مكتبة الظاهرية

مخطوطة

شرح المنتخب الحسامي

المؤلف

محمد بن محمد بن محمد (النوري، ابن مبين)

بسم الله الرحمن الرحيم احمد الله وهو ولي الحمد واصلي على نبيه
محمد وآله والحمد وبعد يقول العبد الفقير عبد الله عصمه الله تعالى
لما قدم لي امامنا العالم سيد الائمة والعلماء جلال الملة والدين حبر الامة
دام فضله الى توفقات قراءتي على كتاب الموطا من اوله الى كتاب الصيام
وكتاب الجامع الكبير لصدر الدين سليمان من اوله الى بعض ابواب الايمان وراه حصل
واتقان فلما رآه انه سبق بالجهد من اقرانه واتى بالسعي وحل عن اقصانه
وتدبر حقائقه فليسحب الله تعالى واجزل له ان يروي على
هذين الكتابين بحق رواياتي للفقيه العلامة اي حامد محمد الشهير
بالمارديني بحق روايته عن جمال الدين الحصيري بحق روايته عن قاضيخان
الاوزجندي بحق روايته عن ظهير الدين المرغيناني بحق روايته عن
برهان الدين بحق روايته عن شمس الائمة السرخسي بحق روايته عن الحلواني
بحق روايته عن ابي بكر محمد الفضل الكماري بحق روايته عن ابي حفص
الكبير بحق روايته عن محمد الحسن الشيباني بحق روايته عن سيدنا
الامام ابي حنيفة النعمان رضي الله عنه بحق روايته عن حماد بحق روايته عن ابراهيم
وانه اساتذ العلم حضرة الرسالة صلوات الرحمن عليه وآله
احرى لان يروي عني ما صح عنده انه مسموع عالي ومقروء
بالشرائط المعتبرة في هذه الفائدة وان الانسان في صلاة
دعائه والحمد لله رب العالمين

ملكه من فضل الله وكرمه بالانتماء للشيخ محمد
الى العباس الحنفي غفر الله له ولوالديه ولمشايخه
ولجميع المسلمين امين يا رب العالمين

ملكه من

محمد بن يوسف بن

www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم وسهل بالخير

الحمد لله الذي علم فاعلم وحكم فاحكم بفضل بفضل وعدل فعدل قال فابلغ وانعم فاسبغ بصّر العباد سبل الرشاد وليسّر العباد سلوك طرق الحق واعتقاد الحق وفقه الحمد على ما شيّد وكان شريعة الانبياء بمكان رفيع العماد ونور مشكاة مذهب سراج الامة مبرز الفقه ومحيي الفقهاء منهم امام الائمة وقايد الشريعة اختلس موتى البيضاء حتى اثار قلوب العباد بشرق شارق العلم من مشرق بيانهم نور الانبياء البيضاء ونار من قلوب العباد الجهل نور الغزال الى الحيا وجعلهم معتلى الاذهان والعقد والقضاء بولية الشرع على ما اوجبه الله لاهلها واوبق الجهالة وقمعها واسعدها باقامة الدلالة

الشرع الشريف البارقة مثل البرق وجعلها لعبيد حدود احد وهم تعديها وخوفهم لخطيها بالقول الصادق الصادع والبيان الواضح الصادع والصلوة والسلام على رسوله البشير النذير الداعي اليه بادنه والسراج المنير وعلى آله الذين الفضل الكثير واصحابه ذوي المنصب المنير وبعد يقول الامام الفاضل ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد بن سبير الغوري ان المختصر المنسوب الى الشيخ الامام العلامة مقتدى الائمة امام الامة ختم المجتهدين حسام الملة والدين وارث علوم الانبياء والمرسلين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكتي رحمه الله في الفقه لعمري كتاب لم يكتحل عين الايام بثانيه ولم يقرع سمع الانام مثل مبانيه حج بديعه زهر مطالعه غير مقاطعه رتع معانيه لكنه فهمه لا يتوقف عليه كل متسلق وخصمه لا ينتج رتاجه على كل ضيف متطارق ومعرفة لا يقدم عليها كل مقود ومحله لا يسود فيها كل حسود فلجرم اذ كل مرع جماعة من العلماء في شرح

سيد م
بالبيد م
ونار
اى نير
والادراء
الفهم الجيد
العظيم

القهب الفهم
وقفا على الجيد
اى صعد عليه

www.alukah.net

كما يقال شكرته ولا يوضع الشكر موضع الحمد ولا يقال شكرته على
شجاعته فكان الشكر اخص على النعم خاصة وهو بالقلب واللسان
والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان خاصة فيكون الذكر باللسان
على مولى الانسان والثناء على مولى النعمة بالاحسان اشيع لهما
وادل على مكانهما فجعل عمل القلب وما في حكم الجوارح من الاعمال
بخلاف عمل اللسان وهو النطق الذي تفصح عن كل
شيء قال خلق الانسان علمه البيان فوضع الحمد الذي هو اختيار عليه هذا
ابدا وانما خص اضافة الحمد الى هذا الاسم لانه اختص الله على غيره
من الاسماء لان الله اسم ذات للموجود الحق الجامع بصفات
الالوهية المنعوت بنعوت الربوبية المتفرد بالوجود الحقيقي
فيكون ذكره ذكرا لاصولها كلها معه، ولانه اخص الاسماء
اذ لا يطلق على غيره لا حقيقة ولا مجازا وغيره من الاسماء
قد يطلق فاضافة الحمد الى هذا الاسم يكون حمدا على جميع
الصفات دون الاضافة الى غيره من الاسماء فانه ينبئ عن معنى
واحد فقط. كالرحيم ينبئ عن معنى الرحمة فحسب النوال
العطاء الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
ومن العباد الدعاء وفي اللغة الدعاء قال عليه السلام اذا دعي احدكم
الى الطعام فليجب وان كان صائما فليصل اي فليدع بالبركة
الطعام بالمغفرة والبركة ومنه الحديث الصائم اذا اكل عنده
الطعام صلت عليه الملائكة ومنه قوله عليه السلام من صلى على
صلوة صلت عليه الملائكة عشرا وقال الاعشى
على دنها وارتسم اي دعا لها بالبركة والرسول المرسل فعول
بمعنى مفعل وهو مشتق من جمالات الخيل رسلا اي متتابعة
ويكون للواحد والاثنين والجمع بلفظ واحد قال
اليها وخير الرسول اعلم هم بطاحي الخبرا اي خير الرسل وذكر

صاحب الكشاف فيه ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة
الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم تنزل عليه كتاب
وانما امروا بان يدعوا الى شريعة من تقدمه محمد عطف بيان آل
الانبياء منصوبة قال عليهم الى كل تقي قوله اصول الشرع
ثلثة الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره ويقابله الفرع وهو ما
يبتنى على غيره وفي عرف الشرع هو عبارة عما يضاف اليه اثبات
الحكم ظاهرا او لا يحتاج الى غيره في اثبات الاحكام وكلي الاجماع
لا يختلف اهل عصر على ان الاجماع لا يفتقر الى الداعي عند البعض
وانما جمعه باعتبار افراد جنسه من الكتاب والسنة والاجماع لان
الاحكام تبنى على كل واحد منها فالكل اصول والشرع في اللغة
عبارة عن البيان والاظهار قال لكم شرع لكم من الدين
اي بين واظهر وقال شرع الله تعالى كلي اي جعل مذهبا وطريقا
واضحا ولهذا سميت المشرعة والشريعة لانها في مكان معلوم ظاهر
من البحر والنهر يؤتى ظاهرا معروفا هو في الاصل مصدر
وقد يطلق على الفاعل وعلى المفعول كسائر المصادر والمراد
من الشرع المذكور على لسان الفقهاء الشائع للاحكام الشرعية
واريد به ههنا المفعول اي اصول الاحكام المشروعة وانما قال
اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان الفقه عبارة عن الاصابة
والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به حكم يحتاج فيه الى
النظر والاستدلال فصار علما لعلم الطب والنحو وغيرهما يقال
فلان فقيه في الطب والنحو اذا كان قادرا على
الاستنباط والاستدلال في ذلك والشرع المذكور ههنا عبارة
عن الاحكام المشروعة كما مر ولا يجب ان الوقوف على المعاني
التي يتعلق بها الاحكام غير الاحكام والكتاب والسنة واجماع
الامة اثبت الاحكام المشروعة لان الوقوف عليها فيكون اصول

الشرع واصول الفقه وقيل الفقه هو عبارة عن معرفة اوصاف
الافعال غير الاحكام فلا يكون اصوله المذكورة اصول الفقه وقيل
الفقه عند هاته العلماء اسم لعلم خاص في الدين لا لكل علم وهو العلم
بالمعاني التي تعلقت بها الاحكام من كتاب الله تعالى وسنن الرسول
علم واجماع الامة ومقتضياتها واشاراتها فلا يكون على هذا الكتاب والسنة
والاجماع اصول الفقه نفسه ولان اصول الفقه في عرف
الفقهاء هو الكتاب الذي تذكر فيه تقسيم الاحكام العشرة ووجوه
تعانيها بهذه الاصول والتقريب ظاهر قوله والاصل
الرابع هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة اعلم ان
القياس اصل من حيث انه يضاف الحكم البين في الفروع ولهذا
جمعه بعضهم مع الثلاثة وقال اصول الشرع اربعة
ومنها اذا امر اقتباس كتاب الله والاخبار حقا واجماع الامة
والقياس وفرع من حيث انه استنبط من الاصول الثلثة واذا كان
اصلا من وجه وفرعا من وجه لم يجمعه مع الاصول من كل وجه للكونه
فرعا لها وسماه اصلا رابعا الصحة اضافة الاحكام اليه في الفروع ولان
القياس لا يثبت الحكم ابتداء بل يظهر في الفرع وحينئذ يضاف
الى علة النص فكان اصلا في الاظهار غير اصل في الاثبات فسماه
اصلا رابعا ولم يجمعه مع الثلثة لهذا ولان اثر القياس في تغيير
حكم النص من وصف الخصوص الى وصف العموم اعني ان القياس
يبين ان الحكم في غير المنصوص عليه هو مثل الحكم الثابت في المنصوص
عليه بوجود علة النص ثم فيغير الحكم من وصف الخصوص
وهو ثبوته في صورة الى وصف العموم وهو ظهوره في الصور
المتعددة فكان ادنى رتبة فجعله بالذكر متاخرا لهذا فكان العمل
بالقياس متاخرا عن الثلثة كما عرف في حديث معاذ رضي الله عنه
ويعرف في شرائط القياس ان شاء الله تعالى وبعض السنن وان كان

منا عن الكتاب في العمل لكن ذلك خلاف الاصل لان الاصل
في السنن القطع بدليل انتساخ الكتاب بها على ما هو الاصل الا
ان الشبهة دخلت في بعض السنن في النقل عنه عليه فهو اعتبر
الاصل وجمعها مع الكتاب والاصل في القياس اثبات الحكم بغلبة
الظن وفي الثلاثة الاثبات على سبيل القطع فهو رحمه الله اعتبر انها
لان الاصل هو الاصل وراغ القياس عن الثلثة بالذكر والاجماع
وان كان لا بد له من داع وذلك اما الكتاب او السنة او القياس
عند البعض وعند البعض يعتقد ايضا بدون الداعي لخلق الله تعالى
في قلوبهم علما ضروريا وتوفيقه اياهم بذلك لاختيار الصواب
فيصح هذا التقسيم من غير استدراك قوله المستنبط من
هذه الاصول الاستنباط في اللغة الاستخراج واصله من النبط وهو
الماء الذي يخرج من البئر في اول ما تحفر يقال انبط في فحص اي استخرج
الماء من طين حين وفي حديث بعض العرب انه سئل عن رجل فقال
قريب القرى بعيد النبط اراد به قرب المواعيد بعيد النجد وفي
عرف الفقهاء هو الاستدلال بالنص واستخراج المعاني فيه وانما
قال هذا احترازا عن القياس العقلي فان الشرعي هو المراد ههنا
ومثال الاستنباط من الكتاب اثبات القطع على الطرار بقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان العلة ثمة
اخذ مال متقوم من حرز الغير على سبيل الخفية والاستتار وقد
وجد ههنا وكذلك اثبات حرمة اللواطة بقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن والمعنى فيه ان الحرمة ههنا معلولة بعلة الاذى
بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى وهذا المعنى موجود
في الفرع وبل اكثر لان الاذى الطارئ لما كان مثبتا للحرمة فالملازم
الزم ومثال الاستنباط من السنة اثبات الكراهة في سور سوائل
البيوت قياسا على سور الهرة فان العلة ثمة انما هو الطواف وقد

السنة

ضا

على ان الاجماع لا يحتاج
الى الداعي بعد صحته
على ما مر

ج

وجد ههنا ومثال الاستنباط من الاجماع اثبات العتق في الخ المشترى
قياسا على الاب والابن لان العلة تشمل القرابة المؤثرة في المحرمية
وقد وجدت ههنا والدليل على انحصار الاصول في هذه الاربعة ان
متمسك المعلل الخ اما ان يكون وحيا او لا فان كان فالخ اما ان
يكون متلوا او لا فالاول هو الكتاب والثاني السنة والثاني الخ
اما ان يكون اجتهادا او لا فان كان فالخ اما ان يكون اجتهاد الكل
او اجتهاد البعض فالاول الاجماع والثاني القياس والثالث الخ
اما ان يكون قولا من عند نفسه او من عند غيره فالاول الهام
والثاني التقليد ومرجعه الى الالهام ايضا لان هذا على تقدير
كون القايل غير نبي وكون الكلام غير وحي فترددا الكلام الى
ان ينتهي الى احد فلا يكون القول منه الا قولا من عند نفسه وهو
الالهام وقول الصحابة فيما لا يدرك بالقياس داخل في السنة
لانه محمول على السماع وعرف العلامة داخل في الاجماع فيثبت الاحكام
قوله اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام الى قوله
بلا شبهه اعلم ان القرآن في الاصل هو مصدر كقولك قرأت
الكتاب قراءة قرانا ومنه سمي القرآن قال الله تعالى ان علينا
جمعه وقرانه اي جمعه وقراءته وكذلك ما تبع قرانه اي قراءته وقوله
اما الكتاب فالقرآن اي المراد من الكتاب المذكور القرآن
وحد المنزل على الرسول الى آخره وهذا لانه لما قال الكتاب
والسنة والاجماع والقياس جعل قوله فالقرآن جوابا عن سؤال
من يسأل اي كتاب تريد به ثم جعل قوله المنزل على الرسول
جوابا عن سؤال من يقول وما حده ثم المنزل على الرسول عليه السلام
لما تناول المتلو وهو ما يتعلق بتلاوته جواز الصلوة وغيره
وهو السنة كما عرف فاحترز غير المتلو بقوله المكتوب
في المصاحف والمكتوب في المصاحف لما تناول المنقول

عنه علم انه بطريق التواتر والمنقول بطريق الاحاد مثل
قراءة ابي رضي الله عنه من اياما لخر متتابعات فاخرج المنقول بطريق
الاحاد بقوله المنقول عنه نقلا متواترا ثم المتواتر لما كان منقسما
عند الخصاص رحمه الله الى متواتر لا شبهة فيه اصلا وهو المتواتر
عند الكل والى ما فيه نوع شبهة وهو المشهور عند العامة ونظير
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
اخرجه بقوله بلا شبهة فان قبل قراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام
اخر متتابعات وقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام
متتابعات فلم قلتم ان قراءة ابي رضي الله عنه ثبت بطريق الاحاد وقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه بطريق الشهرة قيل له العلماء تلقوا
بقبول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والعمل بها فتثبت شهرتها
بخلاف قراءة ابي رضي الله عنه تركوا العمل بها بعد ما لم تخرج من زاوية
الاحاد الى ساحة الشهرة لهذا فان قيل ليس ان التسمية
المكتوبة على راس السور كتبت في المصاحف بقلم الوحي ونقلت
نقلا متواترا كالسور ومع هذا ليست من كتاب الله تعالى عندكم
ليست من راس السور بل هي اية انزلت للفصل بين السور لانها ثبت
بالتواتر كونها وهكذا روي عن محمد رحمه الله صريحا
ان التسمية اية في القران انزلت للفصل بين السور والبداية
بها تبركا وقد اشار ايضا في كتاب الصلوة الى ذلك فانه قال
فيمن افتتح الصلوة وانه يكبر ويقول سبحانك اللهم الى آخره
ثم يتعوذ في نفسه ثم يفتتح القراءة ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ففصل بين الثناء والتسمية والحقهما بالقراءة ومن حيث فصلت
عن السور قلنا انها ليست منها ومن حيث انها كتبت بقلم
الوحي قلنا انها من القران ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان
التسمية تكتب في المصاحف على راس السور وتتلى معها لتثبوتها

فعدة

بعات

مكتوبة
في المصاحف
و متلوة في السور
ولكن ما ثبت
بالتواتر كونها على السور

ALUKAH.NET

لكن يثبت بخط على وجه غير موصولة بالسور ليلا تتوهم
انها منها وان الناس اختلفوا في انها من راس السور
او لا واختلفوا ايضا في الجهر وعدم الجهر بها ولا يقين مع الاختلاف
فان قيل التسمية عندنا من الفاتحة ومن راس كل سورة
عملا لا اعتقادا حتى تجهر بها كما يجهر بالفاتحة والسور والدليل
الذي فيه شبهة تجب العمل به بالاتفاق وهذا كما قلتم في قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات انها من القران
عملا لا اعتقادا قلنا لو جهر بها انما يجهر بها لانها من الفاتحة
الفاتحة ومن راس كل سورة ليس من ضرورة لانها من الفاتحة ومن
راس كل سورة الجهر بها لان الفاتحة والسورة ليستا جهرتين
لا محالة فلا يمكن القول بكونها من الفاتحة ومن السور عملا لا يعمل
الجهر بها فان قيل اليس ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
لم يثبت لانها من القران ومع هذا اعتبرتم في حق وجوب العمل
بها حتى اوجبتم بها التتابع والتسمية ثبت لانها من كتاب الله
فلم لا تعتبرون في حق وجوب العمل بها وهو حرمة القراءة على
الجنب والحايض قيل له الصحيح من المذهب انه لا يجوز
للجنب والحايض قراءة بسم الله الرحمن الرحيم اذا قصد قراءة القران
كما لا يجوز لها قراءة الحمد لله رب العالمين اذا قصد قراءة القران
اما اذا اراد افتتاح الكلام فقال بسم الله الرحمن الرحيم جاز ذلك كما
جاز ان يقول الحمد لله رب العالمين اذا اراد الشكر لان من ضرورة
انها انه من القران حرمة القراءة على الجنب والحايض فاندفع
الاشكال قوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه
المذهب الطريق هذا رد لقول من قال ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه
القران اسم للمعنى خاصة قوله اذ انه لم يجعل النظم لازما الى
آخره المراد من النظم العبارة ومن المعنى ما وضعت له العبارة وهذا

