة على ان الجواز باعتبار حصول العلم بمقداره بالاستصناف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في الوجل
وحال الى معنى لما صح نكاح لما لم يذكر فيه بلفظ البيع خلصنا لكن انعقاد النكاح بلفظ البيع هو صار نظرا
ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لعدوا به الحكم الى النكاح بغيره كما علم وقلنا لانهم ان الخلوص يرجح
الى ما ذكرت بل الخلوص في سلامتها بلا مهر والدليل عليه قوله تعالى اخر الآية لئلا يكون عليك
حرج وهو متصل بقوله خالصة لك والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ
فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب النقص في العبارة بوهبه وما قال في حق امته ملكنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذه الجملة اعتراضية اى فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر وانتزاع
خالصة لك حال من الضمير في وهبت اى لم وهبت نفسها خالصة لك لا لاحد معك فانه حرم
كان شائعا ان يكون له شريك في الفراش من حيث الزمان لدليله قوله ع وما كان لنبي ان يكون له خائنة
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله ع ازواجه امهاتهم قوله لا يلزم الاختصاص
من الوجهين المذكورين ما لعقل كرامة واما الاختصاص بالتكلم باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل
من ذلك الوجه قال والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وذلك على وجهين احدهما
ان لا يدرك العقل المعنى في حكم وثانيهما ان لا يكون خارجا عن سنن القياس وذلك مثل جواز الوضوء
بسبيل التمر على ما قال ابو حنيفة فانه حكم معدول به عن القياس وهو انتقال الحكم من الماء الى
التراب عند فقده ثبت بالنص وهو قوله ع عم قرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله لعدوى
الحكم الى سائر الانبذة وكذا جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر في حديث الاعرابي الذى واقع
امراته في نهار رمضان فاعطاه النبي ع ما كفر به فذكر حاجته وفقره فقال له النبي ع كل انت
واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس اذ التكفير انما يكون بما يقع عليه من يدى او مال
لا بما تقوله ومعدوم نفعه اليه لان شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فلا يكون محتملا للتعليل
وكذا الجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث اسم للخارج
النجس وهو ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا تتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت لخلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس
متروك التسمية عامدا عليه لان العامد جان والجاني لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس لان النص يدون ركنه لا تتحقق الانزجر
بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف القياس لان يكون تخصيصا
من قوله عليه السلام ما دخل كان في الشاني لان الاكل جعل كلا اكل فلا يكون من مخصص العلة
فلم يصح تعديته الحكم منه الى المخطئ والمكره ... وعدم فساد الصوم جواب عما قالوا انكم قد تركتم هذا
الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا فاجاب بان
عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ثبت بطريق التعليل بل ثبت بطريق دلالة النص وبيانه ان الحكم
الثابت بالنص في محل اذا كان معقولا مدركا بالراي لا يمكن تعديته بالقياس لكن اذا كان غير معقول الرأي
ورد في النص نص المنصوص وسيأتيه من كل وجه حتى يعلم بعينه انها لا تفترقان الا في مجرد الاسم فيكون
مناطا للحكم في الاصل فحيث ثبت الحكم فيما يأتيه بدلالة ذلك النص لا بالقياس لان احد المتساويين
لا حكم ثبت للمساوي الآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوأمين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما
ثبوت نسب الآخر لاستوائهما وذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانهما متساويان في حكم الصوم صحة
وفسادا الان قيام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلاثة اذا المذكور قبل هذه الاشياء حال الصوم الآن باشروهن
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل ومعلوم
انه لا اختصاص للاكل في جعل الموجود معدوما بسبب النسيان بل الموقع في ذلك هو ان الناسي
غير جان على الصوم حيث اضاف الله الفعل الى نفسه والوقاع بناركه في هذا المعنى فكل النص
الوارد في احدهما وارد في الكل اذ لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت
الحكم بالدلالة الا ترى ان النص الوارد في القيء والرعاف وهو في الصوم من قاء او رعف بعد ما وردا
في سائر الاحداث من الفصد والحجامة والجراحة وغيرها وكذلك النص الوارد في المضاجعة وهو
قوله عليه السلام في الوقت كل صلوة جعل واردا فيما يشبهها من سائر الاعذار كانفلات الريح
وسلس البول والجرح الذي لا يرقاء فكذا هنا قال والثالث اي والشرط الثالث ان تتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه يعني ان تتعدى مثل حكم الاصل من غير تغيير الى فرع هو نظيره والتغيير
فيه عائد الى الاصل المنوط من التعدي وهذا الشرط واحد نسبية وجعله تفصيلا منها لم يكن الحكم
المعلول في الاصل شرعيا ان لغويا وهو مذهب جمهور العلماء وعن ابن سريج وجماعة من
ان فيه انهم قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين
بان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان حصر العنب اذا اصله في الشدة
المطربة سمي خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودورانه في الشيء وجودا وعدما دليل
على علية المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيقصد علة

علة انه خمر والخمر حرام فكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ
من العنب وكذا اسم الزاني على اللائط للوطء المحرم واسم السارق للنباش للاخذ خفية والجواب
عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما جعله اخيرا علة لا ترتب عنه الحكم انها وحدها
لا هي الا ترى انه قال اعتقت عالما لسواده وله عبد آخر اسود لا يعتق شكرا منا لانه لم يكن
الشراء علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم انما حصلت الشراء اللهم الا ان يسوا ان مراد اهل اللغات
كلما هو انه لكن دون ضرب العبارات على ان القياس على هذا التقدير يكون لغويا لوجود التوفيق
في كل محل ومشكل الجمهور انا العرب ان عرفنا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للكر المعتصر من العنب خاصة
فدعوى وضعه تعذر تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفنا انا وضعنا لكل ما عامر العقل
واسم الخمر ما سمي بذلك بتوفيق منهم لا قياسنا وصار كدفع الفاعل واطلاق المشتق لكل من قام
به المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للكر المعتصر من العنب وسكتوا
عن النبيذ احتمل ان يكون مختصا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما واحتمل ان لا يكون
كذلك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا الكف وهذا ما يناظم يضعون الاسم لمعنى ويخصونه
بالمحل كما سموا الفرس ادم لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المايعات فيها ولا سموا الثوب الاسود
والمندي بذلك الاسم ولا سموا الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء وخصصه ان يجاء
المعنى في الوضع لا لوجوده وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ الصحة الاطلاق حيثما وجد ذلك
فثبت ما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التقرير الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى
اثباته بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزنا للوطء في محل اللائط حتى زنا واثبات اسم الخمر لغير
الاشربة حتى تحرم شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى تقطع يده لدخولها تحت النصوص الواردة على
وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كان ترتيب الحكم الخاص باطلا وكذا الاستشفاء بالقياس لتصحيح
استعمال لفظ الطلاق للمعتق بان يقول انما جاز استعارة لفظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس
على جامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطلا بما ان المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فهو الذي يجب التامل فيما
هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة ان وجد فذاك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة بالقياس لتصحيح ارادة العدد
المحض من لفظ الطلاق كما قالوا زفر وان في ان التثنين بعض الثلث وقد صحت بنية الثلث اجماعا
من قوله انت الطلاق فينبغي ان يصح بنية بعضها قياسا عليها باطل لان طريق وقوع الفاعل في طريق اهل اللغة
انهم علل وضعوا المصدر للاسم دام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على
اشتراطه في الكسوة جامع انه احد انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي باطل اذ لا مدخل للقياس الشرعي
في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا لما يقول ايضا فظن انا نوجه على الوجه
علة لاثبات اسم الاطعام التمليك لغة اما لو كان تعليله تشبيه حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى
الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا الله اعلم بالخلاف

ان الواجب عليه الاطعام واما الحلاوة فانه حلل لدل على التمليك بعينه ام لا فكون التعليل
حتى لا يثبت معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتقديره وجوب الكفارة انما يثبت بالنص والمعقود
الى الغموس باطل لانا احمعنا ان كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين واحلسماى الغموس اصل لليمين
حسنة او سمى بالعمد مجازا اعتقانا انا سمى يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال
صورة اليمين كبيع الحر سمى بيعا مجازا فلا تجب كفارة اليمين عما ليس بيمين ولم نجز اثبات اسم اليمين
لها بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل تجب بمعرفة من لسان العرب اهل وضعوا اليمين لتحقيق معنى
الصدق في الخبر حتى تكون محلة خبرا يحتمل الصدق فحينئذ لا يكون الغموس يمينا اذ لا يتصور فيها الصدق
اما مجرد قصد الخبر ولم يحتمل الصدق والبر فكون الغموس يمينا وكذا الكلام في نظائره ما ذكرنا
امنها لم يكون المعدى حكم المنصوص الوارد في الاصل بعينه وهذا ايضا يشمل شرطين احدهما ان يكون
حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى الحكم الاصلي القريب بالعلة الموجودة
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع التعليل
الحكم في القريب بالموجودة بالفرع لكونه معللا بالموجود في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى
بعينه من غير تغيير لانه ان تغير حكم النص يكون القياس معارضا للنص وان لم يتغير حكم النص
في الاصل بل يكون المتغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء
فوجب هنا لجواز تعديه حكم الظهار وتفويع على الشرط الثاني وتقريره ان الشافعي ذهب الى ان الظهار
الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة
ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا منع صحة ظهاره كالعبد ليس
باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا فكذا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار وهو حق
المسلم حرمة منتهى بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم
اذ هو عبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت حرمة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم
الاصل والفرع وذلك بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لعدم الملك فمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا، انما
قال بعشر الحرمة المتناهية بالصوم دون ان يقول بالكفارة كما هو عبارة السلف حتمرا
للسافه وكذا لا يجوز تعليل نقض الربوا في الاشياء الاربعة وعلى الحنطة والشعير والتمر
والملح بالطعم لتعديه الحكم الى التفاحة والسفرجلة والحقه لان الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية
بالتساوي في المعيار لقوله الا سواء بسواء والحكم في الفرع على هذا يكون حرمة غير متناهية به
اذ لا معيار لهذه الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة الموبده فيكون هذا التعليل مغيرا
حكم الاصل في الفرع فيكون باطلا حال صاحب الكشف لكن لشافعيه ان يقول لحن ما اثبتنا

ما اثبتنا الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالقيمية لا للتعدية
فلا يكون ضد بعسر ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك لوجب ان
يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تعسر الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة
هذا الفصل فلت ويمكن ان يجاب عنه بما لما بينا في باب البيان ان معنى الحديث لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا لما لا يكال الاشياء
وان التعليل بالطعم للتعدية لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا الاخوز
تعديه السلم الموجل الى السلم الحال لكونه تعسرا للرخصة من العمل الى الاسقاط وبيانه
ان النبي عليه السلام جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز البيع لما روى انه نهى عن بيع الابق وهو
هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه اذا انه هناك نهى مطلقا بل الى ما يطلع خلفا عنه وهو
الاجل لما ذكرنا من الحاجة وصلاحيته لكونه وسيلة الى القدرة على التسليم فان تيسر الاداء بعد
مدة بالكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر وفوات الشيء الى خلف كلا فوات واذا كان الامر
كذلك فالشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فكم يعطل الحكم لتعديه
الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا وكان رخصة اسقاطا لا رخصة بعمل
فكان مغيرا الحكم النص فيكون باطلا كما ان الشرع اسقط الظهار حال عدم الملاء ولكن الى خلف نحن
اسقطنا الى خلف كان باطلا قوله وكذا الاجوز تعديه حكم التعيين من السلع الاثمان في الغصوبات
كما ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان التعيين تقرر صدر من اهله لوجود العقل
والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والغصوب من الرواجب والمتعينة في الودائع والغصوب
والوكالات وغيرها معدا في نفسه لجواز انها تبين نقصانا واقل غنا فيصح كتعيين السلع لان
حكم البيع في جانب السلع شرعا وجوب ملكه للمشتري لا وجودها في نفسها بل لا بد من وجودها
في ملك البائع قبل العقد ليصح العقد الاتي موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبا
ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد الا ترى انه لا شترط قيام الثمن في ملك المشتري حتى
بدراهم غير معينة اوفي يده او في كيسه او بين يديه دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة فلو هلك
سقوط التعيين وفوته في الذمة حكما اصليا له ثابت والذمة هنا لعدم الضرورة ولدليل جواز
استبدال قبض القبض فلو كان سقوطا تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة
في حكم العينية فلم يجز استبدال في المجلس قبل القبض كما في السلم فيه وهذا لان التعرف والتعين قبل القبض
جايز وفي المبيع قبل القبض لا يجوز والسلم فيه مبيع وان كان دينا لان فوته دينا بطريق الرخصة
فبقي في حكم العينية فيما وراء الرخصة وهذا التقرير ظاهر ان كلية حتى في قوله يجوز استبدال غير مطلق

تفويته بين كان للمغصوب ان تفوز وجواز استيفائه ليكون محطا عن سقوط اللهم الا ان يقال
ان متعلق بقوله وسقوط وجود الثمن اصلي وبدليل انه لم يجز هذا النقصان بالاجل ونقض ما تقابله
في المجلس ولو كان ثبوتا في الذمة بطريق الرخصة لجاز هذا النقصان بالاجل ونقض ما تقابله وهو
المبيع كما في السلم فانه لما كان ثبوت المسلم فيه امرا ضروريا لا اصليا جاز نقصانه بالاجل ونقض
ما يقابله في المجلس وهو راس المال واذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة ثبت
ان وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو عينا بالتعيين كالسلم لصار محلا للعقد
وشرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على السبع وهذه امارة انه شرط لا حكم الشيء لا يسبق نفسه
ان كان حكما له وجعل الحكم شرطا معبر فلا يجوز فلت وفي هذه هذه المسئلة من امثلة هذا الفصل
نظر لا يخفى على المتامل ومنها ان يكون التعدية الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف
الذي تعلق به فيه بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لان كل وصف واما شروط ذلك لانه لو لم يكن
الفرع مثلا في العلة لما صح تسوية مع الاصل في الحكم فلم يعد حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ
كما نعدان في جامع كون كل واحد منهما معذورا والان عذر ناسي لان عذر المخطئ اسقل من
ضرب تقصير منه شرك المبالغة في العزم الا ترى انه لا يلزمه وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار هو
مضاف الى العباد ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان النسيان من قبل
من له الحق ادعوا مر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه فكان سماويا محضا
منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله انما اطعمك الله وسقاك فلهذا
عد عذرا ولم يصلح سببا للضمان الا ترى ان المالك لو اتلف المغصوب لا طالب العاصب بعد ذلك
بالرد ولو اتلفه غيره فانه يطالبه بالرد فصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك لهذا الاعتبار
فيكون حكما واما الخطا والاكره فهما حادثان يضيع مضاف الى العباد فلا يصلحان مناطا لرفع
الضمان الا ترى ان المعد لدفع السلطان اذا صلى المكتوبة قاعدا لعذر المطر صح عند رفع القيد والمريض
لا يقضي ما صلى قاعدا عند البرء فان قلت قوله ع وما استكرهوا عليه الا الشيطان يدل على انه قد يكون
من قبل عذر من له الحق قلت الشيطان لا قدرة على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون
وسوسته سببا للغفلة الحادثة الله عنده النسيان والدليل على انه من فعل الله انه لا يواخذ به في
الآخرة وكذا لم يجز تعليل التيمم بانه طهارة حكمية لتعذر اشتراط النية منه الى الوضوء لان الفرع
ليس نظيرا للاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث وسيلة الى ظهور حقيقته
فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث ليكون تظهيرا انما اشتراط فيما هو تطهير حسا وشرعا
والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم معتبر في الفرع فلا تعدى حكمه اليه فحسب ولا يلزم جواب عن
اعتراض يورد ان قيل على هذا الاصل حيث تقول انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي
الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس نظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة

ونعمة كما بينا والى هذا المعنى اشار ان الزنا في حيث حال النكاح امر خبيث عليه والسفاح امر محرمة
عليه فكيف تقاسان وايضا عدينا حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب وليسا بنظير فان البيع مشروع
والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرتم اذ
الوطي ليس باصل في استحقاق الحرمة حلالا كان او حراما واما الاصل فيه الولد الذي يخلق من بين
لانه المستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا فيثبت معنى الاتحاد بين الزوجين
باعتباره مصيرا مهاتها وبناتها في الحرمة على كما مهاتها وبناتها ويصير ابناؤه وآباؤه في كونها محرمة
عليهم كآبائها وابنائها ثم يقام هو السبب وهو الوطي مقام المسبب هو الولد فصار السبب عاملا
في الاصل فسقط وصف الوطي الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط
كالحرمات ووجب قطعه عنه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على الاحتياط كالنسب
الا ترى انه قطع النسب عن الزاني بعوله وللعامر الحجر وكانا قد فرغنا عن تحقق هذه المسئلة سوى
جوابا فلا نعيده وكذا الفقرة في فصل الغصب انا سلمنا ان الملك به شرط للضمان الذي هو حكم
الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فما يرجع الى الملك المغصوب
وشرعيته الاصل يقتضي سرعته شرط الذي هذا تابع له فصار حسا خسه وقد استقصينا الكلام
عنه فيما سبق

وقولنا لا نص فيه اشارة الى العقد الاخير وهو ان لا يكون حكم الفرع
منصوصا عليه وهذا شرط عند المتاخرين من اصحابنا كالعامر ابي زيد ومن تابعه وعند المعظم وحال
انه عنى ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا
له سواء بينا عنه زيادة لم تعرض لها النص او لم تثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان موجبا
لموجبه وان كان مخالفا لزاده سكت النص عنها تكون بيانا وانكلام وان كان ظاهرا انهو مختمل الزيادة
البيان تكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار عند خاطره ما ذهب
اليه بعض مشايخنا ان القياس ان لم يثبت زياده فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان مرادوز اللولة
على مدلول الواحد جايز عقلا وشرعا فقد وردت ايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
امتلا كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك
انكار فكان ذلك اجماعا منهم على صحته بوضوح ان الحديث الغريب لم يجعلوه ان كان موافقا للكتاب
بقولهم فما وافق فاقبلوه مع انه لا فايدة في قبوله الا تاكيد دلالة الكتاب به فكذا التعليل على
موافقة النص وزيادة الفايدة وان علل ان معاذا العامد الى الاجتهاد بعد فقدان النص
قلنا على انه لا يجوز استدلاله عند وجوده قلنا ان الحادث معاذ لا يدل على ان التمسك بالقياس عند
فقدان النص جايز فما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الاسان
فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج المعنى على ما اختاره بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم

الثابت للفرع نصا لغوا ولا فايده منه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه لاثبات حكم مخالف للحكم
الثابت فيه نصا تكون باطلا لان كل تعليل يودى الى بعض حكم النص وابطاله وهو باطل اجماعا
وفيه نظر لانا لا نسلم انه اذا كان موافقا له تكون لغوا بل تكون معاضدا له وموكدا فلا تستقيم التعليل
لايجاب الكفارة فى القتل العمد بيمين القسوس بالقياس على الخطاء المعقوده لانه تقديه
الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله خمس من الكباير لا كفارة فيهن اليمين الفاجرة
وقتل النفس بغير حق الحديث ولا نشترط الايمان فى رقبه كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفاره القتل ولا التمليك فى طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تقديه الى ما فيه نفى بعضه
بالتقييد فان النصوص الوارده فى كفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام
ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقه غير مقيده بالايمان والتمليك فتقتضى
باطلاقها الخروج عن العهده باعتاق الرقبه الكافره وباباحة الطعام للمساكين فتقييدها
بالايمان والتمليك بالقياس يكون تعسيرا الموجبا تاما بالراى وهو غير جايز وكذا لا يشترط
الايمان فى مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تقديه الى ما فيه نفى على وجه يغير موجبه وهو قوله
صدقوا على اهل الاديان كلها وانما شرطنا الايمان فى مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى نزاد
بمثله على الكتاب وهو قوله عم لمعاذ خذها من اغنيايهم وزدها الى فقرايهم وما ذكرنا عرف
معنى قول المص وهذا الكلم تقديه الى ما فيه نفى تعسيره فقيده والشرط الرابع لبقى
حكم النص اى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تعسير حكم النص بالراى
فى نفسه باطل سواء كان فى الفرع او فى الاصل كما بيناه فان قلت القياس لابد وان يغير
حكم النص من الخصوص او العموم فلو كان عدم التعسير شرطا لزم بطلان القياس بالكلية قلنا
المراد ان لا تغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التعسير من الخصوص الى العموم فانه من مراده
التعليل اذ لا فايده له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التخصيص على حكم شرعى لا ينافى عمومه لكل سبب
خلافه وذكر مثل قوله ان فى تعليم الكفارة انه يشترط التمليك فيه قياسا على الكسوة
فانه تعسير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل تعسر المكنى به طاعما لا ما لكا كما حققناه
واشتراط التمليك فيه تكون تعسيرا للحكم المنصوص عليه فى الفرع وكذا قوله الثانى فى زياده
القاذف مرة نفس القاذف بدون اعتباره مده العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد محل حق
العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسايرا لحرام المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر عزيمة
وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سايرا لكبايرا ذا تاب اهلها فانها فانه يجب
قبول شهادتهم فظهر ما ذكرنا ان قوله كسايرا لكباير مقيس عليه فكلمة هذا تعليل باطل لانه

لانه مغير حكم النص فى المقيس اما فى مسئلة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله ثم لم ياتوا باربعه شهدا
يوجب تاخير رد الشهاده للاتيان فى الحين العاجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخى وكان اثبات
الرد بنفس القذف بدون مده العجز بالتعليل تعسيرا للقذف بعد العجز وموجب الجلد وردا لشهاده على
التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبه لكان الرد موقتا والوقف
العين من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم النص فى المنصوص
عليه واما جواز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد فى الاصل فى الفرع كما فى ظهار الذمى فلان لا يجوز
على وجه يغير حكم النص فى غير المنصوص اولى وقوله من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى الموقت
من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعى ان الباع الى لا وكل لجها لحق بالخمس الفواسق فتقتل
فقط المحرم شيانها ابتداء الاجنبى عليه شئ لان النوع اما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء
وكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزله الخمس قلنا هذا التعليل باطل لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا فى الخمس وكان تغييرا الى النفى
بالتعليل بخلاف نفى الربوا فى الاشيا الستة فانه لا تغيير بالتعليل لانه ما سماها ستة قلت
الجواب هذا الشرط مما استغنى عنه بقوله بعينه ولا نفى منه واما خصصنا جواب
عما قوله انا فيه انكم غيرتم حكم النص بالتعليل بما سايل منها ان نفى الربوا دى التعليل والكثير
وانتم خصصتم التعليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها
ومعناها وهو قوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الداعيه لخواج الفقرا للتعديه الى سايرا لاموال وحق المستحق مراعى بصورته
ومعناه كما فى حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة فى قوله انما الصدقات
للفقرا لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم تجوزون صرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجه
فغيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك
فكبر وبقوله عم مفتاحها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا
الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالرقاع كما فى حديث الاعرابى وانتم بتغيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفاره بواجبها
بدونه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسه بقوله عم اغسليه بالماء
حكم النص بالتعليل تكون مزيلا قالعا وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سايرا لمايعات
مزيل وطهوره حاجب عن الاصل عاما ما جوزنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا القليل بدلالة
النص المصاحب للتعليل لابه وبيانه ان المستثنى فى النص حاله التساوى واستثنا حاله التساوى

على ما هذا الاصل فيه لم يكن من جنس المستثنى منه دل على عموم صدره في الاحوال ولكن ثبت اختلاف الاصول
وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة الاولى الكبير البالغ مبلغ الكيل وانما تتساواة فلانها انما تتحقق عند
وجود المستوى وهو في الكيل اذا شرع لما حصل الكيل في المطعومات معيارا معروفا به المساواة سقط
اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات بل دار المساواة مع المستوى الشرعي وجودا وعدما حتى لو كان
حساب احد التمرين اكثر عددا او كان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاقل اللحف كيلا جاز
فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة فهو زيادة على احد المتساويين فلا تتحقق الا
عند وجود المستوى وكذا المجازفة انما حرم لاحتمال ان يكون لاحدهما فضل على الآخر والفضل لا يتحقق
الا في المقدار فصار تقدير الحديث على هذا الاسعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له
فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للتقليل بدليل مقارن يتنفس موافق للتقليل لا بالتقليل فظهر
ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسم العبارة اجاب عن الثاني بان
لانم ان جواز الابداء في باب الزكوة ثبت بالتقليل بل ثبت بالنص لان الله وعد الرزق لعباده بقوله
على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقير مختلفة ثم اوجب ما لا مسمى على الاغنياء
للنفس وهو الشاة والابل والبقر ثم امر هم باخراج مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله ردهم في فقرائهم
من اغنيائهم وردها في فقرائهم وكان الامر باخراج المواعيد المختلفة مع انها لا يحصل من نفس ذلك المسمى
مقتضيا الاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان تجيز اوليائه وجوائز مختلفة ثم يامرهم ايصال وكلائه
بايفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من
اودع عبدا عند رجل ثم قال له اقض ديوني من هذا العبد وعليه ديون مختلفة كان اذنا له بالبيع
ضرورة فكذا هذا واثبت بضرورة النص كالثابت بالنص حصار العبر بالنص مجامعا للتقليل لا بالتقليل
اي اجتمع التعبير بالنص والتقليل واقترنا لان العبر حصل بالتقليل وقوله لا يحتمل لبس جبر الان بل هو صفة
للكلام وانما الجبر قوله يتخير الاذن قوله مع اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى
الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك والقايل ان يقول لانم ان جميع مواعيد الفقراء
الاغنياء بل بعضها يحصل بكسبهم وذكر لهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور جنسا واحدا
كما ذكرته مثلا السلطان وليس الامر كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالغنم والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان العبرة لما
وعد دفع جميع حوائجهم احاله على الاغنياء بما الزكوة ولم يحمله على عرفهم فصار كانه قال لهم ادفعوا
جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة فحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى
ذلك لبعضهم لزمانة وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طرق الكسب لغباوتهم

لصاوبهم لا يعالى انه مع لم يقتصر في الجواز مواعيدهم على ما دل الزكوة بلا اوجب لهم جنس الغنايم وهو في
الكفارات وصدقات الفطر والعشر فهنا كانه قيل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة
فلا يلزم منه جواز الاستبدال لانا نقول هذه امور ندرت بالعوارض فربما لا يقع حرب حتى يحصل
غنيمة وربما لا يكون في بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اداء الكفارة
جبرا من وجب عليه بل على ما نطق به وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها الجواز المواعيد على الوجه بسبيل
النفس واما الزكوة حامر اصلية اداء لانها بلد من بلاد الاسلام عن اغنيائه يجب عليهم الزكوة ويوخذ
من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا للاداء المواعيد التي من حقها ان يخرج لا محاله وبهذا اخرج الجواب عن
الاعتراض الثاني اذ لا يوخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا محال ان قولنا لا يحتمله مع اختلاف المواعيد
فاد في محل هذا التقدير ايضا فثبت الاذن بالاستبدال بثبوت دليله ولفا التقليل
لحكم شرعي جواب اشكال وهو ان مقال جواز الاستبدال حتى ثبت بالنص فما فايدة التقليل اجاب
بان التقليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو اثاثة للصرف الى الفقير وهو حكم النص
كون اثاثة صالحة للتسليم اليه على صفة ان يصير حتما للفقير في حالة البقاء بعد ما وقع له على الاغناء
فان قلت حكم النص ما ثبت بالنص وهو هذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة فلا ثبت وقلت
نحن ما علمنا لانبات تلك الصلاحية الثابتة لها لكن لاثبات صلاحية جديدة ثبت بالنص وذكر لان المال
لما خرج الى الله على وجه الزكوة يكن فيه نوع حق عند ابتداء الفقير الذي هو له قال الله لهم اعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده ويا خذ الصدقات من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وقال وهم الصدقة يقع في
كف الرحمن قبل ان يقع في كف الفقير لصيرورته حرمة مطهرة قال الله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها ولهذا حرمت على بني هاشم قال يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس فثبت به انها رجسا
فالله لما امره بالصرف الى الفقير فقد احدث فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة الفقراء كما في الميتة حلها اصلا
للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت ولهذا الاحل للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية
انما ثبت بالشرع اذ لم تكن هذه الصلاحية قبل شرعيتنا بل الحكم في شرايع من قبلنا انها كانت تنزل نار
من السماء فيحرق المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص شيئان احدهما وجوب اثاثة للصرف
الى الفقير الخ تعلل الثاني منهما فنقول لا شكل ان هذه الصلاحية بعلة كون المحل ما لا متقوما لان
حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم ولا شك ان شاة فقدت تلك الصلاحية الى سائر الاموال
المتقومة لا بغير المتقوم ولا شك كونه شاة فقدت تلك الصلاحية الى الاشتراك في هذا الحكم مع بقاء حكم
النص في المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن هنا كل اشكال وهو ان جواز الاستبدال
ان ثبت بالنص يكون التقليل لغوا على ما دل المعنى اذ لا يجوز التعليل اذا علم حكم الفرع بالنص والنص ثبت به

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثبت التغيير ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اخترناه من المذهب وهو ان ورود النقض
ع الفرع لا يمنع التعليل اذا كان موافقا له والاول لم نقل من الراس ان التعليل
ليس للتعدية بل لبيان ان النص ليس يجري على ظاهر كما ظنه الخصم قال وهو نظير ما
قلنا اي هذا نظير جوابنا عن مسئلة التكبير انا لا نم ان حكم النقل وجوب التكبير بعينه
عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا لان الصلوة
تعظيم الله بجميع الاعضاء الطاهرة فتتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام
للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الطاهرة من وجه
وكان المستحق استعماله فيما يحصل به التعظيم ما هو ثناء محض على الله فعين الشرع التكبير
لانه يصلح آلة لجعل فعل اللسان تعظيما لا انه هو المستحق بعينه فح يصح التعليل لعدم
هذه الصلاحية الى سائر الاسماء واقامة غيره مقامه كان تعيين الحجر في قوله وليستوعب ثلاثة
احجار غير مقصود لذاته بل لكونه آلة للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث تعمل علته ولا يلزم
علينا الاذان حيث لا سادي بلفظ اخر ولا يثنى آخر لان الركن ثمة ليس عمل اللسان بالثناء
على الله حامدا له وتكلم به واخفاه لم يجز وان كان الثناء حاصلا بل الواجب اعلام الناس
بحضور الصلوة وذلك انما يحصل لكلمات مخصوصة عرفت اعلاما فلو غيرت لم يبق اعلاما
فلا يحصل المقصود على انه روى عن ابي حنيفة انه يجوز ذلك ايضا والافطار جواب
عن الاشكال الخامس اي لا نم ان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم
ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع صالح للفطر والاكل والشرب يشاركانه
في كونهما آلة للفطر فصح الكفارة بهما كما يجب بالوقاع والواجب ازالة النجاسة
جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لا نم ان الواجب استعمال الماء لعينه بل الواجب
ازالة النجاسة عن الثوب ليلا يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة
فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي
لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو تنجس
باول الملاقاة لم يحصل الا بازالة اصلا وبقي الثوب نجسا ابدا كالوازلها بالبول فالحكم في تلك
الحالة بعدم تنجسه حكم شرعي فتح عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما نصفه بالعصر
فتد بقي حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير والالزم
الحدث ووجه وروده انه لما جاز ان تكون آلة النجاسة الحقيقية الحق غير الماء به بعلة الازالة فلم يجز في النجاسة

في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا وقد انكرتم ذلك فكون مناقضة منكم
اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول
المعنى لظهور المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء
لا تفسد عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ضرورة التطهير اذ الوضوء مطهر لقوله ولكن
يريد ليطهركم والتطهير لا تحقق الا في محل نجس والا لما تحققت ونزال حالية غالبا فلم يكن
ذلك دليل ثبوته عند استعمال سائر المايعات لانها سقط شرطه ولا دناله لانها بالمايعات
ليس بنظير لنا الان الماء يوجد مباحا ولا يلزم من خبثه ونزاله حالية عند الاستعمال خروج غالبا
سائر المايعات فاموال الا يوجد مباحا في الغالب فيلحقنا الحرج عند استعمالها للزوم خبثه
ونزاله حالية فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه
حرج لا نقال لا نم انه يلحقه عند استعمال سائر المايعات حرج لانه قد يرخص له لكل انا نقول الواجب
سائر المايعات بالماء الواجب علة استعمال الماء عند فقدان الماء والمجز المصير الا التيمم وح يلزم
الاستعمال رضي اولا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض عليه انه اذا لم تثبت الحدث الا عند
استعمال الماء منبغي ان لا يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع فاجاب عنه صاحب الكشف
بانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل بعد ثبوت الحدث اجماعا ولكن نقول انه لا يصير النجس
مزالا باستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول ثم قال او معقول ولكنه ثابت في حق المنع
عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايع ولذا لم تثبت في حقه بقي غير
طهور لتوقف الطهورية على الازالة وكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف
يعرف بالتامل والجواب عنه ان مراده لم يقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال
الماء اي عند الامر باستعماله والا شك انه عند القصد الى اي صلوة كانت فخاطب باستعمال الماء وثبت
الحدث فلا نوصل لاداء الصلوة وهذا نظر لانه لما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل منبغي
لزوال سائر المايعات كالخبث ولا يلزم من على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى منبغي لشرط النية لتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل
وهو انغماسه بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك او معقول على الاطلاق بالنص قال الله وانزلنا من السماء
ماء طهورا والنية من شرائط العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين
اي حال اقتران النية وعدمه والمحلين اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير ذاتيا لا يكون
له اختصاص لمحل دون محل ولا لحالة دون حالة اولان النص سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه
طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ فلا يثبت التيمم فان استعمال تلويث بغير

www.alukah.net

والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة حادا وجدت حدثت له صفة الطهورية
حالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية ايضا قلت وفيه نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للحدث
فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع وبعد ابتين متصل بقوله بعد الوقوع لعدم بابتداء
اليد وجواب عن الاعتراض الثالث ومعروه انه ثابت ان الزكوة حق الله على الخصوص واما ثبت للملك
فيها للفقير فخالة البقاء كذا في اللباب في قوله وانما الصدقات لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون
تكون عدوا وحزنا اى يصير لهم بعاقبته ولا تكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه اولانه
اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة حيث
قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجبت اداؤها للفقراء وذلك بعد الاداء الى الله
اى بصيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله بقبض الفقير نيابة عنه مع ولا تكون ملكا للفقير
قبل القبض حتى تجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فلا تكون الآية مما على هذا التحقيق
لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لانهم مستحقون لها ولدل عليه السياق ومنهم من يذكر
في الصدقات لانه سيق الآية للرد على المرغلم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وعلة الاسماء المذكورة
في النص اسباب الحاجة وهي الفقر والمسكنة وغيرهما وعلم بجملهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار
كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة فحق الصلوة لشمول المحل الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق وقال
واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال لوطء عم اواوى الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم اذ قوام الشيء بركنه لا في القيام والا يلزم لم يكون الفاعل ركنا
للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة اباطل بالاتفاق ولما لم يكن للعباس يقوم الا بالمولى الذي هو
مناط الحكم كان ذلك ركنا له وانما سماه عكما لان العلم ما علم به الشيء لا ما يكون ما سماه والحكم في المنصوص عليه
ثابت بالنص دون العلة عند المص كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين وان كان الصحيح
ما ذهب اليه الجمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ الولد
بالعلة الباعث شرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لابنى الاثارة المجردة والامر بينهما فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون
فيها الاثر وذلك حاصل اذ هي بانه ليس المراد منها الاثارة المجردة ولما ذكر في باب اسماء الشرايع
والله اشار صاحب الميزان حيث قال وركن القياس هو الوصف الصالح الموثر في ثبوت الحكم في الاصل
في وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه مما اشتمل عليه مع مشترط ان يكون ذلك
الغير الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليه النص الوارد في الاصل اما بصفته او بغير
صفته كالجمع المشتمل على عرب ان شاء الله وجعل الفرع نظيرا الذي حكمه بوجود الضمير له وحكمه

وحكمه راجع الى الاصل المقدر له لانه الكلام عليه اوالى النص عين المنصوص عليه وهي موجود بالجمع
الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع
وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة والقائل ان يقول كما لا يقوم القياس بدون العلم فكذا
لا يقوم له بدون الفرع فتبقى القياس يكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس
ما يبقى بعده وركن القياس ما جعل علما غير صحيح ولو اجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس
ما يبقى بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالفتح المكره والناهي المؤثر
في الحكم دون ما مر احتمالان الاحتمالات الآتية مبنية عليها فجعل كانها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير
معتد به الصواب وجايز لم يكون وصفا لازما لمعنى المعنى الذي جعل علما على حكم النص فجاز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثنية جعلت علة الزكوة هي المضروب عنه ناقة او جذعة
الزكوة هي الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة حلما لتعين للاشياء لا ينفك
عنها ملة الوصف اصلا وجعلها انها معنى علة للربوا في القدر او امر اعارضا منفكا عنه مثل تعليلنا
الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه تختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن
والاوقات فيجوز ان يباعا وزنا في حالة فرد اى يجوز لم يكون صفة واحدة ويجوز لم يكون جزءا من
مركبا من اوصاف يكون كل واحد منها جاز العلة اذ لا يسع ان يقوم الدليل على علة الحكم الاجتماعي
من ما يتراو مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل
مجتمعين بانا العلة صفة زايدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة ويح ان قامت تلك العلة
لكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها
انقسمت العلة فتكون لما نصفه وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان يمنع كون مجموع الاوصاف
علة سلمنا ان ذلك قطع بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة ولي تلك صفة لها
فضلا عن كونها صفة زايدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجود يه فلا يستقيم التقسيم المذكور ومثالها
تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسية باحدهما فان قد يكون في النص معنى لولم يكون
ذكر المعنى مذكورا في النص كما تعليل بانتفاء اللام والطوف في قوله عم انها من الطوافين
والطوافات عليكم وجوزان لا يكون ذكر المعنى هاهنا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون من ضروراته
فان رخصة السلم في قوله عم ورخص في السلم معلول باعدام العاقد اى بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا
في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه من ضروراته لان العقد تنتفي عاقدا والاعدام صفته
فيكون بمنزلة الثابت بالنص فكذا فاد بيع الآبق معلل بعجز البايع عن تسليم المبيع ولا ذكر له
في النص لكنه صفة البايع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يستقر بدون البايع فان علل التشبيه

www.alukah.net

بالسلم ملنا باطل لان السلم لا يعلل عندنا للنقض ... ترتب لا مناقشة في المثال المذكور
فيكون تمثيلا به على مذهب ان نفي قائله يعلله لعدله حكمه الى النفي الحال وقد يكون
حكما اي لجوز لم يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا لقوم كقولهم في التخصيص
ارايت لو كان على ابيك دينا فقضيته اما كان يجزيه فقالت نعم قال فدين الله احق
علل لجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن العلامة في الذمة وذلك
بالوجوب وهو حكم شرعي فالنفي عم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القول فاما واختلفوا
لا لالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا تصلح علة ادلا توجد الا
في المنصوص عليه فنودي الى سد باب القياس ولا يجوز لم يكون كل واحد منها علة والاثر
للعلل ان لجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء والاخلاف
ايضا ان العلة ثبتت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها واما ما لا دلالة
الوصف عليه بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اصلا الطرد الدليل عليه
الوصف مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير
منع لعمل من ملايمة وتاثير صح كونه علة ذلك الوصف فنقيض ذلك الحكم لم يترجح بمسالك النظر ثانيا
ما دام الحق مانع لاسم النظر على حسنه فلا زال النجاسة لم كان لو لمن نهذه علة مطردة
لا تنقض عليها فالوا الان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها خلاف العلل العقلية
فلا حاجة بنا الى معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمارة للمسجد والميل للطريق فلما
علل الشرع امارات لمعرفة انها غير موجبة بذواتها بل لجعل الشارع ايلها موجبة للحكم لانعقاد
الاجماع على الفرق من العلامة والعلة كالحي لحقته وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الاول العدم
عند العدم مع جعل علة الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلية دون مجرد الاطراد
لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل بمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن
عليه المدار على الدابر والطن كاف في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران مسلم المنع في الحالين
اي جاز وجود الوصف وعدم الحكم للنص لعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورته محتجين بانه لو ضوء
فلن وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلاة لما علمت بالحدث ادار الحكم معه وجودا
وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص
عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قليم في الحالين والحكم له قال وقال جمهور الفقهاء
من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا لمعنى يعقل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم

للحكم المنوط به بواسطة ملايمته للعلل المنقولة عن النبي عم وعن السلف بان لا يكون
ذلك الوصف بما سا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للعقوبة قالهم
كانوا العللون بما وصاف ملايمة للاحكام غير بالغة عنها وانما شرط الملايمة لان الاصل
شاهد والوصف المستنبط شهادته والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به وجب
القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول عن السلف وجب العمول واذا اتى
بغيره نظر ان كان في معناه وجب العمل به والا فلا لم تحالة بظهور اثره في جنس الحكم
العلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يغاير
حتة وما لا يحس قد طرس معرفة الاستدلال باثره الذي ظهر فموضع من المواضع الاتية
انا سنوصل الى معرفه الصانع بالنظر في صنعه والى معرفة عدالة الناطق وصدقه بظهور
اثر دينه فمنعه عن تعاطي محظور دينه فنستدل بذلك على كونه مجانبا عن الكذب في
شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملايمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد لم يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم وجوز بعضها لكن لا يجب العمل به
الا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته
لوقوع القاضي بشهادته سفد وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز
العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان لا يكون
علة لانه لا يكون علة لذاته بل لجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من
العدالة وقال بعض اصحابنا ان في علم ان فيه لا يجوز لنا في اشتراط الملايمة
والعدالة ومن تفسير الملايمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالة تكون
مخيلا اي موقعا في القلب خيالا لصحة والقبول لان الاثر الذي نرظم لا يحس ليعلم بالحس لكنه
ما معقول فكان طريق الوقوف عليه حكم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما
لو اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس يجب العمل بما وقع في قلبه انه جهة الكعبة
ثم بعد الاخالة عرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط بالطريق الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند ملو لا يصح العمل به قبل العرض لانه يمارا معدلا
يكونه مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالة بالعرض على الاصول بان يقابل
بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقضة والمعارضة معدلا كان الشاهد
يعرض على المركس فان لم لم يوجه يجب العمل بشهادته والا فلا واذا في ذلك اصلان ادلانا به

للاعلى واحتمال ان يرد مزكا خر لان يعتبر كالمنى [illegible] قول [illegible] لا اصل العين
به حيل العرض ومثاله ما قالوا ان فى من وجبت الزكوة نوزدع وجبت الزكوة فى نوع
ولهذا اوجبت الزكوة على الصبى قال وهان ما قلناه سع بيان ما قلناه ان الوصف
انما يصير حجة بالاثر ودليله قوله ع لفاطمة بنت جيش حين سالته عن دم الاستحاضة
انما هو عرق انجر فتوضأى لوقت كل وصلى فهذا اشارة منه ع الى احكام بلثة وتعليل
لها بما وصف موثرة الاول وجوب الطهارة والثانى وجوب الصلوة والثالثة الاكتفاء
لوقت الصلوة بطهارة واحدة اما وجوب الطهارة فعلمه انه دم عرق له الانفجار اذ
الدم اسم علم غير مشتق للمانع النجس وهو تعليل بوصف لان انفجار الدم موثر فى اثبات
النجاسة وللنجاسة اثر فى الحجاب الطهارة قال الله وثيابك فطهر واما وجوب الصلوة
فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة رابتة فى بنات آدم خلقه الله فى ارحامهن
فجعله لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو وجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله علكم فى
الدين من حرج فما دام الاستحاضة قد عرق لوجد تعارض علة فيهن فاجاب الصلوة معها
لا يودى الى الحرج فلم يعف عنه واما الاكتفاء لوقت الصلوة فانه قال انه انما دم عرق انجر اشارة
منه الى وصف موثر لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة
لكل حدث لبقى مشغولة بطهارة ابدا لاحدث فراغا فلا مكنها التقضى عن عهدة الواجب واللحوق
باثر فى اسقاط النجاسة الا ترى ان طهارة البدن عن النجاسة سقطا اذا لم يجد الماء غسلها
به وقال زفر ليست بحجة انما على من الطوافين عليكم فقد علل سقوط النجاسة بوصف
موثر وهو الطوف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا مكننا الاحتراز عن سورها الا بحرج
عظيم والحرج مسقط بالنص فسقط اعتبار النجاسة ضرورة دفع الحرج وعلة او وصف موثر قد
ظهر اثره بالكتاب قال الله تع فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
الا ترى ان من اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم
ولا غسل اليد لمكان الضرورة فرسول الله ما علل ع علته المواضع مطلق وصف جامع بين
الاصل والفرع بل جا وصاف موثرة كما بينا مع قوله حمه يجب علينا اتباعه سواء عقلنا
المعنى فيه او لم نعقل لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اشاره وسببها منه الى
ان الوصف انما يصير حجة بالتاثير وما وجد منا من العلل المستنبطة بارائنا ندخله السهو
والغلط فاول ان يكون موثرا حتى نرجح جانب الصواب فظهر ان التعليل بالتاثير درا الاشياء
اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم متبعين بسنتهم ولان التعليل بكل وصف اى وصف شاء

شاء من سن الاوصاف باطل لان باب القياس مبنى على الابتلاء لان الشارع كان
قادرا على التنصيص بكل حكم لكونه من جملة الممكنات لكنهم فوض بعض الاحكام الى
استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم لينالوا بالاجتهاد الثواب من الله مع يوم التناد
فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره فيه سواء فيسقط معنى الابتلاء فلا بد
من دليل اخر مميز بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة وهو الاطراد لان ما ليس
باتفاق ♦ وكذا العدم جواب عما قال الفريق الثانى انا سلمنا ان الوجود قد يكون
اتفاقا لكن لم يعلم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا وكان دليلا على
كونه علة اجابه بان العدم عند العدم لا يدل على العلية ايضا لان اشتراط الوصف
فى عدم الحكم عند عدم الاثر ان الحول شرط وخد دار وجوب الزكوة معه وجودا
وعدما ولقائل ان يقول لهم ان تقولوا انا ندعى افادة ظن علة المدار للدوران لكن
هنا كدليل اخر يدل على عدم العلية فلا يرد ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال
لا ينافى ظن العلية وجواز العمل به كما فى غيره من الصور يوده اتفاق الفريقين على
اعتبار الدوران فى الاحكام العقلية والحسية لا يقال الحكم قد ينعدم بعلة اخرى فلا يلزم
ان يكون عدمه شرطا للعلية لانا نقول نحن لا ندعى ان دليل العلية منحصر فى الدوران بل
نقول انه قد يصح دليلا على العلية فيسقط ما ذكرت واما شرط قيام النفس فى الحالين
والحكم له فباطل لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا
لحكم النص فاستحال ان يكون ابطال النص من شرط صحته والا لعاد الامر على موضوعه
بالنقض واستدلالهم بآية الوضوء فاسد لانا لا نم ان الحدث علة لوجوب الوضوء بل
العلة على ارادة الصلوة والحدث شرط ولين سلمنا علية الحدث لكن لا نم ان الحدث
ثابت بالتعليل بل ثبت بقوله اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم والقيام من المضاجع
كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون معنى الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز فعلا سائر عادة اهل اللسان فى اسقاط بعض الالفاظ اذا كان
فى الباقى دليل عليه فنى المذكور هنا دليل على هذا المحذوف وهو قوله ولكن يريد ليطهركم
وان كنتم جنبا فاطهروا مؤيده ان ظاهر الآية تقتضى وجوب الوضوء عند كل صلوة بل عند
كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث فى الوضوء بدلالة ذكره فى بدله وهو التيمم قال
الله ع او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فالمعلوم ان النفرة