ALUKAH.NET

٦

جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال ان كان الصحيح من مذهبه
ما ذكرت ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا لما جوز الصلوة بالفارسية
حالة الاختيار كما لم تجوز افتتاح الصلوة في الجواب الصحيح من مذهبه
ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا الا انه جوز الصلوة بالفارسية
ولم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة الا ان يكون القران
عنده اسما للمعنى فالحاصل ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه المعنى
وان لازم لا يحتمل السقوط لصلوة النظم وان يحتمل السقوط
رخصة بمنزلة التسليمتين في باب الايمان انه وان اصلي لا يحتمل
السقوط بحال والاقرار وكن زايد يحتمل السقوط حالة الاكراه
فان قيل لو كان سقوط النظم بطريق الرخصة لكان مختصا بحال
العذر كسقوط الاقرار في باب الايمان قيل له هذه رخصة اسقاط
فلم يختص بحالة العذر كالمسح على الخف وقصر الصلوة بخلاف سقوط
الاقرار ثم قال ان ذلك رخصة ترفيه وانما جعلناها رخصة
اسقاط لان الرخصة لثبوت اليسر وقد تعين اليسر في
اداء القراءة بالمعنى لانه ربما يؤدي القراءة بالسان ارادم من
الفارسية والعربية وغير ذلك من الالسن وان تعين النظم
لاداء الاعجاز فحسب بخلاف المعنى فان الاعجاز يقع به مع
قيام الاحكام بعامتها وحالة الصلوة ليست بحالة اعجاز فوجب القول
بسقوط فضيلة النظم مطلقا فجاز القراءة بالمعنى في حالة الاختيار
والاضطرار فان قيل لو لم يتعين المعنى قرانا لما كان يكره
للجنب والحايض المشي اذا لبث القران بالفارسية وقد ذكروا
انه يكره قيل له انما يحرم ذلك لانه كلام الله تعالى لا من حيث انه
عربي او فارسي كما يحرم على الجنب والحايض مس التوراة والانجيل
اذا كانا غير محتزنين وانما قال في حق جواز الصلوة
خاصة حتى لا يرخص في كتابة القران بالفارسية وتعود القراءة

بالفارسية ايضا فان قيل يشكل على قوله في حق جواز الصلوة خاصة
سجدة التلاوة فانه اذا قرأ اية السجدة بالفارسية يجب على السامع
السجدة عندهما سواء علم انه قرأ القران اولا وعند هما ان كان يعلم
انه قرأ القران يجب والا فلا قيل له السجدة ملحقة بالصلوة ولهذا
يشترط لها ما يشترط لها فكان ذكر الصلوة ذكرا للسجدة ولانها من
اجزاء الصلوة ولانها اذا دارت بين الوجوب وعدم الوجوب فالاحتياط
في الايجاب قوله واقسام النظم والمعنى الى اخره واذا ثبت ان
القران اسم للنظم والمعنى واحكام الشرع انما يترتب معرفتها على معرفة
الكتاب والكتاب ينقسم الى ستة اقسام فشرع في بيان هذا التقسيم
لهذا وانما قدم بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لان
العلوم كلها في القران قال الله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين وقال الشاعر وقيل انه قول ابن عباس رضي الله عنه
جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال فيه سواء كل
واحد يأخذ منه العلم المنسوب هو اليه وانما قلنا اقسام
النظم على اقسام المعنى لانا من النظم نعتبر الى المعنى فهو القنطرة
للمتكلم الى النظم اذا كان غير الله تعالى لانه يجمع المعنى اولا في ضميره
ثم يعبر عنه فكان النظم معتبرا في حق السامع والسبق من
اسباب الترجيح كما عرف ويعرف في باب الكتاب ايضا ان
شاء الله تعالى وانما قلنا بالحصر اقسام النظم والمعنى فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع في الاربعة لان التصرف في الكلام لا يخلو
اما ان يكون من جهة المتكلم او من جهة السامع فان كان من جهة
المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول لا يخ
اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فان كان
بحسب الوضع فهو القسم الاول وهو الخاص الى المؤول وان
كان بحسب الاستعمال فهو القسم الثالث وان كان بحسب

كاستعمال النظم يعني الرابع
الخ يحتمل والمحل الخ

المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فوظيفته الاسدال
فحسب وهو القسم الرابع قوله الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة اعلم ان الصيغة من صيغ الفعل لها دلالتان دلالة
لغوية ودلالة صيغية فاللغوية هي الدلالة على المعنى الذي وضع
المصدر له والصيغية هي الدلالة على وجود ذلك المعنى في زمان
دون زمان او من شخص دون شخص مثل قولنا ضرب دلالته
على نفس الضرب الذي هو استعمال آلة التاديب في محل صالح
له على وجه الايقاع دلالة لغوية وكذلك يضرب ويضارب
ومضروب الى غير ذلك من الصيغ ولهذا لم يتغير بتغيير الصيغ ولا
على الضرب في الزمان الماضي دلالة صيغته ولهذا تغير بتغيير
الصيغ من الماضي الى الحال والاستقبال اذا قلت يضرب وكذلك
في غير ذلك من الصيغ قوله وهي اربعة وانما قلنا بالحصار وجوه
النظم في الاربعة ان اللفظ الخ اما ان كان موضوعا بازاء فرد واحد
او بازاء افراد كثيرة فان كان بازاء واحد فهو الخاص وان
كان بازاء افراد كثيرة فلا يخ اما ان كان موضوعا بازاء افراد
متفقة الحدود او بازاء افراد مختلفة الحدود فالاول هو العام والثاني
لا يخ اما ان ترجح واحد من افراده بالراي ام لا فان لم يترجح فهو المشترك
وان ترجح فهو المؤول قوله الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد انما قال وضع احترازا عن الاستعمال وقال لمعنى احترازا
عن المشترك فانه موضوع بازاء المعاني المختلفة وانما قال معلوم
احترازا عن المؤول فانه وضع بازاء معنى لكنه غير معلوم حقيقة
وانما قال على الانفراد احترازا عن العام فانه وضع بازاء معنى
معلوم لكن لا على سبيل الانفراد بل على سبيل الانتظام والشمول
وقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم تقسيم للخاص لا تحديد له
بل ذكره على سبيل العموم الخاص ينقسم الى خصوص الجنس وخصوص

الى الاسدال العام
المفرد الخ وبالاسدال
وبالاسدال

فرده

ك
الخ

على الانفراد

www.alukah.net

النوع وخصوص العين وذكر خصوص العين فيهما بوجود خصوص
الجنس والنوع وهما خوذ من قولهم احتص فلان بكذا
اى صار بحال لا يشاركه غيره فيه ومنه خاصة الماء وهم الفقهاء
لقلتهم وعدم مزاحمة العوام اياهم فيما احتصوا به من العلم
والحكمة قوله والعام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات
اى جمعا غير مقدر وانما قلنا ه احترازا عن اسماء الاعداد
مثل الثلثة والخمسة والعشرة فانها ليست بعامة لان اسماء
موضوعة لتلك المقادير وانما قال من المسميات احترازا
عن اسماء الاعداد فان الاسم الواقع على الثلثة وما فوقها
من الاعداد هو لفظ ينتظم جمعا لكن ذلك الجمع ليس بمسميات
له بل مسمى واحد لان ذلك الاسم موضوع لذلك المقدار فحسب
حتى اذا زيد على ذلك الاعداد فحسب حتى واحدا او نقص
منه واحد لا ينطلق عليه ذلك الاسم بخلاف العام قوله
لفظا او معنى قال فخر الاسلام البزدوى رحمه الله هو
تفسير الانتظام يعنى ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء من
لفظا مثل قولنا زيد وعمرو ونحوا ومعنى مثل قولنا من وما
والحد انما تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير
وان كان يقتضى سابقة الابهام والحد ما يحترز فيه لكن
ذلك انما يكون فى ابهام يوجب خللا وهو مستفاد من العموم
وفى اللغة الشمول يقال مطر عام وخصب عام اذا
عم الاماكن كلها او عامتها قوله وحكمه انه يوجب
الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما تناوله يوجب
الحكم اى ثبته والايجاب الاثبات قطعا اى قاطعا
للشبهة ويقينا اى مستقرا ليس فيه نوع اضطراب من
يقن الماء فى المقراة اذا استقر فيها اى ان كان النص مقطوعا

به كالقران والخبر المتواتر واما اذا كان غير مقطوع به كخبر الواحد
فيوجب العمل دون العلم قطعا ويقينا مع ان كل عام يحتمل
الخصوص لان الخصوص من العوارض والاصل عدمها ثم بين حكم العام
قصدا وله بين حكم الخاص كذلك لما ان حكم العام مختلف فيه
دون حكم الخاص ولان فيما ذكروه عاما من الايجاز اللطيف كما ترى
قوله هو المذهب عندنا خلافا للشافعى رضى الله عنه فان
عنده يوجب العمل دون العلم فالحاصل ان العام قبل الخصوص
عندنا بمنزلة العام بعد الخصوص عندنا هو يقول ما من عام الا
ويحتمل الخصوص ولا يقين مع الاحتمال او يقول روى عن ابن
عباس رضى الله عنه انه قال ما من عام الا وقد خص منه البعض
وقلنا نحن اجمعنا ان العام حقيقة فى العموم كما ان الخاص حقيقة
فى الخصوص واذا كان حقيقة فى العموم كان مرادا باللفظ واذا كان
مرادا باصل الوضع يثبت العلم بالمراد قطعا ويقينا بالاحتمال
كالخاص وقول ابن عباس رضى الله عنه لا نسلم ان خص منه شئ
اولا وعلى التقديرين المقرونين ظاهر فنا على ما هو الشافعى
تخصيص العام الذى لم يخص منه شئ من الكتاب بالقياس وخبر
الواحد قلنا نحن لا نجوز ذلك لان العام قطعى وخبر الواحد
والقياس ظنى ولا يجوز تخصيص القطعى بالظنى قوله الا اذا
لحقه خصوص معلوم او مجهول الى قوله او بتفسيره يعنى به ان
العام موجب للعلم والعمل قطعا ويقينا فى الاصل عندنا الا
اذا لحقه خصوص معلوما اى مخصص معلوم مراده بخصوص
اهل الذمة من قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله او مجهول
اى مخصص مجهول مراده بخصوص الربوا من قوله تعالى
احل الله البيع فاى بعد لحوق المخصص به سواء كان المراد منه
اعنى من المخصص معلوما او مجهولا لا يوجب العلم قطعا اى النص

الألوكة
www.alukah.net

العام بل يوجب الحكم على تجويز ان يظهر الخصوص فيه فيبنى العام المخصوص
منه اي في كل فرد من افراده غير الفرد الذي خص منه بتعليله اي
بتعليل النص المخصص بعلة توجد في باقي افراده اذا كان المراد
من المخصص معلوما او المعلل انما هو المجتهد او بتفسيره اي
العام بعد لحوق المخصوص به يوجب الحكم على تجويز ان يظهر
المخصوص في العام المخصوص منه اي في كل فرد من افراده بتفسير
المخصص اذا كان المراد منه مجهولا والمفسر انما هو الشارع وتشريحه
ان العام الذي خص منه البعض لا يخ اما ان يكون ذلك
المخصوص معلوما او لا بان كان معلوما فاما النظير بقي العام
فيما وراء المخصوص موجبا للعمل دون العلم قطعا على احتمال ان
يظهر المخصوص في افراد الباقية لحق العام بالتعليل والتعدية
لانه يحتمل ان يعلل النص المخصص لعلة يوجد تلك العلة في
كل فرد من الافراد الباقية ويبقى الحكم الى كل واحد منها بالطريق
الظاهر لان التعليل في المنصوص هو الاصل فيصير تقديرا كما
تناوله العام مجهولا على تقدير التعليل فلا يبقى حجة موجبة للعلم
قطعا لدخول هذه الشبهة فيه فصار القياس موجبا للعمل
دون العلم فصح تخصيصه به وهذا لا خلاف فيه لاحد اما
الشافعي رحمه الله فلان العام عنده في الاصل مثل القياس
لانه ليس بموجب للعلم قطعا واما عند المعتزلة فلان
العام في اصل الوضع يجوز عندهم بالقياس لان القياس دليل
قطعي عندهم لما ان كل مجتهد مصيب عندهم في اصابة
الحق الحقيقي وغير الواحد ايضا لما انه يوجب العمل ادنى دون
العلم وهو فوق القياس فصح تخصيصه به ايضا وان لم يكن
معلوما نحو الربوا من قوله تعالى واحل الله البيع لانه في اصل
اللغة عبارة عن بعض الفضل ولهذا سمي الدرهم ربوة والتلال

عندكم هي تملك المنافع بغير عوض اما على مذهب الشافعي
رحمه الله وهو قول الكرخي من اصحابكم العارية هي اباحة الانتفاع
فيثبت الجمع بينهما لانه وان كان كذلك عنده لكن عنده
للراهن ولاية استرداد الرهن من يد المرتهن للانتفاع به فاما
فلا يكون للمرتهن ولاية اباحة الانتفاع والا يلزم اثبات الثابت
فلا يلزم الجمع عنده ايضا قوله ولهذا قال محمد رحمه الله في
الجامع اي في الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه وانما قال لا ولاء
عليه تاكيدا لقوله عربيا لانه لو قال عربيا لا ولاء عليه لان ولاء الموالاة
انما جوز شرعا لينتصر المولى الاسفل بقبيلة الاعلى والعربي ينتصر
بقبيلة نفسه فلا حاجة له الى الانتصار بقبيلة غيره وذكر ابو منصور
رحمه الله ان من شرط صحة الموالاة كون الشخص غير عربي فمعنى قوله
لا ولاء عليه على هذا اي ليس بمعتق لاحد وله معتق واحد حتى
استحق النصف اي نصف الثلث صورته اعتق من ليس بمعتق
لاحد عبدا واعتق المعتق عبيدا واوصى الاول بثلث ماله الى
يكون نصف الثلث وهو السدس لمعتقه ولا يكون لمعتق معتقه
شيء لان اسم المولى يطلق على المعتق بطريق الحقيقة لان المولى باعتاقه
صار سببا لحيوته بازالة الرق الذي هو اثر الموت الحكمي وهو الكفر
قال الله تعالى اذا دعاكم لما يحييكم اي للحق والهدى وذلك هو الحيوة
لان الكافر بمنزلة الميت لانه لا يعقل ولا يفقه وقال تعالى
اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه فكان احياء منه فاما
موالي موالاة فقد نسبوا اليه بطريق المجاز لانه باعتاق المولى ثبت
له بالكلية الاعتاق فصار مسببا الاعتاق فنسبوا اليه بطريق التسبية
مجازا والحقيقة ثابتة مرادا فلم يثبت المجاز وهذا هو معنى قوله لان الحقيقة
اريدت بهذه اللفظة فبطل المجاز وانما قال عربيا لا ولاء عليه لانه لو
كان المعتق موالي اعتقهم المولى وموالي اعتقوا المولى لا تصح الوصية

www.alukah.net

الابناء احد الطائفتين لما عرف ان المشترك لا عموم له واسم المولى
يطلق على المعتق والمعتق بطريق الحقيقة وليست احدى الطائفتين
باولى من الاخرى فبطلت والعقرب انه لما سقط العموم للمشترك
مع ان الاسامي متساوية في المرتبة غير متفاوتة في اصل الوضع ولم
يجز ان يكون الكل مرادا بلفظ واحد في حالة واحدة فلان لا يجوز
ارادة الحقيقة والمجاز عند التساوي ووجود التفاوت اولى واحرى
ولا يقال اذا حلف لا يكلم سراي فلان حيث يعم الاعلين والاسفلين
حتى لو كلم ايهما كان حنث لان اليمين تنازع احدهما غير معين فكان
كلم الجهالة فاذا كلم ايهما كان فقد كلم مولى فلان فيحنث فصار كالنكرة
في سياق النفي فثبت العموم بطريق الضرورة لا من حيث الصيغة
قوله وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على موالي البعير وابنائهم
الى آخره هذا جواب الاشكال مقدر وتقرير ان يقال ادعيتم انه اسم لمعنى
استيناف اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد ويدخل عليه مسئلة
الامان من المسلمين على موالي البعير وابنائهم فيدخل فيه الامان حيث
يثبت الامان في حق الابناء وابنائهم والموالي وموالي البعير وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فان اسم الابن يتناول الابن الصلبي بطريق
الحقيقة وابن الابن بطريق المجاز والمولى المعتق بطريق الحقيقة
ومعتق المعتق بطريق المجاز فقال في الجواب اسم الابناء والموالي
من حيث ظاهر اللفظ يتناول الفروع لان ابن فلان كما يطلق
على ابنه الصلبي يطلق على ابن ابنه ايضا قال الله تعالى يا بني ادم
يا بني اسرائيل وقال عليه السلام يا بني هاشم وقال علي انا ابن عبد المطلب
وهو علي ابن ابنه وقال عليه السلام يتوارث ابناء ابنائنا وبناتنا بنون
ابنا الرجل الا ما عدل وكذلك مولى فلان كما يطلق على معتقه
ايضا فيتناول ابناء الابناء وموالي الموالي كما يتناول الابناء والموالي وتفرع
الابن وابن الابن منه ظاهر وكذلك يفرع الموالي وموالي البعير
وعلى معنى مسلم؟