ان مع

في البدل نص في الاصل اذا البدل انما يجب عند عدم الاصل بما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل
الذي يتمسك به في الآية بلاثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح وهو ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او بالاجماع اولا والقسم الثاني
اما ان ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول باطل اتفاقا والثاني حائر مع ضعف وهو
الذي سماه المص المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثره عين ذلك
الوصف في عين ذلك الحكم المدعا تعديه وهذا هو النوع الاول او ظهر اثره عن ذلك الوصف
في جنس ذلك الحكم المدعا تعديه وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين عندنا النوع ومن
الجنس الجنس القريب فلم يحتمل نوعان آخران اضلهما المص احدهما ما ظهر بالنص او
الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر
الاغماء حال تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار هذا الحكم
باعتبار لزوم الحرج فانه جمعهما وما بينهما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله قال
على كرم الله وجهه في الذي شرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى اجتزى وحد المفتري ثمانون
سوطا في كتاب الله فانه اقام الشرب مقام القذف اقامه لسبب الشيء مقامه قياسا على
اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام وطئها في الحرمة حال حلت لعلل بين النوعين يكونان
مردودين عند القايسين فلما لم يكن الامر كذلك فقد ذكرنا في المحصول ان القايسين اجمعوا
على تبويب هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة
التي ذكرناها وفي غيرها مما لا يحصى لا يقال قول المص ما ظهر اثره مطلق فحمله على ظهور
اثر عينه او جنسه ترجيح بتناول الانواع الاربعة لان حصر في الانواع الثلاثة للجمع بين حمله
على ذلك كقولنا في لسب الصغيرة اشاره الى معنى النوع الاول وتقريره ما قال
علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح قياسا
على البكر الصغيرة لجامع الصغر فقد ظهر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعا
تعديه وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه صغيرة فيثبت الولاية على نفسها
قياسا على ثبوت الولاية على ماله كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
على المال لا عينه ولو قلنا الفاقة والحاجة على العبرة في سقوط النجاسة عن سورها بعلة الطوف
كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الطوف في عين الحكم المدعا تعديه وهو
سقوط النجاسة بالنص ولو قلنا هذا اي الفاقة والحاجة في سقوط حرج النجاسة على سقوط

سقوط حرج الاستبراء فيما ملكت ايمانهن بعلة الطوف علينا كان من النوع الثاني لان
حرج الاستبراء جنس حرج النجاسة لا عينه وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق
لان غاية الامر ان يقول الدليل في العلة في الاصل حاذر ولكن العلة غيره كذا ولم يوجد في الفرع
وهذا لا يفيد بطلان علة الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز ان يكون العلل على
معلول واحد وهذا النوع من التعليل قريب من الدلالة بل هو منها اذ لا يبقى من الاصل والفرع
مباينة الا في تعدد المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط النجاسة في الهرة الطوف يثبت سقوط النجاسة
من الغارة بادنى تامل ولهذا اقربه منكروا القياس وكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فيقدم عند
التعارض على سايرانواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر اثره في عين الحكم يبطل بالفرق بان يقول الاصل
تاثير الصغر في الولاية على المال فرق ما تاثيره في الولاية على النفس فتبين ذلك بان المال يجبران مستذل
بخسيس والنفس سلم مستذل شريف فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا في الولاية على الشيء الخسيس
كونه مؤثرا في الولاية على النفس الشريف وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح اذ المفارقة بين جنس
وجنس في زيادة التاثير غير بعيد بخلاف المفارقة بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح
المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة ما يتوجه من الفروق بلغت انواع الاول بان الزيادة
ما شر الوصف المشتمل في حكم الاصل والثاني بيان وصف اخر هو علة في الاصل لا يوجد
في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة ما يثمر هذا الوصف
بان يقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح الذي يتضمنها
التعليق في الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بمفارقة حقيقة بل
هو من قبيل المانع في الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عند الدليل لتوجيه
ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فقول الدليل
لا نسلم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو المانع في الوصف بعينه مع ذكر
السند والنوع الثالث من انواع الفروق فاسد عندنا لان المانع من القول بكون الوصف علة
في الفرع منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة ما يثمر هذا الوصف في حكم الاصل او انتفاء وصف
اخر الذي في الاصل ليكون المحل علة تامة في الاصل وليكون ذلك منفردا في الفرع فلا يوجد العلة
لانه لو انتفيا اصلا لم ينفرد الى هذا الوصف شيء اخر يتم به العلة لانه خلاف المفروض فح يكون
هذا الوصف علة في الاصل بانفراده وقد ثبت انه علة في الاصل ثبت انه مطلق الرجحان الثابت
في الاصل معلق زيادة المصالح لم يكن نافعا من كونه علة في الفرع وانما انفقد علة في الاصل
لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا فح يكون ما يثمره في الفرع كثمره في الاصل فيثبت الالحاق

ع العلة والحكم وسطل هذا النوع من المفارقة واما النوع الثالث فهو اضعف وجوه الاقيسة
افعل التفضيل في قوله اضعف وجوه الاقيسة من قبيل قولهم اعور اعين مروان لان النوعين
الاولين لاضعف فيهما وهو القياس بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل
وصفا مناسبا يوجب الحكم وسلم اما عنه عند تجريد النظر اليه وتغليبه على سائر
الاوصاف المؤثرة تضعيف الحكم انه لمناسبة له مؤثر شاهد الاصل له بكونه علة
لان مجرد المناسبة يفيد ظن علية، لان افعال الله معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء
والمراد بشهادة الاصل ظهور اثره على الوجوه التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس
ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال كونه مردودا في نظر ذلك الغير
فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال ولضعفه سقط بالفرق المناسب وهو بيان
وصف آخر في الاصل ما وله في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا رأينا انسانا اعطى
اعطى فقيرا درهما فعلمنا بظننا انه انما اعطاه لفقره وتضيف الاعطاء اليه ما لم يقم دليل
على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان لانه لو تاملنا وظهر انه مديون الفقير او قريب
له لا تضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لانها ادياته في المناسبة
الى المركب من الفقر والقرابة لانه اشد تناسبا منه حان فلسكان ينبغي ان يبطل
القياس بالمناسب بالفرق كما لا يبطل بالقياس بالمؤثر فلسب على عليه الوصف المناسب
انما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه في التناسب او يفوقه فيه فعند ظهور او وصف
آخر منه بتلك الصفة لا سقى الظن فيبطل بكلام المعلل لخلاف الوصف المؤثر حان على عليه
انما ثبت بالتاثير لا شرط شئ آخر فلا يمنع بقاء ظهور وصف آخر فيه فلا يبطل به كلام
المعلل قال ولما صارت العلة عندنا علة بظهور اثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس جلي وهو ما سبق الى الافهام وخفي وهو
ما يكون بخلافه وسمي الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما بيناه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس
الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا الحجج الشرع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع حجة
سوى ابي حنيفة واصحابه ؟ وعللوا ايضا انه اثبات الحكم لمجرد اتباع الهوى والشهوة لان الانسان

لا يلتفت فيه عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا العمل بما هو حجة
شرعية وعملنا بما هو شهوة ولا نكم ان اردتم بترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية
حق وما ذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره
على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان فلكنه يجوز
الاخذ بالباطل وننقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع كأنما نقل الاستحسان لغة
هو عد الشئ واعتقاد الشئ حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقد به حسنا واصطلاحا انهم
لدليل من ادلة الاربعة معارض القياس الجلي وعمل به اذا كان اقوى منه سمي ذلك
الاقل لكن اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال العلامة [illegible] بادي
الذين يستحسنون العقول فيتبعون احسنه والمظهر المراد به فالحكم اما ان انكر التسمية فلا مشاحة
الاصطلاحات وسببها التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا لانا بينا انه
انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على حجيتها وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال ان في
المتعة استحسن لم يكن تثنين درهما وفي الشفعة استحسن ان ثابتة للجار
الى ثلثة ايام وذكر في الهذيب وضع المصحف في الخلاء عند التجليد استحسنه ان مشى تليطيا
وذكر ابن انس ذكر لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع اذا عرفت هذا فنقول لما كانت العبرة
عندنا بالقوة الاثر دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا كسور سباع الطير فانه يخص قياسا على سور سباع البهائم جامع
السبعية وهذا سوى ظاهر الاثر لانها يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وطاهر
استحسانا لان السبع قد ثبت حرمة لحمه والتحريم للكرامة مع صلاحية الغذاء فكانت النجاسة
لعابه لجل تولده من لحمه وانه يشرب بلسانه الذي وطئ به لعابه فيتنجس سؤره ضرورة لمجاورة
لعابه للماء واما سباع الطير فباخذ الماء منقاره ثم يبتلعه واستقار طاهر بدانه لانه يعظم حلق
والعظم من الميت طاهر ثم الحي اولى فلا يحافظ الماء ملاقاة فاية نجاسة فبقي طاهرا فصار هذا
الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان طاهر الاثر لان ناثر ملاقاة الطاهر
الطاهر في بقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات النجاسة وكذلك قدمنا القياس على ظهر
فساد لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي جهة فساده لانه لا عبرة للظاهر
مقابلة الباطن بطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعف الاثر مقابلة قوى
الاثر ظاهرا كان او خفيا حالة ما ينبغي ظاهره والعقبى باطنه ويرجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها
والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام ونقصان وضعف اثر الدنيا من حيث

الكدورة والغنا والدال على ذلك لو كانت الانبيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق فكان
الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا
يرجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا آية السجدة
في صلوته وركع ناويا سجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة او ركوع الصلوة اذا لم تحاذل
بينهما فاصل وهو مقدار ثلاث آيات تجزيه عن السجدة فيما سواه أخذ ملا ونادى الاستحسان
لا يجزيه وهو قول الشافعي ووجه القياس ان الركوع اطلق على السجود قوله تعالى وخر راكعا
وان ناب اي ساجدا الا ان الخرور علم السقوط على الوجه واطلاق اسم الشيء على آخر اذا كان بينهما
التشابه بينهما والمشابهة بالخضوع والمتشابه فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على
سقوطه بالسجود بجامع الخضوع وفي كلام النص تسامح لا يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر
النص وحق لا يكون من باب القياس على ما ذكرنا ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيح ان مقال المقيس عليه مجاز
والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورد به اياه وهو الاستحسان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا واقترب السجدة على من تلاها السجود على
من سمعها والركوع خلافه اي بحسبه حقيقة فلا تادى السجود به الامر ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى اذا لمناسبة بينهما اكثر لكونهما
في الصلوة وموجبي حرمة واحدة وايضا لا تادى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة
مع انه غير مستحق بجهة اخرى فركوع الصلوة الذي هو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب والدليل
ان مخالفة الركوع السجود دليل اثر ظاهر وان لا تادى المامور به بايتان مخالف ففسد وجه
القياس لان كل قياس يؤدي الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس هنا مع هذا اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن سلمنا ان السجود عند
التلاوة لم يجب قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به
وانما المقصود اظهار التواضع عند تلاوة التلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة فيما مقصد المتقربون
كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا كالسجود
فيكفي عند التلاوة خلاف سجود الصلوة حالة مقصود بنفسه كالركوع بقوله اركعوا واسجدوا
فلا ينوب احدهما عن الآخر وخلاف الركوع خارج الصلوة خالفة ليس بعبادة فلا ينوب عن
سجدة التلاوة فعلم ان القياس له فساد ظاهر واثر باطن والاستحسان له ثمر ظاهر وخاد باطن
وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا ما عترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا
ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد مناجد الدين

النسفي عن صلوة الحلواني ان من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا نسلم
ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز لم يكن المقصود التواضع بالصفة بالسجود الذي هو
غاية التواضع والتذلل وايضا عرفك بينه وبين سجود الصلوة وركوعها بان كل واحد منهما
مقصود للتخصيص عليه لس بفرق لكونه قدرا مشتركا والجواب عن الاول ان الروايات
ناطقة به على قول ابي حنيفة فلا وجه لمنعه كلامنا في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر
قلنا بعد التسليم لس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو نظر
فان وجب بالنذر مستدل به على ان الواجب منه مطلق مقصود بنفسه بطلق الصلوة والصوم
لما وجب بالنذر مستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصود بنفسها وان
لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة مستدل به على ان الغسل الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة
لذاتها وهنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر سلمنا ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه
وهذا المطلوب والجواب عن السادس ان المقصود المذكورة في مواضع السجدة هو قوله وهم لا يستكبرون
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود
من الآية اظهار التواضع وعن السابعة ان حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجود صاحبها على الجميع
كما نطق به النص فالقول بالسنة على الجمع المامور به خلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانه لم يؤمر
بالجمع بينهما لعدم التنافي بينهما وهذا اقرب هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان اطلاق اسم الشيء
على آخر بالمجاز لا يقتضي ان يعم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كما لا يسد للشجاع والجبار للسلطان والركوع للصلوة
يجوز ان يكون ما ذكروه امارة الكعبين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس لان الاول منع علة قامت
والثاني توقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما من الآخر واما ثانيا فلان اطلاق اسم الشيء
على آخر بالمجاز لا يقتضي ان يعم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كما لا يسد للشجاع والجبار للسلطان والركوع للصلوة
يجوز ان يكون ما ذكروه امارة الكعبين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس لان الاول منع علة قامت
والثاني توقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما من الآخر واما ثانيا فلان اطلاق اسم الشيء
على آخر بالمجاز لا يقتضي ان يعم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كما لا يسد للشجاع والجبار للسلطان والركوع للصلوة
يجوز ان يكون ما ذكروه امارة الكعبين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس لان الاول منع علة قامت
والثاني توقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما من الآخر واما ثانيا فلان اطلاق اسم الشيء
الاستعارة طريق القياس لصح ان سنوب الركوع عنه خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع
والسجود لانا لم نستعر لفظ مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة وانا نقول فلان الجنس
الجاري على المتحسن بالقياس الجلي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المتحسن بالنص فلا يصلح
مثالا له على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان وجه الاستحسان متوقف
على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع عبره ووجه القياس متوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على
السجود في الآية مجازا والاطلاق بطريق التجوز تعتمد العلاقة وعلى ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة
تصلح مناطا للامر بالسجود وذلك المناط كائنة في الركوع فيصلح لم يكون مقام السجود ولا شك ان ما كان
موقوفا على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان موقوفا على مقدمات اكثر ولهذا قيل
العلم الحاصل عند العقل من المحسوس اقوى مما يحصل عند الخيال فلا نسلم ان القياس رجح على الاستحسان بقوة فيه بل هو من آخر
انصر القياس فصار المجموع راجحا على الاستحسان والاول ان يعرض عن هذه التكلفات صفحا ويقال

ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجود يدل على ان المقصود مجرد مخالفة
المتكبرين باظهار التواضع لله مع بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح
للتواضع فيقع بخلافه كاداء التيمم في باب الزكوة وكذا اذا ادعى رجلان ارتهان عين من
يد رجل يقول كل واحد منهما الذي اليد رهنيه هذا العين بدين له عليك وقبضته منك
واقاما البينة على ما ادعيا فعلى الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه جملة لانه
متى جهل التاريخ صار كانهما وقعا معا في حالة واحدة وكانه رهنه منهما كذا اذا ادعيا ملك المشتراء
من رجل واقاما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضي بينهما نصفين وفي القياس
تتهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يودي الى الشيوع وانه مانع صحة
الرهن وبالكل لكل واحد منهما اذ المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان تكون العين الواحد كلها
رهنا لهذا وكلها رهنا لذاك في حالة واحدة وبكله لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعذر التهاتر
فكان يجب التعرض لابطال الشق الاخير لتثبت المطلوب وقد اهمله المصنف والدليل ان المنع
الشق الثاني وقبول الاخر لانم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحد من رجل صح عقد رهن الرهن
ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه فاجاب عنه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه
عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت بينته حبسا ويكون وسيلة الى سلة
في الاستيفاء، وبهذا القضاء يثبت جنس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء، وليس هذا اعلا على
وفق الحجة جعل هذا اسعاد من عمله الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وذلك انقطاع عند وفي
التحقيق على الاالانم ان هذا اعمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا
عند كل واحد منهما كلها وهنا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من اعطالهما من كل وجه كما اذا
ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واقاما بينة فانها تتقسط بينهما لذلك قال اخذنا
بالقياس وتركنا الاستحسان للفرد المستتر وهو ان كل واحد منهما بيسه ست الحق لنفسه على
هذا ولم يرض بمزاحمة الاخر في حق الجنس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ارتهانهما من رجل
لان هناك العقد من جانب الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد متخذا في المحل ورد عليه
انه لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الاخر فلان لا يرضى ببقاء حقه في الجنس بالكلية اولى وهذا فساد
قوي مستتر وايضا لو جعل وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى
الصواب لوجود الاصل والفرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو مركب من العلل المستنبطة
من النصوص وهذا سمي هذا شرعيه لا قياسا ولان ما جعله اعلى ما جعله وجه القياس يعرف
بالسلامة وهذا اقسم عزوجوده اي القياس مرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قليل الوجود فقد انه

فقد انه لم يوجد الا في ستة مسايل او سبع واما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على
القياس فاكثر من ان يحصى والظاهر من ان يخفى قال ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع
ادرها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان
القياس ما في جوازه لان المعقود عليه معدوم عند العقد ولا والعقد لا ينعقد بدون محله الا انه
ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قوله
لا بيع ما ليس عندك لا نسلم انه ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب
القياس على سائر البياعات بهذا الاثر وعالمنا المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع
فانه ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس في جوازه لانه بيع عين ليعمل في المستقبل وبيع
الشيء الغائب بعد معه حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس
من غير نكير اذ الاجماع فوق القياس لاحتمال الاجماع عارض العام وهو قوله لا بيع ما ليس عندك
وخصصه لانه عارض القياس لانا نقول قد مر الجواب عنه وراجعها المستحسن بالضرورة مثل
طهارة الحياض والاواني فالقياس الظاهر في طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء من
الحوض لا يوجب طهارة الباقي وكذا الماء المتنجس على اقاء الاواني النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط
التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة متروكا بها وعلة الانواع الثلثة
الاول جواز تقديم احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة العدول به ان لا يكون
الى معدول اليه عن القياس لما مر وانما يجوز تقديم الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختفى فيه
الاحسان لكنه قياس شرعي حقيقة ضعيف تقديم حكمه الاولى لم الاختلاف في ان الثمن اذا اختلف
البايع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس يقتضي ان لم يكون القول قول المشتري مع
يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن وهو منكر واليمين في جانب المنكر كما في سائر المحرمات
وهي الاستحسان اي القياس الخفي الذي يجب عن البايع كما سكر وجب التسليم عليه بذلك لهذا
انكار المعروف الا مغرب عامل والاول لمعرف سد به الراي ما ستحسنوا العمل بالانكار في حيا
وهذا حكم اي حكم هذا الاستحسان وهو التحالف لكونه قياسا خفيا يتدلى الى الوارثين
يعني وارث البايع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع تحالفا كما اذا اختلف المورثان
وكذا اذا اختلفا في الاجرة في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما تحالفان ويتفاسخان العقد
فاما بعد القبض المبيع فلم يجب بحين البايع عند قيام السلعة الا بالاثر هذا ان حيته واما بموت
قوله اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تحالفا ومعنى ان هذا خلاف القياس لان المشتري للمدعي

على البائع شيئا اذا المبيع سلم اليه ولم يصح تعديته الى الزوائد بعد قبض المبيع والاجارة بعد
استيفاء المعقود عليه حتى حلت لم لا يجوز لم لجعل هذا الاثر عاما صل القبض بدليل قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر قلت المراد من التراد ان كان رد الموجود حافظا مر لم ذكر
لانسان الا بعد القبض ان كان المراد اذا تعذر وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض لغا
قوله والساعة قايمة اد ملاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
بخلاف الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف
لغوا قال ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل وعلب الشيخ ابو الحسن الكرخي الجواز لتخصيص
العلة ورزعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلا بانهم قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص
العلة لان معنى تخصيص علة تخلف الحكم عن الوصف المدعا له في بعض الصور للمانع والاستحسان بهذه الصفة
هو حكم القياس اثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فاجاب النص بان الاستحسان ليس من باب
تخصيص العلة بان تكون العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها
لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان اذا كان قطعا فلا اعتبار
لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة
في الباب الحكم فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلي والموجوع في مقابلة الراجح بمنزلة
العدم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة
كما لخق والحاصل ان عدم المانع شرط العلة او شطرها قال وكذلك يقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل قولنا
في القياس مع الاستحسان من لم يحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة يقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل قولنا
منها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك في الصايم الناسم اذا صبت الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات
ركن الصوم وهو الامساك للوصول الآدمي جوفه ووصول الماء الى الجوف وصف مؤثر في بطلان الصوم ولكن
علة الشرع فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فمن اجار تخصيص العلة قال اسقط تاثير هذا التعليل
في صورة النسيان لمانع وهو الاثم مع قيام العلة قلنا لم نقل ان عدم الحكم لعدم العلة فيه فانها عدمت
لعدم من له مدخل في التاثير مع فعله وهو لم يكن حسا له وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع للحديث
سقط عنه معنى الجناية وصار فعله عفوا الى ساقطا كان لم يكن كمن اتلف مال الغير باذنه واذا لم يبق فعله
عليه [illegible] الصوم بقيا حكما بركان [illegible] الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا لمانع مع قيام العلة الموجبة
عقلا فعلم ان رجح العقل لوقوع احد المتنافيين وانتفى الآخر ضرورة واجاب عنه صاحب الكشف بانا
لا نجعل الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الشرع بالتسبيب قلت وفيه
نظر لانه لا يخلو اما ان نعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة الحس والعقل والاول اخراف بوجود علة الافطار

الافطار لقوله عم الفطر ما دخل وعلى هذا الحكم لمانع الاثر وهذا عين تخصيص العلة والحق عندي التفصيل
وهو ان قال كل موضع استحسانه بالاثر والاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم
الفساد ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا تكون الاصل معدولا به
عن القياس لانه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف تكون تلك معدولا به عن القياس ولا سبيل
لقوله ورخص في السلم مع ان الترخص انما تحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع استحسانه
بالقياس المخ لا يصار الى التخصيص بل لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات اما الاول فلذكرنا ان فرض الاستحسان بظاهر ان ما كان سدا الى لنا علة لم يكن علة حقيقة حتى نحتاج الى القول
بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سؤر سباع الطير ان فرض الاستحسان ظاهر السباع البعيرة
ليست علة لنجاسة سؤر سباع الوحش من البهائم الرطوبة النجسة في الآنية الى شرب بها وتلك العلة
غير موجودة في سباع الطير فلم تنجس سؤرها لعدم علته ولذا الاقرار ان المستحسن بالقياس المخ
معدول به عن القياس قال والذي جعل عدولا الى الذي جعل عدولا مخالفا للحكم مع قيام العلة من
نص او غيره قلنا اي ذلك الدليل دليل عدم العلة وعدا الى جعل دليل المخصوص دليل العدم
من نص او غيره جعلتم اصل هذا النصل حافظا هذا الاصل واحكم فتح الهمزة من الاحكام لان
فيه فقها كثيرا ومحاصلا كبيرا اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة
في العلم ليعلم العلة وعلم انه اذا انتفى شيء منها ينتفي العلة وينعدم الحكم واما الثاني فلانه يتقرر بهذا
على ابطال قولهم في تخصيص العلة ان جميع صور تخلف الحكم عنها قال ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل
المؤثرة اعلم ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعا عليه لا لمانع تقدح في العلة لكن
اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي
وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين بجوازه وهو مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة
وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وهو ظاهر قول
ان في الزكاة لا تجب وهو اختيار المص وهذا الخلاف في العلة المستنبطة اما العلة المنصوصة
فقد اختلف علماؤنا منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه واحتج المجوزون بان حاصل التخصيص لمنع قول المعلل
اذا ورد عليه فصل يكون الجواب عنه خلاف ما يلزم اثباته بعلته موجب على كذا الاانه ظهر فيه
مانع فتخلف الحكم عنها باعتباره ذلك المانع وذلك لا ينافي صحة خلق كالعام المخصوص بعض ما تناوله
بالدليل انعكس وذلك لا ينافي بقاءه حجة فيما بقي تحته كذا هنا وهذا معنى قولهم اعتبارا بالنقوض قال
العلامة النسفي والعجب من الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لاحتمال الخصوص ثابتا
مع بقاء عموم العلة والعلة ما ثبت عليته لاحتمال الخصوص وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة
والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا مخالفة بين كلاميه حتى نحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة

بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد به بالتخصيص اذا المراد به هنا انه اذا وقع التعارض
بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها ترك العمل بها مع قيامها في تلك الصورة
وعمل بالاقوى منها ومثله جار في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا وقع التعارض
بينها وبين عبارة النص ترك موجب الدلالة وعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك
الصورة واما المراد به فهو بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وحكمه وهذا لا يتحقق
في دلالة النص وعبارته فهو بيادي باذكرنا حيث قال العلامة متى ثبت على الاختلال
المخصوص اذا المخصوص ليبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فما بعد الواو فلا يكون تعليلا
بل تركا لموجبه حال وبنى على هذا الى من اجاز تخصيص العلة بنى على قوله تقسيم الموانع الى
ستة اي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا
من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء علته بل لانتفاء جملة
التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع هذا باب لابد للفقيه منه فان الحكم ينعدم لهذه
الوجوه والعدم لعدم العلة ولنقصانها غير العدم لمانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع
الحر لانه ليس بمال والسعي مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لانعدام محله وما لم
تتم انعقاد العلة كبيع عند العبير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد
بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيد بقوله
في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط حتى لا يخرج المبدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد
البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه ما حتى كان له ولاية الفسخ
في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الفسخ الى
اخر مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف وكان الحكم معلقا بالشرط
فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب
والحكم يتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تضرر المشتري بتقدير
عدم اللزوم لهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض بخيار العيب

العيب لانه لعرو الصفقة بعد التمام وانه جائز ومن خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه
تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فان فسخ العرق سنها بابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما
قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء او
القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه سفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما منع لزوم الحكم لكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله
العلامة الامام ابو زيد لكان اوجه قال ولنا قوله ع على آله الذكرين حرم ام الانثيين اجتمع العلماء
على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلثة احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور رح تاويلا ان الكفار كانوا
يحرمون اشياء على انفسهم ويصيرون تحريمها الى الله بيان ذلك انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة
بعض الاولاد دون البعض قال الفتبي البحيرة الناقة اذا نتجت خمسة ابطن والخامس ذكر بحروا فكلوه
الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت للنساء
والوصلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح واكله الرجال والنساء
وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى وصلوا قالوا وصلت اخاها فلا تذبح لمكانها وكذا اكلوا
من اشياء على الاثبات وعلقوا ذلك بذكر كما حكى الله عنهم بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة
لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرف الله رسوله بقوله على آله الذكرين حرم
ام الانثيين مطالبتهم ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه فحوا وصاروا مجوجين
به لتخلف الحرمة عما هو العلة التي يعتقدها من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا
حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فناقضوا قولهم وكذا
الكلام ان قالوا العلة الانوثة وما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم اي شيء اختاروه
عليه صاروا مجوجين مجوجين ولو جاز تخصيص العلة لما صاروا مجوجين به لان احدا لا يجوز عند ورود
النقض عليه ان يقول حكم على ممتنع في تلك الصورة لمانع خلف ولا اعتراض عليه بعد تسليم ان
الآية سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يصح جوابا لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع
بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا مجوجين لذلك لا لما ذكرت حتى لم
تخصيص العلة الطردية جائز ذكره الامام فخر الاسلام واما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك ان
ما ذكره الكفار من العلل ليست بمؤثرة فلا تكون من قبيل ما نحن بصدده وثانيها ان دليل المخصوص
نسخ العام بصفته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص
في القدر المخصوص لم يبطل العام بالكلية بل المخصوص به كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل المخصوص

هذا اشير الى الفرق بينها بعد القبض وقبله على ما ذكرنا مطلقا

اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين رعاية لشبه النسخ بالاستثناء ولكن النص عام
لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاء حجية في الباقي وملجأ الى التخصيص على هذا الوجه
لا يكون في العلل ابدا اذا الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد بالتخصيص
هنا غير ما هو المراد به ثمة ولا اشتراك بينهما الا في الاسم وح لا يحتاج هنا الى الاستعارة لان العلة
موجوده في جميع الصور مبقاة على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن خلق الحكم عند ما في صور مثلا
مع قيامها لمانع منع من ما شرها لامن وجودها ومالنا ان تخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد
لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاوه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في علته ان يقول اسمع حكم علة ثم لمانع وفي ذلك
اي في تصويب كل مجتهد قول بالاصلح على الله اذ الاصلح في كل مجتهد لم يكن مصيبا والقول بالاصلح
باطل وما يودي اليه يكون باطلا والتالي لم يقل التخصيص انما يودي الى التصويب ان لو قبل منه
مجرد قوله امتنع حكم علة لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد
ورود البعض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لم ان نقلبوا هذا عليكم بان نقول لما
كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بعبير ما كان ح لكل مجتهد اذا اورد
عليه بعض ان يقول علامت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او لنقصانه عنها وتخلف عن
النقض مبقى عليه على الصحة كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد
لجواز ان يطال عليه سائر الطرق كما لمانع من المعارضة وفساد الوضع والتلبيس وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم
تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لان حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة
انتقال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يودي الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا
عليكم ايضا لانكم قايلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم
منه القول بوجوب الاصلح على الله بل رعاية وقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه منه تعالى
لاتفاق الفرقاء على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما تنادي به تعليلاته في كثير من
المعاملات والعقوبات والزواجر حال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني
على ان افعال الله معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا
للمعتزلة ثم قال ومما يتعدم من الحق حول عن حال الباعث معللة بما عان معه الانبياء لاعتداء الخلق
واظهار المعجزة لتصديقهم ممن انكر التعليل فقد انكر النبوة وحال الامام في الحصول احكام الله
مشروعة لاجل مصالح العباد لا الان ذلك يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا

واحسانا على غير ان المسئلة مصورة في انه هل يجب على الله ان يفعل بعباده ما هو الاصلح
لم فقال عامة المتكلمين انه لا يجب ذلك عليه تعالى وحال ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من المعتزلة
ان ذلك يجب عليه تعالى في الجملة ولا شك ان كون العباد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره ونظره
فعله ولا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصلح له في دينه ودنياه السر ان الاتيان بالواجبات
والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى لمن انكر كفر والسر في اعتقادنا
حقية الله ووحدانيته وصفات كماله وغرت جلاله مصيبون قطعا ولا شك ان ذلك اصلح لنا
فان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله لكنهم احق الناس بالقول به علم انكم ذلك
على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع تحقق ظهر الحق وهاهنا ان مسئلة التصويب
ليست من مسئلة الاصلح المختلف بين المتكلمين في شئ لهذا ما سيخ لي في تحقيق هذا المقام واستيفاء ما فيه
من الزلل والخطل في الكلام اما كل وان نلوح قبل التامل في طي هذه الاعتراضات مرة بعد اخرى
ان يجعل التقليد مظنة التشديد فارجوع الى الحق الاخرى فالاخرى حاصل واما حكمه فنقول
حكم النص الخالي عن ذكر العلة فيه لما مر من اشتراط عدم النقض في الفرع وزاد القاضي ابو زيد والاجماع هو كالنص
فيه الحكم بغالب الراي اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل قطعيا
وقوله على احتمال الخطاء بناء على ان المجتهد قد يخطي ويصيب قلت ولا يخفى ما في حمل التعدية على
الحكم من المسامحة لان حكم الشئ الاثر الثابت فكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكما اللهم
الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس فالمعنى حكم التعدية حكم لازم اي حكم التعليل
حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وعند ان مفي وجماعة من اصحابنا منهم
الشيخ ابو منصور التعليل صحيح لدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية وانا
قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس لذلك اما ان حكم القياس هو التعدية وانا الخلاف في
التعليل وعند ان مفي ان كانت العلة متعدية سمي قياسا وان كانت قاصرة سمي تعليلا
مستغنيا فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج ان مفي بان المنع المستنبط من النصوص
لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام وجب ان تتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى
فرع او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم ثبت به في اصلها كان تعداها
وهذا ان الدليل الذي دل على كون الوصف علة من الملايمة والعدالة بالتاثير والاخالة والدوران
على الاصول الا ستقي بعد ما ثبت لا توقف على كونه متعديا بل التعدية ما عتبار عموم الوصف وعدمه
باعتبار خصوصه وبان التعدية توقف على صحة العلة اجماعا فلو توقفت صحة العلية عليها لدار

وايضا اعسروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد من لم يوجد
او علما او لو خلا عنه لكان غثا وهذا اى التعليل بالراى لا يوجب علما بلا خلاف لكونه دليلا ظنيا
ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لان وجوب العمل فى المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة
لان النص فوق التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف مما ترده العقول ولنا يل لم قوله
هذا منقوض بخبر المتواتر الواحد الموافق للكتاب على انا لا نم ان مطلق التعليل من ادلة الشرع
اعترضوا عليه بان حصر الفوايد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوايد اخرى منها ما ذكره
المص ان التعليل مما لا يسعدى بعد اختصاص حكم النص بمحله فلا تشتغل المجتهد بالتعليل بعد التقرير
ومنها معرفة الحكمة الميل للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى تعبد المحض الحكم اجيب عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص
بصيغته انما دل على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه فقط مما لم يعلل لا مع فاذا ترك التعليل يبقى
مخصوصا فلا فايدة فى التعليل اذ على التعليل بالاسعدى لا منع التعليل بما سعدى كما جوز
معلل الاصل بعلتين متعديتين احديهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة
ولا منع نصب علامتين على شئ واحد فيبطل هذه الفايدة ولقايل ان يقول فلم لا يجوز على هذا
ان يضاف الحكم فى الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثانى بان الوقوف على
الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراى لا يوجب علما فيبطل هذه الفايدة كذا قيل وفيه
نظر واما الجواب عن الدور فمقول لم لا يجوز لم نقال صحة العلية لا تتوقف على معرفة الحكم بل على
وجودها فى غير الاصل وح ينقطع الدور ولو سلم ذلك لكنه دور معه فلا يكون باطلا واما
الجواب عن القاعدة المنصوصة فهو ان الشارع لما نص عليها افاد ذلك علما بانها على المؤثرة فى الحكم كذا
قاله صاحب الكشف وفيه نظر والحق لم نقال تعليل الشارع يفيد اختصاص الحكم اذ لا يجوز للمجتهد
ان يعلله بعلة اخرى متعدية واريد لم هذه الخلاف مبنى على الاختلاف فى جواز التعليل لتعدية
الحكم الى فرع فمن نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل
بها قال ثم اجملها معللا له اربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات
الوجب او وصفه ولاثبات الشرط او وصفه ولاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل اذ لا خلاف
من الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراى ابتداء لا يجوز واما اختلفوا فى اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعدية السببية
والشرطية الى محل آخر لمعنى جامع ليصير ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم عنده ام لا فذهب المحققون

المحققون من اصحاب الشافعى وبعض اصحابنا الى انه ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام
فخر الاسلام الى ذلك جايز وهو اختيار المص فاذكر بعد هذا باشطر وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
له اصل صحيح تقليله فظهر به ان المراد من قوله التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام او نفيها بطلان
الكلام فى التعليل ابتداء لا التكلم بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب
لحرمة النساء وقال ابن فى لا يحرم النساء هذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس
لانا لا نجد جنسا نقيسه عليه بل يجب التكلم فى صحته بدلالة النص او بمباشرته او ما قصاده كما عرف
فى موضعه ولا يمكن للشافعى ابطاله بالقياس ايضا وكذا الشرب سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا
وعند ابن هو لين مسقط فلا يمكن اثباته بالقياس ولا بحصره لانا لا نجد سفرا مسقطا شطر شئ للتقسم
عليه امكن تكلمنا فيه بالنص وهو قوله ان الله تع تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته على ما يفترى
واما مثال صفة الموجب فنحو صفة السوم فى الانعام مثل ابشترط للزكوة ام لا عندنا شترط وقال
مالك لا شترط فلا تكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراط او عدم اشتراط ومثل صفة الحلى فى من على
اشتراط لاثبات حرمة المضاربة ام لا عندنا لا شترط وعند ان فى شترط فيجب التكلم فيه بالنص لا بالراى
واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية للذبيحة عندنا خلافا للشافعى ومثل الشهود للنكاح عندنا شرط
وعند مالك لا شترط والعدالة والذكورة فى شهود النكاح اهل شرط ام لا هذا انظر صفة الشرط واما مثال الحكم
فمثل الركعة الواحد غير مشروع عندنا لنهى النبى ع عنه مشروع عند الشافعى حتى جوز الوتر بركعة
وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتبار واجب للشافعى
غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالراى وانما جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم برأسه لانه
لما جعل مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه واما لم يجز التكلم فى هذه الاقسام الثلاثة بالراى
لانه نصب للشرع بالراى او نسخ له لان فى الشرط وصفة لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته
فتقليله اما لجعله معدوما مع وجوده او شرعا واثبات الاحكام وانشاؤها بالراى ابتداء
باطل بلا ما نعرف ذلك بالسماع ممن نزل عليه الوحى لان القياس لا يستقل الا بين شيئين
فيكون معدوما عند انعدام محل الفعل كالعلم لا يتصور فى الجماد قلب والعمى الموتى
لهذه الاقسام الثلاثة بالابطال كان مستغنى عنه بما سبق من معرفة القياس وشرطه وحكمه
ولان كان عرضه ان حريان القياس فى الشروط والاسباب نفيا للقول طايفة من الاصوليين
لكان يكفيه الاكتفاء باجعله القسم الرابع فان محل قد تكلم فى صوم النحر بالراى وقد
وقع النزاع فى الحكم وهو الصوم اليوم مشروع ام لا واما الاختلاف فى صوم النحر بنا على الاختلاف

في موجب الزمن انه الاتحاد المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالرأي
بل ست بدليل النص ولانا انما انكرنا التكلم بالرأي في هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح
تعليله فاما اذا وجد هذا القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد وجدانه ما ذكرنا من الشرائط وهو يوم
النحر من هذا القسم فانا وجدنا له اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام
فامكن معارضة الحكم بتعليله به ونظيره الاختلاف في مسح الرأس الحق ان في المعقولات في
احسان التثليث ونحن الحقنا بالمسوحات في عموم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط
القبض في بيع الطعام وان كان فكلما في اثبات الشرط وفيه بالرأي لكن ان في لما وجدنا بيانا اصلا
وطوع بيع الامان بالامان الحق به ونحن لما وجدنا النفي اصلا وهو بيع السلع بالامان المختلف به
ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا الخلاف شرط التسمية في الذبيحة فالمدعي لاثبات هذا الشرط لا يجد
له اصلا تقيسه عليه ولا ينفعه فان قاسه على الناسي قلنا نحن لانهم قد سقط التسمية ولكن بقي
جعل الناسي كالعامد حكما للعذر او بقول يرد معدول به عن القياس عليه غيره لانه القياس وخلاف شرط الصوم
لا امتناع لامكان اثباته بالقياس لما قلنا وانما اثبتناه بالنص ولا فيه فان قالوا الامتناع
اصل وهو الوقوف بعرفه فانه ليست في امكان خلا يشترط الصوم فيه كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذلك
ست خلاف القياس والتعريف ظاهر فكل واحد مما فرع من بيان نفس القياس وشرطه وركنه احكمه
شرع في بيان دفع ما قال العلل فمنها طرديه وموثره فالطرديه على الوصف الذي اعتبر عليه الدوران
الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملاءمته وثبوت اثره في موضع
نص او اجماع والموثر ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر تقريره والعلة الموثرة عند
من لم يشترط التخصيص احق من الطردية ودلك ظاهر وعلى قول من يشترط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص من وجه
لان الانعكاس ليس بشرط في الموثرة وكذلك على قول من يجوز التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عندهم في الموثرة
والاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عند المص لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وساغ لهم
ان دفعها ووجوه دفع علة الطردية اربعة القول بموجب العلة ثم المانعة ثم بيان فساد الوضع
ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم
اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان المدافعة ثم قدم المانعة على الباقيين لان المنع اسهل انها
ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تجعل مجلس واحد انقطاع كلي وليس كذلك
الى تركه وكر المعارضة هنا ما ان الحلة الطردية قد ندفع بها كلها لان دفع هذه العلة الموثرة كلها ممنوعا
فان الطردية تندفع لا محالة باحدى هذه الطرق وحينئذ لا يحتاج السايل الى الاشتغال بها اما القول بموجب
العلة فالتزام ما لزمه المعلل بتعليله اذ قبول السايل ما يوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم

في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما ينتفي اذا ثبت المعلل عليه ما توهم انه محل النزاع
ولا يكون كذلك ممكن للسايل دفعه بالتزام موجب مع بقاء مقصوده في الحكم او ثبت المعلل بدليله
ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم فبالتزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين الرد ذلك
لبس ماخذه مسئلة التعيين ومسئلة الثلث من امثلة القسم الاول ومسئلة المختلعة واللزوم بالرجوع
من امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم رمضان الاسعين النية فنحن سلم ذلك لان عندنا لا يصح
ايضا بدون التعيين وانما نجوز بالطلاق البين لان الاطلاق تعيين في هذه الصورة لان التعيين
ساقط عنه حال الفاضل السمرقندي وفسرت لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد الى
الفرضية شرط لصوم القضاء فان سلم هذا فكيف متى الخلاف والا فكيف سلم موجب تعليله والجواب
عنه ان الخصم ان اطلق التعيين والتقيد بالقصد فقضاء بالقول بموجب العلة فان قيده بالقصد
يدفعه بالمانعة وقد طرد هذا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد فما جعلها كيف يقع
على هذا القدر وهو من الحذاق المهرة في هذا الفن ومثل قولهم المختلعة منقطعة النكاح بالخلع
فلا يلحقها الطلاق في العدة كمقتضى العدة ولما سلمنا انها لا يلحقها الطلاق لاجل كونها منقطعة
النكاح بل لوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح فعند ارتفاعه يبقى ملك
الروح عليها كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المراد بهذا الوصف محلا للطلاق ومثل قولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن سلسه كغسل الوجه لنا نلتزم موجب علتك فنقول السلس سنن
عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الغرض سادي ربع الراس عندنا فالاستيعاب سلس
وزيادة لان التثليث جعل الثلاثة امثاله وذلك لا يقتضي الحاد المحل فان من دخل الثلاثة
دور يكون بلث دخلات كالو دخل في دار واحد بلث مرات فان قلت العلل اردت بالسلس
التكرار قلنا له لانم ان التكرار سنة في المقيس عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل
عندنا دون التكرار لان السنن شرعت مكملات للفرايض والاصل في التكميل ان يكون طريق الاداء
كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ترى الاكل لا يتصور
عند استغراق الغرض محله ونا الى التكرار خلفا عنه وفي مسح الراس الاصل مقدار ما يقع عليه اسم
محله فيبطل المخلف لما حصل الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير
التقييد المانعة وهذا اوكد جوابنا فيما سبق عن اعتراض السمرقندي فثبت ان التثليث
في هذه المسالة والتعيين في المسالة الاول ليس محل النزاع وانما النزاع في لزوم الاطلاق تعيين
وان استيعاب سلس ام لا ومثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالشروع ايضا ولهذا يجب اذا افسده لا احتياره ما لم يمض

www.alukah.net

في حصول الفعل وحصب الماء في حلقه بل انما يلزم بالشروع لما مر حان حال الحلل ينبغي ان لا يجب بالشروع
ولا بالاخذ كالوضوء قلنا نعم لهذا الوصف وهو الشروع في عباده لا يفضي في فاسدها لا يجب القربة
عندنا ولكن انما يجب بالشروع في عباده يحب بالنفوذ وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قال لا يمنع
الوجوب باعتبار الوصف الذي علمنا هم احلف الاصوليون في انه علل يجب على السايل بعد مادة
الماخذ الذي ذكره المعلل بيان ماخذ آخر فجعل يجب لانه اقرب الى جبانه الكلام من الخبط والفساد
وقيل لا يجب بل يكون لنا لم لا يقول لانهم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الا انه لو سلم كان
دلالة على مجرد نظره وهذا حجة في العقه قال وانما الممانعة فاربعة اوجه اعلم ان الممانعة استماع
السايل عن تجويز ما اوجبه المعلل من غير دليل وهو على اربعة اوجه ممانعه في نفس الوصف وهي منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده مثل قولنا في كفارة الظهار عتق مقيد
بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا قلنا لانم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلية اذ الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملايمة والتاثير
فللسايل ان يمانع في ذلك كقولنا ان في الثيب الصغيرة مرجى مشورة ما فلا ينكح الا برايها
كالثيب البالغة ونحن لا نسلم صلاحية الوصف لكونه مناط للحكم بعد ذلك اما لعدم له مانع فقولك
لا ينكح الا برايها اذا يا ما في الحلال ام اذا ما مسطاء ت في الملام الله كان فان قال يا ما كان
استفض فالمحذوف لانها تتزوج في الحلال واذا ما غير مايوس عنه لوعلم الافاقة حان حال يراى
قايم في الحال لم يوجد في الفرع وان قال يراى منتظر لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراى
القايم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافاده الحكم المطلوب
بالتعليل وكقوله في مسح الراس انه طهاره مسح فيسن تكراره كالغسل فعقول المسح لا اثر له في التكرار
للهوس عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافاده الحكم فان
قال انى اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير فلما
المقام مقام الاحتجاج الى الرام الخصم فلا يصح لكل الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الاخر لم الكافر
اذا اقام بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند الموفق كذا اطلقوا وممانعه
في الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله مسح في الوضوء فيسن سلسه كالغسل
فلسا لانم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان الاكمال
بدون التكرار لا تصور عند استغراق الفرض محله فصرنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة ملينا
فصرنا في الاستحباب ومثل قوله في طعام الكفارة شرط التمليك كالكسوة قلنا لانم ان شرط
الكفارة التمليك بل اشتراط الامر غير ان امساك الامر في الكسوة يكون بالتمليك وفي الاطعام بالاباحة

بالاباحة وممانعه في اضافه الحكم الى الوصف وهو منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقولنا ان في
النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود والنكاح لا يعتق على الناكح لعدم البعضية
كابن العم ونحن لانم بان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرى
بالشبهات والنكاح مما لا تندرى بالشبهات ولانم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية
بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون لعدم وصف اوعدم حكم سطل لهذا الاعتراض
لان العدم لا يصلح علة كما بينه وهذه الممانعه اعم من الممانعة الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية
منع تعلق الحكم به من غير عكس وقد منع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه منع الوصف
جعل علة في الاصل فالمنع واما فساد الوضع فهو عباره عن كون العلة معتبرا في نقيض الحكم بالنص
او الاجماع مثل تعليل اصحابنا ان في الايجاب الفرقة بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا
اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة
على اباية الاسلام وقضاء القاضي والتقضاء العدة بان ملك النكاح بعد التفرق كرده احدهما
قبل الدخول ومثل تعليلهم لانقاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء
العدة بان ملك النكاح بعد الدخول ساكد فتاخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول
تعليلهم في المسئلتين فاسد في وضعه اما في الاول فلانهم اوجبوا الفرقة بنفس الاسلام اذ هو الحادث
المورث للاختلاف والاسلام شرع عاصما للمحقوق لا قاطعا لها واما في الثانية فلان الردة قاطعة
للحقوق فلا يصلح عفوا الى لا يصلح ان يجعل كالمعدوم لحكم بقاء النكاح لانها في غاية القبح وكذا
تعليل ان في الضرورة وهو الذي وجب عليه الحج اذا حج عن نفسه او عن غيره فانه يقع عن نفسه
وعند ان في يقع عن فرضه لان فرض الحج تنادى مطلق النية فتنادى بنية النفل ايضا كالزكوة
فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية كان لما كان سادي بها الزكوة كان سه النفل
كذلك وهذا التعليل فاسد وضعا لانه يرد لانه احد المقيد على المطلق ولم نقل به احد والى الخلاف
بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الدراهم ينصرف الى نقد البلد
للعرف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد لا قال ان نية النفل
في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقعتم فيما ابيتم لانا نقول نية النفل انما تكون
المشروع واحد الاحتمال غيره فيبقى المطلق وهنا المشروع متعدد فلا يلغو نية النفل فافترقا
وكذا تعليلهم في طول الحرة انه منع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزء حال استغنائه عنه
اذ الولد يسمع الام في الرق وذلك حرام كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالاجماع فاسد في
وضعه لان ما سر الحرية شرعا وجلب زيادة الكرامات كذلك الاشياء والولاية لان سبب ما لا يسلب

وان كان يسلم الوجود
توقف على ما مع

عن الوقيق وهذا التعليل يؤدي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا ليصلح للحرة
والامة وقال له تزوج من شئت جازله أن ينكح الامة على ما جاز للرقيق مع طول الحرة لنكح الامة
فلو لم يحرم للحرة ذلك لكان حاله اهض من حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثله التعليل بالطعم
والتثنية اى مثل التعليل المعدم التعليل بالطعم والتثنية فانه قالوا ان الطعم معنى له
خطر وكذا التثنية لشدة حاجة الناس اليهما في بقاء النفوس وقضاء الحاجات حتى ان اضطرا
بكل واحد منهما لحريم الربوا حلت لا لجوز سعه الا بشرط زايد وهو المساواة اذ لو قبل لجنسه يعسر
بطريق الوصول اليها اظهارا لخطر ما فان ما صاف الله الوصول عزى الاعين اذا اصعد واذا
اتسع الوصول اليه هان على الاعين اعتبارا بالنكاح فانه لما كان معنى متعلق به قوام العالم وكان
استيلاء على محل ذى خطر شرط لجوازه حضور الشهود ودون الولى وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل السبيل فيه
الاطلاق بابلغ الوجوه اذ الحاجة داعية لا الاباحة كما ليسه محل عند الحاجة تلك احرت سنة الله
سهيلا للامر على عباده فاعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله بمنه وفضله وكرمه سهل
الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها واما الجوهر فبعيد عن الخلوص بقال
طين حراى خالص ومنه التنزيل رب انى نذرت لك ما في بطني محررا اى مخلصا من اعمال الدنيا فصلح
لان يكون الاصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه نوع رق لكن الحل ثبت بعارض الحاجة الى بقاء النسل
وحاجة بعارض لجوز لم يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل واما المناقضة فهي اظهار
تخلف الحكم عن الوصف المدعى سواء كان لمانع او لاعند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه ان
لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا مثال ذلك فيما علل ان معنى اشتراط النية في الوضوء
بان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في النية قلنا ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا فيضطر المعلل الى بيان وجه المسلة
اى الى المعنى الفارق المؤثر لان الطرد الذى يمسك به لما لم يسعف لاحد مسه مخلصا الا بالعدول عنه الى
بيان المعنى المؤثر فعلى هذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض او مسامحة ان يذكر اما
اذا لم يسامح الباحث في ذلك بان يقول انكم احتجتم على ما اطرد هذا الوصف وجد استقر ذلك
بما يوجد به فهذا يسمع مثل بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك اسعاد على حجة
الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منكر والقابل ان يقول لانم ان دفع بعضه لا يمكنه
الا بالعدول الى التاثير بل للمعلل ان يقول الطهارة تطلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن
الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا هاهنا الاول فلا يرد ما ذكرت بعضا ووجه المسلة ان يقول

ان مقول المعلل الوضوء طهارة حكمية فتعبدى غير معقول المعنى اذ لا معقولية في المحل بالحاسة فخرج به
لانه طاهر حقيقة وحكما فيشترط فيه النية كما في التيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف
غسل الثوب النجس لانه معقول ومحض معقول الماء مطهر بطبعه كانه عزيل للنجاسة لانا لله تعالى
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة طهر سواء
قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد
الاحراق او لا حتى حلت بعمانه مطهر لكن للمحل النجس والمحل هنا طاهر فكيف يطهر حلت
لانم ان المحل هنا طاهر حتى خروج النجاسة منه فانه الحدث لكل البدن الا ترى انه يقال فلان
محدث ولو اختص موضع لكان اول المواضع خروج الحدث وهذا لان الصفة قد تثبت في ذات
تتصف كل الذات به لتلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير وان كان سمع ماديه وبصر بصره وعلم
بقلبه وهذا احقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس
بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى
الجميع ولقايل ان يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدوث
بجميع اجزاء البدن بدليل الحلول في البعض كما في لمحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا يلزم الترتيب
قوله لان الشرع جواب عما قال لما اتصف كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب غسل كله اجاب بان الشرع
اقتصر على الاربعة الى ينكشف كثيرا العامة لمقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوع ايهم
وجوده فيما عداه مما لا يخرج منه لعله وقوعه معه على اصل القياس كالمخ والحيض والقئ فثبت
ان ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في احشاء الوضوء شرعا لكنه عرفا ثابت
حسا وانما ثبت ضرورة بالتطهير فكان اثباته في المحل اثر كيف اعر معقولا لهذا وكذلك الاقتصار على
غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا النية للفعل القايم بالماء وهو التطهير لا حاجة اليها
لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا حسا فكان مثل غسل النجس عزيلا للحدث بلا نية
كما يزيل الحدث لدونها الخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء واراد الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم النية كما لا يكون
مطهرا حال وجود الماء فاذا وجدت اراد الصلوة صار طهورا وبوجدة الاداء وصيرورته مطهرا
استغنى عن النية كالماء فلا فرق منها حاصل الجواب منع كون التوضي مطهرا في حقها فكون الحدث معها
وبدون الجامع لا يتحقق القياس فوله بهذه الوجوه تبع اصحاب الطرد الى القول بالاثر كما ذكرنا فلهذا
لم نسمع ما هو الحق عندنا واما العلل المؤثرة اعلم ان دفع العلل المؤثرة يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد
اما الصحيح فاربعة اوجه اولها المانع وهو العلة المبطلة لحكم العكس الكلي مع اعتراضه والعاشرة الربع ايضا

الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما المانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لا ينبغي للسايل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة. مانعة في نفس الحجة - اي في الحجة
التي يتمسك بها المجيب اعلى حجة ام لا لان من الخصوص الناس من يحتج بالبس بحجة ويستصحاب الحال والتعليل
بالنفي ومعارض الا شيا وكذا منهم من يتمسك بالطرد فاذا تعلق المجيب بشي منها تقول السايل لانسلم
ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة وكانت المانعة في هذا الوضع دليل المانعة ومانع في الوصف
يعني مانعية صلاحيته لابد من وجود. في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل واحد منهما لتسليم المجيب
بالدليل لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده. كقول الحنفي ومحمد في ايداع الشي عند الصبي
تسليط على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع عندا بي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده ولهذا يضمنه
وكقول الشافعي متمكن في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي عن وضع المشروعيه لابد للحنفي ان يمنعه
او كقول الحنفي انه منهي والنهي يقتضي المشروعيه لا محالة للشافعي ان يمنع تقرر او الاتم الكلام المجيب
ومانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرايط القياس على ما سلف اعلى وجودة ام لا ومانع في الوصف
الذي صار به الوصف علة ودليلا وهذا الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة عندنا
غاية الامر ان يكون العمل به جايزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جايزة وليست
بواجبة والقضاء بشهادة مستور الحال جايز وليس بواجب فاذا لابد من بيان انه واجب العمل
فيلتزم الالزام على السايل وذكر سبيل السايل في هذا كله اي مما ذكرنا من وجوه المانع
الانكار ومطالبته وان لا يتعرض للدعوى فاذا الكلام ما طوى في صورة الدعوى لم يضره ذلك ان كان
انكارا معناه لان العبرة للمعاني لا للصورة والمباني كما لو ادعى اذا ادعى رد الوديعة وانكر الموضع
كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال
السايل للمجيب ان العلة في الاصل غير التي ذكرت كانت هذه دعوى فكانت فاسدة واذا
قال ان التي ذكرته ليس بعلة كانت هذه مانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان الممنوع المذكورة
هنا والتي ذكرت في وضع العلل الطردية سداخل بعضها في بعض والتقي لا تتداخل فيها لان اختصاص
كل واحد منها بما يجري فيها فتخصيص هذه الاربعة هنا وتلك الاربعة هناك لا يخرج عن حكم قال
وبعد المانعة ليس لها الا المعارضة حان خلب ابن دنلب فوق لك الاعتراضات الصحيحة اربعة
اوجه وقلب المعارضة تنقض الاوجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة المخالفة على ما بيانك
بيانه فصارت سبع المانعة منها توجه اوجه بالتقسيم قلب وهذا الحصر ما قصر هاذكره لعلمي
في خاتمة انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة موثرة فحينئذ تجاوز السايل عن المانعة الى القول الموجب
او الممكنة ذلك والا فسلم ما قلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فوقفه لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة فلان النقض الوارد على

على ما مرت بها خلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص المجتهدا بالناسخ والمنسوخ فكذا
تقع بين العلل المجتهدا ما طوى عليه الحكم الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف
نائب عن هذا الحكم ودعوى النيابة بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا وصف بالكتاب او السنة
او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد بفسادها الفساد على ظهور اثر
الوصف فلا كذلك ممنوع لان الاعتراض بالمانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف موثرا صح الاعتراض
بها وان اراد به فسادها بعد ظهور تاثيره. فلا فرق اذ ما بينها وبين المانعة في الفساد لان الاثر
لما ثبت بالدليل مجمع عليه لم يبق محل المانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه
بالتزام الشق الاول والفرق بينها وبين المانعة فانها لما سلمت بالدليل ما ثر الوصف علم ان لم يكن
ايكن محتملا لها لخلاف المانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وما ثره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا فلم يصح هذا الجواب من التحمل والرها لا يخفى على ذوي النهى على انه مخالف
لتصريحهم فانها لا تحتملها اصدا ما ظهر اثرها بالحجج السلاثة فلم يتم هذا الاعتراض انما نشا من حمل كلام
السلف على غير مرادهم لان هذا المعترض وغيره انهم يجوزون المانعة والمناقضة وفساد الوضع بان
المانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يستقل
بالجواب عنها ونكلف للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا يسمع منك ولا العمل الكل صحيح على حدة
نردده. وليس مرادهم جوذكر ولا لكان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور مناقضة قلب دفوذ وجوه اربعة
ساقطة على الظاهر انهم لا يفرقون بين المانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في كل واحد منها
ما يسمع من السايل ومحل على المجيب المخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن غرضهم بهذا الكلام ان
يبينوا ان السايل بعد ما فرغ من المانعة وظهر له اثر الوصف المدعى عليه على تمكن من ابطال ذلك
بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فعند الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من
ذلك وهذا اختيار المص قوله وبعد المانعة ليس له الا المعارضة ما شاهدي عليه فان قلت فعلى
هذا الفرق بين المانعة وسيتها لاشتراكهما في عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت لما اثر انما
يظهر بالمانعة وبعده لا تتصور المانعة وانما سمي كل الشيئين في صفة متوقف على تصور وجود هما لا
تتصور للمانعة فلا استراك وادا لحق المراد لاح على كلام المعترض الفاسد وهذا توجيه
للطيب ومعه دقيق قد ألهمت به والله المستعان وعلة التكلان وقول الامام صدر الاسلام برد النقض
وفساد الوضع على العدد الموثرة لانها في الحقيقة لا ترد ان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة موثرة
وادا لحقيقة ثبت علته الظن فجاز ان لا يكون كذلك في الواقع مما يوجد ما قلنا قوله وكذا
لا تصح اشارة الى الفرع الثالث من الاعتراضات الخاصة بعلة وجه الحكم وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة

وهذا الاعتراض فاسد لانه بعد ثبوت تاثير الوصف المدعا علته لان الحكم يجوز ان
ثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح والمذا
لم نشترط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية اما الاطراد فهو
شرط صحة العلة وان لم يكن العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لاوجود
لها في الفرع وصورته ان يقول السايل ليس العلة في الاصل ما ذكرت من المعنى لكن العلة هو هذا
المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السايل منكر فعليه الدفع دون
الدعوى فاذا ذكر علة الاصل منع اخر المنتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه حاول عن مقامه وعجز المنتصب
للجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبين سايلا حيث لانها انما تكون بعد تمام الدليل فتكون مدعيا
وثانيها ان ذكر السايل علة اخرى على معدوم في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون
الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع لاحدى العلتين دون الاخرى فقد ظهر ان
الوصف الذي مرد به السايل الفرق بين الاصل والفرع لم يصح بطلانه لان لمولانا عدم
لاسمع المجيب عن لم يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون
قدحا في كلام المجيب لكون اسمه ان السايل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع لم يصح
بما قال الان اذا ان عدم العلة الحسه والاستدلال بعدم علم مشعينة على عدم الحكم عند مقابلة
العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم اولى من رام ابطال العلة المؤثرة بالفرق فقد رام ابطال حجة
العلة المؤثرة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز الحكم الواحد بعلتين مستنبطين وان جاز بعلتين منصوصتين
وفي خلاف البعض وحال العزالي الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة
الشرعية علامة ولا مانع ان نصب علامتين على شيء واحد وانما تمتنع هذه في العلل العقلية كالبرهان
عليه في غير هذا الفن فتركه ولكنه اذا تصور مناقضة معنى فقد كان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة ولكن اذا تخايل عند السايل مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة بنفس الوصف بان يقول ما
ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض وما ذكره الساسب به دلالة بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف
به علة وهذا الاثر موجود اذ لو صورة فلا يكون الوصف بدون علة وبالحكم المطلوب به لكل الحق
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مختلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالعرض من التعليل
بيان ذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان وكان حدثا
كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل قبضه اولا بالوصف اي يمنع الوصف بان يقول لانم ان ذلك
خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير البول لان

النقض صح

ردهم ابطال صح

لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه وهذا الان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما
فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا بل كمن كان في خيمة مسمرا فاذا رفعت عنه
يكون ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة ثم ما لمح الثابت بالاثر وصف الخروج وهو
الاثير فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه موثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى
الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لاحتمال التعدي بل يجب غسل الكل
حتى الماء والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول على ما ذكرنا وهذا لان الاصل لم يجب غسل
ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان موثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا
كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكنا مستويا اذا كان دون الدرهم فوجه صار الاثر
حجة اي يوجب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج موثرا في سائر اعضاء الطهارة واحرز بقوله باعتبار
ما يكون منه عن احد السبيلين النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط فوله ورد عليه
اي ورد على التعليل المذكور بقضاء صاحب الجرح السايل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن
الانسان وليس بحدث حيث لم ينقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فقد وجد فيه الحكم اي وجود المنع
عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لانم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن ما حركه الى ما بعد خروج الوقت
للعذر ولهذا تلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
والحكم متصل بالسبب وقد تاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار والقرض وهو الوجه الرابع من وجوه
الوضع بان قال العرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث اذا لزم اتم
صار عفوا القيام وقت الصلوة فكذا الام الملحق به لحقنا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار
قال واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة على المقابلة على سبيل المانعة لغة وتسليم
دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله اصطلاحا وهي اي ما يطلق عليه
اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي ذكرنا سميت
بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي اخص منه بالتعليل المبطل
لتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ومختصها ان المناقضة عبارة عن ابطال
دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدا بدون التعرض
لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من واحد من كل المعارضة وهما ابداء علة
مبتدا والمناقضة وهو ابطال الدليل سيتما باسم اخر غير المعارضة والمناقضة مع ما عنها
وهي معارضة وهما مناقضة والمعارضة الى فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب

ثم بعسر التعليل الى جملة مخالف المية الاولى وهو نزعان احدهما تخلف العلة حكما والحكم على الجعل
العلة معلولا والمعلول علة في الاصل وانما قلنا ان فيه مناقضة لانه سطل به علة المجيب حيث جعلها
حكما وهذا القلب اما صحيح ان لو علل المجيب حكما لحكم اخرى لان كل واحد منهما كما استقام علة
استقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله قولنا ان في
ان الشيب الذي اذا زنى يرجم اذا الكفر رجلة بكر فلم ماية اجماعا ووجب جلد ماية تقديرا للبكارة علة
وجوب الرجم تقدير الشيابة كما لمسلمين ومثل قولنا جريان الربوا في كثير الشيء علة جريانه في قليله كالنقدين
وقوله تكرر فرض القراءة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود على الامام المسلمين
رجم شيهم لان تكرهم جلد ماية بل انما تجلد بكر ماية لانه يرجم شيهم فلا يلزم رجم الشيب الذي والامام ان
تكرر الركوع والسجود في الاخريين تتكرر هما في الاوليين بل انما تكرر افرضا في الاوليين لتكرر هما ونفلا
في الاخريين فلما امتنع الانقلاب فسد الاصل اذ خرج من ان يكون مقيسا عليه للعلل في الحكم المطلوب فبقي
قياسه بلا مقيس عليه فيطل ضرورة قال الفاضل السمرقندي وفيه نظر لانه منع مقدمة دليله فاسد لجواز
ملا تكون معارضة المناقضة كما مر وجود العلة مع عدم الحكم وهذا مما يلزم هذا المحقق في مسائل كثيرة
بالجعل العلل علة وهذا ليس بتخلف الان مقال العرض من بيان التخلف بيان تخلف التاثير وقد حصل
اما السؤال الاول اما يرد ان لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه اما لو جعلنا المعنى اللغوي
كما اخترناه فلا وكذلك الثاني اما يرد ان لو كان المراد من المناقضة هذا المعنى المصطلح وهو ممنوع بل
المراد بها معناها اللغوي وهو الابطال كما لخصناه قال واما بناية الاستدلال بهذا الطريق المخلص
عن هذا الفرع من القلب قال صاحب الكشف ليس المراد اذا ورد بدفعه لهذا الطريق بعد ورود
بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد على هذا القلب فطريقه لم يخرج الكلام عن طريق الاستدلال الا بطريق التعليل
قلت لعله انما ذهب السطنشا منه صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له اتاركه بعده وفيه نظر لانه لا يرد اما
ان صرح بان هذا علة لذا كي اولا بان تقول الكفر رجلة بكر فلم ماية فرجم شيهم كما لمسلمين كما قال الامام فخر الاسلام
فعلى الصدوق التاركه ممكن اما على الاول فبان تقول العلة كما تطلق على الوصف
المعرف والمراد هو الثاني فلا نسلم ان القلب لان الشيء حال لم يكن معرفا لشيء وذلك الشيء معرفا له
ايضا كالنار مع الدخان قال الامام في المحصول لجواز ان لا يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه لجواز ان يكون
واحد منهما معرفا لصاحبه واما على الثاني فبان تقول عرض الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر
وما ذكرت من القلب لا ينافي عروض فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله لم يتخلص عنه بهذا
الطريق لكن هذا انما يتم له اذا كان الحكمان نظيرين بان يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعا حتى

حتى يمكن الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون كل واحد منهما دليلا على الاخر وعلة للاول كما في التوءمين
فان مساق ايهما كان يدل على عتق الاخر وكذا رق احدهما يدل على الآخر اما العلة فمؤثرة فلا يجوز
ان يكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر وعلة له لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد
منهما على الاخر في الرتبة وهو محال لا يخفى مثال ذلك مر علينا انه ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح
كالحج والثيب الصغير على ما لنا فنقول على ما لهما فنقول على فقيرنا كالبكر الصغير ولا نعترف القلب
للمستدلين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم بالشروع والبكر الصغير انما لزم على ما لنا
لانه لزم على فقيرنا لاشتراك الصورتين في علة الولاية واللزوم بيان ذلك ان الولاية شرعت
لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه الى من هو قادر على قضاء حاجته وهو المولى نظرا
له والنفس الى المال والمكره الثيب فيه سواء الان السبب للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا الجمع شامل
فجاز ان يستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانها معلولة علة واحدة
وهو العجز والحاجة هذا وكذا النذر انما صار سببا للزوم لان الناذر عند ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء
به قال الله تعالى اوفوا بالعقود فكذا ان الزع امر لحفظ ما ادى الى العبادة ونهى عن البطلان قال
الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ ما ادى الا بعض الباقي الى ان ولما وجب الاداء لحقيقا للوفاء بالعهد
الذي العهد فلان يلزم اتمام ما ادى وابقاؤه وعبادة اولى او نقول انما صار علة لعلة واحدة ايضا
وهو الوفاء بالعهد الذي العهد ثابت بالعقل وعلمنا بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بوجوب الجمع
باحدهما على ثبوته بالاخر خلاف تعليل ان نفي فانه لا يصح المخلص عن القلب بهذا الطريق لانه
[illegible] بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فان الرجم ممكن دون الجلد واما من حيث الشرط
فالسلامة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط السلامة فلم يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن
الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وكذا القراءة والركوع ليسا سواء فالقراءة ركن زائد بدليل جواز
الصلوة بدونها حتى ان المقتدي لو ادرك الامام في الركوع سقط عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود
قال وكذا الشفع الاول والثاني ليسا سواء في حق القراءة الا ترى ان شطري القراءة سقط فيه وهو السورة
وسقط احدوصفيه وهو الجهر فلما تبين التفاوت بينهما منع الاستدلال بسوت الحكم الاول على ثبوته
في الثاني فيلزم الانقطاع ضرورة قال والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب هو ان يجعل الدليل
وصف العلل شاهدا عليه بان يجعله بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهر الجراب
اي كان حجة عليك فعاد وجهه اليك اي حار حجة لك على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدا علة اخرى
فيها مناقضة من حيث انه نقض علته وحقيقة هذا القلب هو ربط خلاف حول المستدل على علته
الذي قاما صله وانكر بعض الاصوليين مستدلا بانه ان لم يتوقف القلب لنقض حكم المعلل ولا لتوقع ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في دليله وان تعرض لتقييمه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة
اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اختضاء العلة الواحدة بحكمين متنافيين لتعذر
مناسبتها اياهما واجاب صاحب المحصول بان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير
متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف
للحكم ومقتضيه حقيقتا بل اقناعيا الا ان ملزم القلب لا يكون الا بوصف زايد على الوصف
الذي ذكره مثل قول الشافعي في نية صوم رمضان انه صوم مفروض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما مفروضا استغنى عن النية المعينة بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد
ما عين مره لا يجب تعيينه بالنية فلو لم يكن صوما مفروضا لوجب تعيينه ولم يستغن عنه
فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فعلى الزيادة للمستدل ان
لا تغيير له وهذا الان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يعين انه متعين في هذا الوقت للمستدل ان
اذا فسرنا هذا الصوم المذكور لا نكون نعين ايضا بل نقيض ذلك الوصف والقايل لم يقل ان كون
علة المعلل موثرة لم يرد عنه القلب بوجه لان فيه مناقضة ولا يحتمل المناقضة فلم يمكن ان
يجاب بان نقال قوله واما المعارضة من قبل حوله به توقي الملك من تشاء فتكون ذكرا للمعارضة
الى فيها المناقضة فلسلنا كون العكس لا يرد الا على العلة الموثرة واما الوارد عليها على الخاصة
فقط وقول العلامة النسفي كم من شئ لا تثبت قصدا وتثبت ضمنا وعلمنا ان ثبت المناقضة
في ضمن المعارضة وعلى يرد على العلل الموثرة مما لا اسمن ولا يغني من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة
الخالصة ترد على العلة الموثرة فمسلم لكنه لا يتم التقريب وان ادعى انها يتوجه ورودها عليها
ممنوع ثم قوله ثبت المناقضة هنا في ضمن المعارضة سهو ظاهر اذ لا فرق فيها مناقضة بوجه ما بين فرع واحد
لانها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظنه بظهر ذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الفرد
الموثرة بوجه ما ذكره الامام صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجري في كل طرد يجعل الحكم علة
والقلب الثاني يرد على كل طرد مالم يظهر التاثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب
بذكر ما ثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه وكما ذكره صاحب المحصول ان القلب
انما يصح هنا اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فسمن ان الاعتراض بالقلب بعد
التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير مزيق قالك والعكس وهو عطف على قوله القلب
وهو في اللغة عبارة عن رد الشئ الى سنه اي رجعه من ورايه على طريقه الاول مثل عكس المراة اذا
رددت بصرك بصفاتها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق نقيض
الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة رد اله الى اصل آخر كقولنا ما لزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وكل
ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فعكس على هذه الطريقة وهذا النوع من العكس ليس

ليس بقادح في العلل لانه كلام من جهل المعلل لتصحيح علته لا من قبل السايل لتصحيح مرجحا للعلة
باجرادها وانفكاكها عما الغت بطرد والانعكاس لا جادته زيادة قوة في ظن كون الوصف علة على
فعلى هذا اجعله من قبيل المعارضة الا فهنا ما تقتضيه تسامح والاولى ان لا نذكره على طريق التقسيم للمعارضة
بل نذكره ابتدا للمناسبة من القلب وعده من حيث ان القلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال
الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة الحق به الخصم
الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنه اي لم يرد الحكم لاجل تحسن الاصل بل على خلاف سنه كقول
اصحابنا ان في وجوب الصلوة النفل مثلا مفسدة عباده لانه في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يفض الى فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يفضي الى
فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي حال النذر والشروع كما استوى حالهما في الوضوء
فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان لا يكون الشروع فيه
ملزما ايضا على ما هو الاستواء وهذا اضعف وجوه القلب اعم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة
اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب والذي ذكره عامة
الاصوليين في اقسام القلب وهو قلب التسوية وهو قول المصنف انه من اضعف وجوه القلب اشار الى
ذلك لكنه لما كان سمه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اطرد ولم يكن على خلاف سنه اورده الامام
فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان نذكره متقدما على العكس لانه من الاصول
فلا تاخر العكس ثم هذا النوع من القلب معمول عند البعض ومردود
عند البعض منهم المصنف وهو من وجهين احدهما ان السايل جاء بحكم اخر وهو التسوية
والعلل مانع التسوية لتكون اثارها مناقضا لمدعاه وهو لا تحقق المناقضة الا على شرط صحة
القلب والثاني لم نقبل ليس بمناقض لجواز ان يكون شرط صحة القلب ملا اسفا الجمع سنهما بدليل مستقل
كان لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ومعلوم ان مع انتفاء السبب الوجه
الثاني وثانيها ان المقصود من الكلام هو معناه والاستواء وان كان مقتضى الاصل وهو النفوذ في الفرع
وهو القلب الا انه مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل هو سقوط اللزوم وفي الفرع هو ثبوت اللزوم
والسقوط واللزوم متضادان فلا تثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس لما سبق
واما تقرير هذا التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك على ان كلام المعلل مفسر لكلام
الثاني مجمل والمجمل لا يعارض المفسر قال واما المعارضة الخالصة اي ما يطلق عليه اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او مردودة والام سا ول النوع الثاني من المعارضة هو عبارة عن احداث حكم النوع
وسمي معارضة في الحكم وذلك على ستة انواع اسان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة من ظاهرها صحيحة من
وجه اولها المعارضة بالتخصيص على ما ذكر ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة فتقيد بذلك محض
المعارضة وسد طريق الوصول الى المدعى الا ان ترجع كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كالغسل فيعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف وبانها معارضة بسنة
على تغيير الاول وتقريره وذلك ان يعارضه في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل وفي مسئلة تعين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد
بعد اكمال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعينه في نفسه فوجب المصير فيها الى الترجيح فان الاول
وهذان هذا الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول فظاهرة وكذا تكون صحة الثاني لانه احد وجهي
القلب وقد ثبت صحته وهذا كل اشكال ووجهه انه في بيان المعارضة الخالصة والقلب ليس منها
القلب معارضة داناه مناقضة فنا وردهنا نظرا الى ذاتها والنظر الى ما في ضمنها لا يدفعه اذ قلوى
مع كونها متضمنة للمناقضة لاثبات ما نفاه العلل اولى ما اسمه لكن يعتبر فيه احلال
موضع الملاك مثل قول الحنفي في التعليل لاثبات الولاية لعم الاب والجد من الاولياء عند
عدمها على تزويج الصغيرة انها لاب فيها فيقول عليها ذكر حاكما كالاخ لاب فيعارض بانها
منعه فلا يلي الاخ تزويجها كالمها فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا يغير محل النزاع
لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها لا في تعيين الولي فنحن اسندنا اصل الولاية فانه
نفي الولاية بسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا مدحاضا في كلام المعلل فمن هذا الوجه يكون
فاسدا لكنه اذا لم يثبت الولاية للاخ لا يثبت لغيره اجماعا لانه اقرب العاصبين اليها بعد
الاب والجد ومن هذا الوجه يظهر فيها صحة القلب وزايفها هو النوع الثاني من نوعي العكس مثل
ما قلنا ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع
او الاعتاق او نحو ذلك وعندان مني لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم لملك الكافر يسمى ملكا
شراؤه كالمسلم فقالوا الملك يبقى يجب ان يستوي فيه حكم شرايه ابتداء وبقاءا كالمسلم ثم انه لا تزال
الملك بل يرد عليه اتفاق ولكن يرد شراؤه محققا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذا معارضة بما
ظاهر الامر لعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل لكنا علة جواز الشراء والتسوية بين
الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دعا للحكم الاول لانه اذا استوا الماءان من
الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فظهر فيها صحة القلب عند اثبات التسوية بينهما وصاحب الكنز ايراد هذا
العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا اقلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل
فلما كان هذا من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه لما مر صحح ايراده في هذا القسم وخاصها صاحبة
حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول الحنفي في المرأة التي نفى الهما زوجها فنكحت زوجا اخر ودلت

دولت تزوجا الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشها منه قايم حقيقة وحكما لكونها حاضرة بين
الزوجين وتعدد يتعارضان بان الثاني صاحب فراش حاضر والفراش الحاضر لا يحتمل به فثبتت النسب منه
كالو تزوجها بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا هكذا اطلقوا والمعنى ان الولد
خلق من ماء الحاضر ظاهرا لكالو كان الفراشان فاسدين واحد منهما حاضر والاخر غايب ثبت النسب
من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول
بفراش صحيح وان يلزم اثبات النسب من الثاني بفراش فاسد وكان محل الحكم مختلفا فتفسد من
هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم
تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتج
الى الترجيح بان قول صحة فراش الاول وقيام ملكه حقيقة مع عيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني
وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه واما ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة الصحيح الحكم والشبهة
لا يعارض الحقيقة للترجح بالحضرة فيكون الولد للاول ولا يلزم عليه ما اذا ادعى الشريكان معا نسب
ولجارية مشتركة حيث ثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب
منهما حتى يرثها ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية
احدهما على الاخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الاخرى اذ لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه الى هذا اشارة الزيادات والفرق من النوابع والخامس في الرابع
تعارضه حكم آخر في ذلك المحل باثبات مالم يثبته الاول وهي الخامس تعارضه ما سماه الاول في محل
المحل الاول وثانيها في علة الاصل وهل لم تقيم الدليل على علته وصف آخر في المقيس عليه غير موجود في محل
النزاع وسند الحكم اليه وذلك اما لكون سلامة اوجه معارضة بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الى
فصل مجمع عليه او فصل مختلف فيه وكلاهما فاسد اما الواقع الدليل على انتفي عليه بعد ما اسمه المعلل
فتقول اتفاقا كذا في التنقيح وعلى هذا ينبغي ان تقول المعارضة في الاصل على اربعة اوجه واحد
منه صحيح والثلاثة باطلة واما مندرجة هذه الوجوه اما لم كانت غير متعدية كما قلنا في الاول الفصل
ان حرمة الربا فيها معلولة بالقدر والجنس فيعارضها النافي بالنسيئة فساد لعدم حكمه وهو التعدية ان
كانت متعدية فلا يخلو اما لم يكون متعدية الى صورة اخرى غير محل النزاع مجمع عليها مثل ما قلنا في حرمة
بيع الجص بجنسه متفاضلا انه مكيل مع جنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان
العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات وقد فقد هذا في النزع وهو الجص وهذا المعنى متعد الى
فصل مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا اذ لا انتفاء لما فرض النزاع
الا من حيث انه انعدم ذلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز تولد العلل على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معلول واحد وجاز ان يجتمع في الاصل بلا تدافع فلا يتبين منها المعارضة قال الفاضل السمرقندي
وصحت ادعوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه ثبت لكل واحدة منها مستقلا وانه لا يلزم
اثبات الثابت بل يثبت اما واحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون شيء من العلل مختلفة
في نفسه بل تكون علة واحدة وهذا السايل سماه لعلة وهذا المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات امارات على الواحد منها الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات واحد بالشخص للاشكال
ان اثبات العلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت في المحل قاره ومست معها ملمس
بالحمرة او قبلة ثم صار الخمر خلا لا يظهر وان زالت خاصة الخمرية بقيت خاصة القارة لكنها تكون باقية في
ضمن اخرى لشمولها اياها وفي الحيطة اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند الحرجاني اذا اتحد الجنس او اختلف وعال
السندي ان اتحد الجنس بان بال ثم بال مرتين من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وعال الوجيز
ومحمد عليه منهما منفلتا وفي الحد الى خلف الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل او يكون متعددا
الى فصل مختلف فيه فان قلت ان يقل لست العلة ما ذكرت بل القطع والجنس كما ان الناقض واحد
في الفرع وهذا استدعى الى فرع مختلف فيه وعدم ادون الكيل وذلك فاسد ايضا لما ذكرنا ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما بطل الاخر وتدبيا
في فصل الاجماع ان هذا استدلال فاسد فلا يصح التمسك به قال وكل كلام صحيح في الاصل اعلم ان
المعارضة في علة الاصل تسمى معارضة ولما من انها من الاسولة الفاسدة اشارة الى تعليم منع في المناظرة
وهو ان كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة مسا للعلة اذا اورد على سبيل المعارضة مع الجدل في توجيهه فذكره
على سبيل الممانعة اولى ليلا يتمكن الجدل من رده ولانها اسامن المناظرة وبها عرفت فعة الرجل كقول اصحاب
ابي حنيفة اعتاق الراهن العبد المرهون انه مقصور من الراهن فلا يمكن من المرتين بالابطال بدون رضاه وكما يرد
قبل التسليم بعد وقوعه فيمكن التوارد على انتقاده على وجه تتمكن المرتين من فسخه خلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ
لم يقبل القياس لتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه دون بعضه وان لا يلزم وجود هذا الشرط فلعل لانكار ان
ادعى ان حكم الاصل وهو البيع البطلان منهو ممنوع لان حكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان
التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون معللا بعلة وان ادعى التوقف في الفرع ايضا لزم ان
يكون العتق لا يحتمل الفسخ فظهر بما ذكرنا انه لو قال حكم الاصل توقف ولم يوجد في الفرع لكان كما
لكنه ذكر ذلك دفعا عن ان يلتزم المعلل التوقف في الفرع واذا قامت المعارضة كان السبيل
عند الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا قامت
المعارضة بين القياسين على ما سندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجيب في دفعها المصير الى

ان الترجيح وان ثبت له ذكر صار منقطعا والكلام فيه وهي مواضع الاول في تفسير الترجيح لغة وشرعا
والثاني في بيان ما يقع به الترجيح من الاقيسة على وجه الصحة واما وجوه الترجيح بعد التصور
فقد مر والثالث في بيان المخلص من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة
عن كون احد قسمي الشيء راجحا على الآخر وشرعا عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المدلول
بما يجعله احق بالاعتبار من الآخر وهو معنى الرجحان لا بمعنى الترجيح كما توهمه البعض فان الترجيح
اراد به الاثر او حمل على حذف المضاف اي اظهار فضل احد المثلين وبه يندفع ما ذكره الامام
ابو زيد انه ان الترجيح هو اظهار فضل لاحد المثلين على الآخر فما فائدة بقوله وصفا لان الرجح
الملزم يقع بما لا تتصور به المعادلة فكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا ما هو اصل يقوم
به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما تقوم به التعارض
ثم ينضم الى احديهما شيء لا تقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا مثل الولا الاصل مثل
زيادة حبة على من مثلا ترجح على الاخرى بتلك الزيادة وانضم الى احديهما من آخر لا يسمى
ذلك راجحا لان ما ازداد على احد الكفتين مثل ما في الكفة الاخرى فيكون اصلا تقوم به
المعارضة وتقوم لها الوزن وهي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى المجتهدين المتعارضين
وصفا لا اصلا وهذا معنى قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا تقوم به الحجة
لا بوصف تقوم به الحجة ولذا اجوزنا فضلا في قضاء الديون حال عدم النوران حسن اشتري
سراويلا بدرهمين زن وازجح فانا معاشر الانبياء ملكنا الوزن ولم نجعل ذلك الفضل بلية
حتى تمنع من الجواز لان ذلك الفضل بقدر وصفا عادة كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع
به الرجحان بان سلم بان زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا صار ذلك بلية ويكون باطلة
لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في بلية الشاع لانه مما تقوم به المعادلة فيكون مقصودا بالوزن فيكون
مقصودا في التمليك فيطلب لشيوعه قال الفاضل السمرقندي له وفيه نظر اذ لا شك ان
فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان لا يكون بعد فاصل او كثيرا شرعا وعقلا
ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والعقد الاجماع على ان
بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما عرف الشرع فلان كل واحد يعلم
عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زايد على العشرة والزيادة على الرجحان وربما يجاب عنه بان قولكم
لا شك ان فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان ممنوع اما قولكم الفضل اعم مسلم لكن لا نسلم ان كل
فضل رجحان كيف ومن سلم ان زيادة الالف على واحد لا يسمى رجحانا فقه وعرفا بل الرجحان
في الميل لغة مال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكثير مخصوص كما ذكره الكتاب قال والذا

قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان تكون في احد الجانبين واحدا وقياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منها يفيد اقتراب الظن فعند الاجتماع يحصل الزيادة ليلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو قصور ذلك بالاتفاق على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التي لم تحصل بسببها مزية وحدانية الدليل رجحت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه وذهب عامة اصحابنا انه لا يصح الترجيح لانه لا يقع الا بوصف ملغى بالنص او بما هو في معناه لان الترجيح انما يكون بما هو حجة بنفسه لا بما يكون تبعا لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والنص الكتاب بنص آخر وانما يترجح بقوة اثر عدله والحديث بشهرة الراوي وعدالته وضبطه وعامه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر الواحد لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله صلعم وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر ذلك الرجل عشر جراحات كل ذلك ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص او الدية عليه وحده بل يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت عمدا والدية عليهما نصفين ان كانت خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يصلح وصفا لجنايته اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا على قول المشايخ العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت جراحة احدهما لا تتخلف عنها الموت عادة بان جرح احدهما رقبته او قلبه بنصفين وخطع الآخر يده فالقاتل هو الجارح دون القاطع وكذا اجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما الزوج المراة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل هما اخوان لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانت هي شخصين فيستحق العصبي الزوجية الباقي بينهما نصفان فيصير من اربعة بلغة للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للاخر ولا يلزم عليه ان ابا الاعيان يرجح على ابن العلة بقرابة الام لان الاخوة لام هي مجرد زيادة وصفة الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام قسما للاستحقاق بالفرضية وانما استحق بالعصوبة لا غير فيحصل بالاخوة لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ لام بالفرض بالنص واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فلم يحتج الى الترجيح اتفاقا قال ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والآخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا لاحد سببي لم يترجح شهادة

شهادة العدالة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة فيصلح مرجحا لانا نقول قد يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بالهلال في رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به الترجيح ولئن سلمنا اذا بلغ عدد الشهود حد التواتر ان يترجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم نظر على الرواية وننقل عن مالك رحمه الله انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصوله وجوز الترجيح بعد التهاتر حتى لو اقام احد الفريقين شاهدين مستورين والآخر عدلين رجح العدلان بالعدالة لانها تقوى معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى ان من كان جاره من جوانب لا يترجح على من جاره من جانب واحد لما ذكرنا وخرج وجه الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقوقه يقدم على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة للترجيح قال والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح في القياسات اربعة احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر لان الوصف انما يصير حجة ما لم تثبت الحكم المطلوب بهما كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكاده في نفس الحجية عند مثار الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا اعكسه فان قيل ليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة لم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فمسلم فان لا يترجح احد القياسين بقوة التاثير ولئن سلمنا الفرق بين العدالة بالتقوى والاتزجار من ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض لتمكن التميز بينها بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك مادة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن الترجيح بالوصف الذي اختص اثره بعينه من النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلا مظهر قوة الاثر عند اعتقابه على وجه لا يمكن انكارها على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها امرا باطنا قد يكون في الذي يظن انه اعدل او زيادته من الذي ظن انه عادل فلم يمكن اعتبارها تاثير الحجة وبيان ذلك فيما يلزم منه حال علانيته طول الحرة لا يمنع الحر عن نكاح الامة وحال السر منه ان ذلك يمنع الا ترى انه لو رآه على غيبته وكان حرا مسلما لم يكن لمحته حرة فانه يحرم عليه تزوج الامة اجماعا وهذا وصف بين مع استغنائه عنه فلان اذا لم يجد طول الحرة لكن وجد ثمن امة لا يلزمه عليه ما اذا تزوج حرة على امة ست سوى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا اقمنا السبب وهو النكاح مقام حقيقة الارقاق في الحرة ولا يكون للبقاء حكم الابتداء فلما عدم انكاح على الحر العبد بالاجماع لاجل ما عليه الحر كسائر الانكحة وهذا اصح فقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف

www.alukah.net

الموضوعة للبشر وكان تاثير هذا الاخلاق وصح باب النكاح لانه المنع والحجر والرق من اسباب
نصف الحل حتى حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فجعب لم يكون الرق في نصف الحل مثل اخر
لا يكون شرطا في حق الحر ليكون شرطا في حق العبد كالشهود وهذا لان كون شرطا في حق العبد
مستوفا الشروط في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم انه ليس بشرط في حق الحر وبهذا تاثير
هذا الوصف بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر لزداد بزيادة السرف الاترى
ان النبي عم لما كان اشرف الناس كان اوسع حلائه حل له تسع نسوة اما لا سبيل على ما ورد به الشرع
ما حيض رسول الله عم حتى ابيح له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز
زيادة حل العبد مع نقصان حاله وبتذكر ان معنى من الوصف ضعيف الاثر اذ الارقاق اعلاك حكمي لانه يفوت
صفة الحرية لاصل الولد والتبيع اعلاك حقيقي لانه يفوت الاصل التبيع بالعزل في امته عند البعض
وفي الحر برضاها ونكاح انصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه حقيقة الاعلاك تبقى لا يحرم الارقاق الذي
هذا اعلاك حكما اولى فان قلت نحن العزل امتناع من سبب الوجود لا اعلاك فلسنا نزوج الامة ايضا
امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق الجزء حقيقة وكذا الجواز نكاح الامة لمن يملك سرية سوغ
بها عن نكاحها ولا يحل له قتل ولده بحال من الاحوال فسلم لما ذكره من الارقاق ليس بالاعلاك
وان وصف الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فسلمنا انه لفوت شرطها وهو الاطراد اعلم
ان جواز نكاح الامة لمن يملك سريته مدلبنا حاشا عند ان ضيق لا يجوز ذلك فقد ذكرنا في التهذيب
وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى
هذا الاصح الاحتجاج في الخصم ومنها ما قال علماؤنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة سواء
كان قبل الدخول او بعده حتى لو عرض الاسلام على الآخر فان اسلم نهائي نكاحها وان ابى فرق
الحاكم بينهما واذا ارتد احدهما يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال ابن ابي
اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول تتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول توقف على انقضاء العدة
وكذا الجواب عنده اذا ارتد احدهما سوى بين الردة والاسلام في الجواب واضافة الفرقة اليها
وعلل بان الحادث بها اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في الجانب الفرقة الاترى انه
يمنع ابتداء النكاح يمنع بقاءه ايضا وتبين الاسلام من اسباب العصمة في النفس والمال فاصلح
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النعمة وهو الملك وبقاء الآخر
على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه غير طارء على النكاح ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب

لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل سلمنا ان كل واحد منهما لا يصلح لم يكون مناطا للحكم
فلم لا يجوز لم يكون المجموع مناطا اختلاف الدينين مناطا بالحكم قلنا لما تبين عن كل واحد منهما
الصلاحية اصلا لا يصلح لم يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقيق المايلة ويكون
اختلاف الدينين ما نعا من ابتداء العقد لا دليل على صيرورته قاطعا فرفت شيء منع ولا تقطع
الاترى قيام عدة الغير وعدم الشهود فمنعان ابتداء النكاح ولا منعان البقاء ونكاح المحرمة
منع نكاح الامة ولا مقطوع ولا معذر اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين ولا بد من دفع ضرر
الظلم عنها لان حاجز المقصود بالنكاح وعند الاستمتاع فاتت سر عما حصلنا السبب ماله اثر في الحجاب
الفرقة وهو فوت عرض النكاح رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هذا الزوج وجب عليه ايراد
النفقة من غير لم يكون له حابس الاستمتاع وان كانت المراة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه
سببا للاهمال بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقضي
نصب لازالة الظلم عن الناس وهذا معنى قولنا حتى انقضاء العصمة فوات الظلم وهذا معنى فوات اغراض
النكاح في كونه سببا للاجاب الفرقة ظاهرا الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفريق بالايلاء واللعان
والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم باللعان
كما عرف في موضعه وجاء عرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها
منع حقها في مدة محورى نزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فاسا الردة فمنافية بعض موجبه للفرقة
على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة الا انها موضوعة للفرقة فثبتت الحرمة
بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء قاض كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة
ولا يلزم ارتداد ملك لو قال لو كان بطلان النكاح بالردة للبينونة لزم ان يبطل بارتداد ملك
بالطريق الاولى لان زيادة المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب في القياس لم يكون ارتداد ملك
مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركنا باجماع الصحابة هو القياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع
وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر ثم اسلموا ولم يامرهم احد بتجديد الانكحة وكان ذلك بحضرة من
الصحابة هو من غير نكير منهم فجاز ان يجعل الاجماع على ان في ردة احدهما احلافا وقضاء وفي ردتهما
ايتلاق وموافقة وفي الاتفاق معنى اعراض النكاح وفي الاحلاف فواتها فلا يلزم من كونها
منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية له عند وجودها وانما التوجيه قوله بناء
على الحكم المشهود به اي بقوله بناء على الوصف على الحكم الذي شهد بسببه وحاصل معناه كثرة اعتبار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الرابع هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت في دلالة التحنيث من قوله انه
ركن في دلالة التكرار اد ليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فان اركان الصلوة كالقيام
والقراءة والركوع والسجود تفارقها بالاكمال والاطالة دون التكرار فاما انقراض المسح فلازم في كل ما يتعين
تطهيرا كالتيمم وكمسح الخف ومسح الجبيرة والجوارب لا يقال انهم جعلوا الوصف كسر الوضوء لا الركنية
مطلقا فكيف يرد عليهم اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بمقصد عليه بل بيان ان الركنية ان سلم انها
مؤثرة في الوضوء فليست بمؤثرة في غيره والمسح مؤثر في التحنيث مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية
فعلى هذا في كل ما لا يعقل تطهيرا احترازا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه غير
مسح التطهير اد المقصود السنة والتكرار يرد في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي لانه فرض في دلالة التعيين لان الفرض
لا يوجب الا الاجتزاء بالمأمور به لا التعيين البتة فان الحج مع مطلق النية وسعه النفل عنه
فكم اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو رد الوديعة المغصوب
الى المالك او رد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا شترط تعيين هذه الاشياء بل بأي طريق ورد يقع
عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا حتى لو ادى الدين مشترط التعين لعدم تعيين المحل لذلك اما كان
الترجيح بكثرة الاصول وهو ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فرجح على الوصف الذي لم يشهد الا
اصل واحد مثل وصف المسح في سلسلة السلت فانه لما شهد لصحة السم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجوارب
ولم يشهد لصحة وصف المضمضة وهو الركنية الا الغسل مرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على
حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف لهذا ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل والمستنبط منه
لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم للحكم بذلك الوصف فحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك حل للترجيح
وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس قياس فيما لحق فيه واحد والمعنى واحد الا ان حوله كثرة
وكثرة الاصول الاقيسة عبارة عما كان لكل قياس منه على حدة فصل الفرق من هذا القسم والقسم الثاني
ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به
وقصل الفرق من العلة ان هذا راجع الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة
فالتعدد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالثة بالنظر الى الاصل
فذا قال الامام الوزيد وعلى ما وجدوا من هذه العلاقة الا وهو الاحرى واعلم انا رجح بالكثرة

بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة والساعة ضابط وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل
بسببه عليه اجتماعيه ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست معتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بان علة فان كل امر منوط بالكثرة
مثل ان الكثير لا يعلب القليل فهابلا واحد سين ربما علب الالوف من الضعاف فكثرة الاصول
والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف وصدق الخبر معتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني اذ الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا الاصل فاحكم واحفظ فوائد
الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وسمى الترجيح بالانعكاس كقولنا في مسح الراس انه مسح فليس تكرارا بعكس
الى ان ما ليس بمسح مسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه وقوله انه ركن فليس تكراره
بعكس الى كل ما هو ركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن
وهي ذلك مسن تكراره وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا تعلق به حكم اذ العدم لا يعلل الا
معلوما كما ذهب اليه المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف عدم عدم عند عدمه كما في ذلك
اوضح لصحته حتى دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه موجبا فانه لا حال العدم وان كان نفيا محضا
لكنه معه له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم المانع يوجب عدم
الكل وعدم غير ظاهر لكن ذلك لا ما نقول عدم الشرط والمانع لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا
بل هو معلوم بالعدم الاصلي وهو لا يتقرر الى موجب قوله واذا تعارض خبر بالترجيح اشار الى
بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شان
احدهما الذات اي الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي عرض
الذات لان كل موجود عالم بذاته موصوف بحاله مطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن
الترجيح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وافاد منا الترجيح باعتبار
على الحال لتعيين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فعند وقوع الترجيح به لا يتغير
ما حدث بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتايد به لم يفسخ ما حدث من اجتهاد
اخر بعد ذلك لاعمال الذات اسبق على حال فتنها لا على حال ذات اخرى فلا م الترجيح لان
المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتفقان

ى شئ واحد وحاصلها ان الذات تقوم بنفسه ولا تحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات
وما لكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لاصله وفيه نظر لان الذات قد تكون عرضا كالاجرة
ترجح بحق العمومة باعتبار الذات وقال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح
بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته
او بعض اجزايه والعرضي بمقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه ولا يخفى ان هذين التعليلين بارسان
الحمل على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتامل في موضع الخلاف مثاله ما قلنا في تقدم بعض
انه يجوز بنيه قبل انصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة واداء وجوده
في البعض دون البعض معارضا فوجودها فيه يوجب الصحة والكل وعدمها في البعض الاخر
يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تحرى صحة وفساد فرجحنا وجود النية في البعض نظرا الى
ذاته وهو الامساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم نرجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة
كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجح لمعنى في الحال وهو ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار
من الترجيح بالحال لان ذات الكل تابع لجزوه بهي في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشئ اذا كان
ناقصا والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا لكن لما خلا
بعض اجزايه عن النية التي هي شرط الصحة قلت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الاخر
وان كان اكثر صحة الكل روح لا معارض فلا يرجح لانا نقول انما فساد الاقل الذي لم يوجد
النية فيه حقيقة بل تقدير لعدم شروع الوقت فان صاحبه الصحيح والابطل واجعل
النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل بعد ترا ومثاله في موضع الوفاق ابن الاخ لاب
وام اولى بالتعصيب من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح خاله وهي زيادة
القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين
من الخال والسلب للخال فانها راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء الى الميت بالاب الا على
قرابة الاب والخال راجح لحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام
احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة فصرنا الى الترجيح
بالحال وهو زيادة الاتصال لابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن
الاخ لاب لاستوايهما في ذات القرابة وهو الاخوة فيرجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة
القرب ومثل هذا الترجيح في الفرايض كثير جدا ومنها اي من مسايل المعارضة من الترجيحين هذه المسئلة

المسئلة وهي اذا غرب العبد المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها واعظم منافعها زال
ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وسواها او طبخها
او حنطة فطحنها او زرعها وهذا عندنا وعند الشافعي لا تقطع حق المالك لما ذهب اصلا
والغاصب صاحب صنعة والصنعة قائمة بالاصل فانعدم له فيترجح صاحب الاصل على صاحب الصنع
وعلمت انه لا بد من قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الفصل اي التمييز بين الصنعة والاصل وذلك
ظاهر في الشئ والطبخ والزرع وتقوم حق صاحب الاصل طاهرا وكذلك تقوم حق صاحب الصنعة
بدليل ان المغصوب منه اذا اخذ العين وبعطه ما زادت الصنعة وعند اثبات الشركة لا اختلاف
الحقين جنسا فلا بد وان يملك احدهما بحق الاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان
حقه في الصنعة وهي موجودة من كل وجه اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود
وشبه لها دليل المعارضة وهو ان ازالت الصورة ومعنى ازالت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون
الاول مستهلكا ضرورة ان الشئ الواحد يستحيل ان يكون شيئين وعلى اي العين من ذلك الوجه
مضاف الى صنع الغاصب لان الهلاك بفعله فاذا تعارضا اي الترجيح باعتبار الوجود والترجيح
باعتبار الحال وكذا قلنا ان السارق لو صنع الثوب المسروق تقطع حق المالك لان الصنع
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا معناه لانه غير مضمون على
السارق اذا القطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصب فانه يجب ان يغصب لتراخي صنعه
لا يقطع حق المالك ولكن يصير بالخيار عندنا ان شاء اخذه ونرم ما زاد الصنع وان شاء ضمن الغاصب
قيمة ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود اذ حق واحد منهما موجود بصورته ومعناه فرجح بالتقام
والحال وقال ابو حنيفة ان المستفاد يضم الى اقرب العاصبين وصورته من لم نضمان يضم
المستفاد الى اقربهما حولا لان علة الضم عندنا لتغير الجنسية وهما استويا في الجنسية فرجح احدهما
على الاخر باعتبار الحال وهو القرب الى الحول اذ في اعتبار علة الحال منفعة الفقراء فلو انه
تفرد في احد النصابين ربح او ولد لاحدهما ولد فانه يضم المستفاد الى اصله وان كان
بعد حولا لان الربح والولد متصل باصله من حيث الذات اذ هو جزء بالنصاب الاخر
حالا على القرب الى محض الحول والترجيح بالذات احق لما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا

باشتة والترجيح بالوجود
اولى من الترجيح بالشتة لان
الاول ترجيح بالذات وهذا
ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجوها كثيرة من الترجيح بحيث لا يكاد يضبط فالمصنف رح اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة
على الاربعة المتقدمة اما لانها هي المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل
الفقه اولان ما سواها من الوجوه مدارج فيما تقدم فصل في الاسئلة
اعلم ان السائل اذا اسعل لدفع العلة ما ذكرنا من الوجوه كانت عامة ان
يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى اخر لاثباته بالعلة الاولى والثالثة
الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول والثلاثة الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بالعلة المذكورة
من العلة فاذا انكر الخصم تعين ما يحتاج الى اثباتها فلزام سعيه في اثبات ما لم يكن ملتزما
وفاء بما التزم فيكون صحيحا كمن علل بوصف ممنوع فقارع الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكره الخصم سوتها يحتاج الى اثبات
كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس
فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب
بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الاسئلة من حكم الى آخر انما
تكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان
السائل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم اخر لم يتم غرض المعلل
فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك انه كما
فقهه ودليل صحته وصحته مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد معاوضة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال السائل انا انما قلنا بموجب هذه العلة
فعندي لا تمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب

بسبب هذا العقد فمعلوم ان هذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق
بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لانا لا يمكن
نقصان في الرق لاحتمال الفسخ بوجه فقد اثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى
وان لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن
علل في مسح الراس انه ركن فيسن تثليثه ونحن سلمنا ان التثليث
مسنون لهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات
التكرار الى علة اخرى فقال يدل مسح في الوضوء فيسن تكراره وهذا
ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعم ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه
الخصم في ذلك الموضع وساعده في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك
الحكم فلا يكون انقطاعا ويمكن مثل هذا الايراد عن نوع علة حتى لم يعرف
موضع الخلاف لتعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن اهل النظر
من استحسنه لتمكن المجادل علم وفهاجر على نمرود اللعين قال ابراهيم عليه السلام
ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
قال ابراهيم عليه السلام ان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت
الذي كفر وهذا الانتقال منه علم الحجة اخرى لاثبات الحكم الاول
وقد حكى الله تعالى ذلك عنه على سبيل المدح مع انه كان صحيحا والصحيح ان هذا
انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بالانتقال الى علة اخرى حتى لو قام
الحكم بالعلة الاولى الاخرى انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف
زايد مع انه ليس بعلة بنفسه فان لا تقبل التعليل بعلة مبتدأة اولى ولان
مجالس النظر لم تعقل الا لاقامة الحق واظهار الصواب وتوضيح هذا النوع

من الاسئلة لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو
الاجابة لان المعلل لما رد عليه دليله تعلق باخر فلا تنتهي المناظرة
ولا تحصل والمراد واما قصة الخليل صلى الله عليه وسلم فليست
من هذا القبيل اي من الاسئلة الفاسدة لان الحجة
الاولى التي ذكرها كانت لازمة على الملعين متجهة اياه لان
ابرهيم الخليل صلى الله عليه وسلم اراد بقوله ربي الذي يحيي
ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الاان الملعين عارضه بامر باطل
وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الاخر او نصف المعزول وعزل العامل
كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فلما ظهر
على ضعفاء القلوب واصحاب الظواهر فخاف الخليل عليه السلام
عليهم فاسعل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية
عما يوجب اللبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال
حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا
تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل
الى حجة اخرى ظاهرة يدركها الفهم وطريق النظار ان يقول
المجيب بعد اثبات مطلبه على انا نقول او الذي يوضح ما
ذكرت وهذا الان الحج انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان

الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فنكون حينئذ قال الامام
الرازي رحمه الله ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بهذه الحجة
دعا نمرود بشخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الاخر
وهذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان
المقتول ليس باحياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب
ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة
قال المنكر ادعي الاحياء والاماتة من غير واسطة
الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول فباطل
واما الثاني فقد تقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء
وشرب السم قد يفضي الى الموت فاجاب ابرهيم عليه السلام اخترنا
انها يحصلان بواسطة الاسباب الفلكية الا ان تلك الاسباب
لابد ان ينتهي الى مدبر وهو الله تعالى اذ لا قدرة للبشر على
الاتصالات فظهر الفرق وبهذا ان قوله فان الله ليس دليلا
اخر بل بيان ان تلك الحركات صادرة من الله تعالى لا تقدر عليه

البشر ونقل ان منذا من قبيل الاسماء في المثال كانه قال ابرهيم
علم لان الذي يوجد الممكنات ويعدمها واتى الاحياء والاماتة
مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع السعب ويروى وجه
لطيف عن مولانا جلال الرومي وعلوان ابرهيم قال حين قال
منرود انا احي واميت ان كنت قادرا على الاحياء العدوى
وعلوان ابرهيم فان الله تعالى جعل مطلع الامهات مشرقا
لمطلع شمس الانسان والقبر مغربا لها فاذا بدا من مغربها الى
مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله تعالى
يأتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدة فات بها من مغربها
وهذا حال الاستغراق في المعاصي فهات الذي كفر لانه لا اقدر عليها الا الله
تعالى فلا تكون اسعالا واعلم ان الانقطاع على اربعة على ما ذكره الامام
شمس الائمة في الاول وهو اظهرها السكوت كالاعجز انه يمنع عن
القصن مقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما علم ضرورة لانه يدل
على ان الحامل على ما ذكر عجزه عن دفع الخصم والحال المنع بعد التسليم
فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع فلا يسد له به
خصم والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم فانتقل
منها الى علة اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مراده
وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظير للعجز ابتداء عن اقامة الدليل
على ما ادعاه وهذا النوع من الاسعال انما يكون انقطاعا في حق المعلل
دون السائل فانه لو انتقل من وضع الى آخر لا يكون به باس لانه معارض

لانه معارض للكلام المجيب فاذا رام في المعارضة دفع يصلح اعتراضا لا يكون منقطعا
الله اشير في الميزان فصل ثم ان جملة ما ثبت بالحجج الخ مرادكرها سابقا على
باب القياس من الكتاب والسنة واجماع الامة بيان الاحكام المشروعة
مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس
لان هذه الاشياء انما ثبت بالقياس عندهم لانه مظهر لا مثبت وانما يصح التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما تتعلق به لان القياس لتعريف حكم معلوم
الوصف ثابت سببه وشرطه في محل اخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها
بباب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فان فصل المباشرة
ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي لمن يذكر هذه الجملة تقديم القياس
اذ الوسايل مقدمة على المقاصد فلما كون القياس حجة من حج الشرع اوجب
وصلة بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها واما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية
وبعد سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء حقوق الله تع خالصة وحقوق العباد
خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
فيه غالب فحق الله تع على الخلوص ما تعلق به النفع العام للعباد والاختص به
احد كحرمة الزنا فانه تعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة
الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل من الزناة وانما نسب الى الله تع تنظيما لامر
تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يكون له حق بهذا الوجه فلهذا قيل ورد عليه الصلوة
والصوم والحج والحق ان يقال معنى حق الله تع ما يكون المستحق هو الله تع حقا لا يرد
عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما تعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير ولهذا سماح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة
الزوج الا ما روى عن عطا بن ابي رباح انه قال سماح وطي الامة باذن سيدها
فان قلت حرمة مال الغير ايضا ما تعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلت لم شرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان
الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين يباح
لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تع فيه غالب كموجب القذف اعلم ان
لا خلاف ان فيه حق الله تع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي

وما يتعلق به الاحكام المشروعة

وينسب الى الله تعظيما للعموم
نفعه ولا يجوز نسبة هذا الحق الى
الله تع جهة الانتفاع به او الغرض
لان الله تع غني عن العالمين
ولا جهة الملك والتحقيق ان
جميع الاشياء لله تع ملكا وخلقا
فلا يختص حق احد دون حق فتعين
ما ذكرناه مرادا والله تع اعلم

ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم
ولا يصح الرجوع بعد الاقرار ممن ثبت هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا
وليدا سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد حق الله يؤيد
ان ما مال الى تغليب حق العبد وهذا اختيار فخر الاسلام البزدوي لقد ما تقدم
على حق الله يع لحاجة العبد وغنا الشرع وعلى هذا اذا تضيب حق الله يع لان حق
العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله يع ان ما للعبد سقوط مولاه ولا كذلك
عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الله يع لانتفاء عنه وفائدة الخلاف انه اذا
كان الغالب فيه حق الله يع عندنا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة او في كلمات متفرقة لا يجب عليه الا حد واحد
وعند الشافعي رحمه الله اذا كان حق العبد فيه غالبا يجري الارث والعفو ولم يجر فيه التداخل
وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل حسامه على النفس
والله يع فيها حق الاستعباد كالمال للعبد فيها حق الاستيفاء بقاء النفس فكانت العقوبة
الواجبة سببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا اجرى فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يأخذ به كما لو قتل مثله
خلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا تؤاخذ حد القذف والى رجحان حق العبد اشارة في قوله
ولكم في القصاص حيوة واما حقوق الله يع فنانيه انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة
وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعباده فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى
الزجر ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه اما العبادات الخالصة مثل الايمان
والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد الايمان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة
لها بدونه ويصح بدونها الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل
وشكر النعمة البدن والروح ولهذا قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن وقال اولا اكون عبدا شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدنيا وية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة
شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال
فما تكون متعلقا بأقوى النعمتين كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة
بقهر النفس الامارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد للبدن على كمل
المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عباده مشاركة الاوطان

من مالها كالنفقة تجب عليها لذي الرحم المحرم وقد مر ذلك له لا تجب عليها مؤنة مالها
بل تجب على ابيه الغني مؤنة مالها لان معنى العبادة راجح فيها ولا تجب على الصبي والمجنون
لسقوط الخطاب عنهما وأما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار
تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما تصرف لبقائه كنفقة الاولاد والعشر كذلك
لانه مصروف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يقومون بكفاية الكفار عن الاستيلاء على
بلاد المسلمين فيبقى الاراضي على ملكهم وأما المقاتلة فظاهر وأما الفقراء فان الله
ببركة دعائهم يدفع الاعداء عن المسلمين قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فيكون
الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كان فيه
عبادة ومؤنة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه ويجب البقاء
عليه عند محمد اي ان اشترى الكافر ارضا عشرية سقى عشرية عنده لان جهة المؤنة
تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك وعند ابي يوسف لا يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة
تضعف خراجيه وأما المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن
فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عادة الانبياء
والاعراض عن الجهاد والموتى وهو عادة الكفار وسبب الذل قال الله تعالى وعمروها
اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر وتركتم الجهاد سلط الله
عليكم عدوكم ولا تلزم العشر لانه اعتبر حق الكتاب المال كالكتاب سائر ما تجب فيه
الزكوة لان العشر اصله حق الكفار عارض حق المسلمين فلا يحمل العشر عقوبة
عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو
الاشتغال بالزراعة عقوبة فتنبناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة
والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعه بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف
العشر حيث لا يسقى على الكافر عندنا وعند ابي يوسف لان الكفر ساقي العبادة من
كل وجه وأما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا ترى انه تجب على المسلم الحدود
عند لحق اسبابها منه وأما الحق القائم بنفسه فهو حق القائم والمعادن اي ثابت
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق
ثبت للدين لحكم الوصف شائعا على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار
المصاب بالجهاد كله كما قال الله تعالى لله لكنه دين اوجب اي اثبت اربعة

اربعة اخماسه للغانمين مئونة منه ومؤنة من يحكم ما فاضل يكون الخمس حقا لمن سماه الله تعالى
طاعة هو حق استيفاء لنفسه وخمسة من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته
لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لمن سماه الله تعالى
دون ان صرف خمس الغنيمة الى من سمى اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم كالزكوات
والصدقات فانها لما ثبتت طاعة للدين فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان
افتقر حتى لو سلم الزكوة الى ابيه او ابنه او عبده لان المحول وان افتقر فحق صرف الساعي الى الفقراء
لا حق له ان يسترد ها منه والمعنى انها ثبتت طاعة وجبت على سبيل الطاعة كان وصل الايتاء
مقصودا ولا يحصل الايتاء بالصرف الى نفسه وجل بني هاشم لانه على هذا التحقيق الذي ذكرنا
ان حق قائم بنفسه لم يتغير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا اقترن به قربة وهاهنا لم
يقترن به قربة سوى طيب الخاكان محل لبني هاشم كخلاق الزكوة لانه صار وسخا فلم يحل لهم لعصمتهم
والله اشار النبي عليه السلام حيث قال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وغسلهم
خمس الخمس وأما حقوق العباد على الخلاص فاكثر من ان يحيط بها الدراية وبدل المتلف والمغصوب
وثمن المبيع والثمن ومهر النكاح والطلاق وغيرها قال وأما القسم الثاني وهو ما تعلق
به الاحكام المشروعة فاربعة اسباب والعلة والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما تعلق
به الحكم اما ان يكون موثرا في وجوده او لا والاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا والاول
السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده لا لوجوده الشرط والثاني العلامة أما السبب
فاللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى واتبناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا
الله ومن شرعه عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه ثم السبب اربعة اقسام
اي ما تطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب هو في
معنى العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي أما السبب الحقيقي وهي سببا لحكم
ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف الله وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون
ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجوده الى ذلك الطريق
واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق الله وعن العلامة لانها
ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف الله وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله لكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي
له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق
لا شرط الدور فعلى هذا لا يكون تنحية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر كافيا بيان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن ايدى الناس واعينهم فيصير بالدلالة المتلفة جانيا من حيث ازاله الامن
للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير
مضيعا بخلاف الدلالة عن غير المودع فانه لو ضمن انما ضمن بالتسبيب المحض
وقد لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما اذا سعى الانسان الى سلطان ظالم فى حق آخر
بغير حق حتى غرمه مالا فان الساعى يضمن مع انه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار
بينه وبين التغريم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتاخرين لغلبة الفساد
وزمانه صاحب الامام صدور الاسقام انه لا يفتى به بل يقال للقاضى ان غرمه حبسا لمادة
فسادا الشفاوة واما اذا ثبت وجوب الضمان بالسبب الذى لم يشهه فعلة فمثل حفر البئر فى الطريق
فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل المماشى والسبب
مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن لما شهه العلة من حيث ان الحكم يضاف
الى وجوده عنده لا بثوته به ولعدم الملجئ موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك
جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه يجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن
اضافة الحكم اليه لوجد فيه دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا اذا نزوج
الرجل صغيره وكبيره فارضعت الكبيرة الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تقررت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعلم
فلا يرجع عليها لان سوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان الغرم
الذى اياها سبب من الكبيرة لشهه العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وتلك
احفر بئرا فى المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر
للاستقاء ليس بتعد منه وضمان التسبيب لا يكون الا بالتعدى واما الرابع
وهو الذى سمى سببا مجازا كمثل اليمين بالله مع فانما سميت سببا للكفارة باعتبار
الصورة وكذا النذر المعلق شرطا لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه
يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد
زوال المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط سمى سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان ادنى ما يجب السبب لم يكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال ادنى
السبب الذى هو معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذى لا تاثير له يكون ادنى

ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم واليمين يعقد للبر اى لغرض من عقدها البر سواء كان
يمينا بالله او بغيره وذلك اى الشئ الذى يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة فى اليمين
بالله مع ولا الى الجزاء فى اليمين بغير الله مع لان البر مانع من الحنث لا انه قصده وبدون
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن لزمحل المانع من الشئ سببا لثبوته
وطريقا اليه فى الحال الآتى ان التعليق فى قوله مع وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع
من ان يكون سبب الصيام السبعة قبل الرجوع من حج حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط
الرجوع قبل وجود الشرط لا يكون التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد
السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله مع بعدة من ايام اخر حيث لم يخرج تمتعه عن كونه سببا
لم يكن سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا عدم السببية قبل
وجود الوقت معنى فلا مانع من جواز الاداء قبله كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه اى المذكور او
كل واحد منهما لما كان يعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة او الجزاء
سببا مجازا باعتبار ما يئول اليه كما فى قوله ان اراني اعصر خمرا على ما حكى ان اراد
العلة تكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نم انه مجاز بعرف ولا تامل فى قوله وهذا
عندنا اى بسببه كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا منعنا حتى لم نجوز التكفير قبل الحنث
لانه قبل السبب وجوزنا التعليق بالملك والطلاق والعتاق لان المعلق لما سبب فلا يحتاج
الى المحل عند التعليق وان انتفى جعل كل واحد منها سببا فى معنى العلة لان اليمين على ان توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم نجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا سعد فى غير محله وقد مر بيان هذه المسايل فيما تقدم وهذا
لغة المجاز الذى سميناه سببا مجازا شبهة الحكمة اى شبهه كونه سببا حقيقة من حيث
الحكم خلافا لزفره فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهه الحقيقة بل هو مجاز محض وتبين
ذكر صلة التخيير اى لظهر قوله الخلافية ان التخيير بالملاث هل يبطل المعلق ام لا حتى
اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين
بتخيير الثلاث حتى لو عادت الى الدار فانت طالق ثلاثا لم تطلق وعند لا يبطل وقع
الثلاث عنده ووجود الشرط هو قول ان المعلق بالشرط ليس بطلق ولا سبب له قبل وجود
الشرط وليس له شبهه السببية بوجه فالحنث تحرج اليمين ومحلها الذمة واشترط الملك عند
التعليق ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى تصح الجابة اليمين به وهذا غير معتبر

لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله جاز المودى عن الزكوة
ولو صار المودى زكوة عند الحول لشرط اهلية المصرف عنده. قلنا قد ظهر بما ذكرنا ان
المودى انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا معتبر اهلية فيشترط اهلية
المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده
سواء وكذا مرض الموت علة الحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث من الهبة والصدقة
والمحاباة ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به اذ علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض حتى
كان للورثة ولاية ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا
لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اى معنى العلية في مرض الموت
ارجح منه في النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت
حادث من المرض بترادف الالام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف
الذي تعلق به الحكم وهو النماء غير حادث به اذ النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن
وزيادة المال والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا ينشآن من النصاب بل بسومها في المرعى
وبفادها وكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى فيتخلل الانفصال
بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في
الادمي والصيد بصفة السراية حتى جاز اداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية
واذا اتصل به الموت كان المودى جائزا عن الواجب وهذا لان السراية لما كانت صفة
للجرح لانه يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لا عن التعجيل موقوفا
على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو ان تكون العلة موجبة للحكم بواسطة
هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم
بالعلة فكما ان الحكم ثمة يكون مضافا الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يكون مضافا الى
العلة دون الواسطة وانما فصل عما قبله لان التاخر ههنا الى ما هو في حكم الصفة لا الى حقيقة الصفة
الا ترى ان الشراء لا يوصف بالملك وذلك نحو الرمي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه
في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط
حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي لكن هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي
علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم يعتبر هذه الوسائط سببه فيه ونحو شرى القريب
فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث

يا لموت مصير العتق مضافا الى الشراء حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى به والتزكية
عند ابي حنيفة في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة
موجبة للحكم التزكية وكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه حتى ان المزكين لو شهدوا لولي
اذا رجعوا ضمنوا عنده ولكن لما كانت التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة
ايضا فاي الفريقين رجع ضمن وخامسها ما هو علة معنى وحكما لا اسما كآخر الوصفين اعلم
ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والآخر شرطا اما اذا كانا
مؤثرين كان آخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف
اليه لا اسما لان العلة تتم بوصفين جميعا فلا يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف
الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح الثاني على الاول
بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المن الاخير
في السفينة والقدح الاخير في السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب
فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما
الملك فلقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولهذا تعلق العتق بكل منهما فان تاخر الملك
عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن
الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
وان تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشتريا ثم
ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة
والا لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما فان قيل هذا ينبغي ان يضاف الحكم
الى الشاهد الاخير حتى يضمن كل التلف عند الرجوع فاما الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي
والقضاء يقع بالمجموع وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وللاول شبهة العلة وليس
بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا اذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة اخرى
كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضا لفوات
الشطر الثاني من العلة فله شبهة العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد
وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس
وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان الربوا اسم لشبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة عرفا فيثبت حرمتها بشبهة العلة لا يقال حقيقة الفضل
اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا

١٧١

www.alukah.net

من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
هكذا حمل وقايل ان مقول من الراس لانهم ان حرمة ربوا النسيئة اما ثبت باجماع
علة الربوا الان لم تشبهه العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والا
يلزم تجويز الحكم على اجزاء العلة ودا لا يجوز ولا يثبت بحرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
والباعث معلومة في شرع فلا ثبت لما هو دونها في الرتبة ولا يلزم علينا شبهة فضل
الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارهما مع حصول الوصفين
بالنص والاجماع مع حصول احدهما اولى ان يسقط وساد سرها ما هو علة اسما وحكما
لامع كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشريعة مضافة اليهما فكان كل واحد
منهما علة اسما وحكم الرخصة بالنظر وهو ثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما
امع المنوع علة الرخصة فهو المشقة الملحقة بالصوم دون المرض والسفر واليه
اشار تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان
الحدث يضاف اليه وحكما لانه ثبت عند النوم لامع اذ المع الموتر في الحدث خروج
نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذا غير موجود
في النوم بخلاف المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما ليس كذلك فلا
يصلح سببا للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا ولما لا يكون كذلك فلا
بخلاف السفر فانه لا تنوع فان المسافر وان كان في افاعيله لا يخلو عن مشقة عادة
ولهذا قلل المسافة بثلاثة ايام قد يقل وقد يكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقط
المشقة اصلا وعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا استحقاق ملك الوطي في الامة
علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لامع لان الموتر في وجوب الاستبراء صيانة مائه
عن الخلط بما آخر فانه حرام بالحديث والوطي من المشتري يوجد ذلك على اعتبار وجود
العلوق من البايع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحقاق
الملك مقامه بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالطلاق
الوطي للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يوجب الى الخلط فاكتفى وعلى هذا ي الحاصل نوعان
اي اقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي الى السبب المفضي الى الشئ مقام
المدعو وعلى هذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن القاعد كالسفر والمرض فان كلا منهما
سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما
احتياطا كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى

الى خروج النجس والمنع اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول
والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له في السبب واقتضاء اليه والدليل خلو
عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وعلى هذا يكون لمعنى واحد فقهي وهو العجز عن الوقوف على
الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول ما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني ما لا يمكن
الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في قوله
ان كنت تحبني وتبغضيني فانت طالق فقالت احببتك او ابغضتك حتى وقع الطلاق عليها
لمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر
الوقوف عليه وكذلك متقدم على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لان مشيته التخيير
والتخيير متقصر على المجلس وكذا الاخبار على الطلاق زمان الحيض وهو زمان تجدد الرغبة ويلزم
دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول
قال واما الشرط اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة للعلامات دالة
على التوثق وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف
عليه تحقق الشئ ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب
الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط لحكم العلل وشرط لحكم الاسباب وشرط
اسما لا حكما وشرط ملحق بالعلامة اما الشرط المحض وهو ما يمنع بوجوده وجود العلة
اي ما يمتنع بسبب التعلق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويصير وجود الحكم
مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق
يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا به
بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل ما ثبت حتى ان اركان العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة تتعدم لعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود
وكذلك العلم لما كان الشرط للتكليف قلنا ان النص الوارد لا حكم له في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان يمكنه العلم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شئ
منها وان وجد عليه الوجوب وهو الوقت ونحوه لتعقد شرط وهو علم العبد بالخطاب في دار
الاسلام اقيم مقام العلم به قال والفارق الشرط بصفته اعلم ان بعض مشايخنا منهم الفقيه
الامام ابو زيد قالوا ان الشرط في قولهم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكتابة او امانة وديانة مذكورة لحملها وفاق العادة فان جرت بان المراد الفاء الكاتبة فقد

اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان شروع الخطاب صح

العادة

ادا رای منه خیرا ولیس لهذا الشرط حکم بل ذکره والسکوت عنه بمنزلة وکذا ذکر
قوله ع ومن لم یستطع منکم الآیة قوله ع فلا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم اذ القصر غیر متعلق بالخوف اتفاق فرد المصنف ذلک وحال صیغة الشرط
وحروفه لا تخلو عن معنی الشرط خصوصا فی کلام الله ع لانه یودی الی انه لا فایدة لهذا
الشرط فیکون ذکره لغوا وکلام الله منزه عن ذلک واشار الی الجواب عن متمسکهم فقال
فی الجواب عن قوله ع وکما تبوهم ان الامر کما یکون للایجاب یکون للندب وهو المراد به
هنا بدلالة السیاق وهو قوله ع فاتوهم من مال الله الذی آتیکم فتوجاء فی القرآن
المراد به حث بعض بدل الکتابة وانه مندوب فکذا الاول لان الاصل فی الکلام ان یشترک
سردا واحدا او ان کان القرآن فی النظم لا یوجب القرآن فی الحکم والندبیة متعلقة بهذا
الشرط وکذا آیة الطول غیر مذکور علی وفاق العادة بل لبیان الندب فان نکاح الامة
مع طول الحرة وان کان مباحا الا انه غیر مندوب الیه وانما ندب الله ع عدم طول الحرة
وکذا قوله ع فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین
کفروا لیس مجمولا علی وفاق العادة بل هو لمعنی الحاق الشرط حقیقة لان المراد به
قصر الاحوال وهو ان یومی علی الدابة عند الخوف او لخفف القراءة والرکوع والسجود
والتسبیح کما هو المروی عن ابن عباس ره وقصر الاحوال بلا کراهیة معلق بقیام
الخوف عیانا لا بنفس السفر اما قصر الذات فتعلق بنفس السفر فان یحمل هذا
ناقض ماذکروه فی باب الرخصة من الاستدلال لحدیث عمر ره فان من قوله اقصر الصلوة
ونحن آمنون وتقریر الشبه عدم ذلک بفهم ان المراد به قصر الذات قلنا فایلزم
التناقض ایا یکن سؤال تمر ناشیا من فهمه تعلیق قصر الذات من الآیة وهو ممنوع
بل جاز لم یکن ذکرا ما یظنه ان الوقت سبب الاربع فی حق الکافة کما ذهب
الله الشافعی ره لکن حری التخفیف فیها بعذر الخوف فنبغی ان یبقی ما وراه علی الاصل
او یظنان ایات القرآن تقتضی اتمام الصلوة فلما جاز القصر فی السفر مع الامن
تعجب منه وسئال والی هذا المجمل ذهب قاضی القضاة المتکلم علی ان قول ابن
ایمة التفسیر اختلفوا فی تفسیر هذه الآیة فبعضهم حمله علی قصر الذات وابن عباس
حمله علی قصر الاحوال فالمشایخ ره حملوه علی القصرین فی الموضعین باعتبار القولین
ومثله لا یعد تناقضا الا تری ان الامام فخر الاسلام اورد القرء نظیر المشترک تارة

www.alukah.net

تارة ونظیر المجاز اخری لما عرف اختلاف اهل اللغة فیه ولم یعد ذلک منه تناقضا
اتفاقا او نقول حمله علی قصر الحال لا ملة باب فی معرض الاعتراض علی العامل
بان الشرط ضد علی وفاق العادة لان مقام الاستدلال والی یایل لا مطلب له
فلا توجه علیه انکر فانقضت المذاکرات او المراد به قصر الذات قال وکذا دلالة الشرط
ای کما لا تنفک صیغة الشرط عن معناه کذا لا تنفک دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنی الشرط
مثل قول الرجل المراة التی اتزوجها طالق او المراة التی تدخل الدار من نسائی طالق
هذا الکلام مع الشرط دلالة متوقف وجود العلة علی وجود التزوج والدخول الا ان التزوج
والدخول دخلا علی النکرة وهی المراة الغیر المعینة والوصف فی النکرة معتبر لتوقفها به واذا
اعتبر تلک الصفة فیها صارت الصفة فی معنی الشرط لان الشرط ما تکرر علی خطر الوجود
وتوقف ترتب الجزاء علیه وقد وجد ذلک فیما نحن فیه وصار کانه قال ان تزوجت امراة
هی طالق الا انه استقیم ذکر الجزاء هنا لحرف الفاء وبدونه لان الصفة لیست بشرط
صیغة ملهی شرط معنی فاستقام ذکر الجزاء بدون الفاء ایضا عملا بالشبهین کذا ذکر العلامة
النسفی بخلاف المعین ای بخلاف ما لو دخل الوصف علی المعین بان اشار الی امراة وقال هذه المراة
التی اتزوجها او هذه المراة الی بدخل الدار طالق حتی لم تطلق دلالة علی الشرط لان الوصف فی
المعین لغو فبقی قوله هذه المراة طالق فیلغوا الی الاجنبیة وتصیر فی النکوحة ولو ان صیغة
الشرط فی الوجهین ای المنکر والمعرف مثل لم نقول ان تزوجت امراة هی طالق او نقول ان
تزوجت هذه المراة هی طالق تنعلق بالشرط فی الوجهین جمیعا ولقایل ان یقول قولهم بان معنی
الشرط لا تنفک عن الشرط اصلا ینافض قولهم انا التعلق بالشرط لا یوجب العدم عند العدم
والتوفیق بین کلامهم صعب واما الشرط الذی فی حکم العلة فهو کل شرط لا یعارضه علة
صالحة لان یضاف الحکم الیها والاولی ان نرید قیدا فی تعریفه و نقول لا تعارضه علة ولا سبب
لانه اذا لم یصلح العلة وصلح السبب یضاف الی السبب دون الشرط کما یلوح من تقریر کلامه
مثل حفر البئر فانه شرط للتلف حقیقة والثقل علة السقوط والمتلف سبب محض لا تری
انه لو نام علی غصن فقطع الغصن فخر الواقع فعلم انه سبب لا علة لکن الارض کانت ممکنة
وعلی ما ذکرنا به الشبه ما یفهم تحمل الثقل والخفة الی المانع فکان شرطا لکن العلة هو الثقل
لیست بصالحة لاضافة الحکم الیها لانه امر طبیعی لا تعدی فیه فلا تصلح اضافة ضمان العدوان
الیه فلیه لا یخفی ان فی هذا التعلیل تساهلا والمتبع مباح بلا شبهة معنی لما فوذ الاضافة
الی العلة مبنی او تضاف الی السبب لانه اقرب الی العلة من الشرط الا ان المتبع

حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عندهما بناء لان حله سترة الاباق في الحقيقة لانه ازالة الملك
من الاباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة
التلف اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق الاباق الذي
هو علة التلف كان لحكم السبب لان السبب الذي يتقدمه لكونه مقتضيا له وشرطه
يكون متاخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض عليه فعل مختار لان الامر بالاباق استعمال
للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيتيسر الامر عند ذلك
كما اذا استخدمه فخرم مصاف للسلف الله وعن هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما
فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل ففرت الدابة في فور ذلك اله لا يضمن
الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
فلم يحمل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر حيث يضمن الحافر لانه لا اختيار للساقط
حتى او وقع بنفسه فيها مكرها ضمنه لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا
ولهذا الوشى على قنطره داخلية موضوعة بغير حق او على موضع رش اشاء عالما به قتل عمدا
ضمنه ولم يضمن الواضع والراش شيئا وقوله عالما به متعلق بالصورتين ومحمد رحمه الله يقول ان فعل
الدابة هدر شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار وصار كسيلان المائع من الزق فلا يصلح لاضافة
الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق بخلاف اباق العبد فانه صالح شرعا لاضافة الحكم
اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محله الذمة ولا ذمة
لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد الا ترى انه اذا ارسل كلبه على صيد فاخذه
من ساعته ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يؤكل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة
صاحبها في الطريق فجالت لمدة يسيرة فان فعلها معتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى يجب
الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهب بها الريح فاحرقت
الى ارض جاره حتى احرقت كدسه او القى شيئا من الدوام في الطريق فانقلبت من مكانها الى مكان آخر ثم
اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه
الا ترى ان هبوب الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعد ما تحركت خلافا لزفر اذا
احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسببا فيضمن

فيضمن وعلى هذا الى على ان اعتراض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم الى الشرط والسبب
من اشتال كلما على انسان فمزق ثيابه او على صيد مملوك لغيره فقتله فانه لا يضمن شيئا
لان الاشتال سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب يعمل بطبعه
والمجرد الاشتال لا يكون سببا لانه غير محجور لاحتمال ان يبقى فعل الدابة غير مضاف اليه وكان هذا
حتى لو كان سايقا له بان كان يعدو خلفه ويسدد ضمن ما اتلفه الكلب لاتصال فعله هذا المتلف
ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل ايضا في حق الجارح لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه
المرسل يكون ميتة لانا نقول الاصطياد من باب المكاسب قال ع فاصطادوا فالباقي امر على
الحل الخرج وقدر الامكان فصرنا فيه الى الاستحسان وفي ضمان العدوان الى القياس وهو انه لم
يوجد منه الا الاشتال والاشتال لا يصلح سببا للاتلاف لانه لا صنع له في التلف
والسبب مع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان واما الذي هو شرط اسما واحكاما
فهو اول الشرطين في حكم متعلق بها لان الحكم عند مضاف اليه وجوده عنده ولهذا لم يعتبر علماؤنا
قيام الملك عند وجود في قوله ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا ثم لو ابانها
وانقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف طلقت ثلاثا مع الواحد الاول
والمسئلة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان في الملك فمنع الثلاث اجماعا او وجدا في غير الملك
او وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فتطلق عندنا خلافا لزفر وهو اعتبر الشرط الاول
ثانيا لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما فصار كشرط واحد ثم الملك شرط عند وجود الثاني كذا
عند الاول ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لزوال الجزاء والا لما زال الاعتد
احرمها وجودا فلو اعتبر الملك عند وجوده انما اعتبر ابقاء اليمين والملك لا شرط لبقاء
اليمين لان محلها الذمة فكانت باقية بقاء محلها في الحال الخاص السرقندي وفيه نظر لان
ان الاول شرط اسما وحكما هو المجموع فلما اتفق الفقهاء على تسميته
شرطا فلهم قالوا ان للصلوة واما الشرط الذي هو علامة مثل الاحصان لايجاب الرجم في باب
الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة
الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا لحق لم يتوقف انعقاده على الرجم على احصان
حدث بعد ان الاحصان لو وجد بعد الزنا اثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم
الزنا وهذا انما يكون موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له لا شرطا هذا هو اختيار معظم المتاخرين
اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط

www.alukah.net

الى محرما على طاعم يطعمه الآية ولنا قوله ع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علق تبيه مطالبة الثاني باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك
تنصيص على ان الادلين ثبتي الحجة على النفي والدليل ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم
لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكليفه بقبضه
او بفنس العين المدعا بعد حجوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه
سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا يقال السر ان القول قول المنكر لان ذلك
لدلالة الظاهر له اذ الاصل عدم الذمم البراة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى
لا يصير المدعي مقضيا عليه بشئ لكنه لا يتعرض له مع ما يأتي لحجة شرعية هذا غاية تحريره وفيه
نظر لان الآية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان
على الحصر لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى تم التقريب وكذا باب
الخصومات والدعاوى لان احد الامرين ان مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الآخر على
ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لان كل امر ما لحضور ليس حجة
خصمه وندفع ان كان له دفع صحيح والا لزم الزامه بما لا يقول لم انا ان تقولوا به انكم لم تعرفوا دليلا
على ثبوته او تعلموا به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه وان عنيتم الاول
فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم اذ الناس متفاوتون في العلم
بالادلة قال الله ع وفوق كل ذي علم عليم والذاهب هذا النوع من الاحتجاج فيما نفى الشرع
لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فما اخباره ان لا برهان لمن ادعى
الشرك حصل لنا علم اليقين بان لا دليل على الشرك بوجه وقال ان نفي ما لا حجة لا بقاء
ما ثبت بالدليل لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته مبني على اصله هذا ابطال الصلح على الانكار
لان نفي المنكر دعوى المدعي مستند الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل كان
المدعا دينا او اليدا لنفي دليل الملك اذا كان المدعا عينا فيكون حجة له على خصمه في
ابقاء ما ثبت بدليله وعدم ما ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه فما في يده بهذا الدليل
يكفر اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل
لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الآخر لا في الابقاء ولا في الاثبات لانه احتجاج بالجهل
ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء
وجاز النسخ كما مر تحقيقه في باب النسخ فعلم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل لدعوى

كدعوى الاثبات فيما لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر والملك
فيما في يده في مسئلة الصلح على الانكار غير متعرض للبقاء وكان خبر كل واحد منهما محتملا فكان لكن
خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في
فساد الاعتياض فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح
الصلح عن الاجنبي ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي به بنية لما جاز صلحه مع الاجنبي كالاقرار للمدعي
انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وعلى هذا الاصل قلنا بحجية ظاهر الحال اي من لا يعلم
رقيته والاحرية جريا على ظاهر الحال فلو جنى عليه جنايه وزعم الجاني انه رقيق او مولى
عبد انسانا وزعم انه رقيق وقال المولى هو بل انت حر بنا على الاصل فانه لا يجب على الجاني
حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو اشترى شقصا
من دار فطلب الشفيع الشفعة فانكر المشتري ملك الشفيع فما في يده يكون القول
قول المشتري في انكار حق الشفعة لان خبر كل واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه
استحقاق ما في يده وقال الشافعي يستحق بعد بينة لان يده لما كانت قابلة لزعم دليل
ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان يأخذه واما فرضنا المسئلة في الشفعة
لان الشفعة عنده لا تجب بالجوار وقال علما وزاد فمن قال لعبده ان لم ادخل الدار
اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى لان العتق لا يعرف
وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد وقال
ان نفي لما كان الاصل عدمه لا يصلح للدخول ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى اذا ادعت
الدخول بدليله وكذا قالوا في الرجل زوج المراة المعتدة اخبرته ان عدتها انقضت وذكر
مدة تنقضي في مثلها العدة وكذبته المراة يحل له ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولا
يسقط عنه نفقتها ولا سكنها خلافا لزفر وعلى هذا لو قال العدة كانت واجبة بدليل قطعا
فيبقى الى وجود دليل المزيل ونحن نقول نعم ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء
والانقضاء فلا تعدى قول كل واحد منهما الى صاحبه فتسمنا الاحكام بينهما وقلنا
ما كان حقا للزوج ثبت بقوله وما كان حقا لها بقي بقولها وما كان مشتركا بينهما كالنسب
بقي ومن ضرورته بقاء الفراش بخلاف ما اذا كانت المدة بحيث لا تحتمل الانقضاء اذ البقاء
فيه متيقن به فكان القول قولها وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا
ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري ابتداء لا بقاء اصلا فلان قول كل واحد من المتعاقدين
لا يقبل قوله على صاحبه ولو لم يعتق لبقي العبد قنا على ملك البائع فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه

لان قول البائع لا يجاز البيع لزمه ثمن قول البائع
وجب عليه الثمن للمشتري حيث نفذ البيع ظاهرا
للمشتري لان قول البائع لا يقبل في حق المشتري
للعقد العبد ملكا له والمشتري اخبر ان
فيما في يده ان كان ملكا للبائع فقد اقر

ح يعتق عليه كما اذا اشتراه لان جهته ح لا تكون ولاية له ولا يظهر حق البائع ح بجواز
بيعه ويكون هذا سعاية حق البائع فداء في حق المشتري تخليصه واما على اصل الثاني
فقول البائع انه ليس بحر وهو مملوك مسند الى دليل وهذا الملك الثابت اظهار ذلك
حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله
فلا يكون حجة على خصمه وحب الثمن عليه لم يعتق عليه بهذا وما دخل ملكه باعتبار زعمه
ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو التمسك
بالحكم الثابت في حالة البقاء مثل قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان الاصل عدم
الوجوب فنستصحبه الا بدليل وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا لان البقاء
للموجود والمعدوم يستغني عن دليله اي لا يفتقر اليه اذ ليس دليل موجبه الا ترى
ان عدم الشراء في الحال لا يمنع حدوث الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك
لا يمنع زواله في المستقبل بدليله فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب
بقاءه وان بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله مجمل كثبوته بما لم يعرف ثبوته بدليل فلم
يكن حجة على خصمه لا محالة كان يلزم باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه بالاحتمال
الآخر والدفع ايسر بخلاف العام فانه نص موجب للحكم في جميع ما تناوله قطعا
على احتمال دليل الخصوص فيما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنص موجب
له ومثل الدليل المثبت للحكم لا يكون معترضا للازمه اصلا فلا يكون ثبوته الى الازمنة
الآتية بدليل مثبت له فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعا كان ملكا للمدعي
قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال
وان لم يقولوا انه ملكه في الحال وكذا من يتيقن بالوضوء وشك في الحدث يلزمه الوضوء
ولزمه اداء الصلوة وصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء ومن يتيقن بالحدث
ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له اداء الصلوة الا بعد الطهارة وكذا الوقت
ملك المشتري باقرار المشتري انه كان له وانه اشتراه من فلان وهو ملكه وجب الشفعة
وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير فلخلوه عن المسائل
من المنازع فيها لانها من جنس ما بقي بدليله اذ حكم الشراء الملك الموبد وكذا حكم النكاح
والوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك موجب ملكا موبدا الا ترى انه لو باع
توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا فلم يكن
حكمها موبدا الصح وان احتمل احكامها السقوط بوجود المناقض فتقبل وجود المعارض

المعارض اما حكم التابيد فكان البقاء بدليل فكان حجة على الغير وكلامنا فما ثبت بقاءه بلا
دليل كحيوة المفقود والامر المطلق في حيوة النبي عم الاترى انه كان محتملا للموقت في
حيوته قولا اي صريحا بان يقال مثلا صلوا عشرين فتكون البقاء حال حيوته ثابتا بالدليل
الاستصحاب بخلاف ما بعد الوفات لان الدلايل صارت موجبة قطعا بوفاته عم
مع قدرتها بحيث لم يحتمل النسخ فبقاءها حج بدليل مبق سوى الدليل الموجب للاول
الحلال ما جرى على لسان الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لسان الى يوم القيامة فان
قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخ ان لم يكن مقطوعا به في حيوته عم لم يكن النصوص حجة
ح قلنا البقاء بعد الامر انما يكون باستصحاب الحال كبقاء حيوة المفقود حتى جاز نسخه
بخبر الواحد على ما مر بيانه في باب النسخ الا ان الواجب علينا العمل بالظاهر عندنا من
الدليل لا بالغاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك به
فالزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء اما التمسك به لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا يكون
حجة على من انكر البقاء بانا سلمنا هذا ان قوله حكم الشراء الملك الموبد ناقض ما ذكره في باب
النسخ ان الشراء ثبت به الملك دون البقاء بل ما ذكر انفا في اول باب الاستصحاب متامل
قال وهو على اربعة اوجه اي الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج به مع القطع
بانعدام الدليل المغير بطريق الحس او بخبر الناس وهذا صحيح بلا خلاف علمنا انه يحتج به
في قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية وثانيها الاحتجاج به لعدم دليل مغير
ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام المغير في حيث طلوا يتخوفه وهذا
من الاستصحاب يصلح للابقاء العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا بالاحتمال قيام المغير
عند غيره اذ فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض
مشايخنا رح لان الظاهر حجة لكل ثابت بقاءه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
فلم يظفر به وكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج
قبل التامل في طلب الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق لجهل محض والجهل لا يكون حجة
ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون عذرا وهذا لمن اسلم في دارنا
بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه
القبلة وليس بخلفه من يسأله عنها فاجتهد يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة
وغير المتحري لا يكون معذورا وثالثها التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم مبتدا وهذا خطأ محض

www.alukah.net

لان الاستصحاب كما سمه عبارة عن ابقاء ما كان لانعدام المغير او اثبات الحكم به
ابتداء لتغيره اسما ومعنى فلهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى تقوم دليل
موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات
ملك آخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فبقي على ما كان ولا يثبت له فان ثبوته
لا يزول بالتمسك وغير الثابت لا يثبت بالتمسك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك
بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا بوقف حتى
لم يشعروا بانه لا قصد الا الله تعالى باعتبار انه بقي للوارث الملك الذي كان للمورث اذ
الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير عنده فيكون الاستصحاب
حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء وعلى هذا قال ابو يوسف
اذا ادعى عينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام شاهدين فشهدا ان هذا كان
لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فما بقي الملك الذي كان للمورث بعينه
وليذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث
وما ثبت من الملك بقي لاستغنائه بالبقاء عن دليل ولكنهما قالا صفة الملكية ثبت
للوارث ابتداء في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حق الوارث من الاحكام
ما لا يثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطي وحرمة الجواز لم يكن الامة مشتراة لا
حلالا لاحدهما دون الآخر بان كانت اخت الرضاع لاحدهما دون الآخر وانما يكون هذا
ابقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه وادعى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود
ان المدعى كان لمدعي قبلت شهادتهم اتفاقا كالو شهدوا بهذا المدعا ملكه الآن

فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه وعلى نوعان اهلية وجوب واهلية اداء وقد ذكرنا ان الوجوب عبارة
عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة
لغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون
حلفا ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا مختلف فيها منهم
من جعلها وصفا وعرفوها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه والاعتراض
عليه بان العقل ليذا الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا
لانم انه غير الذمة بل ظاهر كلام هذا القايل يشعر بانه هو العقل كما سنشير اليه غاية الامر

الا مرانه لانفصال بين العقل السيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم
من جعلها ذاتا وهو اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف له فلهذا عرفوها بانها نفس
لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون ساير
الحيوانات حتى تثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الاولى وتزويجه اياه ويجب عليه النفقة والمهر
بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع
وهذه الذمة الصالحة انما ثبت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه
يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية
فعلى بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم صلوات الله عليه وسلامه اخرج ذريته من
ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه بلى وذكر الكشاف
ان معنى اخذ ذريتهم من ظهور هم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل بمعنى انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وشهدت لها عقولهم وبصايرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلال والهدى وكانه قيل
على انفسهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
والى هذا مال جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور قدس الله روحه وذكر النقيب الاول بوجوه
ذكرها في التاويلات منها ان ظاهر الاية يرد تفسيرهم هذا اذ الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور
بني آدم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر ادم ثم ان قلت هذا التفسير ايضا يخالف اجماع
الفقهاء الانهم قائلون بالذمة والتمثيل ينافيها قلت لانم انه يخالف اجماعهم غاية الامر انه يخالف
تفسير بعض الفقهاء والذمة بمعنى العهد الماضي لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير
الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام قاضي ابو زيد في التقويم يشير الى ان
المراد بالذمة العقل حالة وقت حل الانفصال ملوحا من وجه مع الجنين قبل الانفصال عن امه
جزءا من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها
والمراد بالمقراض عنها هذه الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها
ويدخل في البيع بيعها ولكن لما كان منفردا بالحيوة بعد الانفصال وصير ورته نفسا بايراسه حتى
لو مات الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزءا للام من وجه لم يكن له ذمة مطلقة اي
كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد الانفصال من الام

ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لو اتلف
على مال انسان فاتلفه تجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امراته بعقد الولي غير ان
الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع
به من العاصي فتحقق الابتلاء المذكور في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان يسمى
الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه او محله ولذا اي ولان الوجوب ينعدم
لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل ابنه لا تجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو
استيفاؤه من الاب وقلنا ايضا لم تجب على الكافر شئ من فروع الشرايع التي هي
الطاعات لان حكمها الاداء وفايدته نيل ثواب الآخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا
لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا للثواب وذلك ظاهر ولزمه الايمان
لانه اهل لحكمه وهو الاداء وفايدته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف لاحد في ان الكافر اهل
لاحكام الاخرة ايضا وجه الله تع مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص
لانه اهل لاداء ما هو المقصود من المعاملات مصالح الدنيا وهو الحق بامور الدنيا من
المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن
الاقدام على اسبابها والكافر اليق بما هو عقوبة وزجر من المومن ولا خلاف ايضا
ان الكافر يواخذ بترك الاعتقاد بالفروع لان ذلك منهم كفر على كفر فاما وجوب الاداء
في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر ان ذلك غير متحقق في حق
الكفار والبه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف وحال العراقيون من مشايخنا
وان الشافعي والمعتزلة وعامة اهل الحديث بتحققه في حقهم وفايده الخلاف لا يظهر في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
قضاوها بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الآخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها
عملا وعند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما يعاقبون بترك الايمان كذا في الميزان واصح
الفريق الاول بما ذكرنا ولان الصلوة مثلا اذا وجبت على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت
في حال الكفر او بعده لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها
وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهليه العبادات فلا يجوز ان تثبت تتعلق
لغيره وفيه نظر لان الله تع ما امر العباد بالطاعات رجحها حتى تثبت الايمان افتقاء
وتبقا بل امر هم بالايمان والطاعات جميعا فيكون الايمان مامورا به صريحا لا تبعا واقتضاء

ولان القول بعدم وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مواخذون بترك
اعتقاد وجوبها عليهم مما تشنا فيان ويمسك الفريق الثاني بقوله تع فلا صدق ولا صلى
وبقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تع فويل للمشركين الذين
لا يوتون الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه ولان المقتضي للوجوب
لا يثبت عند انعدام حكمه قلنا الا يجب على الصبي سايرالعبادات التي تختصه
المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة ادبها كالحج وان وجد سببها
ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذلك لا يتصور
من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري
فلا يصلح طاعة ولو جعلنا اداء الولي كاداية فما هو مالي محض يكون المقصود المال
لا الاداء وهو باطل بحسن الغرب قال وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان
من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت
حكمه وهو اداء العين اذ المقصود هو المال قلنا لا الاداء لان الغرض حين الغاية او حصول
الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه في حصول هذا المقصود كاداية وكذا الصلة
التي لها شبه بالمونة كنفقة الزوجات والاقارب تجب على الصبي عند وجود سببها اما
نفقة الزوجات فلانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس لحق عوضه وهو النفقة
واما نفقة الاقارب فمونة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود سد خلة
المنفق عليه لوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون ولداء الولي كاداية فلم يكن الوجوب
خاليا عن حكمه نعم اذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه
وذلك كتحمل العقل فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفينة والاخذ على يد
الظالم ولذلك اختص به رجال الاهتداء دون النساء لانهن لسن من اهل الخطط والصبي
ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مونة في الاصل كالعشر
والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى القربة فيها غير مقصود
وكان اداء الولي كاداية ما يشوبه معنى المونة كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد لرجحان معنى
العبادة والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه عندهما الحاقا
بالمؤن المحضة قال واذا عقل واحتمل الاداء اعلم ان الايمان لا يجب على الصبي قبل
ان يعقل بلا خلاف لعدم اهليته الاداء عن اختيار وامتثال لانه تع واذا عقل واحتمل
اداءه يصح منه الايمان في حق احكام الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف واما الخلاف في وجوبه

قوله لعدم اهليته الاداء ان لعدم الركن الاختياري وهو العقل منه

www.alukah.net

عليه خالفت المعتزلة بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعد اهلية التأمل والتفكر في صفات الله تع وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي والامام ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام رح بنفس وجوب الايمان عليه دون وجوب اداءه لان نفس الوجوب انما على الاسباب وعلى الامارات الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وهما صالحان في حق الصبي العاقل وحكمه وهو الاداء عن اختيار متحقق فيثبت الوجوب للقضية وعدم المانع والذي روى انه يدع فرضا حتى لا يلزم عليه تجديد الايمان بعد بلوغه ولا يلزم اما لا نقول لوجوب اصل الصلوة عليه بعد لم يعقل لانه يؤدي الى ان لم تتقاعد عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف وجوب الايمان فانه لا يؤدي الى ذلك ولان امرأة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما فلو لم ثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه لكن الخطاب يسقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث وبقي اصل الوجوب وقال الامام شمس الائمة الرضي رح الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه مالم يعتدل حاله بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا تتوقف على الوجوب عليه بل يكفي منه كونه مشروعا كجمعة المعذور وقد مر ان الوجوب لا تثبت باعتبار السبب والمحل دون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات هذا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لانا لا نم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذلك حكم الخطاب بل حكم صحة الاداء وهي متحققة هنا فثبت الوجوب لما قلنا قال واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن لا خلاف ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن ولكن منها درجة كمال وهي بعد البلوغ لسالم العقل والبدن وادنى درجات الكمال سمي اعند الائمة في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ للصبي العاقل السالم البدن وقد تكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد تكون كامل العقل ضعيف البدن كالمغلوج فيسقط منه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامتيه ثم اصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما يأتيه ويذره بان ينظر في اخواله ان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل فان كانت متفاوتة كان قاصرا فان اعتدال فامر سماوي فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار وصف الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقطا لهذا اعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما مر ان السبب

ان السبب الظاهر متى قام بمقام الباطن لدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة وتسمى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه ووجوبه الخطاب عليه قال فثبت بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله تع وغيرها وكل منها ينقسم الى بلية اقسام اما حقوق الله فاما حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبيح لا يحتمل غيره واما محتمل لان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله تعالى فاما نفع محض واما ضرر محض واما مترددا بين الامرين اما ما كان حسنا محضا فكالايمان بالله وصفاته فحد القول بصحته خلافا للشافعي رح لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا حكما اي في حق احكام الدنيا اذ بعد وجود حقيقته اما معتبر عدما حكما لحجر شرعي وذر لا يليق بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا فيه لكان قبحا من ذلك الوجه وذلك باطل حالة ولا عهده منه اي لا عهده عليه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع فاما الاداء فلا عهده فيه وكان في الحكم بصحة اداءه نفعا محضا لانه نال به الفوز في الدارين لا يقال ان فيه نوع عهده لانه يحرم الميراث عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفره الباقي على كفره لا الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد ذلك عهده لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة واما ما قبح على وجه لا يحتمل غير كالجهل بالصانع اي الرده فانه لا يحتمل العفو بعد تحققه بعذر من الاعذار الا يرى انه معتبر على وجهله بغير الصانع فكذا هنا اعلم ان الاية معتبرة في احكام الآخرة عندي حسنه ومحمد استحسانا حتى لو ارتد ابواه مسلمان لا يعقل بعد الصبي فتبين امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وفي الآخرة يعذب كالكفار وعندي لو لم يكن وان نافي به لا حكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الآخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب بحقوق عن الكفر غير موجه خلاف النص والعقل والقياس فلا يقبل لم تقبل توبة المرتد مما لو يدل مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تع وترك الايمان به لان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته ولان ما هو بين الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه فما لم يكن ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ اما لم يحكم بردته لتحقيقها منه وعلى محظورة مطلقا لاحتمال ان لم يكن غير محظورة وقت من الاوقات والاحتمال شخص من الاشخاص فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ

وما يلزمه من ضرر احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة
ارتداده لانا من توابع الصحة لا قصدا اليه والتزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فالبيع
العفو عن مثل الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا
ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا مسبح
ثبوته بواسطة لزومها الضمير ان في لصحته ومثله يرجعان الى الارتداد والضمير اليه راجع
الى كلمة ما قال وصح منه اداء العبادات البدنية هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق
الله يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهده حتى اذا شرع لا يلزمه
الاتمام والامضاء واذا افسدها لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب
في الآخرة ويعتاد اداءها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان ليانا منها كالزكوة حيث
لا يصح منه اداؤها لتقربه به في العاجل بنقصان ملكه فيبتنى هذا على الاهلية الكاملة لان
وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق الله يعني صح منه من التصرفات ما
كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا توكله عن الغير بالطلاق بالله
والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير
تهديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق
الى الولي فصار كوشهد الصبي لم يقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر ولهذا عبارة
صحيحة في نفسه ولكن هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا
لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني ما لم يحض ضررا كالطلاق
والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه
ضرر محض في العاجل والصبي مظنة الرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله سبحانه وتعالى اعلم
فلم يشرع في حقه الا ما هو محض نظر ولا ملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان ولاتهم عليه
نظرية وليس من النظر اتلاف الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض مال مملكه العاجل
لانه بولاية قضائه تملكن من تمليكه فيصير منفعة محضة من حيث ان هذا المال مأمون الغيبة
لانه مهاد دينا بعد ان لم يكن مأمونا حال كونه عينا وفي رواية ملكه الا انه لا يملك
التصرف في ماله ونفسه وكان بمنزل القاضي قوله وملك برأي الولي بيان لحكم القسم الثالث
يعني باجازة الولي واذنه ما تردد بين النفع والضرر من التبرعات كالبيع فانه اذا
كان الصبي نفعا محضا وان خاسرا كان ضررا ومثله الاجارة والنكاح والاقرار بالنسب
والرهن وغيرها وان كان لا يملك بنفسه لان من التصرف ما يقع عند مباشرة الصبي

الصبي بعد استطلاع رأي اقوى كما مر فيدفع مباشرة الولي واذا اندفع تم الضرر المحض
بانتفاء منفعته فيكون الصبي فيه اهلا للتصرف مع ان في صحة تصرفه اصابة مثل ما اصاب
برأي الولي مع فضل بيان وبوسع طريق الاصابة قوله على اعتبار ان نقصان رأيه
يعني ان نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي صار الصبي في هذا التصرف كالبالغ عند ابي حنيفة
الا ترى انه صح بيعه عنده من الاجانب بغبن فاحش كما صح ذلك من البالغ وان كان الولي
لا يملك ذلك عليه وعندهما لما كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار
رأيه وكما لا نفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ لمباشرة الصبي بعد اذن وليه له
وقول ابي حنيفة هذا اصح لان اقرار الصبي بعد اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه وارده اي رد
ابو حنيفة صح الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية يعني عن ابي حنيفة في بيع الصبي المأذون
مع وليه بغبن فاحش روايتان احديهما الاجازة لما قلنا انه كالبالغ بانضمام رأي الولي
الى رأيه اذ الصبي لما كان متصرفا بإذنه تكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي
وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش اذ مرجعه
ان الولي انما اذن له لينتفع به ولم يقصد بالاذن النظر للصبي بخلاف بيع من الاجانب اذ لا تهمة
فيه فلم يعتبر النيابة قال واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر ليس بقياس وصحته باطلة
عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين
هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق وجه الاختيار في لانها نفع محض حيث يحصل له الثواب بعد الآخرة
بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذها بعده وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر لان في القول بصحتها تركا لنفع
اعلى منه لان الارث مشروع بعد الموت وفي الاشتغال عن الارث الى الايصاء تركه
الاحصل لا محالة والله الاشارة في حديث سعد لان الموت وشك اعتبارا بمن لم يعلم
حاله كالمفقودين الغائبين فكان ضررا في حقه وفي المتابعة مع ولي بطريق اعتبار
الصبي في اختيار احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما مع كون اختياره اضر به اذا كان
في حاله اقل عقلا من الاجانب بالغلبة وشركة احد الابوين اقل نظرا ولم يعتبر عبارته في
اختيار الاسلام مع ان فيه نفعا ظاهرا او اعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولم يعتبر في البيع
والشراء مع ان فيهما نفعا ظاهرا لان من الجائز ان يكون الصبي في الوصية والتدبير
يعلم ما يعقبه من الثواب ولا يعلم ذلك في البيع والشراء لان كونه

واذا اوصى الصبي في اعمال البر فالوصية باطلة عندنا سواء كان في اعمال البر ليس بقياس وفي الصورة الاولى لم يكن ذكر الخلاف ان الصبي متى يصير اهلا للوصية او لم يكن ذكره لانه معلوم بالاولى لان الصبي اذا لم يصح وصيته في اعمال البر التي يرجى بها الثواب فلان لا يصح في غيرها اولى ذكره الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وان كان فيه نفع ظاهر وهو حصول الثواب له في الآخرة

ان كان منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيها فاختار احد الابوين والاوصياء مما لا يمكن تحصيلها له
بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيها والاسلام والردة مما يتبعان له بطريق التبعية للابوين
فلا تعتبر عبارته فيهما وقلنا لحق انه لا مضادة بينهما اذ لاصل الاهلية صلح وليا
وتصورها صلح مولّيا عليه ولا مضادة بين ما لحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة
وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حاله اخرى الا ترى انه يصير مسلما
باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حاله واحده ونحن
اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا لجعله تبعا في تلك الحاله وفي الحاله التي تكون تبعا
لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل
المنفعة اليه لا محالة اذا كانت جهة الاصابة واحده عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر
والاقامة تارة ويكون اصلا في حالة اخرى عند انفراده بأب [illegible] المعرفة
على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما بني عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليها فتنتهي عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل اهلية الاداء
وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما سيجيء تفصيلها
ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل بل هو نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد
فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض المخوف
والقتال والموت وآفات مذكر الحمل والسيخوخة التي هي الفناء في العوارض وان تغيرا لها بعض
الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكونهما اخصا باحكام كثيرة يحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره واما
الذي منه فهو الجهل والصفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
ما فيه الجاء وما ليس فيه الجاء وانما ذكر العته في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ
الانسان قد يخلو عن العقل كما في الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولان الصغر غير داخل في ملكية الانسان
بدليل ان الكبير انسان وكان من العوارض ولاجل هذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر

امر لبيلي والله اعلم والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما حصله من المكتسبة وان امكن
باختيار العبد لانه يسهل من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان
صل فعلى هذا اوجب لزمكنه الرق من المكتسبة اذ شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه
بالاسلام قلنا بعد ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه في حاله ابتقاء صار من الامور
الحكمية بحيث لا يزول بسببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده اما الجنون وطو
نزيل كمال العقل بحيث تضعف تمييزه وتدبيره فانه لانتفاء الذي هو اساس الآدمي بحيث لو ولد وهو
صالح للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه بناء على قيام الذمة والقابلية
الاداء لانه بلغ القدرة على النية للعباده لان لا يكون بلا عقل وقصد صحيح وهو منافيها
فعوت القدرة على الاداء وسقط بالجنون ما كان ضرر الحمل السقوط احترازا عما يحتمل
السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه
لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا فاما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر اقوال
غير معتبر اذا المجنون عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل فبدونه لا يمكن اعتبارها
شرعا فيفسد عباراته كلها حتى لم تتعلق بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فلكون المؤثرة
حسا لا تتصور الحجر عنها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان بادائه الفعل الموجب
فعله غير مقصود فعلنا انه يواخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال والجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا الا ان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية
الاداء لا تثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط باتفاقهما حكمه لكونهم استحسنوا في غير الممتد
والمغمى عليه بالنوم والاغماء في كونه كالعدم في حق ايجاب القضاء والجامع كون كل واحد منهما عجزا
زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فيسقط ثم عند
والاستحسان انما يسقط عند ابي يوسف الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ والمقارن
بان بلغ مجنونا مثل الصبا عنده حتى لو افاق قبل افطار شهر رمضان او قبل قيام يوم وليلة
من وقت الطلوع لم يلزمه قضاء ما مضى عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية سواء وقع الجنون
من الصلوات لم يزد على يوم وليلة لكن عند محمد باعتبار الصلوات ليصير ساعة عندها باعتبار
الساعات تزيد على اربعة وعشرين ساعة وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حن حمل الحول
ثم افاق بعده في اليوم الثاني فانه لا يجب قضاء الفوائت عنده خلافا لهما لان السقوط
باعتبار الكثرة الموجودة في الحرج وذلك بالمداومة في حق التكرار لا فيما قل لكن للكثرة لها
لكن ضبطها اعتبارا بالصلوات وهو ان يستوعب العذر وقت صلوة يوم وليلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولقائل ان يقول كلا الفريقين محتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الروايات
حتى استقطت الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا حد الكثرة ثمة ان ترد الروايات
خمسا لخروج وقت السادسة لخلافه لنا واما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة ان لم يدخل وقت
السادسة لخلافه لنا وحد الامتداد في الصوم لم يستوعب الجنون الشهر ولا يشترط التكرار
لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المذكورة على الاصل الموكد اذ لا يخلو طهر اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا وفي الزكوة ان يستغرق الحول لانها وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر
وعن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر على المذاكر كم المجنون لا يصح ايمانه
وردته لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق لان ذا انما يكون بالعقل وهو على العقل
والردة سبوق بالايمان فتنتفي عند انتفائه لا لانا الايمان مما يصح الحجر عنه والردة مما يمنع
العفو عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان المراة
المجنون اذا اسلمت فرض على ولي المجنون الاسلام فان اسلم وله فقد اقر اعلنه وان ابى
تفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن واما الصغير اعلم ان الصغير كالمجنون في اول
احواله لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهليه الاداء ولكن
الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله فيسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ
مثل الحدود فانها تسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة
لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه يصح شروعه في الصوم
والصلوة بلا لزوم مضى فيه ووجوب قضاء لو افسده لان لزوم المضي ووجوب القضاء
يحتمل السقوط عن البالغ كالوشرع في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه
القضاء ولو ارتكب محظورا الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
لا يسقط عنه مثل فرضية الايمان فما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا ادى اكان فرضا لا نفلا
ولو كانت الفريضة ساقطة لكان نفلا كما في الصوم والصلوة الا ترى انه اذا ادى صغيرا
وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا
للاحرى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة
لانه وقع نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وقال الفاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
ولا يلزمنا قولنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع عن
الفرضين لانا انما اسقطنا الوجوب عنه فطرا لدفع الحرج عنه والنظر في هذه الحالة لا يسقط
الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فتح جعل الوجوب عليه

عليه من حال حياته توفية لما سقط عنه بما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب بقي بحيث عهده
الوجوب الى ان لو بدى ما شاء هذه عبارته وعلى هذا يخرج ما ذكرنا انه يقع فرضا ولا يجب عليه الاعادة
قال وجملة الامر في الاصل الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة
اي المواخذة بما يحتمل السقوط ويصح منه بان يباشر بنفسه وله بان يباشر لاجله غير موجب
اللزوم والمواخذة عليه كقبول الهبة ونحوه مما لا نفع فيه محض لان الصبي من اسباب الرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فجعل سببا للعفو
عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه ولذلك اي ولان الصبا سبب للعفو للحرم
الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا للشافعي لان موجب القتل يحتمل السقوط
عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق سابي الملك لانه يثبت
للولاء فوارثة الرحم تودي الى توريث الاجنبي وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم
قال الله تع ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والارث مبني على الولاية لتولي
احبارا عن ذكرنا علم فهب لمن لذكر وليا يرثني واتعدام الحق وهو الارث منهما لانعدام
سببه وهو الولاية كما في الكفر وعدم الاهلية كما في الرق لا يعد جزاء وعقوبة والعهدة
فهان خالصه لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة تتوقف لزومها على
راي الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبا عجزا صار سببا للثبوت ولاية الغير عليه
ولاية نظر وسلب ولايته عن الغير قال واما العتة اعلم ان العتة آفة ناشية عن
الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فتشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين قوله ناشية عن الذات خرج ما يكون بالمخدرات وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصباح العقل حتى يصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما
يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبي فلا يطالب بالوكالة بالبيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امراته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه ولا يبيعه ولا يستاوه بنفسه بدون اذن
الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقط عنه لزم عليه ضمان ما استهلكه
من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت في حقه فاجاب بان ضمان ما استهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية لان المنفي عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل
العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك في المحل ولهذا قدر بالمثل لاجراء للعقل وكونه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معتوها لانتفاء عصمة المحل لانها ماله لحق العباد وحاجتهم لابتلائه من الله لحكم الامر والنهي
والعقل الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج كمن وطئ جارية
غيره لا يأثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ويوضع عن المعتوه الخطاب كما
يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا شك في صحة العقوبات لان سقوط الخطاب
عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتأخرين وقال
القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت الخطاب تخلف فيها
فانه وقت سقوط الخطاب وتولى عليه اي ست الولاية على المعتوه لغيره كما ثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما تفرق الجنون والصغر
لما جعل المصنف اول احوال الصبي كالجنون وآخر احواله كالعته في الحكم كما مر فلا تقع
الفرقة بينهما حال ولا تفرق الجنون والصغر لما جعل المصنف اول احواله الاولى ان عارض البلوغ
غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين لمطرد له فلذلك قيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يوخر العرض الى ان يفيق لان فيه ابطال حق المراة والصبا
محدود لان له علامة معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج الصغير
انه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم تفرق بينهما ولم يعرض
الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا تفرقان في وجوب العرض عليهما في الحال كما لا تفرقان
في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب عليه العرض في الحال كما يجب اسلام
امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال
وافترقا في الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه قال واما النسيان
وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة النوم فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لان التكليف
بالاهلية والخطاب الحقوق على الناسي لا توقعه في الحرج لتمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى
عبادات متواليه تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعات
اي لا يخلو عنه مثل النسيان في الصوم لان رسوخ عاده الاكل والشرب وداعية الطبع

الطبع الى هما تورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان قتل الحيوان الزمه
الحيوة واستغال القلب به فتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة جعل من اسباب العفو
في حقوق الله تعالى من جهة صاحب الحق اعرض فجعل كان المطر لم يوجد فبقي الصوم وكان التسمية
قد وجدت فحمن الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو تلف
مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه جبرا لحق العبد كما مر بيانه قال ولهذا قلنا اي ولان
النسيان الغالب في حقوق الله تعالى جعل عذرا قلنا ان في سلام الساهي في القعدة الاولى
لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم تقطع الصلوة لان القعدة محل اللام وليس للمصلي
فيها عليه مذكورا انها الاولى او الاخيرة فجعل عفوا بخلاف الكلام والتسليم على الغير في كل الاحوال
لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصيره
فلا يجعل عذرا اذ ليس مع النسيان للنقوص عليه حال واما النوم فمجز عن استعمال
القدرة اوجب تاخير الخطاب الاداء لا سقوط الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء بالانتباه
او القضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يستدعي غالب فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم
يسقط الوجوب لوجوب فائدته وهو علم من نام عن صلوة او نسيها الحدث وطلب
عبادة اصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة اصحاب الطيور فلم يعتبر منه الطلاق والعتاق
والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم اذا قرا المصلي في صلوته فاتها
وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في صلوته لم تفسد صلوته والاكثرون على انها تفسد والوجه
في صلوته فعل يفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا
في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته
ولا تكون حدثا لقصورها عن ان تكون في حالة اليقظة وقيل تكون حدثا ولا تفسد صلوته
حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار
معنى الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما انه حدث فلان الحدث لا يفترق الى الاختيار
فلا يسعى بالنوم واختيار المصنف والامام فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لان قهقهة النائم
ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا تفسد صلوته لان النوم بطل
حكم الكلام لما مر قال والاخبار وهو فتور غير اصلي لا لمحدر نزيل عمل القوى قوله غير
اصلي لخرج النوم وقوله لا لمحدر لخرج الفتور بالمخدرات وقوله نزيل عمل القوى لخرج العته
وهو كالنوم في فوات الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبادات والفرق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بينه وبين النوم انه اسد من النوم من فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبعية
لا آفة لا تكون منافيا للقوة بل ما تكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض
على القدرة بذاته اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا تنتبه صاحبه بخلاف النائم ولكونه
اشد من النوم في ازالة التحرى كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء البناء ونحوه
لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد النص وهو سبق الحدث بخلاف
النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا منع البناء واعتبر امتداده استحسانا في حق الصلوة خاصة
لانه لو امتد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار
الساعات عندهما كما مر تقديره وامتداده في الصوم والزكوة نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع
مبنى على ما هو الغالب لا على ما شذ وندر اما في الصلوة فغير نادر فتعتبر وقد جاءت السنة
بذلك فانه روى ان عليا رضي الله عنه عليه اربع صلوات فقضاهن وابن عمر رضي الله عنه عليه ثلاثة
ايام وليالها فلم يقضها قال واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي
عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
وملكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا فوقع
جزاء في الاصل اي شرع وضعه على الكفر لان الكفرة لما استنكفوا ان يكونوا عباد الله مع جاز امر الله
بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون
بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى حادث من العبد لا ترى ان المولود من المسلم
رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق لصير المرء عرضة للملك والابتذال اي الاستهان
بالرق وصف لا يحتمل التجزي اي لا يثبت رقية البعض مع حريه البعض لاستحالة ان يكون
بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شايعا ضعيفا زايل المالكية وملزما منه احتمال ان
لان محمدا قال في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر بعضه عبد
للفلان انه يحمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه
حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان حرين واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها
وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وفي هذا الاستدلال بطرد الابدال
على هذه المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته
وما ذكر من حديث الغلام لا تصور علمنا لان التكلم من النفس الذي لا تصور خلاف المراة
عاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا اعلم ان العتق ضد

ضد الرق لانه ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق اذ لو كان محررا لسد يجزى الرق
وقد ثبت فساده وانما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يتجزى لما لم يتجز فعله
اي مطاوعه وهو العتق بعلة اعتقته فعتق كما قال كسرته فانكسر ولا تصور الاعتاق بدون العتق
كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال محررا لم يكن الفعل محررا ضرورة وقال
ابو حنيفة الاعتاق يتجزى لانه ازالة الملك لانه حق لا الرق وهو متجزئ شرعا ورؤوا الماعرف من بيع
النصف وشرى النصف لكنه يعلق مستورا كل الملك عن الحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط
بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوط عن الكل علة العتق وحق توقف العتق على تكميل العلة
اما ان بعبارة او باعتاق الباقي فصار الاعتاق كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية معلق بها
الخليط الى على غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية ومعلق بحصول مجموعها الحرمة
وهذا الرق اي الرق الذي هو محل بصدده ولعله احترز به الاشارة عن النكاح فانه سبب رق
ولا منع مالكية المال صانع مالكية المال فلا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى القيام
الملوكية سمة العجز والمالكية سمة القوة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد نوديه قوله مع
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب اليسرى وان اذن لها
المولى بذلك لانه من احكام الملك كما لا يملكان الاعتاق لذلك ولا يصح منها حجة الاسلام حتى لو
حج متع نفلا لعدم اصل القدرة التي هي من شرايط الوجوب لانها بالمنافع المالية والبدنية
والعبد لا يملك شيئا منها اما المالية فلما مر واما البدنية فلانها للمولى لان ملك الرقبة علة
لملك الصفات الا فيما استثنى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان القدرة التي تحصل
بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه حق لها ثم بقي على اصل الحرية لعدم تصور المولى
بذلك نوديه قوله عم ايما عبد حج عشر حجج اداعتق فعليه حجة الاسلام وتحصل بما ذكرنا الفرق
بين العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض لانه ما ملك لما خرجت من منافعه وهم مشتروبان نزلا
والراحلة لصحة الاداء بل لوجوبه وانما الصحيح لوجود السبب وهو البيت والرق لا ينافي
مالكية غير المال لانه غير المالي لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه
مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا انعقد بدون المولى وانما تتوقف عند عدم الاذن
من المولى خلافا لمالك لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي الجابة عند عدم اذن المولى اضرار
به فان وصل المولى ملك احباره على النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما ملك ابطاله عليه
قلنا انما ملك احباره لخصيصا ملكه عن الرق الذي هو سبب النقصان لا لانه مالك وللمولى
كان العبد هو المنتفع به المالك للطلاق بعد الاحاد دون المولى والام والخيرة حتى لا يملك

المولى اتلافه لان فيه تفويت حبوه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم فاشبه
كمال الحال في اهليه الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك
سواء لان الكمال في الكرامات بدرك العين والكمال في الرق مشتمل على الهوان والنقصان
فبينهما منافاة مثل الذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا للتوجه الخطاب
والصيانة عن البهائم وكذا خل النكاح ولهذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع
لزيادة شرف وكرامته وكذا الولاية اذ على تقييد القول على العموم شيء اوان فيكون
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال ان ذمته
ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لابد له من ذمة ومن حيث انه مال كان لازما
له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على حمله
بنفسها بضعفها حتى صارت الرقبة مالية الرقبة والكسب فاذا صارت الرقبة بها تعلق الدين بها
وصحت مطالبته منه وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستحق فيه بل المراد
منه ان العبد الماذون اذا تصرف ولزمته الديون كسبه الموجود في يده اولا الى الدين
كان لم يف به اولم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة بالبيع فيه ولا يباع الرقبة في الدين
ما بقي الكسب بالاجماع وكذا خل النكاح ينقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من امراتين خلافا
لمالك لانا سألنا الخل نعمة والرق اخرج التنصيف وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا تزوج
العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة بسبب سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق
كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة لان الخل نعمة زوجانها كما في جانبه لانه
سبب للسكن وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة محتاج الى هذه الاشياء كالرجل
فمتى كان حل المراة ارق كان محليه الطلاق فيها اوسع وعلى العكس بالعكس ولما كان حل
الامة على النصف من حل الحرة ينصف ما به تفوت حل الحرة الا ان الطلاق الواحد لا يحرمها فكملت
وصار ما تفوت به حل الامة طلاقين وعدتها حيضتان وعدة الحرة ثلاث حيض فكملت
وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد النكاح عبارة عن اتساع المالكية
لان النكاح يثبت الملك له على ما معتبر صدوره من الرجل وحرمتهم واما عدد الطلاق فعبارة
عن اتساع المملوكية لانه عبارة عن تطليق مملوكية ملك تطليقات معتبر بالنساء اذ
الكلام واقع في قدر المملوك فعرف مقداره على محله اذ ملك التصرف يزداد بازدياد المحل وينقص
بانعدامه الا ترى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين ومحلية

ومحله الحرة يزداد بالحل فيزداد الطلاق لانه رفع القيد فكل امراة عددها اكثر كان طلاقها
اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء حال ونصف العدة والقسم والحد ما شرع الرق في تنصيف
العدة والقسم ظاهر لانها من اثار النكاح والرق يؤثر في نصف النكاح فكذا في اثاره واما ما سره
في نصف الحد حلان توفر النعم يوجب تغليظ الجناية في حق مولاها واستخدامها يوجب تخفيف الجناية
ولما اثر الرق في نصف النعم في حق العبد والامة كما سنا اثر في نصف العقوبة ايضا قال الشيخ
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يتكن بنصفه واما فيما لا يتكن
كالكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء حال وانتقصت قيمة نفسه يعني لما كان
الرق مانعا فكان الحال اسعف قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطا وجب
على عاقلة القاتل قيمته ولا يزاد على عشرة الاف درهم التي هي دية الحر بل ينقص منها عشرة دراهم
خلافا للشافعي رحمه الله فيما روحسان قيمة على العاقلة بالغا ما بلغت وقوله لانه اسعف
المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال حال الانسان يتبين بكمال المالكية وكمال
المالكية فيما يمس بمال كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما يمس بمال
على الكمال والنوع الاخر ناقصا لانه وان لم يكن اهلا لما لكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف
فيه واستحقاق مالكية اليد بناء على ما عرف في موضعه ان الماذون اهل للتصرف في الكسب
ومالكية اليد على كسبه ينفي وجوب نقصان بدل دمه عن دية الحر لما لخطر الشرع وهو
العشرة لانه ملك بها البضع المحترم وقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حالة واما دلك
بقول ابن مسعود رضي الله عنه لما بلغ قيمة العبد ذة الحر ونقص منها عشرة دراهم اما لانه علم عدم
فيها احد صريح المالكية بالكلية وهو مالكية ما يمس بمال لانها ملك المال يدا او رقبة وكما لا يملك
النكاح والطلاق بان على مملوكه فاسعفي بدلها على بدل الحر بالنصف لانعدام كما اسعف في حق
العبد مالكية المال وكذا اسعفي مالكية النكاح من الاربع الى ثنتين ومالكية الطلاق
من الثلاث الى الاثنين فينبغي ان ينقص بدل بالنصف لان النقل الاختيار لنوع التصرف
لا لازدياد وتعريفه واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود ان المقصود من الملك وهو التمكن
الصرف الى قضاء الحوائج واليد هو الممكن والموصل الى المقصود فان ملك الرقبة وان كان ما
قريبا لامكانه الصرف الى قضاء حوائجه اما بعده او لمانع اخر غير اذ ملك الرقبة شرع وسيلة الى ملك
البدل الملك هو المطلق للتصرف فكان للعقد حكمان ملك اليد وهو المقصد الاصلي وملك الرقبة
وانه من الوسائل وكان ملزا التقرير جواب عما قال وجب ان ينقص عبد الربع لانه ملك بالنكاح
كل وجه والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ملك اليد اقوى فلا يلزم الاستدلال تمت

والرق لا يؤثر في عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حرمة تعرضه حفا لصاحبه وللصاحب الشرع وعلى نوعان مؤثمة وعلى الموجب الاثم على تقدير اتلافه ولا يوجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه ثبت لهذه العصمة حتى لو قتله احد عامدا لم يكن عليه القصاص ولا الدية ومقومة وعلى الموجب الاثم والضمان جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في عصمتين بالكفارة ان كان خطأ وبالعفو والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والنقض لان المؤثمة ثبت بالايمان والمقومة بالاقامة في دار الاسلام والعبد في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وذلك ظاهر فلهذا اي فلكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عمدا خلافا للشافعي اذ القصاص يعتمد المساواة في العصمة لستوفي اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف وغير ذلك مما اوجب الرق نقصانا في امره لما ذكرنا ان منافعه ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع يديه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما ما فيه بطلان حق المولى كالحج والجهاد فلم يصر مستثنى فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى ولا تستوجب السهم الكامل من الغنيمة سواء كان مجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي لما بينا ولزم التساوي بينه وبين الحر الذي هو اصل للجهاد بنفسه قوله واعطف الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فنبغي الذمة والحل هم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت للرقيق الولايات المتعلقة مثل ولاية القضاء والشهادة ومنوع الصغار لانها مبنية عن القوة الحكمية والرق عجز حكمي ينافي الولاية كما لا ينافي مالكية المال لانه ليس له ولاية على نفسه فكيف يكون على غيره قوله وانا صح امان العبد الماذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما قال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان العبد الماذون في القتال لانه من باب الولاية لانه منع لعرض العسكر للغنائم وكان فيه سعد القول على العكس اجاب بانا لا نسلم ان الامان من باب الولاية بل الامان بالاذن خرج عن اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يصير شريكا مع الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه فلزم الامان في حقه ثم تعدى الى غيره ضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه مثل شهادة تبين هلال رمضان فانها ليست بولاية على الغير بل هو اخبار للصوم بنفسه ثم تعدى الى الغير حتى فصل لانهم لم يشركه ثبت له في الغنيمة بل الشركة انما ثبتت لمولاه اذ العبد ليس اهلا لملك المال فلما الشركة ناسه له نظرا الى السبب كذا قاله فان قيل العبد المجور عن القتال مثل الماذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فنبغي ان يصح امانه كالذمي قلنا انا لم نصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه لخلاف الماذون ولان الامان في الجهاد اذا المقصود اعلاء

اعلاء الله تعالى ودلك يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه قال وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وان ما يملكه العبد من التصرف لا مسح ان يتعدى الى غيره بطريق صحيح اقرار العبد مجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص عليه لانه يلاقي حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة الاقرار بالمال حالية التي على حق المولى لانه بطريق التبع كما مر في الامان لخلاف اقرار العبد المجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير قصدا فيمتنع صحته وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة اي الغير القابلة يده ماذونا كان او مجورا حتى وجب القطع والضمان عليه عندنا صدقه المولى وكذبه اذا القطع مع الضمان لا يجتمعان وقال زفر لا قطع عليه ويتخير بين الضمان في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان مجورا او بالقابلة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر وفي المجور اختلاف عندابي حنيفة تقطع يده ويرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه ممكن على الاصل المجور صحيح بالمال سعا لا استحالة ان تقطع يده وهي مال مملوك لمولاه وعندابي يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو ضرر نفسه وبالمال وهو ملك سيده فثبت ما كان اقراره فيه حجرا دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان وقد سقط القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وعند محمد لا تقطع يده والمال للمولى لان اقرار المجور بالمال باطل لان ما في يده ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك سيده ولا يجب تقطع في مال حكم برده لان كون المال مملوكا للغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وهو انعدام الشرط فوت المشروط وهذا الاختلاف اذا كذبه المولى وقال المال مالي اما اذا صدقه فانه تقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ انه تصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه جزاء الجناية حتى اذا مات العبد لا يجب على المولى شيء لان الواجب في الجناية الخطأ ضمان هو صلة اذ الصلة اذا ما يجب مقابلة ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة الهبة ولهذا لا يجب على نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس بأهل لضمان ما ليس بمال ولا عاقلة له بالاجماع يجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم لحق الشرع رقبته مقام الارش انا لرضاء المولى الفداء فيصير عاديا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة لان الاصل في موجب الجناية خطأ الارش كما اذا كان الجاني حر او بيده قوله ثم ردده صلة الى اهله وانما نقل الى الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجع الى الاصل حتى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا سطل بالافلاس اى لا تعاد بافلاس المولى الى رقبة العبد بما عارض تحتش الزوال وعندهما يعم
بعد الحوالة كان العبد احق الارش على المولى فاذا قوى ما حله بافلاسه تعود الى الرقبة كما فى
الحوالة الحقيقة وقيل هذا الاختلاف فى التحقيق راجع الى استنباط نهمة التقليس والمسئلة معروفة
قال واما المرض وهو ما تعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا ينافى اهليته الحكم اى ثبوت
الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهليته العباده لانه لا يخل
بالذمة والعقل والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق
بالعباده وكان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر بسببه لكنه لما كان سببا للموت
بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء فى المال لان اهليته المال يبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس الله والزمه الحرب به فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه
الغريم فى المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله فى الحال فثبت به الحجر اذا
اتصل به الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب لقوة ما منع به صيانة الحق
اما حق الورثة ففى المتش واما حق الغرماء ففى الكل ان كان مستغرقا حتى لا تثبت الحجر فيما لا يتعلق
به حق غريم او وارث مثل ما اراد على الدين او على ثلثى المال ومثل ما تعلق به حاجة المريض
كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل واما لم يعلم قبل اتصاله بالموت بانه يتصل به ام لا
فلا ثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق فقبل كل تصرف واقع من المريض حتى النفقة مثل
الهبة وبيع المحابا، والقول للصحة واجب فى الحال لان ركن التصرف صادر من الاصل مضافا
الى المحل عن ولاية شرعيه والمانع مترددة ثم لو احتجنا الى نقضه لنقضناه وكل ما لا يحتمل النقض
فالاعتاق الواقع على حق غريم مان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث مان
اعتق المريض عبدا قيمته نزد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة
التدبير لكونه لازما ولا ثبت العتق فى الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث سعد لان حق المرتهن
فى ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق بنى على
ملك الرقبة دون ملك اليد وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وفى تمليك مال بعوض مال
كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والوصية بذلك اى بالصلة
وبادائ الحقوق المالية لوجود سبب الحجر من التبرع وهذه الاشياء من باب التبرع الا انه شرع جوز
ذلك بقدر الثلث نظرا له وهذا لان الانسان مغرور بامله مقصر فى عمله فاذا عرض له المرض وظهر
له اثر المسه وحان البيات لحاح الى الملاقى بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه
يحتق مقصده المالى وهو ثواب الاخرة ولو انه مضه البراى لو صح من غرضه لصرفه الى مطلبه الحال
الحال فبقى الشارع له ثلث ماله ليتدارك به بعض مقصده واليه اشير فى قوله عم ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة فى اعمالكم فضعوه حيث شئتم قال والما تولى الشرع الايصاء

الوارث والايصاء للوارث اى التورث اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفترضة فى ابتداء الاسلام كما قال الله
كتب عليكم اذا حضر احدكم ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وكان ذلك بمعزل عن الصواب
فنسخ جهة الايصاء من الموارث الله تعالى بنسخ هو بل بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم وبين النبى عليه السلام ذلك
بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث اى تولى الشرع بيان ذلك بنفسه وقصره على
حدود معلومة حيث حجر واعن معرفة مقادير ما هو المصلحة والحكمة فيه كما قال تعالى لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعا وابطل ايصاءه لهم اى سحة بطل ذلك صورة ومعنى وحسه وسمه اما فى حقيقة
فظاهر واما الصورة والشبهة فملحقتان بالحقيقة فى موضع التحريم ثم من امثلة هذه الاشياء مال
الصورة سع المريض من الوارث عينا من اعيان ماله فانه لا يصح عند ابى حنيفة رح اصلا سواء كان
مثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح اذا كان مثل القيمة او لس منه ابطال حق ما تعلق به حق الورثة
وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى وهال ابو حنيفة رح انه قليل اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فكم
سعه منه الصالة صورة اذ للناس منافسات فى صورة الاشياء لست لهم فى معانيها وان لم يكن ايضا
معه لكونه مقابلا بالعوض ومثال معنى اقرار المريض لوارثه باطل وان كان استيفاء دين الصحة اى
وان اقر المريض باستيفاء دينه الذى له على الوارث صحة عند ابى حنيفة رح وصية معنى من حيث انه سلم
له المالية من غير عوض ومثال الشبهة ما اذا باع المريض الحظ الجيد بالردى مثلا من وارثه فانه
للجواز لان فيه شبهة الوصية بالجودة الله اعلم وله ان خلاف الجنس الى الجنس يوجب العدول المعنوى
بالجودة معتبرة عند المقابلة بالجنس فى حق ربا الفضل كما تعتبر فى حق الصغار وفى الاصغار ربا الفضل
للصغر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره يشترط فيه الجودة حتى لم يجز بيع
الجيد من ماله بالردى من جنسه اصلا كذا هنا الا ترى ان المريض لو باع الجيد بالردى من الاجنبى يعتبر
خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من كل المال كما لو باع شيئا مثل القيمة وهذا
الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره المصنف رح وقال العاصل السمرقندى رح وقد طعن لان قولى الشرع فى الثلثين
لاى الكل فلم للجوز وصية للوارث من الثلث حال بحمل لعموم قوله عم الا لا وصية لوارث قلنا
هذا مخصوص بالثلثين بسياق الحديث وقوله عم ان الله اعطى كل ذى حق حقه اذا اعطاء الحق فاعلم
من الثلثين والجواب عنه ان لا نم ان قولى الشرع فى الثلثين فقط بل قوله فى الكل بدليل انه لو لم يكن
فى التركة وصية ولا دين تقسم الكل من الورثة على السهام المقدرة بناء على هذا الايصاء الا ان الشرع
اثبت له حق الوصية فى الثلث نظرا له فاذا اوصى شئ انقطع حقهم عنه وبقى فيما وراءه كما لو ملكوه من
التركة شئ فاما لم يثبت حقهم فى الثلثين لاغير فلا فان قيل سلمنا ان المولى فى الكل ثابت على التقدير
انتفاء الوصية والدين ولكن لا نم ذلك على تقدير وجودهما وصار كانه مثلا اوصى لاجنبى فى التركة وصية
ولا دين فاقتسموا الكل على هذه السهام وان كان منها وصية او دين فاقتسموا الباقى منها واداكان كذلك

لاستثنى ذلك بقي الوصية للوارث على الاطلاق كالا يستثنى بقي الوصية للاجنبي قلنا قولهم الا
لا وصية لوارث معنى لحسن الوصية فيستثنى ان لاسقى وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالثلثين
بالسماع لا يجوز لما انه غير مختص بالمفلس ولانه لو لم يكن العرض لحسن الوصية في حقه لما كان
لتخصيص الوارث فايده اذ الاجنبي يشاركه في عدم الجواز في المفلس قال واما الحيض والنفاس
الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل يقال حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشرعا عبارة
عن الدم الذي ينفضه رحم امراة سليمة عن الداء والصغر احترز بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة
وعن الدماء الخارجة عن غيره وبقوله سليمة عن الداء عن النفاس اذ النفاس وحكم المرض حتى اعتبر نفاسها
من الثلث وبالصغر عن دم يراه دون تسع سنين فانه ليس بحيض شرعا في الشرع والنفاس الدم الخارج
عن رحم امراة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المراة لانه لا يطرد ذلك اذ يوجد الدم من
قبل المراة عقيب الولادة فيما اذا ولدت ولدين في بطن واحد وليس ذلك نفاسا على اختلاف
المذهبين بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه يطرد على المذهبين يعرف بالتامل فانها لا تعدمان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها لا تخلان بالذمة ولا بالعقل ولا القدرة البدنية اما الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة بصاوهو روى انه عم فان الحائض تدع
الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببها لفوات شرط الاداء وفي قضاء الاموات
خرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة والنفاس
الكثر من مدة الحيض عاده فكثر الصدرات فيها قضاء وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا
فسطل بها اصل الصلوة اي سقط بوجود دمها نفس وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم لانه لا يتكرر
ان سغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي
لتركه النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم مع اتساعه اشهرا من الولادة لان الجنون لعدم الاهلية اصلا وكان القياس
فيه لم يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما بينا فاما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا موجب لسقوط القضاء والجامع بينهما في الذكر لا فاتها في الحكم قال واما
الموت فجزء خالص اي ليس فيه جهة القدرة لخلاف الرق والمرض والصغر وتعلق به احكام الدنيا واحكام
الاخرة واما احكام الدنيا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد
فات ذكر بالموت وانما يبقى عليه المأثم لانه من احكام الاخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وثانيها
ما هو مشروع على سبيل الحاجة بخلفه وهذا النوع ينقسم الى ثلثة اقسام منها ما لم يكن حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء اي العين على تاويل المعين او المذكور لان غلته غير