لانه هو الذي احياهم حكما بازالة اثر الموت الحكمي لكن بطل العمل به
اي بظاهره بناء اسم الابناء والموالي الفروع لاثبات الامان في حق
ابناء الابناء وموالي الموالي لتحقق الحقيقة وهو دخول الابناء والموالي
وثبوت الامان في حقهم ولا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز فلم يدخل
ابناء الابناء وموالي الموالي فلم يثبت الامان بهذا الوجه وبقضية
هذا عدم ثبوت الامان لهم اصلا الا انه بقي مجرد تناول اسم الابناء
والموالي لهم موجبا شبهة في حفظ دمائهم عن السفل لان الشبهة تفي
دلالة الدليل بدون ثبوت مدلوله والقتل عقوبة محضة فيندرء
بالشبهة فالحق بالابناء والموالي بقاء في حكم الامان فثبت لهم
الامان بهذه الشبهة وهذا اعتبار مجرد شبهة اورث مجرد ابناء و
الاسم لهم لحفظ دمائهم عن السفل لا للجمع بين الحقيقة والمجاز قوله
فصار كالاشارة اذا دعاها الكافر الى نفسه اي فصار اعتبار الشبهة
هنا لحقن دمائهم نظير اعتبار الشبهة فيما اذا دعا مسلم من عسكر
المسلمين كافرا من اهل الحصن بالاشارة فنزل من الحصن وحاربت
له الامان لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة الامان كذلك هذا
قوله وانما ترك في الاستيمان على الابناء والامتعات الى آخره هذا
جواب عن اشكال تقديري وارد على الجواب المذكور عن مسئلة
الاستيمان على الابناء والموالي ووجهه انك اعتبرت مجرد الاسم
شبهة في حقن الدم واثبت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي
فلم لا اعتبر ههنا ما اعتبرت شبهة لاثبات الامان في حق الاحداد
والجدات فيما اذا استامنوا على ابنائهم وامتعاتهم وبذلك لهم الامان
فقال في الجواب ان الحقيقة لما صارت مرادة اشبه اعتبار ما صورة
التناول شبهة في حقن الدم والحقنا ابناء الابناء وموالي الموالي
الى الابناء والموالي معنى والحاق الفرع بالاصل واشباعه اصح
صحيحتهم امتلو اعتبرنا تلك الشبهة ههنا الحاق الاحداد والجدات

الألوكة
www.alukah.net

الحوائج الى اعتبر عموم المجاز في الصورتين لانا جمعنا بين
الحسنة والمجاز فيها قوله وهو نظير ما اذا عبده حر
يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا اعتق لان اليوم متى قرن
بفعل يمتد الى اخره الى اليوم يطلق ويراد به بياض النهار
خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة
قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان وقال عليه
احب اخاك وافطر واقض يوما مكانه والمراد بالكل بياض
النهار ويطلق ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت ولهذا يابر المولي
دبره بالليل ان وقع القتال فيه وقال الشاعر لنا يوم
والاعداء يوم وليوم عدونا يوم علينا والمراد به مطلق الوقت
ايضا واذا ساغ الاستعمال فيهما شاع وجب العمل بما يوجب
ترجيح احد المعنيين على الاخر فنتظر فيه ان اضيف الى فعل
يمتد حمل على بياض النهار وان اضيف الى ما لا يمتد حمل على مطلق
الوقت والمراد بالامتداد ان يقبل التاقيت بان يثبت
من زمان ويبقى في زمان اخر واذا كان امر يقبل التاقيت
يحتاج الى ظرف ممتد فيقاس بياض النهار لامتداده
ولكونه صالحا لان يكون معيارا له وان كان معدوما بفعل
لا يقبل التاقيت وضرب المدة كالدخول والخروج والقعود
وغير ذلك كان مطلق الوقت اولى به لان الفعل اذا كان
غير ممتد يحتاج الى نفس الظرف دون الممتد منه فاما
الممتد من الطرفين فيكون استعمال اما لا يمتد وفي مسئلتنا
اليوم قرن بالقدوم او الحرية على ما قبل وكل منهما غير ممتد
فكان كالخروج والدخول في عدم الامتداد والباقيت فصار
المراد منه مطلق الوقت ثم الوقت يتناول الليل والنهار

اليوم

فاذا قدم فلان في النهار لا يعتق لقدومه في النهار بل لقدومه
وكذلك اذا قدم في الليل واعلم ان بعض الائمة افتوا بان اليوم
في مسئلتنا وان قرن بالحرية وهي الجزاء والقدوم وهو الشرط
لكن المنظور اليه انما هو الحرية دون القدوم فما ذكر القاضي
الامام ظهير الدين رحمه الله فيما اذا قال الرجل لامراته امرك
بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل
لا خيار لها ولو قال لامراته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا
حيث لان الامر باليد جزاء للمقدم في المسئلة الاولى والطلاق
جزاء للتزوج في المسئلة الثانية والامتداد وعدم الامتداد يراعى
في جانب الجزاء لا في جانب الشرط وصاحب الهداية اختار هذا
حيث اعتبر الطلاق في المسئلة الثانية وفي مسئلة التزوج قال
ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره والمراد مطلق الوقت فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد
والطلاق من هذا القبيل فيتنظم الليل والنهار وهذا لطيف لكن ما
يهوا لمجرد تقليد لان قوله الامتداد وعدمه يراعى في جانب
الجزاء لا في جانب الشرط ما هو الا مجرد الدعوى قوله
بل هو ندر بصيغة يمين بوجبه وهو الجواب اي قوله لله
علي ان اصوم موضوع للنذر ولهذه الصيغة موجب وهو ايجاب
الصوم لان هذه الصيغة ليست نفس الايجاب بل الايجاب
موجب هذه الصيغة ومدلوله من حيث انه يثبت بها لان
الايجاب صفة قايمة بالموجب وهذه العبارة دلالة على ثبوت
تلك الصفة فما قلنا في الامر ان نفس قوله افعل ليس بامر
في الشاهد والغايب جميعا عند اهل السنة والجماعة بل هو
عبارة دالة على الامر وهو صفة قايمة بالمتكلم وكذلك
قلنا في الكلام ايضا انه معنى قايم بالذات مغاير صفة السكوت

اسند ٧ الام

والأمة والطفولية والخنوثة وهذه العبارات دلالات عليه في
الشاهد والغائب جميعا وبشرحان في مسلمنا اباح الشارع
للناذر قبل النذر الصوم والفطر في هذا الشهر ولما اوجب هو على نفسه
الصوم وهو احد المباحين فقد حرم المباح الآخر وهو الفطر
فالحاق المباح هو تحريم المباح وتحريم المباح هو الحاق المباح اي
الحاق احد المباحين هو تحريم للمباح الآخر وتحريم المباح هو الحاق
المباح الى وتحريم احدهما الحاق للمباح الآخر قلنا في الامر
والنهي ان كل امر نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد فحظ ذلك
ما لحن فيه واذا كان كذلك وتحريم المباح يمين بالنص قال الله
قد فرض الله لكم وبالنبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم سمى تحريم المباح يمينا واذا كان تحريم المباح
يمينا وكذلك الحاق المباح واذا كان هذا الكلام نذرا صيغة نسأ
موجبا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وبعضهم قالوا انه سمي الوجوب
الحاقا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بايجاب من الشرع فصار الوجوب
الحاقا لانه يقتضي الايجاب فاطلق عليه اسم المقتضي ويرد عليه انه
لو كان كذلك للزم منه ان يكون وجوب المباح يمينا وذا سف
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله لان ايجاب المباح يصلح
يمينا كتحريم المباح فان قيل لما وجب وجوب المباحين وحرمة
الآخر بالنذر الآخر جعل هذه الصيغة يمينا موجبا للمزومية احد
الامور الثلثة المختلفة وهو اما الاشتغال بما التبس او اثبات
الثابت او جعل الشيء الواحد واجب الاتيان به مع كونه واجب الامتناع
عنه في زمان واحد والاشتغال ظاهر وذلك لانه حينئذ لا يخلو اما ان
يعمل المكلف في شيء من المباحين من حيث الايجاب والتحريم او لا
فان لم يعمل يلزم الامر الاول وان عمل فلا يخلو اما ان يعمل مثل
عمل النذر او عمل على خلافه بان اوجب ما حرمه النذر وحرم ما اوجبه

النذر فان كان الاول فهو الامر الثاني وان كان الثاني فهو
الثالث فيلزمه اليمين بوجهيه اوجبه النذر ايضا لكن بالنذر كان
واجبا لعينه وباليمين يصير واجبا لغيره حتى لو فاته يلزمه القضاء
نظرا الى النذر وكفاره اليمين نظرا الى اليمين لانه لو لم يكن نوى
اليمين كان يلزمه الوفاء فحسب واعلم ان ههنا اربعة مسائل
احديها ان ينذر نذرا مطلقا بان يقول علي نذر او على نذر
لله ولم يقل شيئا آخر ففي هذه الصورة يلزمه عليه كفارة يمين وهذا
التزام لكفارة اليمين ابتداء بهذه العبارة فالحق من نذر نذرا
وسمى فعليه الوفاء به ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين والثانية
ان يقول لله علي صوم الجمعة فعليه الوفاء به ومسلمنا من هذا
القبيل وهذا مطلق من حيث انه لم يعلقه بشرط اعني لم يقل ان جاء
فلان فلله علي صوم يوم الجمعة او صوم رجب والثالثة اذا علق
نذره بشرط كما ذكرنا والرابعة على نذر او نذر لله بان قال علي
نذر ان افعل كذا او نذر لله ان افعل فهذا ينعقد يمينا وموجبه
موجب اليمين كما في ذكر الشيخ الامام رحمه الله بدر الدين الكردري
والشيء الواحد يجوز ان يكون واجبا لعينه مثل صلوة الفرض وصوم
رمضان واجبا لعينهما ولو حلف ان يصلي ويصوم في الوقت يصير بالحلف
الى واجبين لغيرهما ايضا حتى يلزمه القضاء وكفارة اليمين بالفوات
واذا صار هذا نذرا صيغة نسأ موجبا صار نظير شراء القريب فانه
وان وضع لاثبات الملك من حيث الصيغة فالشارع سماه
اعتاقا لانه يجزم من حيث الموجب لان الشراء اثبت للملك
والملك في القريب مثبت للعتق فصار الشراء اعتاقا بهذه
المعنى فاضيف العتق اليه لهذا لان نفس الشراء لا يكون اعتاقا
لاستحالة كون المثبت للشيء مزيلا له وكذلك ما لحن فيه وانما ثبت
العتق في مسئلة شراء القريب نوى الجزية او لم ينو ولم يثبت اليمين

لعينه

ينية

يوم ؟

لغيره بعد ان كون واجبا

احدهم

لهذا امر بنذر
واذا كان له ضد
واحد ؟

www.alukah.net

في مسئلة اليمين لان اللام في القريب علة للعتق والعلة تثبت
الحكم جبرا وفي مسئلة النذر الصيغة موضوعة للنذر ولها صلاحية
ان تصير يمينا موجبة عند النية فلا تصير يمينا الا عند وجود النية
قوله ومن هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع
لان الباب يذكر ويراد به النوع في الحديث من خرج بطلب باب من
العلم يعني نوعا قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل اي لبقوته
عن محله والشيء لا يعارض ما فوقه واللفظ هو المستعار عن المعنى
الموصلي ليستعمل لغيره والحقيقة لا يسقط عن مستحقه اصلا
فاذا اجتمعا كان الاصل اولى وذلك مثل قولنا في الغموس انها لا
توجب الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
والعقد لما سقط حقيقة لانه ضد الحل لان حقيقة العقد شد الشيء
بالشيء ماخوذ من عقد الحبل والعقد في الكلام انما يربط بكون بعض
الكلام بالبعض مثل ربط كلام الحالف بالمحلوف عليه لا بان
حلم وهو الصدق والتردد ذلك فيما يتصور فيه البر والحنث فتصور
انما يكون في المستقبل لا في الماضي والعزم مجاز وقد امكن الحمل على
الحقيقة فسقط المجاز وهو العزم الغلب لعدم مزاحمة المجاز الحقيقة
وكذلك النكاح في الاصل هو الجمع والضم لغة على ما عرف وذلك
موجود في الوطء وسمي العقد به مجازا لانه سببه فكانت الحقيقة
وهو الوطء اولى والخصم حمله على المجاز وهو العقد حتى لم يوجب
حرمة المصاهرة بالوطء الحرام قوله فان كانت الحقيقة متعذرة
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة وكذلك من هذا الكرم انه
لا يقع على عين النخلة والكرم بل على الثمرة لان عين النخلة والكرم
لا تؤكل او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة
صارت مهجورة والمجاز متعارفا وهو الدخول فيحنث بما وجه
دخل والفرق بين المتعذر والمهجور ان المتعذر لا يمكن الوصول

اليه الا بمشقة يقال في كلام العرب تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه
والمهجور ما تيسر الوصول اليه لكن الناس تركوه قوله صير الى المجاز
اي لانتفاء ما يمنع المصير اليه ولاحترازا عن الغاء كلام العاقل قوله
وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة اي على هذا الاصل الذي بنينا الحقوق
عباراة عن اخذ كل واحد من الخصمين بما صاحبه ليؤديه عند الحاكم بمشقة
من خصم الشيء وهو ناحيته وطرفه يقال خصفا في خصم الفراش
وهو جانبه وخذوا باخصام الغرارة وهي من اينها التي فيها العرى واخذ
بخصم الزاوية وعصمها اي بطرفها الاسفل وطرفها الاعلى وقال
سهل بن حنيف يوم صفين لما حكم الحكمان بما امر الله ان لا يسدد الله منه
خصم الا فتح على نامة خصم احرا اي ناحية ومنه قيل للخصمين خصمان
لان كل واحد منهما يأخذ ناحية من الدعوى غير ناحية صاحبه والجواب
ماخوذ من جبت الفلاة اجوبها جوبا اذا قطعتها قال الله تعالى
وثمود الذين جابوا الصخر بالواد اي نقبوه وخرقوه وجعلوا منه بيوتا
دخلوها وقال لعمان بن عاد في صفة اخيه جواب ليل سراحا
اراد به يسري ليله كله تعالى هو جواب ليل اذا كان نطاعا
للبلاد سيارا فسمي الجواب جوابا لانه يقطع كلام الخصم وهو ان
يكون بنعم وطورا بلا لان الحقيقة مهجورة شرعا اي متروكة والمهجور
شرعا بمنزلة المهجور عادة لان ما يكون مهجورا شرعا يكون من
طاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير مهجورا فيما بين
الناس بمنزلة المهجور عادة وكون المسئلة اذا اقر الوكيل بالخصومة
على موكله بان وكل المدعي رجلا بالدعوى على رجل فاقر الوكيل عند
القاضي ببطلان دعواه او كان وكيل المدعى عليه فاقر على موكله
بلزوم المدعى به عند القاضي جاز اقراره على موكله في الصور تين
واذا اقر عند غير القاضي جاز عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله الا انه يخرج من الوكالة عندهما وقال زفر

هذا

يكون

هو

والشافعي رحمهما الله لا يحنث في الوجهين وتقوم الى موسف رحمه الله
اولا لانه مامور بالخصومة وهي المنازعة والهوا ازا ما هو المسالمة
وهما ضدان والامر بالشيء لا يتناول ضده وقالوا ان الحقيقة وهي
الخصومة مهجورة شرعا قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب
ريحكم فتضعفوا وتذهب عالم والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لما
تقدم ولما سيجي فيكون مامورا بالجواب وسنا ان الجواب يكون بنعم
ويكون بلا فيتناوله امر فاذا اوقعت بالمامور به فقد اتى بالمحلوف
قوله لان تكلم الصبي مهجور شرعا هذا دليل على قوله
والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة وشرحه ان ترك الترحم على
الصبي لما صار مهجورا شرعا بقوله عليه من لم يرحم صغيرنا وليس منا
يصير الامر بمعنى لا ينعقد يمينه بترك التكلم معه بزمان صباه وان كان فيه
صفة داعية الى الحلف حتى يحنث بالتكلم معه وان صار شيخا
فانيا ونوضحه ان اليمين متى عقدت على عين موصوفة بصفة
صالحة للدعاء الى اليمين لا يبطل اليمين بفواتها كاذا حلف
لا ياكل من هذا البسر لا يحنث باكله رطبا لان صفة البسرية
داعية الى اليمين ومتى تجلى عين موصوفة بصفة غير صالحة
للدعاء الى اليمين لا يبطل اليمين بفواتها كاذا حلف لا ياكل
لحم هذا الجمل يحنث باكل كبشاء لان الممتنع عن لحم الجمل يلمون
اكثر امتناعا من لحم الكبش عادة ثم في مسئلتنا لما لم تنعقد
اليمين بزمان صباه وان كان معنى العقد موجودا وهو
القوة والسفه وعدم البلاغة وقلة العقل والادب لعجزان
هجرانه شرعا وديانة وصيرا الى المجاز حتى صار بمنزلة ما لو حلف
لا يكلم هذا الدار كافي المهجورة عادة علم ان المهجور شرعا
حكمه حكم المهجور عادة ولا يقال لو كان المهجور شرعا كالمهجور
عادة لما تنعقد اليمين بزمان الصبي فيما اذا حلف لا يكلم صبيا