غير مقصود وانما المقصود فحقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا الزمه رده لو زاد في
نفسه بخلاف العبادات ومنها لم يكن دينا متعلقا بالذمة وحكمه ان لا سقى لمجرد ذمته المقدرة
لانها تفعنت بالموت فلا يحمل الدين سمها قضم الهما حال او دايم كذبه الدم وطوده الكفيل
وح يصير ذمته المقدرة كالمحققة فيبقى الدين وان لم يكن المال والكفيل لا سقى الدين ولهذا قال
ابو حنيفة ان الكفاله بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لانها
تعتمد تعذر الدين اذ الكفاله بالدين ولا دين محال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة
وتسقط المطالبة لموته مفلسا والكفاله سريعة الانهام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفاله ضرورة
خلاف العبد المحجور بعد الدين فانه اذا تعلق عنه رجل صح لان دمه في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا واما
همت المالية الهما في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ومنها ما يكون بطريق العمل كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا القسم انه يبطل بالموت لان صفة الذمة بالموت فوق صفتها
بالرق والرق مناف لوجوب الصلات فكذا الموت الا ترى انه يمنع من البقاء لان الشرع ورد بقتله
فسقط نظرا له وما انها ما شرع له بناء على حاجة لانه مخلوق يحتاج والموت يجز فلا بقاء الحاجة فيبقى
له ما سقط به حاجته ولو كان قادرا جهازه على دينه لان الحاجة الى التجهيز ثم قدم دينه لانه اعلم من الوصية
لان الدين حابل سببه ومن ربه بهم بنفوذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع حق الوارث عن الثلث
لحاجة الميت ادراك ما فضر منه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد ص
الله مع على ذلك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وحث اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عن
الميت لا عن الناس اله لتكون اضافة ملك الميت بمنزلة انتفاء بنفسه وقوله نظرا له راجع الى الجميع اي ثبت
ملوه المحقق على الترتيب المذكور نظرا له لان الشرع في الكل راعى به كما بينا قال ولهذا اي ولبقاء ما يتعلق
بحاجته بقي الكساء بعد موت المولى لما خلاف لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعلق وبه يحصل له الخلاص
من العقاب قال وعم من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو عضوا منه من النار ولهذا سمت الكتابة بعد
مرت المكاتب عن وفاء ما عن مال بقي بدل كتابته لحاجة المكاتب الى بقايا لانها سبب لنيل الحرية وعتق اولاده والاسادي عن قبره سادي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال وعم يودى الميت في
قبره ما عليه في اهله وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت وغسلها لبقاء ملك الزوج في العدة
لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه حاجة حاله الموت وطء فعل
خلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي له لانها مملوكه وقد بطلت
اهليه المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا تعالى الموت الى المالكية
من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت ناف لها والمملوكية سمة العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلان لايبقى انا نكيه اولى لانا نقول الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك
فبقي المالكيه سابقي الحاجة ولا بقي المملوكيه بعد الموت لانعدام الحاجة الى ايثارنا لانا لم نشرع
لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له والرابع مالا يصلح لقضاء حاجته والطاقال
والرابع اشارة الى بعض الانواع وانتهائها وهو داب القضاء وهو القصاص فانه شرع ليشفي
الصدر ودرك الثار والميت غير محتاج الله وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه و
سعد وصاياه فلم يجب القصاص له بل ثبت للورثة ابتدا لان الجنايه وقعت على حقوقهم و
لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفه عن الميت في القصاص لكن بعدها انعقد السبب للميت
فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص
ثبت للورثة ابتدا اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافه وانوراثه عن الميت لما صح عفو
الوارث حال حيوة المورث كالو ابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان
الغرض من شرع القصاص درك الثار وان سلم حيوة الاولياء والمقصود ارادم بقتل القاتل
نصب واحدا قتلهم وجريا عليهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء وان قلت فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا ضمن العافي والمستوفي في الاخرين شيا قلت القصاص واحد
لانه جزاء قتيل واحد فجعل كل واحد منهم كانه مالك كله على الكمال فاذا استوفى القصاص احد
الاولياء او عفى صح فلا يضمن الاخرين شيا لانه تصرف في خالص ملكه لانه حق الغير بمنزلة الاولياء
المشتركين في الزوجة في باب النكاح فانه يكامل الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم من
كفو لا يجوز للاخرين ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفه لملك النكير استيفاء القصاص اذا كان
سايرهم صغارا لانه تصرف في خالص ملكه وان فعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز لزيلكه وان كان
منهم كبير غايب قلنا انا لم نملك ذلك لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجوده
لكونه مندوبا وذلك تقرر في حقه ايضا بخلاف الصغير لان توقع العفو منه مستبعد في الحال وفي
التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفه لا في الوارث الحاضر اذا اقام
شهود القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينه لعملا لان القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون
الحاضر خصما عن الغايب في اثباته حتى لحلاق الدين والدية في قتل الخطاء والحاضر لو اقام البينه
على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء لا يكلف لاعادة البينه لان الدين والدية حق الميت
واذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثه او بشبهه صار ماسا للقتول ابتدا
فيستقل منه الى ورثته بطريق الخلافه وان كان الاصل وهو القصاص ثبت للورثه ابتدا بسبب
انعقد للمورث لان القصاص انما يجب عند انفصال حيوته وعند ذلك لا ثبت له الا ما يضطر اليه

الميت لحاجته والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فتصلح لحاجة الميت من قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يقضي به سببا ونسبا فتفارق القصاص الاصل لاختلاف
حالها وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم يفارق
الوضوء في اشتراط النيه لاختلاف حالها وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما
احكام الاخرة فانواع اربعة ايضا ما يجب له على الغير بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه
او عرضه وما يجب للغير عليه بسبب ظلمه على الغير وهذا ان احكام الدنيا واسباب احكام
الآخرة وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات
وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فلان في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان العدم للميت بالنسبة الى احكام الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت موضع فيه للمزوج وللحيوة بعد الفناء فكان للميت من
حكم الاحياء فما يرجع الى احكام الآخرة كان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
حتى يصح له الوصية ووقف له الميراث ويوضع دار ان كان من اهل الثواب او حفرة نار
ان كان من اهل العقاب ويرجو الله ان يصيره لذا ويوضع كرامته وفضله وان يسلمنا من
عذاب القبر بعد له انه هو التواب الرحيم والجواد الكريم تحصل في الحوادث المكتسبة
وهي نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول فسته انواع النوع الاول الجهل
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم
وهو ليس بشيء والجواب عنه انه شيء في الذهن او المراد به اللغوي فيتطرق اليه احد اربعة اقسام
القسم الاول جهل باطل بلا شبهة حتى لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا وهو الكفر بالله تعالى
او الرسول لانه مكابره وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله وربوبيته
بحيث لا يخفى على احد وكذا على حقيقة الرسول من القرآن وغيره من الآيات الدالة على
نبوته فلا يكون لهم عذرا في الآخرة لانه اختلف في ديانته
الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال
الشافعي انها دافعة للتعرض لاغير حتى لا الحد الدمي شرب الخمر فما سايرا الاحكام من
نحو حرمة والجاب الضمان على متلفه وجواز بيع حر فلا ثبت لان خطاب التحريم شامل
الكافر كما شامل المسلم وقد تكلف ذلك لشيوع الخطاب في دار الاسلام والكافر تغلب وجهل
فلا يكون عذرا الا ترى ان شرع امر بان لا يتعرض له بعد الذمة وكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت
وما لا فلا وعندنا يؤمن ويعتد بما ثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شرعا
والكلام في كما اصليا بخلاف نكاح المحارم لانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته

من نطق واحد في زمن آدم عم فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة ولم
نحز استيفاءه اقتصر الدليل عليه ولا نرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كان
صحيحا في حقهم ليتوارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا لحد قاذفه بعد الاسلام وارافعه
احدهما يفرق القاضي بينهما عندنا وقال ابو حنيفة ان دياتهم الكافر يصلح دافعا للتعرض
لهم ودافعة للدليل الشرعي في الاحكام انتهى تقبل النصير عقلا تحريم الخمر ونكاح الاخت الاخرى
ان حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا
لهم وهو التقريب الى العذاب قليلا قليلا وتمهيدا لعقاب الاخرة ولحقنا لقول النبي دعوهم الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر ولهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم عالم بلغتهم الى الخطاب حملوا الكافر فيها واما فينا لاحتمال الغدر عقلا لكفر فلا يصح
دافعة حتى لا تعطى للكفر حكم الصحة حالا ونبني على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم
فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الله وولاية الالزام
بالسيف والمحاجة منقطعة لكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا طلبت
المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطيها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين
حد حد الزنا فيها فان فصل لا خلاف ان دياتهم الكافر لا تصلح حجة متعدية الى الغير بدليل
ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم هلك عنها وعن ست اخرى انها ترثان الثلثين بالسوية ولا
ترث المنكوحة منها بالنكاح شيئا لان دياتهما لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل
حجة متعدية في الجانب الحد على القاذف والجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق
العضاء بالنفقة فلنا انا لا نجعل الدياتهم متعدية فيما ذكرت من المسايل بل جعلناها
دافعة وهذا لانا اذا جعلنا الخمر كانت متقومة في الاصل وانما ابطل النص تقومها فكانت جنايتهم
لالزامنا احكام بالنص لا مثبتة تقومها وانما تصير الدياتهم متعدية اذا كان الضمان مضافا
الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لا علته ولهذا قال ضمان الاتلاف ولا تقال ضمان
التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
فكان الكافر دياتهم مثبتا اما اذا كان شرطا فلا اذ المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم
والكافر يدفعه بدياتهم وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان بالاتلاف ولقايل
ان يقول لم لا يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يدفعه بدياتهم ولا يمكن
ايجاب الضمان عليه لاحتمال دياتهم متعدية وكذا احصان المقذوف شرط لا علة وانما
العلة هو القذف فلا تكون الحرمة مضافا الى الاحصان ليكون سوء دياتهم بل هو مضاف

معاف الى الاحصان القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانما شرعت في الاصل لدفع
الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة للحق مع عجزها عن الكسب صار سببا للهلاك كما
ودفع الهلاك لا يكون الا لزاما ومن الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحبس الاب
بنفقة ابنه الصغير كما يحبس للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن
لانه جزاء على ظلمه ابتداء الا دفع للضرر كما لا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فعلم ان وجوب
النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة فلو وجب
بدياته المنكوحة لكانت دياتها سلبه على السبايا الاخرى زياده اضداث لا دافعة على ان الامام
السرخسي قد ذكر في طريقة ان كثيرا من شايخنا وعللوا على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يستحق
الميراث بطريق الزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة فان قال قايل ما كون شبهة
بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الا ترى ان من صال اي حمل على ابنه بالسلاح حل للابن حمله
دفعا ولا حل له حمل انه اذا وجد في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل
لمسكه ليقتله غيره لاستغنايه عن قتله بنفسه وهنا المراة تستحق النفقة على زوجها وان
كانت غايبة في البيار ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة لما وجب نفقتها
عند البيار لعدم الحاجة انها قلنا الحاجة الدايمة بدوام حبس الزوج لاردها المال المقدور
للزوجة فتحقق الحاجة لا محالة فيحتاج الى النفقة فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانها
لما سلكا قبل الدخول بها صحيح النكاح بينهما فوجد الزوج لدياته لان دياته حجة عليه ولهذا يازم عند
العافي بان لا سبق عليها بعد النكاح لم يصح ذلك منه لانه لا يلزم ذلك لدياته فلا يسقط الا باسقاط
صاحب الحق عنه بخلاف ما ذكره من لبس بنكاحها وعلى السبايا الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاق
الارث علم انها لم تلتزم هذه الدياته وشكر صحة هذا النكاح واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح
ثم لو جب نفقتها حال ولا يلزم اي على قولنا ان دياتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام كالكلام
الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بدياته لهم بل هو شيء في دياتهم ايضا فان الله تعالى
واحدهم الربوا وقد نهى عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع انه محظور في الاديان
كلها او نقول الربوا مستثنى من حظوظهم قال عم الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون المخاطب
قاصرا عنه في حقه قال وجعل ضرورة اي دون جعل الكافر فوق هذا القسم الثاني من الجعل كان
باطلا لاصرار عدو الاخرة ايضا كالاول مثل جعل المحصنة والكرامة فانهم قالوا الدخول جسم
وجالس على العرش مجوز والحركة والجلوس على الدخول وهذا وان كان منهم تمسكا بظاهر
قوله ع وجاء ربك وقوله ع الرحمن على العرش استوى الا ان صريح العقل دال على تنزيه الدخول

عن الجسمية والجهة والمكان فيحمل الاية الاولى على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى عليها ومثل
جهل الفلاسفة فانهم قالوا ان الله تع موجب لذاته لا قادر مختار لانه يخالف للادلة القاطعة
الدالة على كونه قادرا مختارا ومثل جهل المعتزلة فانهم قالوا ان الله تع قادر عالم بصير سميع
ولا يثبتون له قدرة ولا علما وبصرا وسمعا مستدلين في ذلك بان الله تع منزه ذاته عن الشريك
في ايات كثيرة فانعقد الاجماع على انه لا قديم الا الله تع فلو كانت له صفات لكانت قديمة
لامتناع قيام الحوادث بذاته تع مع انها اعراض للذات فيلزم ثبوت القدماء والهة سائ الوجوه
فيكون باطلا لا محالة عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع
فقوله تع ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ان الله تع هو الرزاق ذو القوة المتين الى غير ذلك
من الايات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه ولا فرق بين
قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام في نافي الصفات وفيه نظر اما في الدليل
السمعي فلانا لم ان نقول الا نسلم ان المراد من العلم في الاية الاولى الصفة بل المراد المعلوم
كما ذهب اليه ائمة التفسير اذ العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال علم الله اى معلوم الله
محدثة في الزيادات لو قال انت طالق في علم الله تع يقع الطلاق في الحال لان المراد المعلوم
بخلاف قوله في مشية الله لكونها ارادية حيث لا يقع الطلاق اصلا على ما مر في تحقيق ان شاء الله
وقوله ولا يحيطون ما نوكد هذا التفسير اذ الاحاطة انما تتصور في المعلوم لا في العلم ولسنا
ذلك لكنهم لا يسمون العلم بمعنى التعلق واما يسمون العلم بمعنى الصفة الحقيقية القايمة بذاته وتحقيق
ذلك ان من علم مرام الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم فانه يقتضي وتلك
النسبة يسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت القدماء وابو الحسين البصري وركن الدين
الخوارزمي والامام فخر الدين الرازي ليس في الغايب الا هذان الامران الذات القديم وهذا
التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر مغاير لذاته لكنه امر اضافي فلا يلزم من ثبوته القدماء
واما الاشاعرة واهل السنة يسمون امورا ثلثة الذات القديم وصفة قايمة بذاته وهي العلم والتعلق
بين ذلك العلم والمعلوم والفرق بين المعنيين ان العالم بمعنى المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية
دانستن والاول بمعنى الاسم الذي يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الاية انما يكون
ردا لقولهم ان لو كان المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الاية الثانية على ان القدرة والقوة
صفة سلبية اذ صفات الله كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي
فهو ان قولهم ان العالم مشتق من العلم ولا وجود للمشتق بدون المشتق قلنا ان ادعيتم ان العالم

ان العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة
فهو اول المسئلة على ان اطلاق اهل اللغة على ان الافعال مشتقات من المصادر فما لكم
فعلم بهذا التقرير فساد قولهم لا فرق بيننا وبين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب
عن سايرالصفات قوله ومن احكام الاخرة تع صاحب الكبرى لا يعذر بجهله باحكام الاخرة مثل
انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلها وانكار الفلاسفة الحشر الجسماني فانه جهل باطل
فلا يصلح عذرا في الاخرة لان الدلايل القاطعة الباهرة من الكتاب والسنة كثيرة لا تحصى
الساويل ومثل جهل المعتزلة سوال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكباير
وجواز اخراج اهل الكباير من النار وانكارهم اياها كما قيل ونحن نقول نظرا لانهم ملاوا
كتبهم باسمات الصراط والميزان وعذاب القبر واقاموا الادلة على ثبوتها وقال في خاتمة المجتهدين من
الدين الزاهدي في صفوة الفكر احد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر فمن نسب
اليهم الانكار فهو ماهب اثم واما قوله انكار الشفاعة الى اخره جهل لا عذر فصاحبه منظور فيه
ايضا اذ الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكباير قوله تع شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهذا مع
انه من اخبار الاحاد ليس على ظاهره لان ذلك يقتضي خصوص الشفاعة لاهل الكباير وانتفاءه عن غيرهم
وهو باطل اتفاقا فيحمل على ان المراد منه الشفاعة في الدنا عن عذاب الاستيصال الذي لحق
اصحاب السبت او في الاخرة على حذف كلمة الاستفهام الانكاري او بعد التوبة او المراد من اهل
الكباير اصحاب الطاعات كقوله تع استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين
ومع هذه الاحتمالات كيف يكون ما قاله مواخذا في الاخرة على ما هذا الحديث معارض بقولهم
من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وبقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين وبقوله تع
واتقوا يوما لا يجزي نفس عن نفس شيئا الاية
وبقوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وغير هذا من الايات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا
الكلام في غيره من الاحكام فلو شرعنا في تحقيق هذه المسايل لطال الكلام وفات المرام الا انه
مساول اى متمسك بالقران ما قاله على وفق رايه هاى المعتزلة لحجون بعموم قوله تع ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تع وما هم عنها بغايبين وكذا المشبهة
وهم الذين اثبتوا لله تع صفات تفضي الى التشبيه كما مر ذكره والمعطلة وهم طوايف من الفلاسفة
امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري لمكونها ليس بحجة الخ
وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تع لما دل على التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه وهو قوله تع هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب الاية وغير ذلك من الايات الدالة
على ثبوت هذه الاسماء لكنه اى صاحب الكبرى لما كان من المسلمين بعد اذا لم يفعل ما هو خبيث
يعد كفرا او من سهل الاسلام بعد اذا علم في هواه حتى كفر ولكنه ينسب فعله الى الاسلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع ذلك كخلاء المجسمة لزيادة ظرفه والزامه قبول الحق بالوجهين خلاف اهل الذمة امرنا ان
لا نعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي حال الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا في ذلك بما وبل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل القاطع بوجوب امام المسلمين اذا
كان عادلا ان يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم النفس وذلك مثل من
حال علينا وخرج عن طاعته كالمحكمة ومعاوية واشباله لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة علي رضه
وهو اجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على امامته وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة واستشهد على راس ثلثين سنة فعلى هذا قتلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا
منعة تضمن لانه مقهور لقتا، ولا لزام لانه لا لزام لكونه ملجا فاذا صار الباغي منعة لا يتضمن لخلوه عن الغاية
اذ ولاية الالزام منقطع فوجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما
يؤاخذ اهل الحرب بعد الاسلام وهذا خلاف الاثم فانه باثم وان كان له منعة لان المنعة للظهور
على الحق اذا وقع هذا اذا هلك المال في يده وان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك
ذلك بالاخذ وهذا روي عن محمد انه قال افتيت في اهل البغي ان يضمنوا ذكر فيما بينهم وبين ربهم ولا افتي
في اهل العدل لانهم محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل انه سقوط الضمان معلل بعلتين وصحيح
وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى لا يسقط الضمان قال ووجب محاربة اهل البغي وقتالهم
فعلى الولاة شرعا لانهم يسعون في الارض بالفساد والدعوة على اجورهم اي اقامة القتال في حرمهم ولم
يمنعوا من اموالهم ولا دماءهم ولا لحرم عن الميراث لان الاسلام جامع بيننا وبينهم فلم تثبت اختلاف
الدين وكذا القتال هو علة وجوب القتل المانع من الارث ولم لم يجعلوا ايضا ان فتواعاد لا غنى في حينه
ومحمد لو خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الدنيا بشروط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم
وان كان باطلا في الحقيقة وحبس اموالهم زجرا ولانهم كانوا لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وعلى
حكم الايمان مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل فثبتت العصمة من وجه دون وجه
فلم تجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة لان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لوجب الضمان
ولو كانت متحدة من كل وجه لثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه لم تثبت واحدا منهما
بالشك والسائل لم يقول بمسئلة الارث ينبغي ان لا توارث فوا الطرفين لان احكام الدار باختلاف
المنعة فمنع الارث كاختلاف الدارين مختلفتين لا سوا ربان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت
بين الباغي والعادل وجوابه ان تاثير اختلاف الدار في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق
المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب ورثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا قال وكذا جهل اي
مثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة على علماء الشريعة
او العمل بالعرب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد كان شريح وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر بجواز

بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله ﷺ وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لانه الحديث المشهور اعتقها ولدها وكل
عن ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا من بردعة فوصل الى بغداد فراى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا
للنظر وفهم داود فسالهم عن بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها جاز اجماعا قبل العلوق
فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر ان ما ثبت بالمتيقن لا يزول الا بمتيقن مثله محمد الحنفي
فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا حر فنحن على هذا الاجماع
حتى ينعقد اجماع آخر فتخير داود وانقطع فصار ان القول بجواز بيعها مخالف للاجماع والمشهور بالسنة
تكان مردودا وامثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا علانا بالعرب من السنة كما ذهب اليه ان فيه
مردود لانه مخالف للكتاب كما مر تقريره فلت وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو امكن
حمله على ما لم يذكر اسم الله عليه كما انه عام دخله مخصوص وهو ممنوع بل سلمنا ان المحمول على ظاهره ولكنه
محتمل لان يكون الذكر القلبي كافيا على ما علم قلت انه ليس بكاف فلا دليل ومثل فتوى القضاء بالقسامة
او احد الفسقة في محلة ولا يدري قاتله وجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا وقال
مالك واحمد وان في يمين في القديم ان كان من القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما غلب
على ظن القاضي ان مع صدق المدعي لوجود المولى بان عين القاتل منهم لم حلف الولي بنفسه خمسين يمينا
انه قتله عمدا فسلم القاتل بعده سقط عنكم في ذلك بقوله عم لاولياء القتيل الذي وجد في حيهم تحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف للاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب
وبقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجب القضاء بشاهد ويمين المدعي وانه
مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه في هذا المسائل ونحوها ان اعتمد الحكم على
القياس منهو على الاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الحديث منهو على ما هو الغريب من
السنة على ما نبهنا وخلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا يبتنى ما سيد كره قصار القاضي وما لا ينفذ
فما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ قضاء القاضي وسواء كان ذلك في
حال الرفع الى المتجهل بصلح شبهه اي شبهه داريه للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالمجتهد افطر على ظن ان
الحجامة مفطرة لا تلزمه الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد الصحيح لان الحجامة لم تفسد الصوم عند الاوزاعي
لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم حلال المفتاب لو افطر على ظن ان الحجامة مفطرة لقوله عم العيبة مفطر الصائم
حيث تلزمه الكفارة لانه حاول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما تسقط الكفارة
عنه اذا كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث الحجامة اما اذا لم يكن مبنيا على واحد منهما يلزمه
الكفارة والقضاء كما لا يعاق كذا ذكره الامام حميد الدين والامام المعروف بخواهرزاده وبه نقول
وكذا في موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارية للحدود تعان شبهة الدليل وهو ما وجد الدليل

على الحل مع خلق المدلول لمانع وهذا الاستوقف لحقه على ظن الحل لان الموثر في الاستباط وهو الدليل
لا تفاوت بالظن وعدمه ولما لم يعرض المصنف لهذا النوع ومثاله وطئ الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة قد تنشأ من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة
لا يجب بالكفر بالافطار اذا نوى الصوم من النهار ولا كل العمد بعد ان قطع في خلال النسيان لحكم
علم وهو قوله عم انت ومالك لابيك وشبهة الاشتباه وهو ما لم يدل الحل دليله والابد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطئ الرجل جارية والده او امه او امرأته فانه لو قال ظننت
انها تحل لي لا يجب الحد عندنا خلافا لزفر رحمه الله فانه يقيسه على وطئ جارية اخيه او اخته على ظن انها
تحل له فانه يجب الحد فيه اجماعا والفرق ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء صورة هذه الشبهة الحل
خلاف جارية اخيه او اخته لما بينهما من الاملاك سنها ما لا يورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا
بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت خلاف
ما اذا رتى وقال ظننت انه حلال حيث لا يكون جهله عذرا لكونه مخطوبا بالاديان كلها وخلاف
الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم انه حد لانه بالاقامة في دارنا عرف حرمتها شيوعها
في دار الاسلام قال والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه يكون عذرا له في الشرايع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث
ثم مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها
خلافا لزفر لان الخطاب النازل حقي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وضده
اي العزل والحجر فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما صلحا لذلك على الموكل
والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل مثل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة فلا تثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع لا يلزم في
حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العبد على غيره وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر
عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسوء العزل والحجر اذ الوكيل متصرف على ان يلزم تصرفه
على الموكل والعبد متصرف على ان ينفق دينه من كسبه ورقبته وكذا جهل الشفيع سمع حاره داره
يكون عذرا حتى تثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار سعى دونها
وكذا جهل المولى بجناية العبد لان العبد اذا جنى جنايه خطأ يكون للمولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش
ما دام تصرف المولى فيه بالبيع او الاعتاق ونحوهما بعد العلم بحاله يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالحاله
وتصرف فيه بما يسع ونحوه لا يصير مختارا للفداء لان يجب عليه ما هو الاقل من القيمة والارش ويصير جهله

جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستند بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بالنكاح
الولي لكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالنكاح يكون لها الخيار اذا علمت لان الولي مستند
فيكون الجهل لخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة لها الخيار عتقت
المنكوحة ثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته وسمي هذا
خيار العتاقة فان لم يعلم بالاعتاق او علمه لكن لم يعلم ثبوت الخيار لها شرعا فكان الجهل
ههنا عذرا حتى كان لها الخيار في مجلس حصول العلم لان دليل الشرع بالخيار خفي
لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة الاحكام فلا تقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام
في حقها مقام العلم بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اعلم انه اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح وتثبت الخيار عند ابي حنيفة ومحمد بعد البلوغ وشي
هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل
عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضى ويكون لها الخيار بعد العلم فالجهل في حق الصغير لخفاء
الدليل اذ الولي مستند بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم يعلم بالخيار لم يعذر ويكون سكوتها
رضى لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يسقط خيارها بالسكوت لان
سكوت الثيب ليس برضى حال واما السكر اعلم ان السكر غفلة تعرض بغلبة السرور على
العقل بمباشرة ما يوجبها فيخرج الغفلة الحاصلة الى لا يوجب السرور كشرب الافيون والبنج
وغيرهما لان تلك الغفلة من قبيل الجنون لا السكر لكن لما كان حكمها واحدا في الشرع الحقت
وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للداوة وشرب المكره
على شرب الخمر او القتل وشرب المضطر مثل ما يدفع به العطش وكذلك على قول ابي حنيفة اذا
اخذ من الحشيشة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا حد شاربه عنده ولا
سكر وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع
والشراء لانه ليس من جنس اللهو حتى يواخذ به تغليظا من اقسام المرض فيكون مخاطبا وسكر بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق والنقيع وهذا النوع من السكر لا يمنع
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا
الخطاب فكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه لا بصيرة العقل كذا قال للصاحي اذا سكرت فطلقت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الصلوة حلو كان السكر منافيا للخطاب لما حاز ذلك كالاجنون لم يقال اذا اجتنب فلا يعقل
كذا الاتقال عقل علة ابتغى لم لا تناف السكر الخطاب بنوعيه لان هذا الخطاب عام لان ذلك
حلاف الاجماع اذ السكر من المباح الحق بالاجماع باتفاق الامة واذا ثبت انه لا تناف الخطاب
ثبت انه لا يبطل شيأ من الاهليه لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كضمان الصوم
والصلوة وغيرها وتنذر تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
وتزويج الصغيرة والصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر
لم يحكم بكفره ولم سن منه امراته وفي القياس وهو قول ابي يوسف رح يبين منه امراته لانه مخاطب بالعلق
وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كانت عن قصد وهو مفقود في حقه فجعل كانه لم تكلم بها
كما لو تكلم بها الصاحي خطاء فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم
لم يجعل عذرا في غيرها ايضا قلت ان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو بدل الاعتقاد لا لان
السكر جعل عذرا منها خلاف ما بنى عليه العبارة من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها
من الاهل مضافا الى المحل فان قلت لم قلت ان الاهليه قلت لما بينا انه مخاطب والخطاب مبنى
على الاهلية والاقرار مباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تع مثل حد الزنا والشرب والسرقة
الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشئ من الحدود لم يؤاخذ به لان السكران لا يكاد يسلم على شئ فالظاهر
السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير واحترز بقوله والاقرار عن مباشرة السبب
وما يخالصه عما خلصه حق العبد فانه يؤاخذ بها منه واما اذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان لا يصح
الاسلام لوجود احد الدليلين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذا الاسلام معلو ولا يعلو
ولان دليل الرجوع وان كان قارنه لكن الرجوع عن الاسلام بالردة ومنه بينا ان ردته غير معتبرة
في السكر فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها واذا اقر بالقصاص او باشر سببه او قذف او اقر
بالقذف يلزمه لانها من حقوق العباد وذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله وهو السكر اولى
لان لا يبطل ولذا زنى في حالة السكر حد اذا صحا لانه باشر سببا ملوما معصية فلا يصلح السكر سببا
للتخفيف وكذا في مباشرة سائر اسباب الحدود وانما لا يحد في الحال لانه لا يفيد واذا اقر انه
سكران من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو مقرا او تقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار بالحدود الخالصة
لله تع لا يصح من السكران وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب
من لا يفهم قبيحا لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه سرور علمه
فاورث عقله عن فهم الخطاب وان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا اذ لم يوضع عنه الخطاب
للاذاة القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا مقيدا بشرط

بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان السكر منه
كالسكر من الشراب المحرم فبقي التكليف متوجها اليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء
واما اذا كان سباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا للملا عودي الى تكليف ما ليس في الوسع
واما العزل فقال الشيخ ابو منصور رح هو ما لا يراد بالنطفة معنى اي لا يراد ما هو غاية حقيقة
او مجازا بل يراد به تعطيله عن الغرض المطلوب واطلاقه على ارادة المقصود وهو قضاء الحد
وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان اراده الموضع له هو الحقيقة واراده
غير الموضع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو العزل
من باب التفعل والمراد احاز المجاز من كلام الله تع وكلام رسوله دون العزل وشرط ان يكون
صريحا مشروطا باللسان اي لا تثبت العزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكر باللسان انها قالوا لان
في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره فيه وهذا لانه
لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هاهنا ان يسقط التاخير لذلك يبيعا وهو
ليس ببيع في الحقيقة قال واذا لا ينافي الرضا لمباشرة السبب ولهذا لكفر بالردة فانه لا
لان الرضا بالكفر كفر لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو بقاء الملك فيزول البيع الذي
شرط فيه خيار الا ان العزل في البيع بفسده كالجي وخيار الشرط لا يفسده حتى لا يكون المشابهة
بينهما من كل وجه الا ان يراد به بيع شرط فيه خيار الابد فيكون المشابهة من كل وجه اذ يفسد
البيع فيها ولا شبهة الملك بانتقض فيها ضرورة العزل مما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا
ضرورة فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والحاصل ان العزل لما كان نزول به الاختيار والرضا في حق
الحكم فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف بقوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق
ثبت مع العزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه فما دخل في العزل بلفظه
انواع انشاء تصرف واخباره عنه وما يتعلق بالعقد والانشاء على ضربين اما لا يحتمل النقض
واما لا يحتمل والاخبار ايضا على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم
الاول وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل العزل فيه يكون محلا بلفظه اوجه اما ان دخل في
اصل العقد او في قدر العوض منه او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما لم ينفي العاقد ان بعد العقد
على ان التصرف كان بناء على العزل او على انه كان اعراض عنه او على انه لم يخطر بباله اوشكا
في الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا على العزل باصل البيع بان يتواضعا في السر على ان يعقد عند
الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدا على ذلك ثم عقد البيع فاسدا غير موجب الملك وان اتصل به القبض
لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك حتما وصار اتفاقهما على العزل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كخيار المجلس لكن ثبت للمشتري ان خيار كل واحد
ابدا اوجب فساد البيع على احتمال الجواز ومنع ثبوت الملك للمشتري لان خيار كل واحد
منع زوال الملك عما في يده فكذا النزل وكالا ثبت الملك له بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا
كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث ثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم فاد القبض احدهما
افسد البيع لان لكل واحد منهما ولاية القبض فينفرد به حال اجازة احدهما وسكت الآخر لم يلزمه
لان الحق اسقط خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر بدون اسقاط وان اجاز خار البيع كما في
الخيار الموبد لها لكن مدة الاجارة يجب ان يكون مقدرة بالسنات عند ابي حنيفة كخيار الشرط لان
الاجارة المؤبدة لا تعتبر كذا هنا وعندهما لا تقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالسنات عندهما
قال ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بمائة دينار هذا بيان الوجهين الآخرين وهو
ما اذا هزلا في قدر البدل او جنسه اما الاول فمهما تواضعا على البيع بالف درهم ظاهرا على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني مهما تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم وافقا
على البناء فالنزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عندي حتى فسد وعال صاحباه سقط البيع بالف
درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمواضعة في الثمن
مع الحد في اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار النزل لا يوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل
لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالحد بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا ومد الاصل فوجب
العمل بهما فحاله الاسران العمل بالمواضعة بمنزلة شرط فاسد لمقتضى العقد لكن هذا شرط لا يطالب
به من جهة العباد لاتفاقهما على عدم تسمية الالف الآخر والشرط اذا لم يطالب من جهة العباد
لا يكون مفسدا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها بخلاف ما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا في العقد
والدراهم غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالحد في اصل العقد
اولى لانها حادثة في اصل العقد فلا يزال في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين المبطل والمصحح
كان المبطل اولى لان اعتبار الاصل اولى من اعتبار الوصف وانا نقول بان هذا موضع من مواضع
في اصل العقد بالحد ومواضعة في وصفه قدرا او جنسا بالنزل فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد
واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار النزل في جنسه فلما مر واما اعتبار النزل
في قدره فلان النزل بخمسة الالف من المائة وكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه
يوجب الفساد كاشتراط العبد قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر
وان لم يكن لها طالب كمن جمع بين حر وعبده في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالحد في اصل
العقد الموجب للخيار والمواضعة بالنزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالحد في اصل

اصل العقد اولى لان اعتبار المصحح اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اذا هزلا في قدر
البدل بخلاف الهزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب الاقل منه بالاجماع والفرق لهما حيث
ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم تعمل بها
عند المعارضة ترجيحا للمصحح واما النكاح فلا يفسد بالشرط قال عدم النكاح بعدم الشرط والشرط
يعدم البيع فامكن العمل بالمواضعتين وقلنا بان المهر يكون الثمن الذي تواضعا عليه
في النكاح في جنس الصداق بان ذكر انه الدراهم وعرضها الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع
بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة
بجعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل قال ولو هزلا بأصل النكاح
فالنزل باطل والعقد لازم اعلم ان النزل اذا دخل فيما لا يحتمل البعض قد يكون ملحقا بالعدم
المال منه بتبعا للنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال فيه اصلا اما اذا كان المال فيه تبعا
كالنكاح فلو هزلا في اصل النكاح فالنزل باطل والعقد لازم وكذا فيما لا مال فيه اصلا كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق لم يقع المتواضعان
من الزوج والمراهق من المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورته اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده بان
يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وهذا كله صحيح
والنزل باطل للحديث بثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذور والايمان
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مع على الرأي المعلوم
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وجدت احكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر
النزل فيها الا ترى ان هذه الاسباب لا تحتمل خيار الشرط بل يبطل والنزل بمنزلة خيار الشرط
على ما مر فلا يحتمله ايضا ولا يلزم التعليق بالشرط لان تأثيره في منع السببية عندنا والطلاق
المضاف الى العدة المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة في الحال ولهذا لا
يستند الطلاق بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا استند الملك الى وقت جميع
الحال واما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وان كان
المال في هذا النوع مقصودا الا ان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه صار مقصودا
فقد ذكر في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم قال السرخسي المفتى به انها لا تطيب له
ولم ار السلام وهذا الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا انه قول ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط عندهما كما ذكر في الجامع الصغير فلا يحتمل النزل ايضا لان معناه قارب هذا الا
باصله اي باصل الخلع بان خالعها بطريق النزل او تقدر البدل بان سميا الدين ويكون التواضع

على الالف او حبسه حال ما ذكر انى الخلع ونحوه وقد تواضعا لزم لكون البدل دراهم حبب المسمى بكماله
عند علمائنا وصار اى المال المسمى الذى يوثر فيه العزل كالتصرف الذى لا يحتمل الفسخ سعا
لسوء فى ضمن مالا يحتمل الفسخ وهو الطلاق فى الخلع مثلا والثابت فى ضمن الشئ بمنزلة ذلك
اليه صاحد حكمه وح لا يوثر فيه العزل ايضا كالوكالة الثابتة فى ضمن الرهن يلزم بلزومه سعا
حال ملك قد قلتم ان المال فى هذا النوع مقصود فكيف يكون سعا ولئن سلم انه سبب صحة لكن
لا نسلم ان العزل لا يوثر فيه حال المال تابع فى النكاح والعزل لا يوثر فيه وقد اثر فى المال حتى كان المهر
الناصا اذا عزل بالعين ملك المال طهما مقصودا بالنظر الى العاقد واما فى حق ثبوت العقد
فهو تابع للطلاق ولانه بمنزلة الشرط والشرط اتباع صاحد حكم الاصل واما فى النكاح فله نوع
اصالة فى حق الثبوت بدليل ان ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر
وسمت مع النفى واذا كان له اصالة فى حق الثبوت يوثر فيه العزل كما يوثر فى سائر الاموال واما
عند ابى حنيفة رحمه الله الطلاق يتوقف على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الحد لكل حال
اى سواء عزلا بالاصل او بقدر البدل او بحبس البدل لان العزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد
مضى ان الحنفية لهم فى الجامع الصغير فى خيار الشرط فى الخلع من جانب المرأة ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فح يقع الطلاق ويجب المال فكذا هذا فى باب العزل لكن جواز
خيار الشرط غير مقدر بالثلاث فى الحاج عنده لان تقدير الخيار بالثلاث جوز فى البيع لان الخيار
غير ملايم له اذ هو من الامانات وانما ثبت بالنص فتقدر بالثلاث فتقتصر عليه والخلع ليس
فى معناه اذ هو من الاسقاطات فكون خيار الشرط ملايما له الا يرى انه يجوز تعليق الطلاق
على شرط كان خلاف البيع فلا يجب الاجر عنده هذا اذا اتفقا على البناء فى الوجه الثانى
واما اذا اعترض على الاعراض او لم يحضر ماشئ او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق
بلا توقف على اختيارها لبطلان العزل الذى هو خلاف الاصل قوله وعلى هذا انظار الخلع
من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بعفو الكل سواء فى الحكم والتفريع قالوا لما وجب العمل
بالمواضعة فيما يوثر فيه العزل وهو ما يحتمل الفسخ من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على
البناء المواضعة واما اذا اتفقا على الاعراض فحسنا فلا يوثر العزل فيه بالاتفاق واما اذا اتفقا
على انه لم يحضر ماشئ عند العقد او اختلفا فى البناء والاعراض حمل العقد على الجد فما اذا احضرا
شيئا وجعل القول من يدعى الجد فما اذا اختلفا عند ابى حنيفة لان العقد مشروع لا جابه حكمه وحد
فى الظاهر وحقيقته فيه فلا تترك ذلك للاحتمال وعند طا العمل بالمواضعة اولى اذ الم يحضرا شئ
ويكون القول قول من يدعى البناء اذا اختلفا لان المواضعة امر معتاد بينهما وكانهما اعتبرا العادة
قوله واما الاقرار فسيان للنوع الثانى من الانواع الثلاثة وهو الاحكام اعلم ان العزل يبطل الاقرار
سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة وصورة
المواضعة فيه ما ذكر فى المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا طلقا العبد امس بالف درهم ولم يكن

ولم يكن سبها سبع فى الحقيقة ثم قال البايع للمشترى قد كنت بعتك عبدى هذا اليوم كذا وقبضت الالف الآخر
صدق عليه هذا البيع لان الاقرار انما اعتبر وصار مناطا للحكم لانه لا شئ سواه وجود المقر به ظاهرا والعزل
يدل على عدم المقر به واذا لم يكن المقر به ثابتا فى الواقع لا يكون الاخبار عنه اقرارا فلا يكون هذا الاخبار
ملزما شيأ حتى لو اتفقا على اجارة البيع الذى هزلا به بعد ذلك لم يكن سعا لان الاجارة انما تلحق
المنعقد وبالاقرار كاد ان لا ينعقد فلا تقبل الاجارة مال وكذا تسليم المشفوع اليه اقرار بتسليم الشفعة
طلب الشفعة على الصلة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتملك او عرفته
هذا فاعلم ان الشفيع اذا اخر بعد طلب المواثبة والاشهاد وسلم الشفعة هازلا لا يبطل شفعته
لانه من جنس ما يبطل خيار الشرط فانه لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار يبطل التسليم وسعى
السفعة فكذا هذا وكذا الوابراء الغريم هازلا لان قال ابراتك خانه على انى بالخيار يبطل الابراء حتى
التمليك ولهذا يرتد بالرد بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا حيث يقبل طلب المواثبة لان المازل
غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة يبطل بصريح السكوت فكذا بدلالته
اذ الدلالة تعمل عمل الصريح حتى ما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون الطلب واجبا على الفور والاستقال
بالعزل بمنزلة السكوت ولا يبطل الشفعة هناك تصريح السكوت على الفور فكذا بدلالة قال
واما الكافر هذا بيان للنوع الثالث الكافر اذا كان كلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا يحكم
بايمانه فى احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا بالتكلم
بكلمة الاسلام فاولى ان يحكم باسلامه هنا والمعنى فيه ان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد
والتراخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما
رد البيع بالخيارات فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه العزل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر
هازلا فان قال هازلا او مثلما الصنم اكره محمد ليس من فحكم بارتداده لان العازل لكونه راضيا
باجراء هذه الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال الله تع ولئن سالتهم
ليقولن انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايات ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا بخلاف
العزل لانه هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم
جميعا فصار كان المباشرة لم توجد منه حال واما السفه فهو العزل بخلاف دلالة العقل
والجنى وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف اى جنسه مشروعا
وهو اى السفه السرف والتبذير والدليل على ان اصله مشروع ان اصل البيع والمرو الاحسان
وذلك مشروع حال الله تع وتعاونوا على البر والتقوى وان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف
حرام كالاسراف فى الطعام والشراب فعدوله من وجه احترز من ارتكاب سائر المحظورات
لانه مخالف لموجب الشرع من كل وجه لان ارتكاب سائر المحظورات

فيكون سبها كافرا كافرا وان
اكره على الاسلام فاسلم
فانه يحكم باسلامه لوجود احد
الركنين مع انه غير راض

سفه حقيقة فما وجه الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه الذي
تكلم فيه الفقهاء وتتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه فكانه سماه حالا وهو السرف والتبذير
على ذلك وانه اي السفه لا يحل بالاهلية ابتقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر والدين
شيا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات وترك المنهيات في الدنيا
ويجازى عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن تصرفه لابطله القول وهو ما للاحمل النفع فالكلام
والطلاق والعتاق اجاعا اذا له يفيد كالهازل فصدر افعاله لا عن نقص في العقل، وكذا الاوجب
الحجر عن تصرفه بطله القول وهو ما حتمال الفسخ كالبيع والاجارة عندا ي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل
البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد وهو الشافعي يوجب الحجر الا ان الشافعي اوجب الحجر على
سبيل الزجر والعقوبة وقالا انما يحجر نظرا اذا النظر واجب حقا للمسلمين كالفرماء واولاده الصغار
وزوجاته وسايرالناس فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس ويحتاج النفقة من بيت المال
وله لاسلامه وان كان عاصيا لسفهه الا ترى انه يحبس العقوبة على صاحب الكبيرة عقلا لاسلامه
وان كان عاصيا ولهذا منع عنه ماله في اول البلوغ بعد الى خمسة وعشرين سنة اجاعا قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا له لسقي ماله مصونا لاعتزبة عليه بدليل انه خاطب به الولي مع ان
العقوبة تضاف اقامتها الى الامام ويحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه بجامع النظر ولانه
لو لم يصر لسانه مقطوعا منعه عن التصرفات لم يبق محفوظا لان ما يمنع من يده سلفه بلسانه فان لقنه
غيره او سمع بغبن فاحش ويكون الولي مامورا بالتسليم اليه فيفوت فايدة المنع ثم الحجر عندنا على
انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذكر الحجر ثبت بنفس السفه عند محمد سواحدث بعد البلوغ او بلغ
كذلك لانه سبب الحجر فلا ينتقل الى القضاء كالجنون والصغر ولابد لثبوته من حكم القاضي عندابي يوسف
لان الحجر للنظر والنظر الى القضاء حتى لو باع فسل حجر العاقل حار عندا ي يوسف خلافا لمحمد له والنوع الثاني
اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه بيع القاضي اموالة من العقار والعروض وذلك ضرب حجر
لفساد تصرف الغير عليه والنوع الثالث ان يحاف على المديون ان يفحش بالتبذير اي سلز اموالة بيع الشيء
بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه حتى لا يصح تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه ولم
من هذا ان طريق الحجر عندنا النظر للمسلمين فاما لم تكن السفه من اسباب النظر فلا وقال ابو حنيفة
لما كان السفه مكابرة العقل في التبذير بغلبة الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية
والنظر من هذا الوجه اي من الوجه الذي لا اجايز لا واجب كما قلنا في صاحب الكبيرة فقالا ينبغي للحر
المجرح حاجب فانه اما مور وحس اذا لم يتضمن النظر ضررا فوقه وطنا نقض ذلك اذ في سلب ولايته
على نفسه اهدار ادميته والملاة بالبهايم والمجانين اذ بالسان بان الانسان من الحيوان وبه سمى الله في
كتابه فعال الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان وقال النبي عليه السلام لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
علم سق الاصورة اللحم والدم والحواب عن قياسها على منع المال ان ذلك سبب نقصا ما عقوبة عليه زجرا
لعن التبذير واما غير معقول المعنى اذ لا نا قشيا قلنا انه لا يجوز لنكفر للنظر فلا يحتمل المعاسة على التقرب