لانا نقول عقدت اليمين في هذه الصورة على صفة الصبي
فصار هذه الصفة معرفة لذات المحلوف عليه فلا يبقى الذات
محلوفا عليه الا عند بقاء تلك الصفة بخلاف ما اذا قال لا يكلم
هذا الصبي فانه لما عقدت اليمين على هذا المعين دخل الذات
في اليمين بذكره باسم الاشارة وصفة الصبي وان زالت يبقى اليمين
ببقاء الذات وقلنا الحن ان اليمين المعقودة على عين موصوفة
بصفة داعية الى اليمين متى كان تلك الصفة مهجورة شرعا
لا تتقيد ببقاء تلك الصفة وما قلنا ان اليمين المعقودة
على صفة مهجورة شرعا لا تتقيد ببقائها حتى يلزم علينا ما ذكرتم
لان فيما اوردتم عقدت اليمين قصدا على صفة مهجورة شرعا
فتقيدت لهذا قوله فان كان الكلام حقيقة مستعملة
ومجاز متعارف اعلم ان الحقيقة اذا كانت متعذرة او مهجورة
صير الى المجاز اجماعا اما اذا كانت مستعملة والمجاز متعارفا وهي
مسئلتنا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه العمل بالحقيقة اولى وعند
العمل بعموم المجاز اولى حتى يتبين ذلك فيما اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا اشرب من الفراة فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يقع
على عين الحنطة دون ان يتخذ منها وعلى الشرب من الفراة لزعا وعندهما
يقع على ما في باطن الحنطة مجازا يقع على عينها وما يتخذ منها وعلى
ما محلول الفراة فيحنث بالشرب لزعا وبالشرب فاها وابي قوله
وهذا يرجع الى اصل اخر اعلم انهم اجمعوا على طريقة المجاز من الحقيقة
واجمعوا ان من شرط صحة الحلف تصور الاصل لانه لو لم يتصور
الشيء لا يتصور الحلف عنه وهذا ظاهر الكن اختلفوا ان لفظ
المجاز خلف عن لفظ الحقيقة لايجاب حكم المجاز عند تعذر المصير
الى حكم الحقيقة خلفا عن حكمها او لفظ المجاز خلف عن لفظ الحقيقة
في التكلم به لا في اثبات الحكم اي جعل التكلم بلفظ المجاز كالتكلم بلفظ

الألوكة
www.alukah.net

الحقيقة قائمة اذ ثم الحكم ثبت به بطريق الاصالة اخلفا
عن حكم الحقيقة هاهنا لا المجاز اخلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم
بان تعذر ايجاب حكم الحقيقة لعارض يصار الى المجاز لاثبات حكم
المجاز خلفا عن حكمها وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لفظ المجاز
خلف عن لفظ الحقيقة في التكلم لا في اثبات الحكم بان جعل
التكلم بالمجاز كالتكلم بالحقيقة قائما مقامه لا ان يكون حكمه
خلفا عن حكمها ثم الحكم ثبت به بطريق الاصالة اعني اذا تلفظ
بلفظ الاسد في موضع المجاز يكون هذا مقاما لتكلم بلفظ الشجاع
الكامل في الشجاعة فاذا عرف هذا فهما لا اعتبار الخلفية بين الحكمين
اولى من الاعتبار في التكلم لان الحكم هو المقصود دون اللفظ
فالاعتبار فيما هو المقصود يكون اولى من الاعتبار في غيره واذا ثبت
هذا ففي كل موضع يصلح ان يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم
الاصلي لكن تعذر انعقاده يصلح ان ينعقد لايجاب الخلف عنه
وفي كل موضع لا يصلح ففي معروف النسب الذي تولد مثله
لمثله اذا قال هذا ابني هذا اللفظ يصلح لايجاب حكم حقيقة
وهو البنوة لكن تعذر ثبوتها منه لكونه معروف النسب من غيره
فصار الى حكم المجاز وهو الحرية خلفا عن حكم الحقيقة وهو البنوة
وفي الاكبر سنا منه وهي مسئلتنا لا يصلح هذا اللفظ لايجاب
حكم الحقيقة وهو البنوة فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو
الحرية لان من شرط صحة الخلف تصور الاصل فصار مسئلتنا
نظير مسئلة الغمر وهذا ابني في معروف النسب الذي يولد
مثله لمثله نظير الحالف على مس السماء فكما لم ينعقد اليمين
لايجاب الخلف وهو الكفارة لعدم تصور الاصل وهو البر في
مسئلة الغمر لم يصلح قوله هذا ابني في مسئلتنا لايجاب
حكم المجاز وهو الحرية لعدم تصور حكم الحقيقة وهو البنوة وكما

انعقد اليمين في الحالف على مس السماء لايجاب الخلف وهو الكفارة
لتصور الاصل وهو البر صح قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه لا
يجاب حكم المجاز وهو الحرية خلفا عن حكم الحقيقة وهو البنوة فاذا
ثبت هذا وعرف فوجه بناء مسئلة اكل الحنطة والشرب من الفرات
على هذا الاصل ان الحلفية لما كانت عندهما بين الحكمين وفي
الحكم المجاز المتعارف وهو اكل ما في باطن الحنطة وشرب ما يجاور
الفرات راجح على الحقيقة من حيث انه متناول اكل نفس الحنطة
واكل ما يتخذ منه والشرب منه كرعا واغترافا واكل الحقيقة
فانها يتناول اكل الحنطة نفسها والشرب منه كرعا فحسن صار
المجاز اولى لاشتمال حكمها الصورتين وقال ابو حنيفة رضي الله
عنه اعتبار الحلفية في حق التكلم اولى من الاعتبار في حق الحكم وذلك
لان المجاز والحقيقة وضعا اللفظ بالاجماع والمجاز في اثبات الحكم
اصل كالحقيقة ولهذا لم يفارق الحكم الثابت بالمجاز الثابت
بالحقيقة فان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني ههنا مثل الحرية
الثابتة بقوله هذا حر من يوم ملكته اما العبارة فتتغير من حيث
الانتقال من محل الحقيقة الى محل المجاز بخلاف المعاني فان الانتقال
ثمة لا يتصور فان الشجاعة الثابتة في الاسد لا يتصل الى الشجاع بلفظ
لفظ الاسد فعرف ان الحلفية بينهما في حق التكلم لا في حق الحكم ولانه
تصرف من المتكلم في الالفاظ من حيث انه يستطيع عبارة معلوم عبارة
اخرى وليس التصرف في الاحكام فان الاحكام لا تتغير اصلا كما مر
وهذا ايد الحلفية بينهما في التكلم لا في الحكم واذا ثبت الحلفية في حق
التكلم يشترط لصحة الحلف كون الكلام صالحا وصالحيته انما يكون
بكونه مبتدأ وخبرا نصفه الايجاب وهو موجود ههنا فيكون عاملا
في ايجاب الحكم الذي يقبله المحل بطريق المجاز وقوله هذا ابني في
الاكبر سنا منه كلام صحيح صالح لايجاب الحكم من حيث انه مبتدأ

وجبر موضوع لايجاب الحكم بصيغه لكن تعذر العمل بحقيقته
وله مجاز متعين وهو الحرية من يوم ملكه فصار مستعارا عنه لان
السببية طريق المجاز كما عرف فيكون عند ذكر السبب وهو البنوة
وارادة المسبب وهو الحرية ولا يحتاج الى النيه نفق عليه ثرة اصلام
رحمه الله ولا يلزم عليه ما اذا قال لامراته هذ بيتي حيث لم يحتج
عباره عن الطلاق حتى تحرم عليه لان موجب هذا الكلام بنافي
الطلاق، لان البنتية متى ثبت انتفى النكاح اصلا ولما انتفى
النكاح لم يقع الطلاق، والشئ لا يصير مجازا عما ينافيه بخلاف
ما نحن فيه فان موجب هذا الكلام لا ينافي ثبوت الملك فيه
بدليل العتق عليه ولا عتق فيما لا يملك، والعتق يبقى ببقاء الملك
دون الابتداء بخلاف البنتية فانها تنافي ابتداء النكاح واذا
كان المجاز خلفا عن الحقيقة في حق التكلم لا يصلح التكلم بالمجاز قرانها
للتكلم بالحقيقة فيثبت رجحان الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف
وان كان حكمه عاما لوجوب العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لعدم
مزاحمة المستعار والخلف الاصل وهذا معنى قوله فاعتبر
الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى اى ابو حنيفه رضى الله عنه
اعتبر رجحان الحقيقة على المجاز في التكلم وان لم يتحقق المجاز
لاثبات حكم الحقيقة وما قاله ان الحكم هو المقصود قلنا سلمنا
ذلك لكن جواز الخلف بعدمه ثم اختلف العلماء بعد هذا
على مذهب ابى حنيفه رضى الله عنه بعضهم قالوا ان قوله هذا ابني
في مسالتنا لاثبات الحرية من حين ملكه مجاز عن قوله هذا
ابني في هذا المحل من غير نظر الى انه صالح لحكمه الاصلي في هذا
المحل ام لا وبعضهم قالوا ان قوله هذا ابني ههنا مجاز عن قوله
عتق على من حين ملكته او من قوله هذا حر وهذا ظاهر
لان الفريق الاول لما ارادوا باما قالوا ان هذا ابني هو مجاز ههنا

انه اريد به غير ما وضع له وهو الحرية من حين ملكه وما وضع
له هو كونه ابنا له على الحقيقه فصار كاستعاره لفظ الاسد للشجاع
والفريق الثاني ارادوا ان هذا ابني ههنا استعير لقوله هذا حر
من حين ملكته لان قوله هذا ابني استعير من قوله هذا حر من حين
ملكته ثم متفقون انه استعير له لان المجاز هو اطلاق لفظ اراده
ما لم يوضع له لاتصال بينهما وقوله هذا ابني ههنا هذه المثابة
قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقه خمسة انواع المراد منه ما
يترك به حقيقة اللفظ بلا معارضة لفظ آخر اثنان وذكر بعضهم ان
ما يترك به حقيقة اللفظ اربعة انواع دلالة الاستعمال ودلالة
اللفظ نفسه ودلالة المتكلم ودلالة المحل ولم يذكر دلالة سياق
النظم وحمل قوله تعالى فمن حمل فليس من ومن لم يطعمه فليس مني فكيف
انا اعتمد ما للظاهرين نادرا ما يترك به الحقيقة بدلالة اللفظ وما
ذكر في الكتاب هو الصحيح وانما قلنا بانحصار الاقسام في
الخمسة وذلك لانه لا يخلو اما ان يترك الحقيقة لمعنى او لا لمعنى
فالثاني هو الاول والاول لا يخلو اما ان كان المعنى المحل
او لا فالاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما ان كان المعنى
في المتكلم او في اللفظ فالاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما
ان كان في نفس اللفظ او فيما يقارنه فالثاني هو الرابع والاول
هو الخامس قوله وقد يترك بدلالة العادة وبدلالة محل الكلام
كما مر نظيره الاول ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
تركت الحقيقة في العادة فصار المجاز وهو الدخول مرادا المتعارف
الناس المجاز واستعاله هو ذلك الصلق فانها في اصل الوضع
عباره عن الدعاء وفي العرف عند الاطلاق يصرف الى الفعال
المعهود وهو مجاز الا نها للذكر قال الله تعالى اقم الصلوة لذكري
وكل ذكر دعاء وكالزكوة فانها في اصل اللغة عباره عن النماء والتطهير

وعند الاطلاق في العرف ينصرف الى اتيان طائفة من المأمور الى الغير
لكثرة الاستعمال فيه كالحج في اللغة عبارة عن القصد وهم عند الاطلاق
في المعاملة انصرف الى زيارة البقاع المشرفة المعلومة مجازا لما
بينهما من الغريزة والقصد لقطع المسافة وصارت الحقيقة متروكة
بدلالة الاستعمال والعرف وانما يجاز ترك الحقيقة بدلالة الاستعمال
والعرف لان الكلام وضع للافهام فينصرف الى ما يتبادر اليه
الافهام ولان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما يكون لدلالة اللفظ
على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس
كان المراد به ذلك فيترتب عليه الحكم ونظير ترك الحقيقة
بدلالة محل الكلام ما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة يقع
على ثمرها لان محل الكلام وهو عين النخلة لا يحتمل الاكل
وهو حقيقة اللفظ فانصرف الى ما يخرج منها لانها سبب له
فجعل مجازا وتركت الحقيقة حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث
وكذا لو حلف لا يأكل من هذا القدر يقع على ما يطبخ فيه حتى
لو اكل من عين القدر لم يحنث لان محل كلامه وهو عين القدر
ليس بصالح للاكل فتركت الحقيقة وكذا قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فموجب هذا النص نفي المساواة
من جميع الوجوه ولكن تركت حقيقته فانا نرى المساواة
في كثير من الوجوه وحمل على احكام الاخرة وكذا قوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير سقط عمومه ذلك حقيقة لان
محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء
قائمة فوجب الاقتصار على ما ذكر عليه صيغة الكلام وهو
التفاوت في البصر قوله وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم
كما في يمين الفور وصورته امرأة قامت لتخرج فقال الزوج
ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت

وقعد لم
تقم ثم خرجت لا تطلق وكذا لو دعي الى غداء فقال
ان تغديت فعبدي حر يتعلق اليمين بالغداء المدعو اليه حتى
لو لبث بالتعشي من غير ذلك الغداء في ذلك اليوم ويصير
كما تعال ان تغديت من الغداء المدعو اليه فعبدي حر لان
كلامه خرج مخرج الجواب فيتضمن اعادة ما في السؤال وذكر في
الكشاف ان الفور هو مصدر فارت القدر اذا غلت واستعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التي حدث فيها على شيء من صفة
فقيل خرج من فوره كما يقول خرج من ساعته وكذلك قوله تعالى
واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي دعائك بهذا امر
استدعاء استخفهم به الى اجابتك بصوتك اي بدعائك بهذا امر
والامر صيغة وضعت حقيقة الايجاب الا انه تركت حقيقته
بدلالة المتكلم فان الله تعالى حليم لا يأمر بالقبيح فحمل على التوبيخ
قوله وبدلالة سياق النظم لما تركت حقيقة الامر
والتحذير شرعا وحمل على الانكار والتهديد مجازا بدلالة سياق
الاية وهو ما تاخر وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا
لان ترتيب العقوبة بالنار على ذلك دليل ان حقيقة الامر
والتحذير متروكة والا لما استوجب الظالم النار لان الامر بالشيء
يقتضي الاجزاء عند الجمهور والندبية عند البعض والاباحة
عند البعض والكفر حرام محض في جميع الاحوال فلم يحنث
ينكشف حرمته اصلا فتركت حقيقة الامر بهذه الدلالة
وكذلك التحيير بين الشيئين يقتضي اذن المخير بالاخذ
بايهما شاء وترتيب العقوبة عليه يؤذن بان حقيقة التخيير
متروكة واريد به التوبيخ والزجر والمناسبة بين الزجر
والامر والتوبيخ ان الامر هو الاتيان بالمأمور به والزجر والتو

حيها

كما في قوله تعالى
من شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا
على

بيخ

لاعدامه وهما ضدان والمحل بسيطة ثابتة بين الضدين من حيث
عند تعاقبتهما على محل واحد والضدان عند اهل السنة صفتان وجوديتان
يتعاقبان على محل واحد ويستحيل اجتماعهما ونظير مسلتنا من
الفروع قول المسلم للحربي اذا اسلمت انت منه انت من ستعلم
لم يكن ما يلقى اماناً وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظم الكلام قوله
وبدلالة اللفظ في نفسه والاصل في هذا النوع ان المطلق ينصرف
الى الكامل وتشريحه ان اللفظ ان كان منبئاً عن كمال صفة في مسماه
لغة او عن قصور صفة في مسماه لغة فالاول ان كان كل فرد من افراده
نوع قصور في تلك الصفة لا يتناوله اللفظ عند الاطلاق والثاني
ان كان كل فرد من افراده نوع كمال لا يتناوله اللفظ عند الاطلاق
ايضاً وذكر النظيرين في الكتاب نظير الاول ما اذا حلف لا يأكل
لحماً فاكل لحم السمك لم يحنث لان لفظ اللحم ينبئ عن القوة والشدة
بقول العرب اللحم الحرب اذا اشتد والتحمت الجراحة اذا اندملت لقوله
ينبئ انا في الملحمة وفي الحرب من الشدة ما لا يخفى على ذي لب ورخاوة
لحم السمك ظاهرة ولان اللحم هو الناشئ من الدم والسمك لم ينشأ
من الدم ولو كان له دم لا يبقى بعد وام السمكون في الماء ولما حل
بدون التذكية ولانه لا يذكر الا مقرونة السمك وهذا كله اية
القصور وان كان لحماً في الحقيقة فلم يدخل تحت مطلق اسم اللحم
بدلالة اللفظ فصار اللفظ مخصوصاً والمخصوص شبيه بالمجاز اذ
هو مجاز من حيث ان كلا منهما يحتاج الى قرينة او من حيث
ان في المخصوص اطلاق اسم الكل على البعض وكذلك اذا قال
الرجل كل مملوك لي فهو حر لا يتناول المكاتب الا بالنية لانه ليس
بمملوك مطلقاً لثبوت يده على اكسابه وزوال يد المولى عنها
ونظير الثاني ما اذا حلف لا يأكل فاكهة فاكل العنب او الرطب او الرما