المعدن اما على الثاني فظاهر وكذا على الاول اذ لا مدخل للراي في اثبات العقوبات مرعى قولها
لو لم يكن نظر الماموض الى الولي ان الولي لملك التعزير كما لملك غيره ومنع المال من جملة التعازير
فيملكه ايضا قال واما الخطاء فذكر ويراد به ضد الصواب وهو الاوسع خطه قال الله تعالى ان
قتلهم كان خطاء كبيرا وتذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله ومن قتل مومنا خطاء وهو نوع
من العوارض المكتسبة جعل عذرا لصاحبها لسقوط حق الله تعالى سركه دعوة النبي عليه السلام وجعل
عن احياد صحيح حتى لو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم اذ الزنا والاواخذ بحدود الا بقصاص اذا
وجد منه القتل خطاء لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من اجزيه الافعال المحرمة فيكون
الخاطي فيه معذورا قوله دون حقوق العباد لان الجزاء ان الحمل لا بد الا ستعداد فيتعلق العاجل ووجب
به الوجه فيعتد بعصمة المحل والخطاء لا ينافي عصمة المحل لكنه لا يسقط عن ضرب تقصير وهو ترك السنة
او لكنه الاحتراز عنه بالسنة فضلي سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لتردد هاتين الخطرين الاباحة
ولم يصح الحاق الخاطي بالناسي عندنا في بقاء الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطي مقصر فلم يحمل الناقض
للصوم عندنا في حقه قال وصح طلاق الخاطي بان اراد ان يقول مثلا انت طالق فسبق لسانه الى طالق فوقع الطلاق
لان القصد امر باطن فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي
لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصير اذا صدر عن قصد صحيح واختيار فما فلا يصح
طلاقه وكطلاق النايم لهذا الطريق ولو قام العقل والبلوغ مقام القصد يصح طلاق النايم والقائم
البلوغ عن عقل مقام الرضا فناسبي عليا الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب عنه ان الى
الماموم مقام غيره بشرطين احدهما لم يصلح دليلا عليه والثاني لم يكون في الوقوف على الاصل
حرج كالقصد امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والنايم عدم الاختيار وهو لا يمكن معرفته
من غيره حرج فلا يصح فيه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العباد فعبارة
عن اسلاء الاختيار وبلوغ غايته حتى يفيض اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه بسمة الوجه
وغيره فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه ويعتبر بعقد اذا جرى على لسانه بغير علم
النفس منه بكذا وحال خصه قبلت ذلك فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان يسقط فاسدا كبيع
المكره كذا قال الامام فخر الاسلام وتابعه المصنف لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام انه فعل احترازي
ويفسد لعوات الرضا قال واما السفر فقطع المسافة لعد وشرعيته هو الخروج على قصد مسيره ثلاثة ايام
ولياليها فما فوقها مسير الابل ومشي الاقدام وهو من اسباب التخفيف لكونه من اسباب المشقة غير انه
قصر دواب الاربع من الصلوات اجاعا لكنه على سبيل الاستقاط عندنا والترفه عندان في حق الغائب
يلزم قضاء الاربع عنده وقدر من بيان هذه المسالة وفضل العزيمة والرخصة وما شرعه في الصوم من تاخير
وجوب اداية الى ادراك جزء من ايام اخر ولما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان يسعى

السفر

لم يكون حكمها واحدا فيما ذكر من المسايل لكن السفر لما كان من الامور المختارة لكونه من العوارض
المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة بدعوى الافطار بعد قصده لان المسافر قادر على الصوم
من غير لزوم لحقه اخذ بخلاف المريض فحل ان المقيم اذا اصبح صايما ثم سافر لا يحل له الفطر
لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله بدع وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما
تقرر في ذمته بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صايما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه اضطرارية
ولو افطر المسافر مع انه لا يحل له الافطار لا يجب عليه الكفارة عندنا لعدم الشبهة في وجوب الكفارة
باقتران السبب المبيح بالفطر وهو السفر عامة مشايخنا في الجملة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر
لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرض الموت حيث يسقط عنه الكفارة والوجه
قد اندرج مما قلنا قال واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما فسد
الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار وهو ان يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او
قطع العضو لان حرمة كحرمة النفس والاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل
في قصده مستقلا وفاسد وهو ان لم يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقادر وهو ما يعدم الرضا ولا
يوجب الالجاء وفساد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بوعيد
لا ينال اهله لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها بانيته بالذمة والعقل بالبلوغ والاكراه لا يحل
شيئا منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوط خال لما قلنا ولان المكره مبتلى حالة الاكراه كما هو مبتلى
حالة الاكراه والابتلاء يحقق الخطاب اي لا يكون بدونه الا ترى ان المكره بالاتيان بما اكره عليه
متردد بين ان لم يكون المباشرة مرضا عليه بارتكاب الحرمة هذا الاكراه الملجي كما هو يعرض على الاقدام
على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وخطر فان المكره على القتل والزنا بفعلهما
يباح افساد الصوم للمسافر بعذر الاكراه ورخص اجراء الكلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه فيباح
بالقتل والزنا وموجر شرب الخمر عند الاكراه متردد في فعاله بين هذه الصفات انه كونه مخاطبا كما في الحاجين
وعمل عليه انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة افساد الصوم اباحة الاقدام والترك وليس
كذلك لانه يأثم بالترك الى الحل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون
مندوبا منها وايضا قوله موجر فيه مرة ويأثم اخرى مما يستغنى عنه بذكر الفرض والخطر على انا نجاب عن
الاول منها انا اخترنا الشق الاول فقولك اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانما يأثم بالترك لا لانه ليس مباح
بل لانه بدل نفسه لاجل المباح فالاثم محقق للاباحة ظنا لا منافي لها وهو ضعف لا يخفى وعن الثاني بان الاجر
والاثم من احكام الاخرة والفرض والخطر من احكام الدنيا فجمع بينهما لحسما لكونه مبتلى باحكام الدارين
فلا ولا رخصة في الزنا اي زنا الرجل والقتل والجرح اي قطع اعضاء الغير بالاكراه اصلا الان ثبوت
دليل الرخصة حرف بلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه اي المقصود بالقتل في استحقاق العباد
عدوحق التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يلف نفس غيره وان كان عنده لصيانة نفسه فيستوفي المكره حق نفسه
دم المكره عليه اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص

الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع شبهة وجوب صيانة حرمة نفس المكره
عليه فلا ثبت للتعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لانه لا اب له ترسه فيكونها هالكا حكما ولهذا سمي
به القتل فان قلت انا نلزم المكره ان لو لم يكن المراة ذات زوج اما اذا كانت خلالا يلزم
للفراش مهور مثل صاحب الفراش قلت حكم الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد على ان صاحب الفراش
قد سعى عن نفسه لتهمة الزنا ولا عن مع امراته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وحرمة طرف غيره
مثل حرمة نفس المكره فلا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحاله نفسه عند الاكراه الا ترى ان الخطر
لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا احل حيا قطع طرف نفسه بان يقتل
له ليقتلك او يقطع انت لذلك فحل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فان الجراح
الادمي وقاده نفسه كاموالها فجاز له ان يختار اذى الضرر دون الوضع الاعلى كما ان مولا مال لصيانة
نفسه ولان في بذل طرفه صيانة نفسه دون عكسه اذ فوات النفس يقتضي فوات اليد ولا عكس للاقتال
الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الكره صفي له ان يجوز له قطع طرف الغير
لصيانة نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال لا يتحقق هاهنا لان حرمة نفسه فوق حرمة ماله وقايه نفسه حتى ان الانسان يذل
ماله وطرفه لصيانة نفسه ولكن لا يذل طرفه لصيانة نفس غيره وقال ولا خطر مع الكامل منه يا المتنة الخمر
والخنزير اي لا يتحقق حرمة هذه الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجي لان حرمتها انما ثبت حالة الاختيار
قال الله بع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء
من التحريم اباحة فاذا سقطت الحرمة عن هذه الاشياء كان الممتنع من تناولها متعمدا لدمه
فصار انا ان كان عالما لسقوط الحرمة وان لم يكن عالما رجوان لا يأثم لان قصده التحرز
عن ارتكاب المحرم ودليله الكساف الحرمة حتى تعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب
بالشرايع انه اشير في المبسوط هذا ان تم الاكراه اي لم يكن هناك بان يكون ملجيا وان قصر بان
لا يكون ملجيا لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب الخمر لم يحد لانه اذا
تكامل الاكراه اوجب حلها اذا قصر اورث شبهة كوطي الجارية المشتركة يكون شبهة
لدرء الحد عن الواطي بخلاف المكره على القتل بالحبس حاد اذا قتل يقتص منه لانه لو تم الاكراه
عليه لم يحل قتله فاذا قصر لم يصر شبهة ايضا قال ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم
واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام ولكن المراة من الزنا والاكراه تكامل اعدم الحرمة
اجراء كلمة الكفر على اللسان لاختفاء السقوط اما حال لان حرمة عقليه لكنه استتبع ذكر عند تكامل
الاكراه اذا كان القتل به ملجئا بالايمان بالنص فيكون الاشباع هو العزيمة حتى لو صبر حتى قتل
يكون ماجورا وحرمه البواقي وزاد احتمال السقوط اما صلا لكون حرمتها شبهية لكن دليل استقوط الما

www.alukah.net

لم يوجد نصا وعارض دليل الحرمة دليل اخر فوقه وهو الاكراه وجب العمل به اى بامر
العارض فاسبا الرخصة وملوما اسمح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة حتى كان
الصبر عزيمة حساب عليه لانه ما دل نفسه لاعذار الدين وصانه حق المسلمين وانما فارق
فعلها فعلة في الرخصة حيث رخص لها مع الممكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
الزنا اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان محظورا لكن ليس فيه معنى اعدام الولد لان نسبة الولد
عنها لا يحال عند الترخص لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فتحقق معنى الاعدام في فعله
فلم يرخص له في ذلك ولهذا اى ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر
شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة
في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل قاصرا عن قتل المراة ان لم تكن لها زوج لا تتمكن من رد
الولد منسوبا الى المالك وان كان فقد ينفى عنه الولد فينقطع الى المالك ايضا فلا فرق قتل الرجل
هو صاحب الدور والعقار البذرة غير ملكه بسبب لا تقطاع النسب عنه وهو المنفي الى المالك واما
ما تعلق بالتمكن وهو الاضافة الى الام ما بقي من جانبها من غير قصور حتى الغرق حال حبلت بهذه
الحملة اى الى ذكرنا ان الاكراه لا تناخ الاهلية وتوجه الخطاب به وان فعله متردد بين الاقسام
ان الاكراه بنفسه لا يصلح لاثبات حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه فبقيت
موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهله واختيار اهله عرف الشرع واختاره مع ما لها الابد ليل
غير الاكراه غيره من تعليق واسماء على مثال فعل الطايع فان افعال الطايع من شرب الخمر
والزنا يوجب الحد الا اذا وجد مانع با وجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا اقواله فان قوله
انت حر يوجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من التعليق والاستثناء فكذا افعال
المكره واقواله توجب الحكم الا اذا وجد المغير حال وانما مظهر اثر الكره اذا تكامل بمنع لا فرق
بين فعل الطايع والمكره الا في تبديل النسبة عند تكامله اذا احتمل ذلك حتى يصير المكره كانه
باشره بنفسه ومخرج المكره من السن وهذا كالامر فانه مع صح استقام نقل الجنايه بسببه
الى الامر كمن امر عبده او احره بان يخرق سراي فساده وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس
انه ملكه او حق المسلمين يخرق فان ضمان ما يعطب فيه على الامر وجعل كانه المتلف لصحة الامر
بخلاف ما اذا امره بالخرق في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجنايه تقتصر على الفاعل لبطلان
الامر وكذا اذا امر رجل عبد الغير بامر مولاه اسقط الفعل الى المولى لانه موضع شبهة لانه ملوكه
فاشبه عليه حال تصرفه بالقتل كما لو تصرفا نه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر اخر حيث يتقرر
الحاده والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قال وانزه اذا قصر في مؤنث الرضا دون فساد
كما اختيار فقصد بالاكراه اى بكلا نوعيه ما يحتمل القبح ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لانه لا منع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه منع نفاذه وصحته لفوات الرضا

الرضا الذي هو شرط الصحة فينعقد منعقدا فاسدا حتى لو كان المكره مما لا يتوقف على الرضا
كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صح بها او دلالة لان
رضاه قد تم قال ولا يصح الاقرار بكلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او ضرب
شديد على ان يقر بالطلاق والعتاق وابراء الغرم والدين بذمته ونحوها كان الاقرار باطلا
لان الاقرار خبر يحتمل للصدق والكذب وانما ثبت الحكم بالاقرار لرجحان جانب الصدق ودلالة على
قيام المخبر به وذكر فوت بالاكراه دلالة على انه للخوف عن القتل والضرب لا لقيام المخبر لان هذا معنى
قوله وحرمت دلالة عدمه وهذا خلافا لقاري السكران فانه صح لان السكر اذا لم يجعل عذرا
لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به بخلاف ما اذا ارتد حيث لا يعتبر حتى لا سن منه امرانه
لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا ثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون
الاعتقاد فلا يبطل بالشك قال ولهذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع حتى اذا اكرهت المباينة
قبول الخلع على مال فتسلمه لكره فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا سواء كان قاصرا او كاملا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد اى لم يذكر اصلا
فوقع الطلاق بغير مال كالبالغ اذا طلق زوجته الصغيرة على مال فصدقه على الخلاق يقع ولا يجب
المال على الصغيرة فكذا هنا ثم ان اصحابنا لما احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والعزل في الخلع لانهم
افتوا ان الطلاق في العزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة له لا يجب المال ولا يقع الطلاق
وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل واشاروا الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف
العزل والفرق لابي حنيفة ان الاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال هو المقترن بالرضا
دون الطلاق فمنع الطلاق والمال لا يجب فاما العزل فعدم الرضا بالحكم دون السبب فصح التزام المال
مع العزل موقوفا على ما سنت حكمه وهو النزوع عند تمام الرضا فتوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار لما
دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقهما ان الرضا بالسبب جوهر في العزل
كشرط الخيار فامكن ايجاب المال لوجود الرضا فيها من وجه وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا لم يصح ايجاب المال وصار كان المال لم يوجد فتع الطلاق بدون المال حال واذا اتصل
الاكراه لما ذكر الصح ان امر المكره لما تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه
الكامل اى الملجي ما يسلم لم تكن الفاعل فعله الغير حقيقة مثل اتلاف النفس والمال عامة ممكن
ازباخذ المكره المكره ويضرب به نفسا او مالا فتنسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل
وخرج المكره من البين لان الاكراه افسد الاختيار اى جعل الفاعل كالمحمول بالطبع على ذلك الفعل
والمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ولذا جعل معدوما حتى صار المكره في حكم عدم
الاختيار فيجعل الة للمكره فما احتمل ذلك بمنزلة سبب او سهم استعمله المكره هذا اى الاكراه الكامل واما

القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فتفتقر حكمه عليه لانه ليس بملجئ قوله واما فيما لا يحتمله
اى فى الفعل الذى لا يحتمل لم يجعل الفاعل آلة لغيره لاستقامة نسبة الفعل الى المكره للاكتفاء
بلا تقع المعارضة فى استحقاق الحكم ضعى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم
اليه عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب
لما بينا وذلك مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا تتصور الزجاكل الانسان مع غيره وبطا ماله
وكلم بلسان غيره حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صايم يفسد صومه والا فسد صوم المكره ولو زنى
وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على المكره ولا يرجع به على المكره هذا وكذلك اى وكالزام الحكم
مقتصر على الفاعل فما لا يصلح لان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا مقتصر عليه فما يصلح لان يكون له الا لان يكون
المحل اى محل الجناية غير المحل الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك اى محل الجناية شبيه بان يجعل آلة للمكره
مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ساقه ان محل الجناية من حيث احرامه لا من حيث الصيد ولهذا محل للحلال
قتله واذا كان محل الجناية صورة وهو الصيد وفى الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما حمله
على الرمى على احرام نفسه لان الجناية من قبيل احرامه لا من قبيل الصيد ولهذا محل للحلال قتله واذا
محل الجناية احرام المكره كان فى سديل النسبة سديل محل الجناية لاستحالة لحلاف الاكراه على قتل النفس
حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة وهو المعصوم فلا يكون فى جعل المكره آلة تبديل محل
الجناية ولو جعل المكره آلة يصير محل الجناية احرام المكره وهو اى شئ تبديل محل الجناية محالة
المكره المكره لانه يكون موجبا الفعل غير ما اكره عليه وفى خلاف المكره بطلان الاكراه واذا بطل
الاكراه يكون الفاعل فاعلا فى المحل الاول الذى هو احرام نفسه مثلا ولما لزم من نقل الفعل عن المحل
الاول عوده اليه فلبا ما قتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة فى النقل قال ولهذا اى
ولان محل الجناية اذا سدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
اذا رام القتل وان كان يصلح لان يكون آلة فيه للمكره فى الفعل لان القتل من حيث انه يوجب المأثم
جناية عباد من العامل والفاعل لا يصلح فى الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكسب الانسان الاثم على
غيره ولو جعل آلة لسدل محل الجناية لانه لا يتاح يكون واقعة عباد من المكره وانه لم يأمره بذلك فيعود الامر
الى المحل الاول كما فى المسئلة الاولى حال وكذلك قلنا اى كما قلنا ان الفعل يقتصر على المباشر فى حق
الاثم قلنا فى المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه بيانه ان من باع مكرها وسلم مكرها
فملك المشترى ملكا فاسدا حتى بعد تصرفاته من الاعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر
لا ملك ولو سلم طاب له ملكه بالاعتاق لانه دلالة الرضا فكون اجازة للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا
ووجد التسليم وجب لم تثبت الملك اما الانعقاد فلما عدة الخلل عليه واما النساد فلفوات شرط
الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف

تصرف فى مبيع نفسه بالاعدام وهو تأويل ذلك لا يصلح الا دليل اذ لو جعل آلة لتبدل محل الفعل لان
مصير تصرفا فى المصور وهذا امر بانتقل وفى البيع والمسول ذات الفعل ايضا فانا لو احرجنا
هذا التسليم من ان يكون متما للعقد جعلناه محضا محضا ابتداء اسمه الى المكره واذا لم يجز لم يتبدل
محل الفعل بالاكراه فكيف خوز لم يسدل دابة واذا كان كذلك على التسليم متما على البايع فيحصل المكره
للمشترى لا يقال ان لم يمكن لم ينسب التسليم الى المكره من حيث انه اقام البيع لكن لم الا ينسب الرمى حيث هو
غصب واتلاف اذ به يتوا المالك لا نا نقول هو منسوب الى المكره من ذلك الوجه اى من حيث هو عصاح اصا
للمكره بعضه لو سلنا المبيع فى يد المشترى كما استدلاله ولا نه مضمن المشترى وقلنا انه تمكن من فسخ العقد
حال قيام المبيع كما قلنا فى بيع الغاصب فاما الجواب محضا محضا لا ينفد اعتاق المشترى تلا قال
واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمى لا حسى بقى الفعل اذا وجد فى محل يستحيل نقل فى
ذلك المحل حسا استقام فصل المحسوس فقلنا ان المكره على الاعتاق ماخمه الحاكم هو المتكلم
ويقع العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه حسى فلا يمكن نقله عنه واتلاف
المالية منقول الى الذى اكرهه لانه معقول اذ هو من الامور الحكمية فتقبل النقل والاتلاف منفصل
عنه فى المحل لتحققه بلا تكلم بالاعتاق كالقتل وتحقق التكلم بالاعتاق بلا اتلاف كالاعتاق
الصبى والمجنون فامكن اسناد الاتلاف الى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وتسليم
قوله فيما تعتل لا فيما يحتاج ان شرط هذا النسبة لم تصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا نوخره منه
اذ لو لم تصور وجوده منه لا تستقيم نسبته اليه اصلا ولو وجد منه تحقيقا كانت النسبة حقيقة لا حكمية
والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا تصور من المكره لانه ليس لمالك للعبد والا عتق فيبطل ايجاب المالك
فلا يمكن لم ينسب اليه واما لاتلاف ماله العبد ما تصور منه فيمكن لم ينسب اليه وما ذكرناه اظهر حال
وهذا عندنا يعنى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا وقال ان فى تصرفات المكره
قولا لا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قوله او فعله حان كانت قوله فاما ان
يكون فاسا لم يكون لحق او بغير حق وان كانت فعله حاما ان تم الاكراه فاما اذا كانت قوله
وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها
لان صحة القول بالقصد والاختيار لكون القول مرجعه عانى الضمير ودليلا عليه مبطل صحته عند
عدم الاختيار الا ترى انه لا يقع طلاق النائم لعدم الاختيار وكذا اذا كانت فعله مثل شرب الخمر
حيث لا يجب عليه الحد لان الاكراه لما جعل عذرا فى الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا واما
ان كانت قوله وكان الاكراه بحق يصح ويعتبر فان فعل هذا القسم يرد بعضا على القسم الاول
لان قوله فى هذا القسم ايضا صادر من غير قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه يجعل
الاختيار موجودا شرعا خلاف ما لو كان بغير حق فانه يجعل معدوما لما بينا والله تعالى اعلم
فلهذا اى لهذا يصح اسلام الحربى المكره على ذلك لان الاكراه بحق خلاف الذى اذا اكره على الاسلام
لان اكراه الذى بغير حق لانا امرنا ان يتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضى المديون على
بيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولى على الطلاق بعد مضى مدة الايلاء صح طلاقه

الألوكة
www.alukah.net

لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في الاحكام لانه اعدم الرضا
وحال المكره معصوم وتحقيق عصمته لم لا نزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه
فاذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان فعل ما لو رسح له الفعل شرعا بطل حكم
الفعل عن الفاعل ثم ينظر ان امكن ان ينسب الى المكره لسبب الله وان لم يمكن لم ينسب اليه
سقط الفعل اصلا كانه لم يوجد فلهذا قال في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في بعض الافعال
ولهذا قال اذا اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره وكذا لو اكره المحرم على قتل الصيد
او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء على المكره لانه امكن ان ينسب الله الفعل بان جعل المكره
آلة له وقد تم الاكراه لان الذي باشر اصح له الاقدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او الفعل حيث يجب
الحد والقصاص على المكره لانه لم يتم الاكراه حيث لم يصح له الاقدام ولهذا اثم بالاتفاق فاقتضى الفعل
على الفاعل حتى صح لما اقتضى الفعل على الفاعل ولم ينسب الى المكره سعى لا نقص من المكره
فلما المكره فصار ناسيا السبب لان السبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة
عنده لانا عتبار المباشرة وقد ذكرنا حكم ان الاكراه لانعدام الاختيار ولكن سقط به الرضا سواء
كان ملجئا او غير ملجئ اذ ينعدم به الاختيار اذا كان ملجئا وحسد وجب ترتيب الاحكام على فوات
الرضا وفساد الاختيار

باب حروف المعاني

والماسمت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من واو في قولك خرجت
من البصرة الى الكوفة لم نفهم ابتداء خروجك وانتهاءه ولان لها معاني كالباء في يزيد لخلاف الباء في بكر
ثم الاطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان
الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر النصف لغة وقد يطلق على البعض توسعا وهذا المراد هنا وكان
هذا احتراز منه عما قال البحث عن معاني الحروف من مسايل النحو فقال نعم لكن لما توقف على معرفتها
بعض مسايل الفقه صح الكتاب به تتميما للفايده وابتدا بحروف العطف لانها اكثرها وقوعا
في المسايل وكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو
يدل على مطلق الاشتراك وسايرالحروف يدل على زياده قيد على الاشتراك كما ستعرفه وعلى مطلق
الجمع عندنا لا للترتيب والمقارنة يعني انه في عطف المفرد على المفرد يدل على اشتراكهما في المعطوف عليه
في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة يدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب
وان كان المخبر عنه في الوجود لا يخرج عن ذلك وعليه جمهور اهل اللغة واليه الفتوى وقال بعض اصحابنا
انها للمقارنة وقال بعض اصحابنا انها للترتيب وكذا قال الشافعي في احكام القرآن الى للترتيب
كذا نقله عنه الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد نحو
قولك زيد راكع وساجد واما في الجملة نحو قوله ع وارکعوا واسجدوا احتج من قال انها للترتيب بقوله ع اركعوا
واسجدوا فانه قد اوجد الترتيب فلما بان الترتيب مستفاد من قوله ع والسجدي واركعي اذ كان الركوع
في تلك الشريعة مقدما على السجود الصفا والمروة لما نزل قوله ع ان الصفا والمروة من شعاير الله قال ابو يوسف

لرسول الله علم بما سعا قال لعم ابدوا بما بدا الله فاذا الترتيب قلنا ان في
النص سان الهام من شعاير الله ولا تصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون
في الفعل واما قال لعم ابدوا بما بدا الله على جهة التقريب الى الافهام لان الواو
يوجب الترتيب حان الذي سبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم دليل على
زياده المقدم على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السوال وهم من اهل اللسان
حان قلت لو كان المطلق الجمع لما سالوا ايضا قلت كون الواو للجمع المطلق
لا ينافي الترتيب في الوجود فلهذا سالوا لما الاستدلال بالفعل والاستعمال انما
ينقل خطاهر وقد قال ابو علي الفارسي احمع لغاة البصرة والكوفة على انها للجمع
المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال
فلان العرب تقول جاني زيد وعمرو ونهم من هذا احتمالها في المجيء من غير تعرض للمقارنة
والترتيب ولو كان للترتيب لما صدق خبر اذا احاد امعا او على التعاقب ولساقط
قوله تع في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي قوله في الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فعلم انه للتغيير ومما يدل على انها
ليست للترتيب صحة قولهم ستان صاحبك وقعود ك فلو جعلناها للترتيب لفسد الكلام
لانه يودي الى الاخبار عن الواحد بالمساواه وهو محال وصحة قولهم اختصم بكر وخالد
من جهة ان اختصامهم لا يعقل الا فاعلين في وقت واحد فلو جعلناها للترتيب لادى
الى ان يكون كل فاعل واحد فقط وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاني
زيد وعمرو قبله حان قلت لم لا يجوز ان يكون للقريب او للمقارنة وحب لا ترسب ولا المقارنة
يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله واطلاقات الترتيب جواب عن قول طائفة منهم ان
الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللقران عندهما استدلالا بما قالوا في الاحران نكحها فهي
طالق وطالق فانه يقع واحدة للحال وواحدة عقيب النكاح عند ابي حنيفة كما قال الغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلثا كما قال ان نكحتها فهي طالق
ثلثا اجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة ضرورة ان الطلقة الاولى تعلقت
بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطتين فعند وجود الشرط نزل
ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة
لانا نانت بالاولى لا الى عدة وصار كما لو نجز حسب ان الترتيب بهذا الطريق لا يقتضي
الواو وعلما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتها

فهي طالق ثلثا والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط على حدة لحلف منها ايام فانها تنزل جملة لا مرتبة قوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل بيانه ان الفضولي اذا زوج اثنتين من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقهما جاز نكاحهما ولو قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية ولو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية وكذا لو زوج الفضولي رجلا اختين في عقدتين ثم قال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وهذا يدل على ان الواو للمقارنة اجاب بان الترتيب في المسئلة الاولى انما جاء من معنى اخر وهو ان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في اخره ما يغير اوله وفيما نحن فيه عتق الثانية لا يغير عتق فلم يتوقف صدر الكلام فعتقت الاولى قبل التكلم بالثانية وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لانه كما لا يصح نكاح الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها عليها فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى لو وجد في اخر الكلام ما يغير اوله فحينئذ يتوقف كما في المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز اذ باخر كلامه ثبت الجمع بين الاختين نكاحا فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف على اخره فيبطل نكاحهما كانه قال اجزتهما قال وقد يدخل الواو وظن بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين الكاملتين تحتملها للتكلم والابتداء قال الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الحق ان الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى في قصة القذف واولئك هم الفاسقون فانه للعطف على مجموع الجملة الكاملة الى ما والذين يرمون المحصنات لا لان يكون الواو للابتداء او يكون عطفا على الجزاء كما في قوله تعالى ويمح الله الباطل عطفا على مجموع الشرطية لا على الجزاء والا لكان مجزوما وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عند من يقف على الله عطف على جملة قوله لا يعلم تاويله الا الله لا على الله وكذا في قوله زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة لان الواو للابتداء بل لكونه لعطف الجملة على الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان الشركة في الخبر انما وجب لافتقار المعطوف اليه اذا لم يذكر له خبر فاذا ذكر له خبر فقد استغنى دليل الشركة وهو الافتقار وكذا قلنا ان الجملة الناقصة يشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة انما ثبتت بالافتقار والضرورة وقد اندفعت الضرورة بجعل خبر الاول خبر الثاني بعينه فلا يصار الى الاستبداد ولا يجعل كانه افرد الثاني بشرط على حدة والدليل على ذلك انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فعند دخول الدار يقع تطليقة واحدة عند ابي حنيفة فلو كان الشرط كالمعاد لوجب

الاولى

لوجب ان يقع تطليقتان بلا خلاف كما اذا صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت طالق ولما لم يقع تطليقتان عنده علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط فان قلت اذا توقفت الجملة الكاملة لتصحيح الناقصة تعلق الكل بالشرط مرة بلا واسطة ونحن كما اذا اخر الشرط وفيه الاجماع قلنا انما توقف الكاملة لصحة الناقصة لافتقارها فيما هو اصلها بقي على الاصل وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا غيرها حتى لو دخلت الدارين لم تطلق الا واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة وانما يصار الى الاستبداد في قوله جاني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجيء واحد او اثنين في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واو واوجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد نسبته لعمرو وانما ينسبه المتكلم اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية وفي قوله فلانة طالق وفلانة انما احتيج الى التقدير اذ المذكور لا يصلح خبرا لهما لما ذكر قال وقد يستعار الواو للحال لمعنى الجمع ايضا اي لجامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفته في الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها حال ما تكون ابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال هنا لانه في بيان الاكرام ودرجة اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان تكون الباب مفتوحا حال وصوله الى باب المضيف فحمل على الحال لافادة هذا المعنى يؤيده قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب ولهذا قال في حق الكفار وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو لان تاخير فتح باب العذاب اليق بكرم الكريم ومن هذا قيل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمفتوحة قبل الوصول اليها قال فقالوا اعلم ان مسائل اصحابنا هنا اختلفت في هذا الباب فقالوا فيمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر وللحربي انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء ولا يامن الا بالنزول لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والنزول والحال شرط والاحوال شروط فلا يثبتان على علمها لان الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت تصلين او انت مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق في الحال على احتمال ان يكون للحال فلو نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صليت قالوا في المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البز انه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة وبقي المضاربة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى صدر الكلام وفي قوله انزل وانت امن هي حال ما تكون لكن الذي ما بينهما ان يكون الواو مستعارا عن الباء فكان بمنزلة ما لو قال احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم وابو حنيفة حمله على العطف حتى لو دلله لا يجب له شيء

الحال

الحال

للعطف حقيقة فلم يترك حقيقة الا بدليل والمعارضة في الطلاق امر زايد اذ الطلاق يكون بلا
عوض عالما فلم يستقم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة تلى من الفوايد لخلاف الاجارة لانها معاوضة
اصلة حتى لم تشرع الا بدليل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قولها ولكن الفرس بصيغة الحال
لانها تكون فعلا او اسم فاعل وانت لست كذلك وهذا اعتباره الامام فخر الاسلام بعينها وقال
العلامة النسفي لا هذا مشكل عندي لان الحال لا تختص بالفعل واسم الفاعل نعم قال بعض اهل الحال
لا تكون اسم جوهر لكنه غلط فقد حكى عن سيبويه هذا احامك حديد على الحال وان لم يكن مستقا على ان كلامنا
في الجملة الى تمتع حالا ولم نشترط فيها احد ذلك فلت هذا الاستدلال حق لو حمل كلامه على ظاهره لكن عندي
انه حاول بان الجملة اذا وقعت حالا لا بد لم تشتمل على فعل او ما يشتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره
لتكون مبنيا على الفاعل او المفعول غالبا لامراده عبر عن حر الحال بالحال وعن المشتق باسم
الفاعل تسامحا وانكا لا عطفهم ان مع اداة الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل حر وجعله الانكيد
عليه هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله اذا الفا وانت حر فصيغة نصا
للحال لانه يعني انت محرر او عتيق وصدور الكلام عنه معتبر شيا الا لم يجعل شرطا للتحرير لان قوله اذا
الى ان لا تصلح ضرة لانا لا نكون بهذا القدر فلو لم يجعل عطفا واو الحال حتى يجعل الاداء شرطا لفاسد الكلام
على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا امارة الحالية واشترض عليه بان واو الحال دخلت على قوله
انت حر فمقتضى لم تكن الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء
اذ الشرط مقدم على المشروط فلا تكون متعلقة بالاداء فيقع الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه احدها
انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مودي العاصر الم لما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت
خرمن الاحوال المقدرة فيكون معناه اداي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة
حالا لا بد له من مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه ويصير معنى الكلام اداي الفا
فصر حرا واداكا ذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء تعلق الاكرام بالاتيان في قولك ان اتيتني اكرمتك
واما قوله انت طالق واسه مرتصه ونظايره فصدر الكلام منه مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة
جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لا يمنع العطف هذا لانها جملتان اسميتان
فتحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك في قوله واحمل به ذي الله للعطف لانها جملتان
طلبيتان فتصح عطف احديها على الاخرى فتحمل عليه لانه الاصل على انه لا جيل ايضا من المخصوص
فظاهر واما من الفاعل جملة ان تعمل متاخرة عن الاسم والحال لم تكن مقارنا للفعل وقوله
انزل وانت امن فيه دلالة على ان الواو منه للحال لان الامان انما يرد به اهل الحرب والتعاون
المحرز معالم الاسلام والتعفف على محاسنه فهو عايد من خصائص المقصود وذلك انما يكون حالة النزول
قال وامّا الفاء فانه للوصل والتعقيب اي يقتضي ان يكون الثاني بعقب الاول بلا تراخي

الضرتيه
وطلقها
الله الكريم

التراخي والتعقيب فيها على حسب ما يعهد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما زمان
كثير كقوله فيهم خلفنا انفاغه فملقت فخلفنا العامة مضعفة الثانية وهو شايع ذايع
ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة وانما تصبح انما للتعقيب لا للتراخي
امة اللغة على ذلك فلهذا قلنا اعني قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم
الاخرى فانت طالق ان الشرط الثاني دخل الدار بعد الاولى من غير تراخ ان من غير
يستغل بينهما بعمل آخر وهو اخر الدخول بعد اشتغال بعض وقعن قال لاخر بعد منكل
هذا العبد بكذا فقال الاخر قبلت حرام صول للسبع اي فحمل فاللام معتقا لانه ذكر الحرية
خرف الفاء عقب الايجاب والفاء للترتيب والترتيب للتحقق على الايجاب الاصل
ثبوت القبول فيقضي ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت فصار بمنزلة قوله
ملوحرا وهو حر لم يجز البيع فلم يجز التحرير وكان رد الايجاب وقس قال لحياط انظر
الى هذا الثوب اكفيه قميصا فنظر فقال نعم فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فضمن
الخياط لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذكر صريحا او لم يكفه
فضمن فكذا عندنا خلافا لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا وجر
الاذن مطلقا وقس قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
طالق فدخلت ان الطلاق يقع على الترتيب فقعين بالاول عندهم والفاء الثانية
على الاصح خلافا لما اذا كان معطوفا بالواو فانه يكون على الاختلاف الذي سنذكر ان شاء الله
وصاحبيه ولهذا الى الكلمة للتعقيب اختص الفاء بعطف الحكم على العلة لان فاء التعقيب
العلة اما وصفا وزمانا ولفظا الاختصاص لانا سبحنا اذا اختص وقوفا
استعمل لكان اشد كما يقال اطعمه فاسجعه اي بذلك الاطعام فصلوا بالاشباع مكانه وقال
لمن يخبر ولده الا انجزه ملوكا وشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فكون العتق حكم
لكن بواسطة قال وقد يجيء فاء العلة الاصل لا يدخل الفاء على العلة لان الحكم
تاخر العلة عن المعلول الا انه قد يجعل بشيء فيتراخى فيكون الحكم لا محالة موجودا
بعد الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو حي الساعة
اتاك الغوث اي صرخ فرج وسرور فقد اتاك الغيث والغوث عاد الوم وبقي بعد ساعة
وان لم يكن اتاه دوام الا خوز دخول الفاء عليها فلا يقال انك الغيث فكبره وانقطع
فقطعه وسمي هذا الفاء فاء التعليل فاما يحتاج التحقيق هذا الموضع فاعلم ان
ليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بالدوام فانه يقال للميت قد اصل فعل فلانة فسمى

وللصائم افطر فقد غربت الشمس وقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل الامام
دار وللطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها على ان المثال المذكور مما لا دوام
لان الاتيان كالخروج فلم يدل الدليل على انه مختص بذلك ما ذكرنا من المنقول والمعقول وهو
عدم جواز انكسر فكسرته وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور
ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاشاعة ومن الدخول الاستراحة وما ينا سبه فهم هذه المعاني
من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة في المثال المذكور هو وجود المغيث والاتيان سببه لهذا
فهو حجة تاويفنا للامثلة السابقة قوله ولهذا اي ولان الفاء قد يدخل على العلل قلنا
فمن قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر انه تعلق في الحال وان لم يوجد لان الحر يدوم فاشبه
المتراخي فتكون الفاء للتعليل وتكون المعنى ادا الى الفاء لانك حر وكذا لو قال لحربي انزل فانت
آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى الكلام انزل لانك آمن والامان مما يمتد لا يقال طلما
جعلت قوله ادا الى الفاء علة وهو لم تكن حر ما سابه كما هو حقيقة ويصير كانه قال ان ادبت
الى الفاء فانت حر وكذا في مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا لضرورة
لانه خلاف الاصل والاعارض بان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان في ذلك العمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة اذا كانت مما يدوم تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ولهذا
قلنا فيمن قال لغلام على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره
بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه وتصرف الترتيب الذي هو معنى الفاء الى الوجوب
بان يقال وجوب هذا اسوس من وجوبه ذلك لان الواجب ليكون الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته
او نقول استعير الفاء لمعنى الواو لما بعد حقيقته اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار
كانه قال لفلان على درهم ودرهم وحال اقراره يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو تعذر
اعتباره موجبه فحمل على حمله مبتدأة لتحقيق الدرهم الاول وتوكيده وتصير المبتدا اي فهو درهم
لكن ما قلناه احق لانه يفهم الغاء الحقيقة والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا الالغاء
فان قيل انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو قلنا انما استعير الفاء
لتقرير الحقيقة وهو المغايرة من المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام فكان
ما قلناه اولى ولان المجاز خير من الاضمار عند انا فتمسكنا باحد الدليلين فلا يتوجه على احدهما
شيئا قال واعلم فللعطف على سبيل التراخي الا ان عند ابي حنيفة تراخي على وجه القول المنقطع
كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف وعليه لكلام التراخي في هذه
الكلمة وضعت لمطلق التراخي صدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت
التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان ما تاخر من وجه دون وجه وعند هما

الاشكال في

وعند هما التراخي في الوجود دون المتكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد
لان التكلم لانه متصل حقيقة اذا العطف تحقيق الاتصال بيانه فمن قال لغيره ان دخلت هذه
الدار فعبدي حر فدخلها عتق العبد لان الشرط في الحال وملغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة المسكوت
لا سوقت اول الكلام على اخر، وان وجد المغير فتمتنع بالاول الطلاق البائن في الحال وملغوما
بعد لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط علق الاول بالشرط ووقع الثاني
في الحال والغا الثالث لحصول البينونة بالثاني فان فصل ينبغي ان يلغو الا ان ابا يوسف قال الكلام
انقطع عن الاول بفي قوله ثم طالق غير معتد لكونه حرا فلا مساغ لجعله صحة العطف مبنية على
الاتصال صورة وذكر موجود ههنا واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا
اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل وفي المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره متعلق بالشرط
ما يليه ووقع الباقي في الحال وهذا اظهر وعندهما تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة
وتنزل على الترتيب اما اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا عند وجود الشرط وان كانت غير
مدخول بها تطلق واحدة وملغوا الباقي لاستعمال المحلية بالكلية قال وهذا استعارة ثم قولهما لاشتراك
بينهما في معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بالحقيقة مثل قوله مع فكل رقبة او الطعام في يوم ذي مسغبة
الى الزقال ثم قال من الذين امنوا اي وكان لعدم العمل بحقيقة اذ الايمان شرط صحة العبادة فلا يكون
معتبرا قبله وذكر صاحب الكشاف ثم التراخي الايمان في الرتبة عن العتق والصدقة وهي التبيين لهذا
الترتيب الاحبار بم احرم ان هذا الملكان هو منا كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده واما القول بجواز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان اذا الامور بخواتمها
كقوله مع وان لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء ومثله قوله ع
واما مارسكل بعض الذي بعد ظلم او توفسكل الناس مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي
والله لا ما لوجلنا على حقيقة لادى الى تكفير الله شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع ولهذا
قلنا في قوله ع من حلف على يمين اي على شيء اما حلف بغيره فرأى غيرها خيرا منها فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان ثم في هذا الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية الاخرى يعلب
انه ع قال فليكفر يمينه اذا التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز ثم
دون الامر لحقيقة لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له قال واما قول من قال
للاعراض عن الاول منفا كان او موجبا واما ثبات للثاني اعلم ان كلمة بل لا يخلو اما ان يكون

www.alukah.net

مذكورة بعد موجب او منفي فان كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض
من الاول لغلط او نسيان والاستدراك للثاني كما لو قال جاءني زيد بل عمرو معناه بل جاءني عمرو
لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تع الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تع قالوا اضغاث
احلام بل افتريه بل هو شاعر والثاني لم لا يكون لابطال الاول بل على انه انتفى وفي
ان الذي بعده اولى واعلم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد تقرر نحو قال فلان فقيه
بل مجتهد وهي كلام الله تع مطلقا كقوله تع بل ادارك علمهم بل هم في شك منها بل هم منها
عمون وان كانت مذكورة بعد مبني كما اذا جاءني بل عمرو وجاءني معنيان ايضا احدهما
لم يكن من باب الغلط فيكون عمرو غير جاءك بل قلت ما جاءني عمرو وهذا المعنى لا يقع
في كلام الله تع والثاني لم يكن مبنيا المجيء لعمرو جاءني غلطا يكون غلطا فيجوز لم يقع لهذا المعنى
نظر لهوان من حال لفلان على الفدرهم لابل الفان يلزمه بلفظه الاخ وطوا القياس لان
بل وضعت لتدارك الغلط في المسمى فيكون اقرارا بالاولين ورجوعا عن الاول فصح اقراره
ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق لا بل
ثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا وخالف زفر قال لفلان على الفدرهم لابل مائة دينار ولكنا استحسنا
وخلفنا ما به يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الاول
وصم الزيادة اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار وكانه قال لابل مع ذلك الالف الاخرى فهما
الفان كما لو قال ستون بل سبعون اي بزيادة عشرة على الستين بخلاف مسئلة الطلاق لان
تداركا لغلط انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل
ذلك فصار موقعا سمين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح مطلق بلا خلاف لو قال كنت
طلقتك امرأة لابل بل سبس ان الغلط يجري في الاخبار وخلاف المسئلة المختلف المشهد بها
لان التدارك بطريق الضم انما تتصور عند الحاد الجنس لا عند اختلافه وقالوا جميعا اي ابو حنيفة
وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل سبس
انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان
قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
لانه يمين فلا يصح رجوعه عنه وفي وسعه ايقاع الثاني بالشرط ليصل الثاني بالشرط بغير
واسطة فثبت ملء وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لابل انت طالق سبس
ان دخلت الدار فعند دخول الدار تقع الثلاث حملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة

بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح حيث لا تقع الا واحدة لان
الواو للعطف المجرد لا للاستدراك فيقتضي تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير
تصيير الثاني متصلا بذكر الشرط بواسطة الاول لا منفردا فتقع على الترتيب ولما بانت
بالاول لم يبق محلا للثانية حال واما لكن حللا استدراك بعد النفي والاثبات اذا كان العطف
بالواو لم يبق محلا للثانية حال واما لكن حللا استدراك بعد النفي والاثبات اذا كان العطف
عمرو واعلم ان بل ولكن وان اشتركا في ان الحكم للثاني لكن الفرق منهما من وجهين احدهما ان
لكن اختص استعمالا من بل لانها مشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كان العطف
الجملة على الجملة وعمرو كان لم لكن لا يجيء الا بعد النفي بخلاف بل اذا كان العطف بها
المفرد ونحسن ان قول المصنف وصح للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد
وثانيهما ان موجب الاستدراك بلكن اسباب ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله وهو
النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه قد يجيء لنفي الاول واثبات الثاني كما علم صحيحة
الغلط وهذه شدة ثونه فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا سعيد ولهذا
ولهذا لم يعرف في التمثيل بين المخففة والمشددة بخلاف لم العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول ولا يكون آخره مناقضا لاوله
وبيان ذلك في مسايل الجامع منها رجل قال في ابنه عبده حاصره لانسان فعال المقر له ما كان لي قط
لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط
تصريح بنفي ملكه انه لكن يحتمل لم يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون ردا
للاقرار فيرجع العبد الى الاول اي المقر ويحتمل لم يكون نفيا عن نفسه الى غيره لاول فيكون
تحويلا الى المقر له الثاني فاذا وصل به قوله لكن لفلان كان باسا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني وصار قائلا للاقرار معناه لا حق وان فصل كان نفيا الملكه اصلا كما هو الظاهر
وصار ردا للاقرار وبكذا سا للمقر فان فصل متى نفى الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك
اقرار للغير لملك الغير وانه باطل فلغا الاقرار متصل بالنفي فكانا كلاما واحدا فنفى الملك
اولا لا لعمل في ابطال الاقرار لما عرف لم الكلام متوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله
اولان الكلام يحتمل بالتقديم والتاخير فنقدر الاقرار مقدما على النفي صيانة لاقراره عن الابطال
ومنها رجل قال لفلان على الف درهم عرض فعال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال
لان الكلام متسق لانه بين آخره انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صح في الاقرار باصل
المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم تثبت التفاوت عدمها لم تصدق له فيما اقر به
يلزمه المال وعلى هذا لو قال لك على الف درهم من ثمن الجارية التي اشتريتها منك فقال
الجارية حارسك ما بعتها منك ولكن لي على الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق في آخره

www.alukah.net

احد الاحرين مالم تكلمها عندنا وقال زفر لا فرق بين ملء المسلة ومسلة الطلاق ولكنا
نقول انه اسم الشركة بين الثاني والثالث لحرف الواو ولم يذكر لها حبر فيكون خبر كما اول وهو
قوله لا اكلم حبرا لها لانه كما يصلح لم يكون حبرا للواحد يصلح لم يكون حبرا للمسمى اذ يصح لم يقال
لا اكلم ملء بن كما يقال لا اكلم ملء ا فيصير كانه قال لا اكلم ملء ا ولا اكلم ملء بن ولو قال ملء كذا
لا يحنث ای الاخرين مالم تكلمها كذلك ملء نا خلاف مسلة الطلاق فهناك الخبر المذكور اول
خبر صالح لان يكون حبرا لاد لا يقال هاتان طالق فعدد الجمع سنها فتعين العطف على الابعد
ملء ولنا يل لم نقول بصحة العطف لا توقف على صلاحية الخبر المذكور ا ولا خبر للثاني بل
يكفي لم يكون المقدر من جنس المذكور دل عليه ما قال محمد له ای عتاق الزيادات رجل له
ثلاثة اعبد فقال لهم انتم احرار ا وملء ا وملء ان مدبر ان قوله ا وملء ا عطف على انتم وخبره
لا يصلح حبرا له وقال الامام ان الحاجب لو حلف زيد او العمران حاضران جاز اللهم الا ان
يقول المدعا رجحان العطف عند التعارض لهذا المعنى لا وجه له فلا يرد ما ذكرت وعلى هذا
الاصل قلنا لو قال لفلان على الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخر
لان خبر الاول يصلح حبرا لها اذ يصح ان يقال لفلانين على الف مكون الثالث عطفا على ما
قبله فصار بمنزلة قوله لفلان على الف او لفلانين ولو قال كذا لكان الجواب ما قلنا فكذلك
هنا الا انه مالم يصطلحوا على ان ياخذ واحد منه الف درهم لا يجب على المقر شئ لجهالة صاحب الحق
وان لم يصلحوا افرادا والاستحلاف فانه يحلف لكل واحد منهم واذا حلف لم يكن لهم بعد ذلك
ان يصطلحوا ای قول ای لو سئل الاخر ولهم ان يصطلحوا ای قوله الاول وهو قول محمد له وفي الوقوف
ومحمد له في العقد بالالفا والالفين وملء او تلك ء حيثين يجب الاقل اذ التخيير من التقليل
والكثير في جنس واحد لغو فثبت الاقل المتيقن به واعتبارا بالاقرار بالمال بان يقول لفلان
على الف او حمسايه وبالوصيه وبدل الخلع وبدل العتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه
الصور يجب الاقل بالاجماع وحال الوحسنه له مصارا لى تحكيم مهر المثل لانه الموجب الاصلي
في النكاح فاذا عدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا والباب لهذا الطريق اي بدخول
كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف ما
استشهد له من المسايل لانه لا موجب لها فلا مصار اليه فاوجبنا الاقل للمتيقن به ضرورة بخلاف
النكاح وعلى هذا قال مالك الامام محمد في حد قطاع الطريق لشكا قوله تع ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لان موجب او التخيير
والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالكفارات ايضا لكنا نقول في اول الاية دليل على ان