فيما
لم يحنث عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهذا الذي هو هذه الاشياء قائما
اذا نوى فيحنث اجماعاً كذا في ذكر في الايضاح فاما من المبسوط قال
لانه شدد الامر على نفسه لان هذا اللفظ ينبئ عن الزيادة لان الفاكهة
اسم للتوابع لانه ماخوذ من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين
اي ناعمين وذلك امر زايد على ما يقع به قوام البدن لان الناس يعيشون
المنشط فيما يقع به قوام البدن وهو الغذاء وسمي البعض متنعماً ولهذا
عادل الرطب والزبيب الحنطة في زكاة صدقة الفطر بهما والرمان
قد يقع به قوام البدن لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك
ثبت لها وصف زايد لان الغذاء والدواء اسم لما هو المقصود واسم الفاكهة
ناقص لوقوعه على ما لا يقصد فلا يتناول هذه الاشياء عند الاطلاق
لكمال فيها وهذا هو معنى قول القدوري المعنى المطلوب اي المقصور
في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة والشدة في الاول اي في لحم
السمك وزيادة في الثاني اي لزيادة على المعنى المطلوب وهو النقاء في
الثاني وهو العنب على ما هو الزايد على ما يقع به القوام لصلاحيته
للغذاء او لزيادة في العنب على التوابع لصلاحيته للغذاء قوله
واما الصريح فالصريح اسم لكل كلام مكشوف المراد كشفاً لا شبهة
فيه ماخوذ من قولهم صرح الحق عن محضه وابدى الصريح من الزبدة
وصرحت الخمرة ذهب عنها الزبد ولقيته مصارحة مجاهرة وصرح
النهار ذهب سحابه واضاء شمسه ويقال يوم مصرح ومنه سمي القصر
صرحاً لارتفاعه على سايرالابنية وهو ابلغ في الاظهار وكشف المراد
من النص وان كانا سواء في كونهما مستوفيين كان النص ابلغ في الاظهار
المراد من الظاهر الا ترى انك متى اردت المبالغة في ابانة مراد المتكلم
وصفته بالصريح فقلت نص مصرح اي لا شبهة فيه بوجه ما ولعل
اشكل عليك هذا التفاوت فارجع الى المحسوس فانه سمى القصر صرحاً
ومجلس العروس منصة فكم بينهما من التفاوت في الظهور عيانا

الألوكة
www.alukah.net

قيس عليهما التفاوت بين الكلامين بيانا ولان الصريح ما انضم اليه
كثرة الاستعمال حتى اتم لفظه مقام معناه بخلاف النص فانه احاجة
الى انضمام كثرة الاستعمال اليه كي يسمى نصا وهو مثل قوله ابت واستنكف
وانت عمر وانت طالق قوله والكناية ما استتر معناه وخفي مراده
ماخوذ من قولهم كنيت الشيء وكنوته اذا سترته ومنه سمي البيت
كنا لانه يستر به والجمعة كنانة لستر ها السهام والستر التي تبنى
على باب الدار مثل الجناح لغة وزعم بعض الناس ان الكناية من باب
المجاز لان المجاز ملحق بموضعه الاصلي وتعداه اما بزيادة او بنقصان
فكل ما هو على خلاف الموضوع فهو مجاز والصحيح ان الكناية
ليست من باب المجاز على التعيين بل هي من الحقيقة فان الحقيقة تنقسم
الى صريح وكناية والدليل على التفرقة ان المجاز عامل بنفسه ولفظ الكناية
يراد به غيره الا ترى الى قول العرب فلان طويل النجاد يريدون به
طويل القامة لان نجاد كل شخص على قدر قامته لان النجاد هو حمالة
السيف واذا طالت القامة طالت النجاد وقال الشاعر
حمالة عليه نقاسمت ولقد احفظ فتيتها فاطالها ويقولون فلان
كثير الرماد كناية عن السخاوة لان من كان سخيا يكثر نزول الاضياف
عنده فيحتاج الى زيادة الطبخ فيكثر رماد مطبخه ولان الحقيقة لا تترك
في الكناية ويكون مرادة ولا وجود للمجاز الا عند عدم ارادة الحقيقة واعلم
ان المجاز ايضا ينقسم الى صريح وكناية فعند انضمام كثرة الاستعمال
بحيث انبعث في الاذهان ما وضع له اللفظ في الاصل يسمى صريحا وكنايته
قبل ان يصير متعارفا لاستتار المراد ولا يسمى الكناية مجازا فان
الكناية اعم من المجاز والمجاز اخص منها والعام يتناول الخاص
ولا يتناوله الخاص كالبيع يطلق على الصرف ولا يطلق الصرف عليه
وكان اسم الخفي يطلق على الكناية ولا يطلق الكناية عليه لانها اعم
من الكناية لانه يعني باللغة عن خفاء مراد المتكلم بأي وجه كان

وان كانت التفرقة بينهما ثابتة لان الخفي هو الخفي المراد منه بعارض
في غير الصيغة وقد يكون الخفاء الثابت في الكناية لعارض في الصيغة
مثل ها المعاينة وسائر الفاظ الضمير قوله وحكمه اي حكم الصريح
تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام وقيام الكلام مقام معناه حتى
استغني عن العزيمة اي في الصريح عن النية ليصير اللفظ مثبتا للحكم اي
يثبت الحكم وان لم توجد النية منه لان اللفظ صار قائما
بوجب الكناية او لا يلزم العمل بحكم الكناية الا بالنية حكمها مقام ما
وضع اللفظ بازائه وبقوله حتى استغني عن العزيمة احترز عن الكناية
فان الحكم فيه لا يثبت الا بالنية قوله وحكم الكناية انه لا يجب
العمل به الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة حال المتكلم او استفسار المراد
منها باعتبار التردد فيما هو المراد فلا يوجب الحكم ما دام التردد باقيا
ولا يزول التردد الا بالنية او ما يقوم مقامها وذلك مثل المجاز قبل ان يصير
متعارفا وانما يسمى كناية لما فيه من التردد لعدم ارادة ما هو الموضوع
له في الاصل وما استعمل هو فيه فلتردد في المراد منه سمي كناية فاذا
زال التردد بان صار متعارفا مطلقا واذا كثر الاستعمال بحيث لا يفهم
منه في العرف الا ما استعمل هو فيه يطلق عليه اسم الصريح وسمى
الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم يتعارف كنايات بطريق المجاز وذلك
مثل البائن والحرام ونحوهما الا قوله واعتدي واستبرئي ورحمك
وانت واحد فانها كنايات عن الطلاق بطريق الحقيقة وانما سميت
كنايات بطريق المجاز لانها معلومة المراد والمعاني في انفسها قوله
لكن الابهام فيها يتصل به ويعمل فيه هذا جواب عن اشكال مقدر
وهو ان يقال لما كانت معلومة المراد والمعاني في انفسها لا يجوز
اطلاق اسم الكناية عليها لان الكناية اسم لما استتر مراده فقال
هذه الفاظ معلومة المراد والمعاني وذواتها لكن الابهام فيها
يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه فان قوله انت بائن يحتمل البينونة

www.alukah.net

عن الخمر اف وعن النسب وعن الدين وعن المعاصي وعن وصلة النكاح
فدخل الابهام من حيث انا لم نعلم انه اتصل بالنكاح او النسب والدين
او غير ذلك وعمل في النكاح او في غيره وكفى ابوائي فلم معنى هذا
التردد شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا او لو كان الاستتار في
عين اللفظ كان يسمى كناية بطريق الحقيقة فان قيل تسمية العلماء
هذه الالفاظ كنايات الطلاق تدل على انها كنايات عن الطلاق
بطريق الحقيقة قلنا ما سميناها كنايات الطلاق لكونها كنايات
عن الطلاق حقيقة بل لاستتار المراد بها شرعا كما بينا وان كانت معلومة
المعاني والمراد لغة فاذا استتر المراد من الوجه الذي سميناها
كنايات بطريق المجاز قوله ولهذا الابهام احتيج الى النية عبارة
عن الصريح اي احتيج الى تعيين البينونة من وصلة النكاح بسبب هذا
الابهام الذي بينا فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجبها من
عنوان يجعل هذه الالفاظ عبارة عن الصريح اي كناية عنه وهذا
جواب عن اشكال معقد وهو ان يقال ان هذه الالفاظ كنايات
عن الطلاق حقيقة لانه لو لم يكن كنايات عن الطلاق حقيقة لما
شرطت نية الطلاق فيها او ما يقوم مقامها لوقوع الطلاق ولما
شرطت فيها نية الطلاق او ما يقوم مقامها علمنا انها كنايات
عن صريح الطلاق حقيقة فلا تقع بها الا الرجعي فقال الجواب
هذه الالفاظ معلومة المعاني عاملة بانفسها لان مقتضاها القطع
والابانة وانما تحتاج الى نية الابانة الخلية وقطع وصلة النكاح لانها
تحتملة للابانة الخلية والحقيقة فلا تعمل الا بالنية فاذا نوى الابانة
يثبت موجب الالفاظ وهو البينونة والحرمة لانه يحتاج الى نية الطلاق
فيكون الواقع بها بائنا لهذا والبائن لا يعقب الرجعة وهذا معنى
قوله ولهذا جعلناها ابوائن اي لما ان هذه الالفاظ عاملة
لموجبها جعلناها ابوائن غير معقبة للرجعة كاذا طلقها على مال

الى قوله

او قبل الدخول بها قوله الا قوله اعتدي يحتمل ان يكون الا
من قوله ولهذا لكن جعلناها ابوائن وحينئذ يكون معناه الا في قوله
اعتدي فانا جعلنا الواقع به رجعيا لانه لشيء يعامل بموجبه يحتمل ان
يكون من قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا
لا حقيقة وحينئذ يكون معناه الا في قوله اعتدي فانا جعلناه كناية
بطريق الحقيقة لاحتمالها وجوها متعددة مع كونه غير عامل لحقيقته
عند اراده الطلاق وقلنا بوقوع واحدة رجعية به بخلاف قوله انت
بائن وحرام الى آخر الكنايات فان اثرها القطع والابانة مطلقا فاذا
نوى قطع وصلة النكاح عمل في النكاح وقطعه قطعا لكونها عاملة
بانفسها اما قوله اعتدي فحقيقة في الامر بالحساب ولا اثر
له في قطع وصلة النكاح وكما يجوز ان يكون المراد منه اعتداد الاقراء
يجوز ان يكون المراد اعتداد نعم الله واعتداد مال لها واعتداد جنايات
وحدث منها بعد ذلك لها فاذا نوى اعتداد الاقراء وقد زال الابهام اي زال
التردد بالنية اقتضى طلاقا سابقا لانه لا صلح الامر بالاعتداد الا
بعد ايقاع الطلاق فصار الطلاق مقتضى قوله اعتدي فصار كما
اذا قال لعبده اعتقتك وتصحيحا له والطلاق معقب للرجعة وهذا
اذا كان بعد الدخول وهذا معنى قوله وجب بها الطلاق بعد
الدخول اي ثبت بهذه الكناية وهو قوله اعتدي الطلاق بعد
الدخول اقتضاء تصحيحا للامر بالاعتداد فان قيل يشكل هذا
بما لو قال لعبده لغير سيده بالمال او تزوج اربعا والعدة قدرة
له على ذلك الا بعد ثبوت العتق له وما اثبت العتق تصحيحا للامر
بالتكفير بالمال والتزوج بالاربع قلنا الامر بالاعتداد بعد وقوع
الطلاق يصح اما مع الامر بالتكفير والامر بالتزوج بالاربع لا يصح بتقدير
ثبوت العتق بانقطاع ولاية المولى عنه حينئذ فلم يصح التصحيح
المقتضي ابطال المقتضي ويلزم منه ابطال المقتضي ايضا والمعنى ان

او اسطالق
فاعتدي م
اقتضاء صح

فكان م

انما يكون لتصحيح المقتضي. قوله وقبل الدخول جعل مستعارا محضا
عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه اي جعل قوله اعتدي قبل
الدخول مجازا خالصا عن الطلاق وانما قال مجازا محضا لان المجاز قبل
صيرورته متعارفا يسمى كناية وهذا متعارف في اصطلاح الفقهاء
لان الطلاق سبب لوجوب العدة بعده وهو الاصل لان النكاح
عقد غير شرع لمقصود التوالد والتناسل والطلاق قبل الدخول من
العوارض والمدخل للعوارض في قواعد الشرع فاستعير الحكم وهو العدة
لسببه وهو الطلاق. ولذلك كان الواقع به رجعيا والمسبب قد يصير
مجازا عن السبب اذا كان حكما له لا محالة كالدخان مع النار
لانه حينئذ يصير بمعنى العلة والحكم بخلاف السبب المحض فانه لا
يجوز ثمة الاستعارة للسبب للمسبب دون عكسه على ما تقدم
ذكره على ان السنة وردت ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدي
ثم راجعها وقال لحفصة رضي الله عنها اعتدي ثم راجعي. قوله ولذلك
قوله استبرئي رحمك اي لانه يستعمل بمعنى اعتدي لانه تصريح بما هو
المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم لكنه يحتمل الاستبراء لبطلانها
فاذا زال ذلك الاحتمال بالنية كان لقوله اعتدي فيقتضي الطلاق
بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول لجعل مستعارا محضا عن الطلاق
واستعارة الحكم لسببه وانما ذكر قوله وقد جاءت السنة الى آخره بعد
قوله استبرئي رحمك لما قلنا انه بمعنى قوله اعتدي فيكون الوارد
فيه واردا في استبرئي رحمك وانما ذكرا التعليل مع وجود السنة
الماثورة بيانا ان هذا النص مما ورد على وفاق القياس فيجوز ان
يلحق به نظائره قوله وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلاقة
اي صفة لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة ويحتمل صفة للمرأة
وهو ان يكون واحدة عندك او عند قومها او واحدة النساء في الجمال
او الديانة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح اي فاذا نوى

الطلاق وزال التردد كان دلالة على الصريح اي كان قوله واحدة دلالة على
وجود صريح الطلاق لان وجود الصفة ولا موصوف محال
وفي قوله كان دلالة على الصريح جواب عما قال الخصم وهو ان بينة في
هذه المسئلة غير معتبرة لان كلمة واحدة صفة شخصها فلا تحتمل الطلاق
لقوله انت قائمة فقال رحمه الله في الجواب ان الواحدة تحتمل ان يكون
نعتا لمصدر محذوف كما يحتمل نعتا لشخصها من قبيل حذف الموصوف
واقامة النعت مقامه وانه شائع في اللغة يقال ضربة وجيعا اي ضربا
وجيعا واعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا نوى بالواحدة الطلاق صار
كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولا معتبر بالاعراب والواحدة هو الصحيح
وهو قول عامة المشايخ خلافا لما يقوله البعض ان بينة انما يعتبر
اذا قالها بالسكون ما اذا اعربها فان نصبها يقع وان لم ينو وان رفعها
لم يقع وان نوى لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء
حكم يرجع الى العامة على هذا ذكره في الجامع الكبير لفخر الاسلام البزدوي
رحمه الله والهداية لا عامل لوجهه اي انه عامل لوجهه كما ذكرنا في البيان
والحرام وغيرهما من الكنايات لان قوله انت واحدة ليس بعمل في
قطع وصلة النكاح بخلاف البيان وما شكله من الكنايات فان وجهها
القطع ولا يقع بكل واحد من هذه الثلثة الا واحدة وان نوى اكثر من
ذلك اما الاول والثاني فلان انت طالق وطلقتك بينت بطريق
المقتضاء ولو كان مذكورا صريحا ما كان يقع به الا واحدة فكذلك
اذا كان مقتضى وفي الثالث وان كان المصدر مذكورا تقديرا لكن
تنصيصه على الواحدة ينافي فيه الثلاث. قوله ثم الاصل في
الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع لافادة المعاني والافهام
وذلك الصريح اثر دون الكناية فان في الكناية ضرب قصور
من حيث انه يقصر عن البيان اعني تمكن في الكناية نوع قصور
من حيث انها قاصرة في اظهار المراد ولهذا لا يظهر المراد منها

الألوكة
www.alukah.net

اورد قلت الثابت بالنظم والسوق ثابت بالعبارة وبالنظم دونه بالاشارة
وبما يوجد فيه المعنى اللغوي بالنظم بالدلالة وما ثبت شرعا لصحة
المنظوم بدون النظم والمعنى اللغوي بالاقتضاء قول المستدل لال
بعباره النص اي الوقوف على الحكم بالاحتجاج بالمنظوم الذي سيق
لاثبات ما تناوله وباشارته اي الاستدلال باشارة النص وهو سوف
الوقوف على الحكم بالاحتجاج بما اثبت الحكم بنظمه من غير
النظم له معرف بالتامل في نفس اللفظ من غير زيادة ونقصان
وبدلالته اي الاستدلال بدلالة النص وهو الوقوف على الحكم بالاحتجاج ج
بما دل عليه معنى النظم من حيث اللغة وهو منصوص عليه معنى
ظاهر يعرف بسماع النظم من غير تامل وباقتضائه اي الاستدلال
باقتضاء النص وهو الوقوف على الحكم بالاحتجاج بما جعل منظوما شرعا
لصحة المنظوم واذا تين عبارة النص واشارته ودلالته واقتضا
بهذا الوجه الذي ذكرنا فاحتاج الى بيان احكام الثابتة بها ويد
فقال اما الاول اي الحكم الثابت بالعبارة قوله اما الاول فما
سيق الكلام له واريد به قصدا اي الثابت بعبارة النص ما سيق
الكلام لاجله واريد بالكلام نفسه قصدا بمعناه وتعريف تناول النص له
من غير تامل نظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما الثابت
بعبارة النص هو وجوب التقوى وقال تعالى احل الله وحرم الربوا البيع م
فثبت اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما بعبارة النص
فاما العبارة فما اثبت الحكم بنظمه مع كونه مسوقا للحكم قوله
والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنص
الكلام مثل العبارة اي مثل الثابت بالعبارة الا انه ما سيق الكلام
لاجله وانما قصد به حكم اخر لكن النص دل عليه اتفاقا فالغرض
اللفظ لكن نظر الى المعاني فراى مع ذلك من عن يمينه ومن عن
بساره لغوة في النظر لانه لم يقصد النظر اليها بل قصد غيرها واما

النية وظهر هذا التاويل فيما يدرا بالشبهات اي العقوبات
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة مالم يذكر
اللفظ الصريح مما يستوجب العقوبة كما اذا اقر بلفظ الحد في السرقة
وبلفظ الوطي والجماع في الزنا فانه لا يحد كذا في المبسوط ومثاله
ايضا رجل قذف رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لا يوجب المقر
الحد لاحتمال انه اراد به انك صدقت قبل هذا الوقت كذا في الساعة وكان
كناية فلا يثبت الحد مع الاحتمال ولهذا قلنا ان قذف الاخرس لا يتعلق
به الحد واللعان ايضا للاحتمال وكذلك لو قال لست بزان يريد
التعريض بالمخاطب بخلاف ما اذا قذف رجلا رجلا فقال له اخر هو كما
قلت فهذا اخر ايضا لانه بقوله هو كما قلت صار مصرحا
بالقذف ولا يحتمل معنى اخر فيجب الحد قوله والقسم الرابع في معرفة
وجوه الوقوف على احكام النظم اي معرفة طرق الوقوف على احكام النظم
وهي اربعة الاستدلال بعبارة النص الى اخره واصحاب الشافعي
رضي الله عنه في كتبهم سموا هذه الاربعة بمفهوم اللفظ ومنطوقه
ومفهوم ومعقوله اعلم ان هذا القسم حظ المستدل اعني المجتهد من
حيث كيفية وقوفه على المراد والمعاني اي كيفية عبوره من اللفظ
الى المعنى وتفهم المراد من النص تفهم مراد المتكلم بعبارة النص او
باشارته الى اخره والاقسام التي تقدمت هي حظ المتكلم من حيث
كيفية بيان مراده وافهامه السامع فالمتكلم يعبر من المعنى الى اللفظ
بان يجمع المعنى في ضميره اولا ثم يعرضه على السامع في لفظ
اللفظ ليفهم السامع ما في ضميره وهذا في حق غير الله تعالى فانه تعالى
علا عن ذلك والسامع يعبر من اللفظ الى المعنى وهي بعينه اي وجوه
الوقوف على احكام النظم والدليل على الحصر ان الاستدلال
بالمنظوم المسوق هو استدلال بالعبارة وبالمنظوم غير المسوق
بالاشارة وبالمفهوم اللغوي بالدلالة وبالمفهوم الشرعي بالاقتضاء وان

الاشارة فما اثبت الحكم بنظمه من غير سوق له وهو غير مقصود به حتى
يتحقق النقض وليس بظاهر من كل الوجه حتى يسمى الظاهر ونظيره قوله
تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فعبارة
النص تثبت استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وان الاية سيقت
لبيان هذا الحكم على سبيل التبعية اي التعشير لما سبق في قوله تع
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول الاية وفيه
اشارة الى ان الكفار يملكون بالاستيلاء والاحراز اموال المسلمين
لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافته تعالى الديار والاموال
اليهم ولو كان الملك باقيا لهم في تلك الاموال لما سماهم فقراء
وليس لاحد ان يحمل هذا على المنقطع من حاله لان الله تعالى سماهم فقراء
على الاطلاق والمنقطع من حاله فقير من وجه دون وجه بدليل
وجوب الزكوة عليه وهو فقير من حيث اليد لا من حيث الملك
ومن ذلك قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
الى ان قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فالنص بعبارته اثبت اباحة هذه الافعال في ليال رمضان
ونسخ ما كان ثابتا قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل
في الحرمة لانه تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن
هذه الاشياء المذكورة في الاية فكان حظرا للكل بطريق واحد
فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان اداء صوم
رمضان بنية من النهار يجوز لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
لانه تعالى لما اباح هذه الاشياء الى اخر الليل والصوم عبادة يفتقر
الى النية وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل امر بالاتمام
والاتمام فعل اختياري ولا بد لهذا الفعل من النية ووقوع ثم للتراخي
يدل اباحته هذه الاشياء الى اخر الليل والفعل فيما يقتضي الا جزء من
النهار فيلزم جواز النية في النهار ثابتا باشارة الكتاب وانما

وانما جوزنا تقديم النية على الفجر لقوله عليه السلام لمن لم ينو الصيام
من الليل الا ان يكون الاصل وجود النية في الليل لان النية شرطت لصيرورة
الامساك عبادة والصوم الشرعي لا يوجد في الليل اصلا وانما
كانت النية من الليل افضل مع انها كانت من النهار اصلا للوفاء
بالكتاب لاستلزامه العمل بالكتاب والسنة جميعا لان جواز النية
من النهار ثبت باشارة الكتاب وافضلية النية من الليل ثبت
بالسنة وفيه اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فمن اصبح جنبا
لاباحة مباشرة اسباب الجنابة الى اخر الليل لان من باشر اسباب
الجنابة الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يصبح
جنبا لا محالة وقد امر باتمام الصيام بعد ذلك ومن ذلك قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فالاية نزلت لبيان مدة
الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان مدة الحمل ستة اشهر ومدة
الفطام سنتان فانه تم قال في اية اخرى وفصاله في عامين
فبقي للحمل ستة اشهر قال صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي
رحمه الله الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا
وجعل ثبوت مدة الحمل ومدة الفطام بالاشارة هنا من قبيل الخفي
وما تقدم ذكره من الاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين وغيره
من قبيل الظاهر وقال بهذا بيان خامسة وقف عليها عبد الله
بن عباس رضي الله عنهما بما فهمه خواطر فهمه وذكر في التقرير ما حقق
هذا الحكم على الصحابة رضي الله عنهم واتفق بفهمه عبد الله بن
عباس رضي الله عنه فلما اظهره قبلوا منه قوله وهما استواء
في ايجاب الحكم اي في اثباته حتى يثبت الحكم بهما على سبيل القطع
الا ان الاول احق عند التعارض اي اثبت حتى يجب العمل به دون
صاحبه وانما ترجح الاول على الثاني لكونه مسوقا دون الثاني وليس
في لزومهما منظورين ونظير تعارض العبارة مع الاشارة قوله عليه

www.alukah.net

وما سواء في الحال الحلم تمرة طيبة وما طهور مع قوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فالحديث يقتضي جواز التوضي
بنبيذ التمر والآية بالاشارة يقتضي عدم جواز التوضي بنبيذ التمر لا
اثبت سقال الحلم الى التراب عند تعذر الماء المطلق قوله
واما دلالة النص فاثبت بمعنى النظم لغة الى الثابت بدلالة النص
هو الحلم الذي يثبت بمعنى النص لغة ويعرف بمجرد السماع حتى يشارك
الفقهاء فيه غيرهم في معرفته فاما دلالة النص فهو المعنى الذي
دل عليه اللفظ لغة وقيل ما اثبت الحلم لا بصيغة بل بمعنى لغة
دل عليه اللفظ فمن حيث ان الحكم ليثبت بتناول صيغة النص
اياه لم يكن مضافا الى النص فلم يسمه ثابتا بالعبارة ومن حيث
ان المعنى كان قايما بالنص لانه يثبت بما ادى اليه معنى النص
لغة لا اجتهادا او استنباطا كان مضافا الى النص فسمي دلالة
لا قياسا وانما قال استنباطا بالراي لبيان الفرق بين الدلالة
والقياس لان بعض العلماء قالوا الدلالة هو القياس الجلي وهو
مذهب علماء النظر وبعض الفقهاء قالوا قوله تعالى ولا تقل
لهما اف والمشهور هما ليس بنص في تحريم الضرب والشتم لكن لما
عقل ان علة حرمة التافيف هو الاذى والاذى في الضرب والشتم
اكثر فيكون حراما بالطريق الاولى وهذا هو القياس بعينه
ان يكون الحلم في غير المنصوص عليه ثابتا بمعنى النص لا بعينه
غير ان ذلك المعنى اذا كان جليا يسمى ذلك دلالة واذا كان خفيا
نسميه قياسا والقول الصحيح في الباب ما ذكره في الكتاب ان الدلا
غير القياس لان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص
لغة ويستوي في معرفته الفقيه وغيره والثابت بالقياس
ما ثبت بمعنى النص بواسطة التامل والاجتهاد حتى لم يشارك
فيه غير الفقهاء اهل الراي والاجتهاد او نقول القياس هو

استنباط علة شرعية بالراي من النص لظهور اثرها في الحكم بالشرع
اما اللغة متعدية الى محل النص فيه والدلالة هي بعلى معنى اللغة الى
محل النص فيه وهما غيران او نقول ان القياس هو اثبات الحكم في غير
المنصوص عليه او المجمع عليه بمعنى جامع بينهما لا بالنص والاجماع
واذا صح القياس وثبت الحكم في الفرع لا بصيرة الفرع منصوصا عليه ولا
مجمعا عليه واما اثبات الحكم بالدلالة انما يكون بعين النص او الاجماع
بالنظر والاستدلال بطريقه واذا تقرر الاستدلال ثبت الحلم صار
حال الصورة عين المنصوص عليه فافي بتساويان فقوله فما ثبت
بمعنى النظم لغة قال الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام البزدوي رحمه الله
وانما نعني بهذا الظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود ظاهره لغة
مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة
التاديب في محل صالح له ومعنى مقصود هو الايلام بدليل ان من
حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام معنى الضرب
وهو الايلام والتافيف اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو
التصويت بالشفتين عند الكراهة ومعنى مقصود وهو الاذى وهذا
معنى شارك فيه غير الفقهاء اهل الراي والاجتهاد في الفهم منه
لغة فان كل عربي لما سمع هذا النص يفهم منه حرمة الضرب والشتم
من غير تامل حتى لا يحرم التافيف على قوم لا يعقلون معناه او كان
عندهم هذا استمار لنوع كرامة من ذلك ايضا قوله عليه السلام للذي اكل
في نهار رمضان ناسيا ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
ثم اثبتنا هذا الحكم في الذي جامع ناسيا بدلالة النص فان تفويت
ركن الصوم حقيقة لا تختلف بالنسيان والعمد والنسيان معنى معلوم
لغة ونعرف حقيقته من نعرفان شاء الله تعالى والانسان طبعا
مجبول عليه على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان منسوبا
الى من له اكمل حالة النسيان مثل الاكل في هذا المعنى فيثبت

www.alukah.net

الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس ولانه لما تعارض الجماع ليس كالاكل من كل
وجه فان وقت اداء الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاستعمال
بالاسباب المفضية الى الاكل من اشتغال في الطعام وغيره فيبتلى
فيه الانسان بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة على ان
الصوم يضعفه عن الجماع ولا ينتهي الجماع مثل انتهاء الاكل
فيكون الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلوة
لندرتهما الا ترى ان في الجماع هذا النوع من القصور الذي يثبت للمرء
فيه نوع زيادة من حيث ان الطبع يدعوا اليه بمثابة يغلب الشبق
المرء على وجه لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه ذكر جميع الاشياء
الا ذلك الا مقصود به ولا يوجد مثل هذا الشبق في الاكل فيكون هذه
الزيادة بمقابلة ذلك القصور فتحققت المساواة بينهما وذكر في بعض
نسخ اصول الفقه وحد الدلالة هو المعنى الذي دل عليه اللفظ
لغة او ما هو في معناه باجماع منعقد عليه شرعا فكل معنى دل عليه
اللفظ او انعقد عليه الاجماع كان ثبوت الحكم به في غير المنصوص
عليه سابقا في العقوبات والعبادات في المقدرات وغير المقدرات
وهذا كلام لطيف فان ذلك اذا وجد في غير المنصوص عليه
وغير صورة الاجماع ثبت الحكم به بالدلالة لا بالقياس لانه يصير
غير المنصوص عليه والمجمع عليه مثل المنصوص عليه والمجمع عليه
وقد تضمن هذا ما ذكرنا فيما تقدم من هذا الفصل وذكر تظير
الاول وهو ما دل عليه اللفظ لغة قوله تعالى ولا تقل لهما
اف وقال دلت هذا النص على حرمة التافيف نصا وحرمة
الاذى دلالة لان المفهوم من التافيف هو الاذى وهذا مما
يتسارع اليه افهام السامعين بلا تامل وتدبر فالعمل بعموم هذا
المعنى في سائر المواضع عمل بدلالة النص وذكر الثاني وهو
ما هو في معناه باجماع منعقد عليه شرعا حديث رجم ماعز وقال

النص ورد بايجاب الرجم على ماعز لما الحق به زنا غيره وفي حق وجوب
الرجم بمعنى يثبت بالاحصان وهو التناهي في الجناية والمعنى عرف
ذلك باللغة ليعلم ان الحكم غير مقصور على القسم الاول بل الثاني
اسوة للاول بلا تفاوت قوله والثابت بالدلالة مثل الثابت
بالاشارة اي من حيث لزومه حكما قطعيا ثابتا بلا شبهة ومن حيث
وجوب العمل به قطعا وليس كالثابت بالقياس حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بدلالات المنصوص اي دون القياس لانه لا يخلو
عن الشبهة والعقوبات تندرئ بالشبهات فجواز اثباتها بدلالات
المنصوص دليل واضح وخاتم عذاك وشاهد عدل ان الدلالة
غير القياس ومن الحدود الثابتة بدلالة النص ايجاب الرجم على
الزاني المحصن بما روي ان النبي عليه السلام امر برجم ماعز رضي الله عنه حين
زنى وهو محصن فرجمه ثبت بالنص عينه ورجم غيره من الزناة ثبت
بدلالة النص لما عرف ان الحكم اذا ورد على خلاف القياس لا يقاس
عليه غيره الا اذا كان في معناه فحينئذ ثبت الحكم فيه بدلالة النص
لا بالقياس وهذا نص وارد على خلاف القياس لان جواز قتل الادمي
لا يتعلق الا بالزنا لان النبي عليه السلام قال لا دم يحل الا من
من هذه ببيانه فلا يصح غيره عليه واذا لم يصح القياس وثبت الحكم
في غيره من الزناة بالاجماع ولم يثبت بالعبارة ولا الاشارة ولا الاقتضاء
ولا بالاجماع ايضا ابتداء فتعينت الدلالة ومن ذلك ايضا ايجاب
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حد الزنا باللواطة ومن الكفارات الثابتة
بدلالة النص الكفارة على من اكل او شرب عامدا في نهار رمضان
وبيانه ان سؤال الاعرابي المواقع في نهار رمضان عن حضرة
الرسالة بقوله هلكت واهلكت وقع عن جنايته وعلمنا
انه لم يرد به الجناية على البضع لان فعل الوقاع حصل في محل
مملوك له فلا يكون لعينه ولهذا اذا واقع ناسيا للصوم لم يكن

قياس صح

جناية له بوجه ما بل كان سواء من المواقعة التي هي بنفسها جناية
على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به فيكون الجواب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على سؤاله فيكون متضمنا
حكم الجناية على الصوم من حيث الافطار لا من حيث المواقعة
لان نفس المواقعة ليست بجناية كالاكل او الاكل والشرب
في حق هتك حرمة الشهر والجناية على الصوم بالافطار كالوقاع
ووجوب الكفارة هنا للزجر عن الجناية على الصوم فثبتت الكفارة
في الاكل والشرب ايضا لكونهما في معناه للاحتياج الى الزاجر
فيهما ايضا قوله الا انها عند التعارض دون الاشارة وانما
ترجحت الاشارة على الدلالة لان الاشارة يثبت بقوة في اللفظ
والدلالة بقوة في المعنى فيكون الاشارة اقوى لان الصيغة
تناولهما دون الدلالة قوله واما المقتضى الاقتضاء في اللغة
هو الطلب يقال اقتضيت الشيء طلبته ويحمل ما زيد على ظاهر
الكلام شرعا ما لا يصير المذكور به اي بالكلام حكم شرعي الا صحة لثبوت
ذلك الحكم به او وجود شيء زائد على المذكور المنطوق فيكون شرطا
لصحته فيثبت مقتضاه تصحيحا للكلام في حق اثبات الحكم وان
كان الكلام صحيحا بدونه لغة وقال بعضهم ما اقتضاه النص
واوجبه شرطا التصحيحه فيكون معطوف فعل النص الا ترى انك
تسميه مقتضى النص وتسمي النص مقتضيا لان هذا الظاهر الملفوظ
يبقى عند الاحتياج لصحته المستتر الذي لم يتلفظ به ولهذا
كان من شرط صحة المقتضى يبقى تبعا للنص لاختلاط رتبته
عن المنصوص لانه لما اقتضاه شرط التصحيحه كان تبعا له لا
مقصودا بنفسه والتبع منحط الرتبة ذاتيا عن اصله ولهذا
قلنا ان من قال لامرأته يدك طالق لم يقع الطلاق ولا يقتضي
ذكر اليد ذكر البدن وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد

وقوعه على البدن لان البدن اصل اليد فلا يصير تابعا لليد
في الذكر والثبوت لانه يؤدي الى جعل الاصل تبعا لتبعه وكذلك
اذا اضاف النكاح او البيع الى اليد لا ينعقد ولا يقتضي ذكر النفس
لما قلنا ولهذا كان من شرط صحته عدم الغاء المنطوق عند
ظهوره وكذلك عدم التصريح له بل ما المقتضى بالكسر فحسب وان
ثبت به شروط الشيء كما كانه لان الشروط توابع فاما الاركان
فهي الاصول لقيام الماهية بها فلو ثبت بالاقتضاء ويلزم منه جعل
الاصل تبعا لتبعه والركن شرطا لشرطه وان ثبت المقتضى بشرائط
المقتضى لا بشرائط نفسه وسيعرف هذا من بعد قوله واما المقتضى
زيادة على النص اي على المنصوص يثبت بشرط صحة المنصوص اي
ثبت شرطا ليثبت صحة المنصوص عند وجوده والشرط ما يوجد
الحكم عنده لا به وصحة المنصوص ههنا توجد عند وجود المقتضى ١٤
فيكون شرطا لم يستغن عنه اي لما لم يستغن المنصوص عن المقتضى
المستتر في الصحة شرعا او عقلا كعدم صحة المشروط بدون شرطه
وصحة المقتضى المنصوص ههنا كالمشروط له وجب تقدير المقتضى
لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص اي طلب المقتضى المستتر
المنصوص المقتضى لافتقاره اليه فكان مفعوله فعل الاقتضاء
فسمي مقتضى لذلك فصار المقتضى بحكم حكم النص اي فصار المقتضى
مع حكمه حكم المنصوص قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله
في التقويم واما النوع الرابع وهو المقتضى فزيادة على النص لما لم
يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه فيه
بلغو فصار حكم المقتضى مضافا الى النص لان النص اوجب المقتضى
فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص وذكر صدر الاسلام ابو
اليسر البزدوي رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فانه
بشيء زايد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان

المقتضى ثبت بالنص وحكمه ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع
حكمه ثابتا بالنص وذكر القاضي الامام الدبوسي رحمه الله بعد ذكر ما
ذكرنا كثير الاب اعتاق حكما وان لم يكن يوجب العتق بنفسه بل بزنا
الملك ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق مع
الملك حكمين للشراء فكذلك ههنا ولما اضيف المقتضى مع حكمه الى
النص صار بمنزلة الحكم الثابت بالنص بعينه بلا مقتضى ولم يكن قياسا
وهذا الخلاف بيننا احدانا الخلاف في ان له عموم النص ام لا وهذا
اخر ما ذكره القاضي الامام صار الثابت بالاقتضاء كالثابت بنفس
النظم دون القياس صار كالثابت بالدلالة وهذا هو معنى قوله
والثابت به بعد الثابت بدلالة النص اي يساوي الثابت بالدلالة
واذا كان كذلك لم يصح معارضة القياس شيئا من هذا الاقسام
قوله الاعند المعارضة به اي الثابت بالمقتضى يساوي الثابت
بدلالة النص الا حالة المعارضة بالثابت بدلالة النص فان الثابت
بدلالة يقتضي على الثابت بالاقتضاء لان النص انما يوجب الحكم
باعتبار المعنى اللغوي في الدلالة وفي الاقتضاء يثبت المقتضى
شرعا ضرورة صحة المنطوق بدون النظم والمعنى اللغوي فكان
الثابت بالدلالة اولى بهذا الدلالة والراجح على الراجح راجح على المرجوح
قطعا وقد تقدم ذكره ومثال هذا الاصل من التشريعات قول الرجل
لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال اعتقت يعتق عن الامر
ويجب الالف عليه للمامور ويتضمن هذا الاعتاق التمليك منه
اقتضاء شرطا لصحة الاعتاق عنه لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم
فيكون الامر بالاعتاق منه متضمنا تمليكه منه قبل الاعتاق
بما سمي من المال فصار كانه باع العبد منه بالف درهم اعتقه
عنه فثبت البيع بطريق الاقتضاء لانه طلب الاعتاق عنه
بالف درهم ولا يتصور ذلك الا بعد تملكه العبد بالف درهم فيكون

اعتاقه العبد منه بالف درهم تمليكا للعبد منه بالف درهم فيثبت
التمليك منه بالف درهم اقتضاء واذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء
لم يثبت بشرائط نفسه بل يثبت بشرائط المقتضى وهو الاعتاق
حتى يسقط اعتبار القبول ولو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق كما
يثبت البيع بهذا الكلام ولو قال للمامور بعتقه متى بالف درهم وانما
لم يجز من الامر ولم يثبت خيار الشرط والرؤية ويصير بمنزلة الكلام
ملك عبدك هذا عني بالف درهم ولي وكيلي باعتاقه واعتقه
عني فيكون الامر بالتمليك منه وثبوت الملك له ثابتا مقتضى الامر
بالاعتاق شرطا لصحته ومثال المقتضى من المنصوص قوله تعالى
فتحرير رقبة اي فتحرير رقبة مملوكة لان التحرير لا يتصور بدون الملك
لما عرف وايضا قوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا
بآياتنا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يؤمنوا واصروا على
التكذيب فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت
فانفجرت اي فضرب فانفجرت الى غير هذا من الايات قوله
وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف الى اخره
اي يشكل على بعض السامعين الفرق بين المقتضى الذي ثبت شرعا
والمحذوف الذي ثبت لغة لان كلا منهما من باب الاختصار والزيادة
على المذكور لصحته لكن المقتضى غير المحذوف وهو مذهب فخر الاسلام
البزدوي واخيه صدر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي
ومن تابعهم رحمهم الله وهو المأخوذ وقال القاضي الامام ابو زيد
الدبوسي والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن الحسين الاسبذغني
ومن تابعهم رحمهم الله انهما سواء وهو ثابت لغة اي المحذوف
لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا
كان فيما بقي منه دليل على المحذوف من دلالة اللفظ او دلالة الحال
نظير الاول قوله تعالى واسأل القرية وتطبيق الشافعي قول الرأي

للهلال الهلال الهلال اي ابصروا فثبوت المحذوف من هذا الوجه
يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا قوله واية ذلك اي
علامة ذلك قال الله تعالى فيه ايات بينات اى علامات ظاهرات
وقال تعالى فاذهبا بآياتنا اى بعلاماتنا سمى المعجزات علامات
فالاية في اللغة اسم لعلامة يظهر وجه دلالتها على ما جعلت علما له ولهذا
سمى اثار الدار الواضحة ايات كما يسمى معالم قال النابغة توهمت
ايات لها فعرفتها بستة اعوام وذا العام سابع والمراد ههنا
علامة الفصل بين المقتضى والمحذوف ان ما اقتضى غيره وهو المنطوق
المنتهي ثبت عند صحة الاقتضاء اى بقي ثابتا كما كان عند اظهار
المقتضى ومن ثبت في الحرب اذا لم يتحرف للفرار عند مقاباة العدو
يقال رجل ثابت في الحرب وثبت الجنان اذا كان رزينا في خصام او قال
وفارس ثبت وثبيت قال العجاج ثبت اذا صيح بالقوم ورجل ثبت
وثبيت عاقل قوله واذا كان محذوفا اى واذا كان ما يحتاج
اليه المنطوق وهو غير المذكور محذوفا فقد زال مذكورا انقطع
عن المذكور اى انقطع الحكم عن المذكور وبغير المذكور بانقطاع
الحكم عنه واستقل الى غير المذكور كما في قوله تعالى واسال القرية
فان السؤال يتحول من القرية الى الاهل عند التصريح بالاهل وتغير
اعراب القرية من النصب الى الجر فالحاصل ان الفرق بين المقتضى
والمحذوف من ستة اوجه الاول ان المقتضى ثابت شرعا وهو
لغة وقد اشار اليه في المتن بقوله وهو ثابت لغة والثاني
ان المقتضى اذا قدر انه مذكورا انقطع الحكم عن المنطوق المقتضى
والمحذوف اذا صرحته بالذكر ينقطع الحكم عن المذكور وقد
ذكره ايضا في المتن وفي قوله اعتق عبدك هذا عني يقول
المامور اعتقت عبدي عنك لم يصر المقتضى ولهذا اذا قال بعته
منك بالف واعتقت يقع العتق عن المامور دون الامر فلم ينقطع

الحكم عن المذكور والثالث ان المقتضى لا عموم له عندنا والمحذوف عم عند الجماع
ذكر الامام الزاهد فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وصاحب الميزان وغيرهما
وذكر صدر الاسلام البزدوي رحمه الله ان المحذوف لا عموم له عندنا وعند
الشافعي رحمه الله له عموم وما وجدت هذه الرواية فيما عندي من نسخ اصول
الفقه غير اصول ... صدر الاسلام وقد ذكر بعض هذا سطرين
والرابع انه ليس من شرط المحذوف الخطاب وتبعه عبد العزيز البخاري
الحنفي ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك والخامس ان المقتضى
تابع للنص لانه ثبت لصحة وافتقاء شرطا لصحة نفسه فيكون مفعول
فعل النص والمحذوف ثابت كالنص بل اضمار المتكلم الا ترى انه جعل
مفعول فعله وجعل المتكلم فاعلا دون الكلام تعالى للمتكلم هو
المضمر وليس ينطلق هذا الاسم على الكلام فاذا لم يثبت به ليكون ثابتا
له والسادس ان في الاقتضاء يكون المنصوص والمضمر مقتضيا
غير لصحته فيكون المنصوص المقتضي مع المقتضي واذن المتكلم ولكن
لا يتصور ثبوت المضمر صحيحا الا بثبوت المقتضي كما في قوله اعتق عبدك
عني بالف درهم وفي باب الحذف والاضمار يكون مراد المتكلم هو المضمر
دون المضمر فان المراد في الامر بالسؤال في قوله تعالى واسال القرية
الاهل دون القرية وفي المحذوف قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه لما تحال رفع عين الخطاء والنسيان والا لزم
كان الحكم معتبرا حتى اذا ظهر المضمر المحذوف واستقل الحكم من المظهر
الى المحذوف واشكل الكوفي لزم على قوله ثم الثابت
بمعنى النص احتمال التخصيص لانه ابتان الخصوص
وهو خاص فلا يحتمله قوله حتى لو حلف لا يشرب من نهر فشرب
سرا دون سراب اى بناء على هذا الاصل لا يحنث عندنا
حتى لا يصدق ديانة وقضاء لان دلالة الشرب على المشروب

www.alukah.net

دلالة اقتضائية لان نعل الشرب لا ينفعل الا في المشروب فمقتضى قوله
لا اشرب المشروب نفسه ليصح موجبه فيكون ثابتا بطريق الضرورة اما عموم
المشروب فلا افتقار لصحة هذا الكلام اليه فيكون الكلام معدما في حق العموم
فلا يصح نية التخصيص فيما لم يثبت عمومه بخلاف ما اذا حلف لا اشرب
شرابا لان شرابا مذكور نكرة في موضع النفي فتعم فتقبل التخصيص فيصدق
ديانة وفيما لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر قوله الا ترى للمقتضى
لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول المقتضى كالمنطوق
في احتمال العموم والخصوص لان المقتضى ثابت بالنص فيكون في الحقيقة
حكم النص والنص يدل على المصدر والمصدر المضمر والمذكور سواء
وقلنا ان المقتضى غير مذكور فكان معدوما حقيقة والمعدوم انما يحل مذكورا
حكما بقدر الحاجة والضرورة والحاجة بناء الى تصحيح المذكور وقد صح
باثباته خاصا فبقي في حق العموم على ما كان وقوله ان المصدر
صار مذكورا قلنا المصدر غير مذكور حقيقة ولو وجب اثباته حكما
لان يثبت ضرورة صحة المذكور دون اثباته عاما فيكون عدما في
حق العموم كما كان وعلى هذا الاصل قلنا ان من قال لامرأته انت
طالق ونوى به الثلث ان نيته باطلة لانه نوى به الواحدة للفظ
المذكور ههنا وصف المرأة بالطالقية وليست الصفة قائمة بها
فكان من حق هذا الكلام ان يكون لغوا لانه كذب ولغو من طريق
اللغة كقولك مات جالس وهو قائم وهو قاعد بما عرف في نحو فعل
اللسان الاخبار والاظهار دون الانشاء بل الانشاء فعل الجوارح
واذا كان كذلك يكون قوله انت طالق اخبارا عن امر قد كان لا انشاء
لامر لم يكن ولم يوجد الطلاق فيما تقدم لكن قدم الطلاق ضرورة صحة
كلامه لانه اخبر عن طالقيتها ولا يكون ذلك الا بتقدم الطلاق على قوله
تصحيحا له اقتضاء لان المذكور ههنا هي المرأة موصوفة بصفة الطالقية

صف

والصفة لغة يدل على المصدر الثابت بالموصوف ليكون الوصف المتكلم
بناء على المصدر القائم بالموصوف قائما بقيام المصدر وهو التطليق بالواو
وهو الزوج ههنا مقدما على وصفها بالطالقية تصحيحا للوصفة اياها
بالطالقية فلم يشرع ولسن بلغوي ونيته انما تعمل فيما قام به وصار
صفة له لا فيما قام بها فهو ههنا نوى عموم ما لم يتكلم به جمعه ولا تقديرا
والعموم في صفات النظم فالحاصل ان قوله انت طالق دل لفظا دلالة
على المصدر القائم بالمرأة ودلالة على المصدر القائم بالزوج ودلالته
على المصدر القائم بها دلالة لغوية لان اللغة تدل على المصدر
الثابت بالموصوف ليصير وصف المتكلم بناء عليه كقولك زيد كاتب
ودلالته على المصدر القائم بالزوج وهو التطليق دلالة اقتضائية
لان طالقيتها لا تكون الا بالتطليق منه فلهم التطليق منه ضرورة صحة كلامه
اقتضاء ليلا يلزم الكذب واذا ثبت اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه
لانه نوى عموم ما لم يتكلم به وكذلك قوله طلقت يقتضي مصدرا آخر فنية المتكلم
مقتضى لصحته كلامه فكان شرعا لغة فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا بخلاف
قوله انت بائن وما اشبهه لانه وان كان نعت فرد
مقتضى للبينونة لصحة كلامه شرعا لغة ايضا الا ان البينونة تتعلق
بالمرأة في الحال ولهذا ينقطع ملك الزوج في الحال حتى حرمت
الوطي ولاتصالها بها وجهان احدهما اتصال ينقطع به الملك وهو الحسي
منها واتصال ينقطع به اكل وهو بالغليظة منها وتشريكه لفظ البينونة
يتصل بالمرأة فصل قوله انت بائن تصحيحا لقوله ومتى نوى
الى غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة صحت لانه نوى محتمل كلامه
والنية هي تعيين بعض محتملات اللفظ والمحتمل وهو قوله انت
بائن ههنا موجود وهو محل النية فصحت لوقوعها موقعها فاما
طالق فيقتضي الطلاق لكن الطلاق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه
في انقطاع الملك معلق بالشرط وهو انقضاء العدة والمرأة ليست

بمرنوعه القيد في الحال احترازا اما عندنا فلحل الوطي واما عند الشافعي
فلعدم اشتراط الولي عند الرجعة وحكم في انقطاع الحل معلق باستيفاء
عدد الطلاق بكماله وذا بالثلاث فلم يكن الطلاق في الحال موجودا في المحل
بل الموجود في الحال انعقاد العلة وذلك لا يحتمل التنوع ولو صار متنوعا
لصار بواسطة عدد الطلاق فيكون العدد اصلا في التنوع واذا كان
العدد اصلا لا يكون مقتضى لما عرف ان المقتضى يثبت تبعا لا اصلا
بخلاف قوله طلقي نفسك لان المصدر ههنا نائب لغة لان الامر فعل متعد
موضوع لطلب الفعل والطلب في الحال يتصور في الماضي وانه مختصر الكلام
ومطوله افعلي فعل التطليق والمختصر في الكلام والمطول سواء فكان
المصدر نائبا لغة كما في سائر الافعال مثل قولك اضرب واجلس لكونه
ذلك والمصدر اسم جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل فيصح بنيته واما
طلقت فاخبار عن وجود نفس الفعل ونفس الفعل حال وجوده لا يتعدد
بالعزيمة لاستحالة ان يصير كتابة سطر واحد بالعزيمة كتابة
سطرين ونحوه ان كان يقتضي مصدرا ايضا لكن يقتضي مصدرا موجودا
في الزمان الماضي من غير وجود منه فتصحيحا لهذا الكلام فيكون شرعا
لغوا فيكون نائبا بطريق الضرورة وقد اندفعت بالواحد فلا
حاجة الى اثبات العموم فلم يعم لذاته ولا يلزم ما اذا حلف لا يساكن
فلانا ونوى المساكنة في بيت حيث يصح وقد ثبت المكان بطريق
الاقتضاء لان المساكنة متنوعة الى كاملة وقاصرة فالكاملة هي المساكنة
في بيت واحد والقاصرة هي المساكنة في دار واحدة لان المساكنة فعل
يقوم بهما لانها من باب المفاعلة فلا يتحقق الا بين اثنين كالمخاصمة
والمسالمة والمكالمة والملامسة والمعانقة والمجامعة وذلك
باتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه على الكمال وذلك بالمساكنة في
بيت واحد واليمين المطلقة اذا وقعت على المساكنة في دار واحدة
فهي العرف والعادة لكن المساكنة في دار واحدة قاصرة لانها يكون حينئذ

بالاضافة شيء من توابع السكنى من ارتفاق المياه وغسل الثياب وغيرها
فصحت نيته الكامل منها وهي ما يكون في بيت واحد لان المساكنة مذكورة
لغة وقد اراد بما يكون منها فيصح ولو نوى في بيت معين انه لا يصح
لان المكان ثبت اقتضاء والعموم لا يتصور فيه والحصوص وعلى هذا اذا قال
ان خرجت فعبدي حر ونوى به السفر صحت نيته لان الخروج مذكور لغة
وعند نية السفر اراد بما يكون من الخروج فيصح ولو نوى دون السفر
صحت ايضا لما قلنا واذا نوى مكانا معينا لا يصح لانه غير مذكور
لغة والفرق دائر على هذا الحرف وكذلك لا يلزم ما اذا قال لعبده الصغير
هذا ولدي وجاءت ام الغلام بعد موت المقر وصدقته وهي لم تعرف
له انها اخذ الميراث والفرائض ما ثبت الا مقتضى النسب فيكون
ثبوت النكاح فيها نظير ثبوت البيع في اعتق عبدك عني بالف درهم
لان المقتضى ههنا وهو الانشاء غير متنوع الى نكاح حال ومؤجل
والى غير جائز فيكون ثبوت النكاح ههنا في حال نهايته كالنكاح المعقود
قصدا فثبت الميراث لها وذكر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله في
التقويم هذه المسألة وقال قوله هذا ولدي اقرار بانه ولد منها
اشارة لا اقتضاء لان الولد لا يتم الا بالوالد والوالد كاسم الاخ لا يتم الا باخ
اخر فكل الولد كما يتم الا بالوالدين ولما صار تسمية الولد
تسمية الوالدين اشارة صار الثابت بالاشارة كالثابت بالظاهر
فيثبت عاما بخلاف المقتضى فوقه وكذلك اذا ثبت بدلالة النص
لا يحتمل التخصيص وصون تخصيص دلالة النص لئلا يلزم الغو المعنى المؤثر
اذا ثبت لغة موجودا في صورة ولا ترتب الحكم عليه ونفس الحكم فوق
المؤثر في النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة اي لما ثبت
ان الشارع جعل هذا المعنى علة لهذا الحكم لا شك فيه لاحتمال ان لا يجعل علة
له وانما بقي فيه احتمال ضرورة فلا يكون مثبتا للحكم بدليل خارجي
يوجب نسخه وتخصيصه لان معنى النص لما صار علة لهذا الحكم فيلزم