لعمر انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب والاقاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه
المال خلافا لما روي عن الامة نفسها من رجل عامله درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيزه
عامله وحنيث او قال لكن احبره ان ادسى حنيث فالعقد باطل لان الكلام غير متسق فان تقي
الاجارة واثباتها معنى لا يتحقق فيه معنى العطف فيريد العقد بقوله لا احبره وقوله لا احبره
وقوله احبره بعد ذلك ابتدا بعد الافصاح فيلغو حال الفاصل السموقندي ومنه حنث لان نفي النفي
بمنزلة صريح في نفي القيد دون الذات والا يلزم العبث في ذكر القيد وح يفيد النفي ملء نا كون الاجارة
بمايه لا في الاجارة مطلقا ويؤكده قوله لكن احبره بماله وحنيث فلت هذا السوال انما يرد
لو قال لا احبر ماله وح يسلم ولا يبطل الكلام كذا في جامع قاضي خان واما في مسلة الكتاب
فلا ذكرا الا للمطلق فلا يرد قال واما او فحد خل من اسمين او فعلين فتناول احد المذكور من
هذا معناه بحسب اصل الوضع وهو مذهب جمهور اهل اللغة واهل الفقه الا انها اذا دخلت
في الخبر اقتضت الشك لانه احبر عن مجيء احدهما في قوله جاني زيد او عمرو ولا شك ان فعل
المجيء وحد من احدهما معينا فوقعه الشك للسامع في الذي وحد منه المجيء فعلم ان الشك وقع
باعتبار محل الكلام لان كلمة او موضوعة له كما طنه البعض وان دخلت في الابتداء الى في
اثبات الحكم ابتداء مثل اضرب زيدا او عمرا لافيد التخيير لانها تناولت احدهما غير معين
ولا تصور ايقاع الفعل على غير المعين فسد المحض التخيير ضرورة التمكن من الامتثال
وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا احر او هذا وحسن التخيير لدفع الابهام وسقى لم
يقول اوحسن الخبر او الاباحة لسوال قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد
بالتخيير معنى سهل الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال هذا احرا او هذا مهر وقوله احدهما
حر سوا السوال الاجاب احدهما الا لم هذا الكلام لما كان انشاء احتمل الخبر لانه خبر في
وضعه الاصلي حتى قال محمد له في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احد كما حر لا عتق
العبد ولكنه في الشرع صار انشاء فاوجب التخيير على احتمال انه بيان لكون عملا بها اي
التخيير بان يؤقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان
انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحيا المحل للانقاع فلومات احد العبدين لا ملك
المولى بعين الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من
وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء
لا يجبر على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له ملء طالق او ملء وملء تطلق
العالية في الحال ويجبر الاولين بمنزلة ما لو جمع بين الاولين بمقال احر بكما طالق او ملء
بخلاف قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حيث يحنث لو كلم الاول وحده ولا يحنث لو كلم احد

المذكور جزاء المحاربة معلوم بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ
مال وعلة الانواع سعاوت في صفة المحاربة والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ والتخفيف
لم يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها فوقع الاستغناء بذلك
المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية فنقول لما عرف ان جملة اذا قوبلت بجملة
ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن سأل عن حدود الكبائر طرح الرجم او الجلد او القطع
فيفهم من هذا التوزيع دون التخيير وقال الله تع وقالوا كونوا هودا او نصارى
لتهتدوا وكان انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوتها
الاخرة كيف وقد نزل جبريل بهذا التقسيم في اصحاب ابي برده وهو ابو برده الاسلمي
كان سبه ومن رسول الله عهد وقد مر به قوم مرتدون رسول الله فقطعوا عليهم وجاء الى
النبي ع ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن القتل قتل ومن افراد اخذ المال
المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افراد الاخافة نفي من الارض فاما في الكفارات
فجملة انواع الجناية على حسب انواع الاجزية اي في كفارة اليمين وجزاء الصيد لم يوجد
اختلاف الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجد التقسيم فتعلقت
على موجبها جملة الكلمة وهو التخيير قال وقد تستعار من الكل الكائن او مستعار للعموم
في موضع النفي والاباحة فيوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع
الاباحة اما الاول فكقوله ع ولا تطع منهم اثما او كفورا ووجه ان المعنى فعل النهي مثلا
يطع اثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي يصير المعنى لا تقطع واحدا منهما والنكرة
في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان كلمة او في النفي يصير معنى الواو مع لا واما الغاية
فكقوله تعلم اما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان الآمر عبر حاضر عن الاجر
ولهذا لو قال لامراته لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا
جميعا لانه لما كان معنى الواو مع لانه قال لا اقرب هذه ولا هذه ولو صرح بذلك تكون
موليا منهما فكذا هذا ولو حلف لا يكلم فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان لا تستغرق
من الحظر اباحة حكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه
قوله ع ولا تبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا تكون
موليا منهما ولو قال ترى فلان من كل حي جبلة الا ادراهم او دانيرا له ان يدعي المالين
لانه استثنى من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وفرق ما بين الاباحة والتخيير ان
الجمع بين الامرين يحتمل التخيير لجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا قال المصنف
معناه اذا جمع بينهما في التخيير كان الامتثال باحدهما دون الاخر وفي الاباحة لو جمع بينهما

سنها كان ممتثلا بهما وانما كان كذلك لانه رفع القيد وعند ارتفاع القيد ثبتت الاطلاق
على العموم بيان الاول في قوله ع من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لم المكفر
لما كان مخيرا بين انواع الكفارات خص كفر بالانواع كلها كان موجبا للواجب باحد الانواع
على الصحيح من المذهب وبيان الثاني في قوله ع الا ما حنت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم فالاستثناء من التحريم اباحة في جميع هذه الاشياء قوله وان عرف ذكر اي الاباحة من
التحريم يدل عليه اي على احد الامرين وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة قوله وقد تكون
او بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلاف الكلام بان تكون احدهما اسما والاخر فعلا
او فعلا او تكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا او تختلف صيغة الغاية بان كان احدهما معتادا
مثل قوله ع لبس لمكره ولا لكل من الامر شيء او ثبوت عليهم فان او هذه بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل
ومعناه على هذا ان القول لبس لكل من الامر شيء اعدائهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او معرفتهم
وذلك لان العطف لمالم يحسن لان قوله او سوت امالم يعطف على شيء اوليس وذا الاخوز لانه يصير
عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فستقطت حقيقة او واستعير لما يحتمل وهو الغاية
لان معنى او ساسب معنى الغاية لانه لما سأل احد المذكورين كان يعين كل واحد منهما باعتبار
الحال خاطبها اختمال الاخر وهذا ايضا ساسب معنى الغاية وكذا ساسب معنى حتى او الا ان قوله فلو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الدار الاخرى يعني ان
جعل معنى حتى او الا ان قوله فلو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الدار الاخرى يعني ان
او لما كان يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا في هذه المسئلة ان معناه حتى ادخل لانه لما لم يكن
بين النفي والاثبات ازدواج بعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه طريق يحتمل الامتداد
يتعلق به ذكر الغاية فان دخل الاول او الثاني وان دخلهما جميعا او لا يرى يمينه حتى اذا
دخل الاول بعد ذلك لانحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين
اي يرى عنه فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاول حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين
وبعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات على
العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله ع الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال بعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
بعطف الثاني عليه حتى لو قال او لا دخل الا الرفع ينبغي ان يصح العطف ويسقط الحنث او يقال
بعذره ما عساه ان العمل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه عندنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم
منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قوله والغاية صالحة احترازا عن
قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا الا ان ادخل هذه الدار الاخرى فان او في هذه المسئلة
ليس بمعنى العامة لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي موبد والاثبات مؤقت

www.alukah.net

لا تصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير
فيصير ملتزما الكفارة ناجزا في اليمين كانه حالف ان حنثت في يميني هذه اليمين او في يمينه
فعليه كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الممرح طلقت اليمين الثانية لانه حنث نفسه في التزام الحنث
باحدى اليمين فاذا الزمه الحنث باحديهما طلقت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية
اليوم في اليمين الباسه وطلقت الاولى لانه اختار اليمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل
الاولى لما قلنا قوله واما حج فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم اقتلك غدا
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثم الغاية ما ينتهي اليه الشيء او ممتد اليه وتقتضي عليه هذا
اذا كان لما قبلها محتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كالوحلف لا
يلازم عزمه حتى تقضيه الدين فالملازمة محتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
بمدادة حال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حران لم اضربك حتى تصبح او حتى تشتكي يدي او حتى
يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب نظير التكرار
لما احتمل الامتداد تراد خ امثاله وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامساع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصبح او الاشتكاء
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يتعذر
على الحقيقة عرف مخ يترك الحقيقة ويعتبر العرف كما قال لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة لمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية نحو جاني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا مرة اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية
اي جاءا القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء
ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان معنى الغاية كانت حصة قاصرة من حيث
انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المشي كان معنى العطف اذ لو كانت لكان معنى العاد
حتى زيد لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها مخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي
بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا الى ان حتى تستعمل للعطف مع دعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب نحو العطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتدأ على

على مثاله واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وعلى غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا تسقط عنها
معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ذخل عليه حتى مذكورا فهو حسن لا يحتاج الى تقدير خبر اخر نحو مررت
بالقوم حتى زيد يقعبان هذه جملة مبتدأ على غاية المرور والاي وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثبات
الخبر من جنس ما قبله نحو اكلت السمكة حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور يجب اثباته من جنس ما قبله اي
اي جزء اسمها ما كان او ماكول غير هو له ومثل هذا في الافعال يكون للجزاء اذا كان ما يصلح سببا وما بعدها
جزاء الغاية لمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال يكون جملت غاية تعمد الى وعلامة العاد ان يحتمل
القصد الامتداد ان صح منه ضرب المد وصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالتصبح في قوله ان لم اضربك
حتى تصبح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما الحمل على المجازاة مع لام كي ملتبسين
المجازاة ومن الغاية لان الفعل الذي هو سبب سببي بوجود الجزاء عنده كما ينتهي بوجود الغاية حالة مع قوله
حتى الا تكون فتنة لان القتال يصلح سببا لفنه ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان
السؤال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم تبدأ الكفار قوله وحوله مع حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما الى لم يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء
صدر الكلام على ما هو موضع الغايات انما اعلام من غير تاثير فيما سبق واللام وزنوا لكي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته والقراءة بالنصب والرفع بمعنى العطف اي وقول الرسول قيل
ولما تعذر الحقيقة بمعنى لما تعذر الفعل الحسي حتى في قوله حران لم اتكل عداحتى تغديني فان من شرط الحنث
ليكون ما قبلها محتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتقدير هنا لم يصلح دلالة
انتهاء الاتيان بل سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فما يصلح صار
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للغدى وانه يصلح جزاء الاتيان فصار تقديره ان
لم ات كي اتغدى عندك فلا اقتلك وانما جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لوجودها
ولم يعده قوله فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتكل حتى اتغدى عندك فعبده حر يعلق البر لها
على التعقيب لانه يتعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الانسان لا يجازي نفسه
ومعنى العطف فلو تغدى بعقيب اتيانه من غير تراخ بر في يمينه وان لم يتغد اصلا او تغدى متراخيا
حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر انما سميت حروف الجر لانها جعلت
الى الاسم لخمر مررت بزيد او اسما خذ المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف وسواء تحوي دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو وصف ظرفين ملصقا وملصقا به فالملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحت
الاثمان لان الثمن لم يقصد في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع انتفاع بالمملوك وذلك
يحصل بما هو مبيع لا ما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست منتفعا بها في ذواتها وانما
هي وسيلة الى حصول المقاصد كالاكل للشبع ولهذا جوز البيع وان يكون الثمن والمثمن مبيعا ما ليس

لا تصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة ناجزا في اليمين كما هو حال ان حنث في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى كفارة وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الممهل وطلقت اليمين الثانية لانه حنث نفسه في لزوم الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحديهما طلقت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنث فيها وبطل الاولى لما قلنا قوله واما حكم خلل الغاية حقيقة اعلم ان حكم الغاية في اصل الوضع وعلى المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم اضربك حتى اقتلك عبدي حر فاقتلى عندك فانه يسقط معنى الغاية ثمة والغاية ما ينتهي اليه الشيء او ممتد اليه ويقتضي على هذا اذا كان لما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لا يكلم زيدا حتى يقدم عمرو فان قدومه يقتضي انتهاء الكلام لا انتهاء الهجران لانه لا يلزم عزمه حتى ينقضي الدين فالملازم محل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهاء الصدر لا دليل انتهاء الهجران بحمد الله حال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان بوحتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يقع على التكرار لما احتمل الامتداد بتراد ف امثاله وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامساك عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصبح او الاشتكاء او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يتعذر على الحقيقة عرف فيترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم قد تجعل للعطف لما بين العطف والغاية مناسبة لمعنى التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام معنى الغاية نحو جاني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا مررت بالقوم حتى زيد فضلهم اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان معنى الغاية كانت حسية قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المسمى كان معنى العطف اذ لو كانت لكان معنى العاء حتى لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها مخالف لما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم تتناول مجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اذا حتى تستعمل للعطف مع دعاية معنى الغاية اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب معطوف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد تدخل على الجملة مبتداء على

الجملة واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وعلى غاية مع ذكر اي مع تكونها لعطف الجملة لا يسقط عنها معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ذو خل عليه حتى مذكورا فهو حسن لا يحتاج الى تقدير حرف اخر نحو مررت بالقوم حتى زيد فضلهم فهذه جملة مبتدأ على غاية المرور والاي وان لم يكن للخبر مذكورا بعده فيجب اثبات الخبر من جنس ما قبله نحو اكلت السمكة حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور يجب اثباته من جنس ما قبله فيكون اي حتى راسها ماكولا او ماكول غير موله ومثل هذا في الافعال تكون للجزاء اذا كان ما يصلح سببا وما بعدها جزآ لا غاية لمعنى لام كي اعلم ان الكلمة حتى في الافعال تكون جعلت غاية معنى الى وعلامة العاده ان يحتمل الصدر الامتداد بان صح فيه ضرب المده وصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالتصيح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح وان لم تستقم جعله غاية لغوات المعنيين او احدهما لحمل على الجزاء لتعذر لام كي لما سبين في الاكلوف فتنة لان القتال يصلح سبب الفتنة ولكن انشاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم تبدأ الكفار قوله وحوله مع حتى قتال الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى لم يقتل الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير لم يكون له اخرى انتهاء صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات انا اعلام من غير تاثير فيما سبق والبيان وزيادة الكشف لكن قتل الرسول فيكون فعلهم سببا لمقاتلة والقراءة بالنصب والرفع لمعنى العطف اي وتقول الرسول قوله ولما تعذر الحقيقة معنى لما تعذر العمل لحصر حتى في قوله حتى ان اتكل عداحتى تغديني فان من شرط الغداء ان لا يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتقدير هنا لم يصلح دلالة انتهاء الاتيان على سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن الجزاء بلام كي فيما يصلح سببا والاخر جزاء فان الاتيان يصلح سببا للغداء وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان لم اكل عندك لاجل ان تغديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لوجوده ولم يعده قوله فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتكل حتى اتغدى عندك فعبده حر معلق البر بهما على التعقيب لانه تعذر حمله على المجاز لان فعله لا يصلح جزاء الفعل فان الانسان لا يجازى نفسه فعمل العطف فلو تغدى بعقيب اتيانه من غير تراخ برى في يمينه وان لم يتغد اصلا او تعدى متواخيا حتى في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجزاء الماسمية حروف الجزاء لانها جزء فضلا الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما نحو المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها بدلالة العرف ومعرفتي دليل في اللغة كالنقد في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما ذكرنا انها للالصاق والالصاق وهو مسح طرفي ملصقا وملصقا به فالملصق هو الاصل والملصق به هو التبع حتى صحت الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي تؤيله الى حصول المقاصد كالة للشيء ولهذا جوز البيع وان لم يكن الثمن والمثمن موجودا في مجلس العقد

www.alukah.net

عنده والثمن اذا لم يكن مقصودا في باب البيع يعين لدخول الباء اذا الباء تختص بصاحبه
ما لا يكون مقصودا ويكون لوحال بعت هذا العبد لكم من خنطه جيده يكون النكرة ثناحية
يجوز استبداله قبل القبض ولو قال كرامن خنطه جيده بهذا العبد يكون الخنطه سلما حتى لا يجوز
الا موجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض فوله وفلسا عطف على قوله صحت الامان اى
وان الباء للالصاق وان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به فلسا فمن قال ان اخبرتني
بقدوم فلان انه يقع على الصدق لان حرف الباء الذى هو للالصاق يقتضي ملصقا به فيكون
دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذى يصحبه الباء لم يصلح مفعول الخبر فلغة معمول حرف الباء
والشيء الواحد لا يجوز ان يكون معمول عاملين فصار تقديره ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان والخبر الملصق بالقدوم لا يكون بدون القدوم فحث اذا كان كاذبا لانعدام شرط البر قوله
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه اذا لم يذكر حرف الباء
يصلح مفعولا لانه غير مشغول وان ما بعده مصدر معناه ان اخبرتني قدومه والقدوم يحتمله
ويتحقق ذلك وان كان كاذبا لان اسم الكلام يدل على المجرد لا غير قوله وكذا لو قال ان خرجت
من الدار الا ما دين اى كما فلسا ان المراد من المسيء خروج ملصق بالاذن بيانه انه لو قال لامراته ان خرجت من الدار الا باذني فانه
طالق انه شرط تكرار الاذن حتى لو خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت تناول المصدر
لغة وهو نكره في موضع النفي لان معناه لا خرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا مقيدا
بصفة الاذن فبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظ فاذا خرجت بغير اذنه وقع الطلاق
وهو بخلاف قوله الا ان اذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم
المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية
وما بعد الاستثناء مخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي ما بعدها فينتهي اليمين مرة قوله ولو قال
انت طالق بمشيئة الله او اراد ته معطوف على قوله فلسا اى ولان الباء للالصاق لو قال انت
طالق بمشيئة الله لم يقع اى لا تطلق احلا لان الالصاق يودى معنى الشرط اى معنى اله وذلك
لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق
وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط فاستعير الالصاق للشرط بخير التعلق
بمشيئة الله ابطال الاسباب لانه تعلق ما لا يوقف عليه كما لو قال ان شاء الله متصلا ان قبل
هذا احملت الباء في مسئلة المشيئة على السببية لانها قد تستعمل مع السبب قال الله تع جزاءا
كسبا ذلك بما كنتم تحرسا علم بهيئتهم واذا حملت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق
بمشيئة الله او بمشيئة فلان لان التعليل يدل على تحقق الانتفاع لا على انتفائه فلما احتمل الحمل على

الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق مع الترتيب لا يقتضي ملصقا به متقدما على
الملصق زمانا لانه لو كان الالصاق والترتيب الزماني الشرط والمشروط موجود خلاف العلة مع المعلول
لان العلة مقارنة للمعلول زمانا قوله قال ان في ذهب الى ان الباء في قوله ع وامسحوا برؤسكم للتبعيض
لان الباء اذا دخلت على المحل افادت التبعيض لغة حتى لو مسحت الراس اذا استوعبته ومسح بالراس
اى بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت
ان المراد بعض الراس واداة البعض مرادا سادى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال وامسحوا
بعض رؤسكم فكون تقدير الواجب ثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة الزام على النص بالراى او بخبر الواحد
فكون مردودا قوله ومالك على الصلة اى مالك حمل الباء على الصلة اى الزيادة وردت للتاكيد كما في قوله
تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اى ولا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل
كما لو قيل وامسحوا رؤسكم والجواب عن كلام القائلين بالتبعيض ان القول بالتبعيض لا اصل له اى القول
بالتبعيض كلام عن الشهرة لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من ائمة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض
كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب الترادف لان الالفاظ المفيدين على معنى واحد والاشتراك ايضا لان
الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد الاعلى معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل قوله وهو اى ان جعل الباء صلة العاء الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار
الى الغاية من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل
لا يلزم منه ترك في موضع لا دليل عليه فكان الباء على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيان ان الباء
للالصاق في الاية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء
في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا فعلقتا واجمع محله كما لو قال مسحت الخاتم
ببدى او مسحت بيدى الخاتم واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا الى الآلة فلم يظهر عليها
حتى انتصب لان الفعل ولما تعلق الاستيعاب وانما تعلق الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه
لكن هذه الآلة واذا تقرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا بعض برؤسكم اى الصقوها ببعض رؤسكم ولا تعلق
هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اى المسح غير مضاف اليه اى الى الراس لكن هذا
الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس والصاقها وذلك اى وضع الآلة مستوعب للآلة في العادات
يعني هذا التقرير وان اتفق لم يكن المسح متناولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة جميع اجزائها
على الراس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعمل في المسح عادة فتكفي فيه بالاكثر الذي يحكى فيه
بالاكثر الذي يحكى حكاية الكل وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما قال
ان حنى له قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم اى التيمم مات تقدم فامسحوا بوجوهكم فايديكم
دخل في المحل وقد شرط في التيمم الاستيعاب فلما اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه لا يشترط الاستيعاب
فكان منسوخا بما على ظاهر الرواية وانا عرفناه بالسنة المشهورة وهو قوله ع لعمار تكفيك ضربتان

ضربة للوجه وصربه للذراعين ومثلها مراد على الكتاب بخبات الباء صلة اى زايدة لهذه
الدلالة غبار كانه قتل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب او باشارة الكتاب وهو
ان الله مع اقام التيمم في محضرين مقام الغسل والمسح في اربعة اعضاء والحلف منه سقط للحالف
الاصل في النصف الباقي والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الحلف قوله وعلى للالزام كلمة
على وضعت للاستعلاء والاستعلاء في للفلان على الف درهم في الاحاب دين غيره وقال للنصر
في فوايده للمعنى ان كلمة على في اللغة لعلو الشيء على الشيء وارتفاعه وهي الشريعة عبارة عن اللزوم
فالوجوب لان الواجب عالا من وجب عليه وكان مطلعه محمولا على الدين لان حقيقة اللزوم فيه
الا لزيصل بكلامه وديعه قوله وان دخلت اى كلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح كما سيجيء الباء اى استعيرت لمعنى الباء لان اللزوم مناسب الالصاق اذ اللزوم في
اللغة هو الثبوت والملصق يلزم الملصق به وكان بينهما مناسبة فاستعير اى للفظ على له اى
للباء نحو قوله وان استعملت في الطلاق حملت على الباء عند ابي يوسف ومحمد حتى ان من قال لامراته
طلقتك ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يقع عليها ثلثة الف وكان الطلاق باسا كما لو قالت
طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان لا يرجع قبل
كلام الزوج والمال الواجب عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على بمعنى الباء وقد صارت من جانبها
فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وابو حنيفة لا يقول لا يجب عليها شيء من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا وليس من الواقع وهو الطلاق وبين
ما لزمها وهو المال مقابلة ليتعقد معاوضة فيحمل على الباء بل بينهما مغايرة لانه يقع الطلاق
اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اى التعاقب مع الشرط والجزاء ان الجزاء
يوجد بعد الشرط فصار معنى بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء
ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بحقيقة
هذه الكلمة وهي الشرط فيما نحن فيه لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق
بالشرط تصلح معلقة بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان ما نت طالق على الف درهم وذكر الشيخ
في شرح الجامع الصغير ولابي حنيفة رحمه الله ان على ههنا بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه
ملازم الجزا فصارت طالبة للعلات بالف بكلمة على للشرط وصار كحكم الاتحاد دخولها على المال
كدخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان طلقني فلانا وهناك لا يجب شيء الا بايقاع
الثلاث فكذلك ههنا وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب
لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك بمعناه ان اكرمتني اكرمك فان دخلت على الاخبارات
او العقود لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال مثلا وجوب الاعراض فلا يجب وجوب الاحرد مع الشرط

مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق
على سبيل المعاوضة كما لو قالت ان طلقتني فلانا فلك الف لان على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع
قوله وهي المعاوضات المحضة تحصيل معنى الشرط اذ العوض مع العوض يستدعي معاوضة حقيقة للمقابلة
او لما فيه من تعليق المال بالخطر وهو فاسد والمال في الطلاق وجد في ضمن ما صلح لتعليق التعليق
ولا عبرة بما ثبت ضمنا فوجب العمل بمعارضه وهو ان يجعل معنى الباء قوله وانما ذكر للشرط اى
هذه الكلمة للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عنده والله سبحانه وتعالى اعلم
لم لا يشترط اى بشرط عدم الاستراك وحال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اى اى جدير
بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق هذا هو المذكور في كتب اللغة فاما اليه التفسير
فلم يذكروا معنى الشرط فحالوا معناه جدير بان لا اقول على الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستعمل
على صلته له ادعوا بما لهم من سوء عمل وضمن نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روى لم توخون
لما حالا له اى رسول رب العالمين كذبت مفعولا ما حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق
لم اكون حاملة قوله فلو حال راس الحصن امنني على عشرة ولان العشرة سواء والخيار
تعيينهم اى بعضن العشرة اليه اى راس الحصن لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على قوله وقد جيء
من ان وقد تستعمل كلمة على بمعنى من قال الله مع اذا اكتالوا على الناس يستوفون اى منهم اى من
الناس حوله وكلمة من للتبعيض قوله ولهذا اى ولاجل ان كلمة من للتبعيض فمن حال اعتق من عبيدي
ما شئت عتقة له ان يعتقهم الا واحدا منهم عندابي حنيفة رحمه الله عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا
ان يعتقهم جميعا لان من للبيان قوله بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة وهي المشيئة
فلزمه ان يعتقهم جميعا اجماعا قوله وقد تكون لابتداء الغاية معناه ان ما بعدها من المكان هو
ابتداؤها قبلها من الفعل المتصل بها نحو خرجت من البصرة اى مبدا خروجي هذا المكان قوله
ومعنى الباء في قوله مع تحفظونه من امر الله اى بامر الله وقد تكون صلة اى زايدة قال مع يغفر لكم
من ذنوبكم قال الاخفش كلمة من في الاية زايدة والاسا قصد هذه الاية قوله مع ان الله يغفر
الذنوب جميعا ومحمول عند البعض عند سايرا لنحاة وهو الجواد زياده من في الواجب لا يجوز عند
العرب دل عليه اسعاد حمير ولهم ما تة من رجل وضرب من رجل وشبههم ولا تناقض بين
الايتين لاختلاف الموردين اذ مورد الاولى قتيم نوح او الجن ومورد الاية امة محمد عم
ولو سلم الحاد ما الجاز ان يغفر الذنوب جميعا بعضهم وبعض بعضا بعضهم اذ من الذنوب
ما لا يغفر بالايمان كذنوب المظالم ونحوها وقال ع واجتنبوا الرجس من الاوثان لاقال اجعل
من في الاية زايدة لخالف اتفاق ايمة اللغة انها للبيان فمنها لا ما نقول انا نلزم الخالف لم لم يوافقنا
بالصلة معناها المصطلح عندهم اما لو اريد بها معناها اللغوي الذي هو اعم من البيان فلا يرد

الله الاعلم

www.alukah.net

وهو الزيادة في الكفاية اما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا اليها لعدم صحة الكلام بدونها ويدل على ان المراد ذلك السياق وعلى هذا توجيه قد البعث به سوء حسن ظني بالسلف قوله وفي حمله على الصلة بعض حمله على الصلة تارة يكون باعتبار قصد حمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله يغفر لكم من ذنوبكم وتارة يكون باعتبار ان الكلام بدونه غير مراد لصحة الكلام ولا يخرج من لم يكن مقصدا لقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان فانه لم يرد تتمة من لا تحتمل الكلام لان الاوثان لا يجوز لم يكن من التوابع اما عامر البدل فظاهر واما البدل فلا يجوز لم يكن بدل الغلط وبدل الكل ودلك ظاهر ايضا ولا يجوز لم يكن بدل البعض والاشتمال لانه مشروط فيهما لم يلحق بهما ضمير يرجع الى المبدل منه متصلا كان او منفصلا كذا ذكره الامام ابن الحاجب ولم نوجد ملتا وعلى هذا امثال مجيء [illegible] ان كان في لدى من الدراهم الا ثلثة فاذا يريد اربعة بحيث ولو قالت المراة لزوجها عالي علي ما يدي من الدراهم او من دراهم فاذا في يدها درهم او درهما يلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لاختلال الكلام بدونه لما ذكرنا في الاوثان ووجه احراله لا يمكن حمل الدراهم على بدل الغلط والاشتمال وذلك ظاهر وعلى بدل الكل او الاتحاد سنها في المدلول وعلى بدل البعض اذ الثلثة ليست بعض ما يريد من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا واما اذا كان منكرا فلا ابدال النكرة المحضة من المعرفة الا بعض وهذا ايضا مما البت به وفيما سبق اي في مسئلة الحسر للتبعيض لانه يصح الكلام بدونه الا ترى انه لو قال اعتق عبيدي صح الكلام فاعلم هذه الضابطة بخلاف ما ذكره العلامة التفتازاني من ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام تم للتبعيض فللتبعيض فلست مراد العلامة من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام معنى بدون الجار والمجرور الا ترى انه قال فقولها خالعني على ما لدي كلام تام بنفسه جاز الاقتصار عليه وقوله اعتق غير تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاختلال وعدمه معنى عند طرح الجار دون المجرور فلا مخالفة قال وامالي ولانتهاء الغاية فقال سرت من البصرة الى بغداد فان دخلت في الطلاق كما في قوله الرجل لامراته انت طالق الى شهر فهو على ما نوى يعني ان نوى التعجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التاخير تاخر وقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية تاخر وقوعه الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر هو يقول بان ما حصل الشيء لا يمنع سوت اصله كذا حيل الدين لنا ان الى لتاخير ما دخل عليه لغة وعرفا دخل على اصل الطلاق وهو يحتمل التاخير بالتعليق والاضافة فاوجب تاخيره واما اصل

اصل الثمن لا يحتمل التاخير بالتعليق فحملنا كلامه الى ما مر على تاخير المطالبة ثم من الغايات ما لا يدخل كقوله ع فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله قرات القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان تابعا بنفسه بان لم يكن له وجود قبل التكلم ولا يكون حرفا من المفيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كالليل في قوله ع ثم اتموا الصيام الى الليل والخيط في قوله تعالى منكل من علة الخيط الابيض الخيط الحايط ولا ينتقض بقوله ع الى المسجد الاقصى لانه قد يعدل عن هذا الاصل لدليل وان كان غير قايم بنفسه فان كان صدر الكلام ما تناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها كما في قوله ع وايديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام لا تناوله او خرشئ لا يدخل وتكره ذكر الغاية لهذا الحكم الهاكذا قال الامام شمس الايمة ولهذا قال ابو حنيفة ره ان الغاية في الخيار لا تختلان مطلقة تقتضي التاييد ولهذا الوا قتصر على قوله علي اني بالخيار بعقد البيع فكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وكذا في الاجال في الايمان بان قال لا اكلم فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية على رواية الحسن عن ابي حنيفة ره لان مطلقة تقتضي التاييد فذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامراته انت طالق من واحدة الى ثلاث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة لان صدر الكلام لا تناوله وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية واقعة ولا يكون ثابتة بسبل وجود الاولى وفيه بحث وعند هما يدخل العاشر لان هذه الغاية غير قايمة بنفسها فلا تكون غاية ما لم يكن موجوده ووجود العاشر نوجوبه والثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالثة قال واملاء فللظرف زمانا او مكانا والفرق من حذفه واثباته في ظرف الزمان فقولك ان صمت اليوم فعبدي حر واقع على الابد وقوله ان صمت اليوم الا ظهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد الشروع حنث لوجود الصوم حقيقة ثم اختلفوا في قوله انت طالق غدا وفي غد فقال لم ينو شيئا وقع تطليقة في الحال لان الظرف في قوله غدا لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الافتراق في الحالين فلا اختلف حكمه لحذف حرفه واثباته كقولك خرجت يوم الجمعة وفي الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال في قوله في غد اداني وفي آخر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان حرف الظرف اذا سقط يصل به الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه حينئذ يساوي المفعول به تعال سرت يوم الجمعة فخلاف في يوم الجمعة لانه بعد وقوعه في جزء منه عامل في قوله احد الدراهم

ومن الدواعي للتفتح انفرق فاذا عرفت هذا فقول اذا قال عند انتصل الطلاق بالخبر
بلا واسطة فانتفى استيعاب العدد فلا بد ان نرجح في اولوية التحصيل الاستيعاب واذا فرق
التاخر عند عمر موجب انكلامه الى ما هو تحتنف عليه فلا يصدق في نيته اي ولكن يصدق
ديانة لانه محتمل كلامه فاما اذا لم يستطع حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في
جزء من الغد منهم واليه ولا يه التعيين كالو طلق احدى احدى نسايه فيكون سه مانا وجها
لما بهم لا بعد احصه كلام خصوصه القاضي ولذا لم نوشيا كان الجزء الاول معسا لوقوع الطلاق
فيه لسبقه وعدم المزاحم فان اضيف الى ظرف المكان فقسل انت طالق في الدار وفي مكة فانه
يقع الطلاق عليها في الحال حيثما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والفقه فيه ان المكان الداخل عليه حرف في تقدير في حكمه
موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا لخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا
محضا فيعمل عمل التعليق حتى تقع الاكثر بزيادته اصار الفعل اي انصدر فكانه قال في دخولك الدار
تبصير مع الشرط وتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة لا قضاء لان
اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر قال وستعار للمقارنة يعني ان حرف في قد يستعار للمقارنة اذا
نسب الفعل فصل انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن يراعى الشرط والمخرج
مناسبة من حيث المقارنة فيحمل في على مع ويصير معنى الشرط هان كان الفعل سابقا او موجودا
في الحال يكون تنجيزا وان كان مستقبلا تعلق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد رح في الزيادات
لو قال انت طالق في مشية الله رح او في ارادته لم يطلق كانه قال ان شاء الله رح لان في يعني
الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخواتها من الرضا والمحبة لان في علم الله رح
اي لو قالت انت طالق في علم الله رح انها تطلق في الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الاطلاق
يقال علم ابي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى
لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا والتعليل
لم يقبل العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الساعة معلوم
الله رح وذلك غير معلوم لجواز لم يكون معلوم الله رح الا وقوع فيكون تعليقا بما لا يوقف
عليه فيصلح لزجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان ملك الا ما يريد لم لو كان المراد منه ما علم
نفس الصفة اما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون طلاقك
معلوم الله رح ولا شك انه تنجيز قال فان قيل لو قال انت طالق في قدرة الله رح لم تطلق ولم
استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من سنعظم شيا ملذا قدرة الله وانظر الى قدرة الله

قدرة الله قلت امعنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله رح على حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه الامري ان الاضافة والنظر لا تكون الا الى اثار قدرته فكانه قيل
محذوف فاني استعمالات اسم القدرة في المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق
اسم القدرة على المقدور ومثل هذا الحذف لا تحتاج في العلم الا ان المعلوم لا يكون اثر العلم
الامر ان ذات الله رح وصفاته وسايرا لمعدومات اي جميعها اذا ما يرد فكون بمعنى
الجميع معلوم الله رح وما تعلق به اسم الاثر على المعلوم لان الاثر امر وجودي والاعلى القديم لان
الحدوث من لوازم الاثر فلا يكون اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار وتقابل
لم تقول فعلى هذا يصح ان يقال ان الله قادر وعلى للصفة الذاتية رح ايضا
فيكون تعليقا بالموجود ويكون تنجيزا والوجه ما ذهب اليه الامام زين الاسلام رح
الفرق بين مسئلة العلم والقدرة ان العلم صفة دايمة لله رح فلا يصح تعليقه بشيء بخلاف القدرة فيكون
تعليقا بانه يوجد والقدرة ان كانت صفة دايمة لله رح ايضا الا ان المراد ها هنا التقدير
حال فقدرنا فيهم القادرون بالتخفيف والتشديد والله رح قد قدر شيا وقد لا فتصادف
كالتعليق بالمشية حال ولو قال لفلان علي عشرة دراهم لا عشرة ملزمه عشرة لان العطف لا يصح
للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق والفرق بينها انه لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة في واحدة ان نوى معنى الجمع يقع واحدة وان نوى معنى مع يقع
ثنتان لان العدد لما تعذر العمل لحقيقته ينتقل الحمل على المجاز كما هو قول زفر لان عند تعذر جهة
الحقيقة يحمل الكلام على جهة المجاز لا تعين واحد منها لعدم المرجح فتعين الالغاء على الاصل في الزام البراءة فلا يجب
المال بالشك حال ومن ذلك اي ومن حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة انشائية يؤكد
بها جملة اخرى وسرا لا مستزلة جملة واحدة وعلى الباء والتاء والواو وما وضع للقسم وهو ايمن الله
فاصله عند البصريين وهو مذهب الفراء ايمن الله وهو جمع يمين وحذف نونه في مختصات
القسم وعند الكوفيين وهو مذهب سيبويه هي كلمة وضعت للقسم لا استقاق لها اي لا اصل لها
والهمزة فيها للوصل ولهذا سقط في الدرج وحما دوى في القسم قولهم لعمر الله واللام
للابتداء والعمر بالضم والفتح البقاء الا انه اورثه الفتحة في القسم للتخفيف وان كانت الضمة
احرف جره محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله رح فيكون قسما كانه
قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء الى للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله
المحلوف به ويلصقه به وعلى دل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله
والواو قد استعيرت من الباء للقسم لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجها وهو ما بين الشفتين

ولو قال لفلان عندي الف درهم كانه وديعة لان الحصة تدل على الحفظ دون اللزوم الا ان يقول دين ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة، ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل يوم تم ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عقب كل يوم ظهار لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا واحدا حلت الاطلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا واما تحقق ذلك اذا وقع طلاق او ظهار في كل يوم قال ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الاوائل غير انها تتنوع الى الاسماء تكونه مضافا الى ما بعده، ويستعمل صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء، يقول لفلان علي عشرة دراهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم ولو قال غير درهم بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء، يجوز ان لا يفترق الحكم في النصب والرفع ويلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار وغير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد وعندهما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان استثناء الدراهم من الدنانير جائز عندهما خلافا لمحمد، ومن ذلك حروف الشرط اي كلمة او الفاظ او صلاته وتسمى حروفا باعتبار ان الاصل في الاصل فيها ان لا تدل على امر معلوم على خطر الوجود لئلا يكون لها محال اي لا تكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء يعني يقول ان دخلت الدار فانت طالق ولا يقول ان جاء غد فانت طالق وانما يقول اذا جاء غد وأثره ان منع العلة عن الحكم اي منع العلة عن الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط في نتقلب ما ليس بعلة علة عندنا خلافا للشافعي فان عنده اثر في منع الحكم عما عرف فلو قال لامرأته ان لم اطلقك ثلاثا فانت طالق ثلاثا انما لا يطلق حتى مرت فتطلق في آخر جزء من اجزاء عمره فعند التطليق منه وجدا لا يتحقق الاداء اليأس عن الجزء فاذا قرب موته عما وجه لا يسع فيه ان طالق وسع منه ان يقعد واحدا الشرط مطلق ثلاثا وكذا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا يطلق عند موتها لانها ما لم تمت فالطلاق من الزوج متصور وبعد موتها لم يبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الناس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حقوقها ما لا يسع التكلم بالطلاق

كلمة ان وملى جميعا وهي لم واذا واذا ما وكلما وكل وحيث ومتى ومهما وحرف ان هو الاصل ح

ومعنى لان الباء للالصاق وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه استعيرت الباء لمعنى الجمع الواو توسعة لصلات تقسم لما سنها من المناسبة لكونها من حروف الزيادة فالباء لاصالتها تدخل على المظهر والمضمر تقول بالله وبه لافعلن وكذا الحوز دخولا على سائر الاسماء والصفات تقول بالرحمن ومعزة الله وقدرته وكذا تدخل في الكنايات تقول بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها حقيقة في الالصاق فلم تكن كذلك اذ قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المضمر فقال احلف والله ... لتنط رسمه عن رتبة الاصل ولما كان الباء دخيلا على ما لين على القسم الخطت رتبته عنها فعمل لا تدخل الا على مظهر واحد وهو اسم الله لانه هو المقسم به غالبا وما وراء الاخص من ذلك مطرد في كلامهم بالخفض عند الكوفيين سعد بالجار قال ان الحاجب الا انه لا يجوز حذفه الا مع حذف الفعل فلا تقولون حلفت الله بل تقولون الله لافعلن قال ومن ذلك اسماء الطروف انما الحق هذه الاسماء الحروف المعاني لانها لا تفيد معانيها الا بالاتصال باسماء اخر كالحروف منها مع وعلى للتقارنة حقيقة وان كانت قد تستعمل بمعنى بعد قال ح الا مع العسر يسرا الى بعد العسر وقيل وهو للتقديم حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان السلسلة لا تقتضي وجود ما بعدها عرفا قال الله مع قبل لم تقدم كلمات ربي من قبل لم سما سامن قبل لم يطمث وجوهها فرد وجوهها على ادبارها من قبل ان نطمس وجوها وتقال اعبدوا الله فلان قبل لم يعافيك واحط حقه قبل ان يحسكه فان حل لو قال للمدخول له انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم يكن التقبلة مقتضية لذلك لما وقعت سوى بل لما عرف من زيادة ذلك ان يحرف الخفض اعني السين والا لحلاذكره عن الفايدة، فصار كانه قال واحدة، وواحدة ولو قال لغير الموطوءة انت طالق قبل واحدة تقع واحدة، ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة مطلق للسنن ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه لزم الظرف اذا قيد بالكتابة به كان صفة لما بعده وان لم يقدر كان صفة لما قبله متوجها الى زيد مثل عمرو افصح سبق زيد وان قلب قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان اتفاع الطلاق في الماضي اتفاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وعلى ملك الاتفاع ولا ملك الاسناد صمت ماء وسعه لا ما ليس في وسعه اذا جمعت هذا سهل عليك مخرج المسايل وعند التحصر قلو

وذكر القدوري الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فتقع حالة واذا صلح للوقت والشرط على السواء اي اذا عمد لحوى الكوفة مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعملت الشرط لم يبق فيها معنى الوقت اصلا ويصير فيها معنى ان وهو قول زفر اي حنيفة رح وعند البصريين وهو قول صاحبيه انها موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط ذلك عنها لحال بيان ذلك فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فان مضى عليه الوقت ولم يطلق في الحال وان مضى به الشرط لم يطلق حتى تموت واما اذا لم يكن له نية يعلم قول ابي حنيفة لا يطلق حتى تموت ويعلم قولهما يقع اذا فرغ من اليمين اي اذا وجد وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيه ولم يطلق وقع الطلاق مثل متى لها ان الشرط متيقن الوجود ومردد اما ان لا يكون ويبين لم لا يكون واذا دخل على كاس او مسطر قطعي الوقوع كقوله اذا الشمس كورت وهو كائن لا محالة وقال اذا جاء الشتاء فتاطلب ولا حوزان ههنا الا اذا استعير للشرط مع قيام معنى الوقت مثل ما مر فانا لا نذكر عن معنى الوقت مع ان المجاز في متى لازم غير موضع الاستفهام بعلامة من القتال ومع هذا لا تسقط عنها معنى الوقت فلان لا يسقط عن اذا والمجاز اولى بها غير لازم بل على ان في غير الحوز اولى ولهذا الوقت لامراته انت طالق اذا شئت لم تقتد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال ما شئت بخلاف ان شئت او حيث اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا قد يستعمل لمحض الشرط واستدل الفراء بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في الجزاء قلت وفيه نظر واذا ثبت هذا ان الوجهان اي معنى الوقت ومعنى الشرط فان حمل على الشرط لا تقع الطلاق حتى تموت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بعد ذلك وكذا فيما استشهد به وقع الشك في خروج الامر من يدها بالقيام ولو جعلها بمنزلة متى لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج بالشك وامامتى فهي للوقت المبهم لا اختصاص لها بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع ولكن لما كان الفعل ملها دون الاسم جعل في معنى الشرط من غير وضع الاستفهام قال متى ما تقم اقم الضمير الى الضمير فاذا وجد حينئذ علم انه وقت طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ومن كلمتي معنى الشرط لاختصاص دخولها على الفعل وذلك اية الشرط فيه وكذلك ما بكل كلمة كل ليست للشرط ولهذا لم يذكره العلماء في حروف الشرط لان الاسم ملها دون الفعل والاحرة انما تتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى الشرط من حيث ان الاسم الذي تتعقبها وصف يفعل لا محالة لتتم الكلام وذلك الفعل يصير جميع ان ما قال سيويه بعد كل رجل ما سبه علمه درهم اخلت لانك لم تجيء بالفعل فهذا يدل على ان

قوله كل رجل فله درهم ح

على ان الفعل يصير كالذي معنى الشرط بيانه فيما اذا قال كل امراة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث كلما وكل فلم نعدها هاهنا ومما هو معنى الشرط لوعلما روى عن ابي يوسف فيمن قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق حتى يدخل منزله قوله ان دخلت لان لمتى تعقيبا بفعل وهو معنى التوقيت فيما يقترن به مما يكون من المستقبل فصلته على حرف الشرط غير لم الفعل المستقبل بعدها فيكون موقوفا بخلاف ان حيث قال ابو الحسن الاهوازي لو حرم بدا الفعل لم يصر شرطا الا بالنية كما لو نوى الفعل بعد لم يخرج عن الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وقيل الوضع والحكم سواء لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وكذلك لو الما استعملت لتنفي الشيء لوجود غيره قال محمد رح لو قال انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق اصلا وجعل هذه الكلمة منزلة الاستثناء وهذا لان كلمة لولا لما كان لامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع الطلاق قال الله تع لولا انتم لكنا مؤمنين ولولا فضل الله احمد عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ولكن لما افاد فايدة الشرط ذكرها في حروف الشرط قال ومن ذكر احمد وهذا السؤال عن حال الشيء فان استقام السؤال عن الحال بان يكون لذلك الشيء احوال اعتبروا الابطال في قولنا ان حيضة ولهذا قال في قول الرجل انت حر كيف شئت ايضا مع الحرية في الحال وعلى قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا تتعلق بمشيئة فقال فمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية ضرورة ان اصل الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت الادنى الا ان للطلاق انواعا من الرجعة والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا وكذا له ان سلمت الواحدة وجعل الرجعي ما نعده فيقع واحدة وتبقى الفضيلة في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة على الواحدة مفوضا اليها فيطلق فيقع عند مشيئتها اذا وقعت منوى الزوج والا لغت وعندما لا تثبت الطلاق والعتاق بدون المشيئة في المجلس لان ما لا تتناهى فيه الاشارة الحسية من الامور الشرعية بحاله ووصفه بمنزلة اصل ذلك الشيء من حيث ان كل واحد منها ما لا يشار اليه فتعلق اصله ضرورة تعلق وصفه وهذا لان جميع الاوصاف لما تفاوتت مشيئتها والاصل بدون الوصف لا تصور وجوده فلا يكون واقعا بدون الوصف قال واما كم فهو اسم لعدد مبهم يقال كم سنكا وكم مائكا فلو قال لامراته انت طالق كم ست لم تطلق ما لم تنو شيئا لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد مشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء

الواحدة والتسع في الثلاث وتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيها ما يمنع عن الوقوع
بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال حالا واما ان وحيث وكل واحد منها
عبارة عن المكان لانها من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت لا تقع الطلاق ما لم يشأ
في المجلس لان هذا اتباع الطلاق في مكان يتحقق فيه المشيئة ولا تعلق للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويبقى ذكر مطلق المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق
يطلقاته وجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا وعموما كما في قوله انت
طالق متى شئت حتى لم يعد ذكر المكان نفى قوله انت طالق شئت فيتقيد بمجلس الطلاق
في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق على الدخول في قوله انت طالق ودخلت
الدار فلما سن الشرط والظرف تاج من حيث ان الظرف جامع المظروف
كالشرط جامع المشروط فعند تعذر حمل الظرف على حقيقته نصير عباره
عن الشرط مجازا فان قيل انما يبطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا
مجازا عن ان اما اذا جعلا مجازا عن اذا اوقت فلا فلم
صار جعلها مجازا عن ان اولى من جعلها مجازا
عن اذا اوقت قلنا لان ان اصل
في باب الشرط وغيرها دخيل
فحيث قصار جعلها مجازا
عنها اولى من جعلها مجازا
عنها اولى عن غيرها
والله اعلم
بالصواب
واليه المرجع
والمآب
تم بعونه
سبحانه
وحسن توفيقه والصلوة
والسلام على رسوله محمد واله
اجمعين الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين

www.alukah.net