موجبا اينما وجد فلو جوزنا التخصيص لم نجزم بانا لو قلنا انه يكون المعنى
علة للحكم في جميع الصور لكن لم يترتب الحكم عليه في شئ منها بدليل مخصص
لتلك الصورة او لا يكون علة للحكم في بعض الصور اما الاول فلا يجوز لان
النص وهو الاصل لم يتناول صورة التخصيص فاذا كان المعنى متناولا
يكون مخالفا للنص وهو فرعه فلا يخالف اصله اصلا واما الثاني
فلا يستلزم الجمع بين النقيضين لانه لما ثبت عليه هذا المعنى لهذا الحكم
وهو واحد لا يعدد فيه ولا يقبل وصفين متضادين فلو قلنا بعدم
علته ايضا يلزم علته له مع عدم علته له ايضا وهذا محال
او نقول ابتداء اذا ثبت علية معنى النص للحكم فلو قلنا بالتخصيص
والمعنى شئ واحد لا يعدد فيه فيلزم عدم علته لهذا الحكم في
بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم مع كونه غير علة له وهذا محال
او نقول ابتداء اذا ثبت علية المعنى للحكم لو قلنا بالتخصيص
لم نخل اما ان يكون هو علة في صوره التخصيص او لا يكون لكن
لا يترتب الحكم عليه لمانع وكل واحد منهما لا يجوز لان الشارع جعله
علة لهذا الحكم في جميع الصور ايما وجد ولا يقال انه يمكن ان يكون
(دور النص) علة في البعض لاستلزامه بطلان الاستدلال بدلالة النص
اصلا وايضا لانه حيث ما لم يوجد صوره اما ويحتمل ان لا يكون معنى
النص علة للحكم فيها واللازم منتف اجماعا فالصحة الاستدلال
بدلالات النصوص قوله واما الثابت بالاشارة النص
فيحتمل ان يكون عاما يخص وهو مذهب فخر الاسلام البزدوي
وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله ومن تابعهما وقال القاضي
الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله والمختار انه لا يقبل التخصيص
ايضا لان التخصيص يتبع التعميم والتعميم لا يكون الا فيما سيق
النص له فاما ما وقعت الاشارة اليه مما عدا سوق الكلام
لاجله فهو زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص

اياه لا محالة وهذا لا يقبل الخصوص والاول هو المختار والفرق الثابت
بالاشارة مثل الثابت بالعبارة في كونه ثابتا له بالصيغة والنظم
وصحة الخصوص في الثابت بالعبارة لكونه ثابتا بالصيغة
فكذلك في الثابت بالاشارة وهذا معنى قوله لانه ثابت بصيغة
الكلام لان الثابت بالاشارة هو ثابت بصيغة الكلام فيكون
كالثابت بالعبارة والعموم في العبارة باعتبار الصيغة فكذلك
في الثابت بالاشارة قوله وفي الناس من عمل في النصوص
بوجوه اخر نحو قياس عندنا اعلم ان ما ذكر من الاستدلال بالعبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء لا خلاف لاحد في صحته والآن شرع
في بيان الوجوه التي اختلفوا في صحة الاستدلال بها فعند
الخصوص البعض يصح الاستدلال بتلك الوجوه وعند ابي حنيفة ومحمد
الشافعي رحمه الله سهو الفصول المختلفة بيننا وبينهم دليل الخطاب
ومفهوم الخطاب وهذا الفت حسن غير انهم لم يفرقوا بين انواع
افهم في النص بهذا الاسم وبين ما لم يفهم في النص تحوله منها ما قال
بعضهم اي عند الخصوص القياس اما قال بعض اصحاب الحديث
وقيل انه قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذكر في اصول الشيخ
انه قول الشافعي رحمه الله لان التخصيص على الشيء باسم العام يوجب
التخصيص ونفي الحكم عما عداه اي التخصيص عما سمي باسم ذاته يتحقق
لا لدلالة على صفة اصلا سواء كان علما او اسم جنس يوجب تخصيص
الحكم في المنصوص ونفي الحكم عن غيره نظيره قوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة فايجاب الحكم في الخمس المسمى باسم الابل يدل
بلا شك على نفي الحكم عن المسمى باسم اللبن والغنم ام لا عندنا لا يكون هكذا
وعندهم يكون وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الآية
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم ونسائكم اللاتي دخلتم بهن
هو دليل ان الله تعالى خص تحريم بنت مصاهرة البنا بشرط حيض

نفي ما عداه فلا يحرم عليه نكاح بقية المملوكة في الزنا ولذلك خص الله تعالى
تحريم أم الزوجة وبنتها على الزوج فهذا يقتضي نفي ما عداهما فلا تحرم بمجرد
العقد بها وبنتها على زناني قال صاحب المغني في قصور
اي هذه الوجوه خمسة منها متقاربة احدها ما ذكرنا والثاني ان
النفي اذا اثبت حكما في موصوف بصفة هل يكون نفيا للحكم في غير الموصوف
بتلك الصفة لقوله عليه في خمس من الابل السائمة شاة فاي حال الزكاة
في ابل موصوفة بصفة السائمة هل يكون نفيا للوجوب عن غير السائمة
عندنا لا يكون وعند ابي حنيفة يكون والثالث ان النفي اذا اثبت
حكما معلقا بشرط صحيح هل يكون نفيا عن عدم ذلك الشرط عندنا لا يكون
وعند ابي حنيفة يكون وقد ذكر هذين الصنفين في الكتاب والرابع ان النفي
اذا اثبت حكما مقدرا بمقدار معلوم هل يكون نفيا للزيادة او النقصان
عن ذلك القدر عندنا يكون وعند ابي حنيفة لا يكون كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يكون نفيا لايجاب الزيادة على
المائة او النقصان عنها والخامس النفي اذا اثبت حكما موقتا الى زمان
معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده
ام لا عندنا يكون وعند ابي حنيفة لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فهذا النفي هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا عندنا ينفي وعندهم لا
لانه ان النبي عليه السلام قال انما الماء من الماء وهم الانصار في هذا الحديث
ان الغسل انما يجب بالانزال وهو الايلاج بلا انزال لعلم الماء
وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يكن النفي مقتضيا موجبا للتخصيص
ومنع غيره لما صح الاستدلال منهم والحق الشافع لما خص بعض
الاعيان بالذكر ونفى عليه ما اثبت لحكم دل ذلك على ان نفي ذلك الحكم عما
عداه وحلوه ذلك الحكم الا لا يكون في التخصيص فائدة وخلو كلام صاحب
الشرع عن الفائدة محال وقلنا نحن هذا باطل وذلك
كثير في الكتاب والسنة قال الله تعالى منها اربعة حرم الظلم

الله الموفق

في هذا الشهر والظلم حرام في جميع الاوقات والازمان باجماع الامة
وقال عليه السلام لولي الحكم في الدماء والتغليظ فيه في الجناية
وهذا الدليل على تخصيصه بالجناية دون غيرها في اسباب الاعتداء
مثل الحيض والنفاس وانه يقال لهم ان غيبة الذمي هذا الحكم وهو حرمة
الظلم مثلا غير ثابت في غير الذمي فهذا النفي نسلمه للخصم
النفي منها هو نظير المنصوص بينت بعلة النص بالنفي نفسه وان
اردتم ان حكما في غير المنصوص عليه اثبت لكون هذا النفي نافيا
فيه فهذا غلط ظاهر فان النفي لم يتناوله واحكم بالنفي بعد
اثباته اذا تناول النفي اياه فكيف يوجب تناوله الحكم او اثباته فهاهنا
يتناوله ولان النفي اذا ورد ايجابا لحكم فيما تناوله فكيف يوجب
النفي عن غيره وهما ضدان وما هو من احد الضدين لا يكون مثبتا للضد
الاخر وهذا ظاهر ايضا فان قيل الشيء لا يقتضي اثبات ضد او نفيه
اذا لم يكن من ضروراته اذا كان من ضروراته الاول مسلم والثاني
ممنوع فان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ولذلك النهي عن الشيء امر
بضده والمضادة بين الامر والنهي هي كالمضادة بين النفي والاثبات
ثم الامر بالشيء انما كان نهيا عن ضده لما انه كان من ضروراته فلذلك
فالحق بعد ذلك قيل له بالتسليم انه من ضروراته وانما يكون من ضروراته
اي اذا كان في صيغة النفي ما يوجب الاختصاص ثم يوجد
لهذا كلا منافي التخصيص انه هل يصح التخصيص ام لا وهو
عين المتنازع فيه وانه لما لم يكن نفي هذا النفي الموجب لاثبات
هذا الحكم مما هو نظائر فلا يكون نفيا لحكم عن غير ما اثبت
واجري والله اعلم اجماع منعقد على جواز تعليل التخصيص ولو كان
التخصيص على الشيء باسمه العلم موجبا نفي الحكم لكان العام
مع عرض النفي وهو باطل والله اعلم التعليل حاصل بالاجماع القياسيين
ومن الى القياس لبعضا الياء لضعف فيه لانه قياس في معرض

وهو باطل لان التعليل جائز باجماع القايسين وفي القياس
ايضا اما الاول فضعيف فيه لانا نقايس في معرض النفي واما قولهم لو
كان العلم مخصوصا به لخلا التخصيص عن الفايدة قلنا لانسلم هذا بل
مجرد الدعوى ولا يقبح اثبات الذي يدعوى بالدعوى ولانسلم ايضا
اختصاص القايس في نفي الحكم عن غيره ولا امكانهم النقض عن عهدة
المنعين ابدا فلا يتم كلامهم بقولهم بطريق التبرع فان التخصيص
لم ينال المجتهدين ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط
ولا يلزم ذلك اذا كان النص منتاولا لجميع الافراد وقد يكون التخصيص
للتفضيل ايضا ولا يقال قد قلتم ايضا بالتخصيص في قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حتى استدللتم على جواز الرؤية
باعتبار انه تعالى خص الكفار بكونهم محجوبين فيقتضي هذا ان المؤمنين
لا يكونون محجوبين واما استدللنا بهذه الاية على الرؤية وحيث
التخصيص بل لان كون الكفار محجوبين عقوبة لهم فيكون حال
اهل الجنة بخلاف حالهم والا لكان الحجب في حق الكفار عقوبة لهم سواء
كان في حق المؤمنين او لا فاما المتاخرون فانهم استدلوا
منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعند نا
يستغرق بعد اللام جميع صور وجوب الفعل الذي يتعلق بعين
الماء فيها لكن الماء ربما ينبت عيانا وتارة دلالة على ما عرف
ان النبي اذا نصب الوقوف عليه تقام سببه مقامه كانه
اقيم مقام الحدث وتضاف الاشارة الى الحدث لا الى النوع
فلذلك قلنا يكون الحكم دايرا مع الماء في جميع الصور ايضا لانه متى
اوجد قدر قوله ومنها ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى
علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك بقاء الحكم
عند عدم الوصف او الشرط اعلم انه انما لنا ههنا اولا في تمهيد
قواعد مقدمات اتفاقية واختلافية يعرف بعد احكامها حقيقة

ما ذكروه من الاحكام في المتن وهي خمس الاولى ان التعليق وان صح سببا هل يشترط له المحل ام لا فاطلق الاصحاب في ذلك ان المحل يشترط في تلك الحالة والثانية ان الوصف بعد هو المحل بالشرط ام لا عندنا لا والثالثة ان التعليق يقتضي نفي الحكم عند عدم الشرط عندنا ويقتضي ذلك وعندنا لا يقتضي ذلك بل يبقى عدم الحكم عند عدم الشرط على العدم الاصلي فان كان وهذه المقدمة مبنية على مقدمة اخرى وهي ان المعلق بالشرط قبل وجود الشرط ليس بسبب لانهم حالة التعليق عندنا بل هو ليس بالكن يعوضه ان يصير سببا عند الشرط اذا اتصل بالمحل وعند التعليقيات اسباب في الحال وهذه المقدمة ايضا مبنية على مقدمة اخرى وهي ان اثر الشرط في منع السبب ان يصير سببا في الحال او اثره في منع الحكم عن الترتب على السبب عند انه في منع الحكم عن الترتب وعند في منع السبب ان يصير سببا في الحال صورته قولك لعبدك المقدمة ان العلل الشرعية مبنية لاحكامها انها وجدت كالعلل العقلية وقوله انت طالق سبب لوقوع الطلاق وهو ثابت مع الشرط لكنه عند عدم الشرط حكان من ضرورة الدليل ثبوت وقوع الطلاق على الكن الشرط دخل بينه وبين الحكم فاخر وجود الحكم الى حين وجوده ومنعه عن اتصاله به وتدثيه عليه وفي القول بعدم السببية في الحال اخراج ما جعله الشرع سببا عن السببية وليس اثر العلل ذلك والاثر الحكمي امر مقدر بالحسي وتعليق المحسوس بالشرط يوثر في حكم العلة اما في نفسها فلا فكذلك الحكمي فان تعليق الطلاق بالشرط لا يوثر ابدا في التعلق الذي هو علة الوقوع بعد الشرط والوصول الى الارض بل يوثر في السقوط والوصول ومنتهاء الوجود

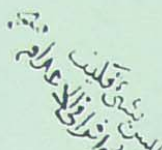
www.alukah.net

ولان التعليق احسن له عملان اعدامه عن محله ومنعه عن الوصول
اليه فكذلك الحكمي يعدم الحكم عن محله ويمنع وصوله الى محله واذا ثبت
له هذه المقدمة يلزم من ثبوتها ثبوت علية التعليق في احكام
وهي المقدمة الرابعة ويلزم من ذلك ان التعليق بالشرط يوجب
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وهي المقدمة الثالثة فان
عدم الحكم حينئذ يضاف الى عدم الشرط فيصير كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وان لم تدخلي فلست بطالق ونحن نقول
انا اجمعنا واتفقنا ان السبب ما يتعقد سببا الا عند ثبوت
ركنه في محله وقوله انت طالق ما اتصال له بالمحل حكما وهو
الرامي سببا ولا تاثير له في المحل حقيقة ايضا لان الشارع حكم
باتصاله بالمحل وجعله مؤثرا في موجبه عند اتصاله بالمحل
والتعليق بالشرط ههنا منع اتصاله الحكمي بالمحل ايضا الى
حين وجود الشرط فبقي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال
بالمحل لا يتعقد سببا ولان قوله انت طالق ان دخلت الدار تطليق وقد
علقه بدخول الدار فانه قصد التطليق عند الدخول فكان الدخول
لانه جعل التطليق جزاء الدخول في الدار والجزاء يتعلق وجوده
بوجود الشرط فتعلق وجود التطليق بوجود الدخول فيكون
التطليق عقيبا قبل دخول الدار ويصير انشاء عند الدخول ولان
المتكلم لم يباشر هذا الكلام ايجابا للحال فلا يكون ايجابا
للحال وهذا لانه علق التطليق بالشرط فقد جعله
الحاقا عند وجود الشرط لقبله والشارع انما جعله موجبا
للحال جزاء وما كان القابل لعبده اذا جاء عبد فانت حر
فجعل هذا الكلام تحريرا عند مجيء العبد وقد صحح الشارع
حتى لم يعتقه عند مجيء العبد ثم جعله تحريرا قبله فقد
قلب الحقيقة فكذلك ههنا علق الشرط انما يدخل الجزاء

فيتعلقه وقوله انت طالق تطليق وهو الجزاء فيتعلقه الشرط واذا
علقه يمنع وصوله الى محله والعلة الشرعية لا تصير علة الا بوصولها
الى محلها فلا يكون علة قبل الوصول الى المحل وهذا بخلاف ما اذا باع
على انه بالخيار فان الشرط ثمة دخل على الحكم دون السبب فان
كلمة على وان كانت كلمة شرط لكن تخالف عملها عمل كلمة التعليق
وهي كلمة ان فانك متى قلت انت طالق ان زرتني علقت وجود زيارتك
بوجود زيارة صاحبك وان قلت انت طالق على ان تزوريني فقد علقت
زيارة صاحبك بزيارتك وبعضي هذا سبق زيارتك على زيارته وعلى
هذا اجماع اهل اللغة ولما كان عمل كلمة على مخالفا لعمل ان
لم يكن المعلق بنفس البيع بل امرا اخر وهو الامر المطلوب في البيع
وهو الملك فتعليق حكم البيع وهو ثبوت الملك بالخيار ولم
يدخل على السبب لانه لو دخل على السبب لامتنع انعقاد البيع
ولان البيع من قبيل الاثبات وهو الحمل الاحظر فلو ادخلنا
الشرط على السبب يتعلق الحكم ايضا ضمنا فيكون الحظر
ولو ادخلناه على الحكم يكون السبب موجودا في الحال فيكون
اقل خطرا وتعليق التمليك بالخطر قد عرف فيكون
المؤدي الى اقل الخطرين اولى او نقول لان الشرط ثبت في البيع
على خلاف القياس ضرورة دفع الغبن عمن لا خبرة له والضرورة
تندفع بدخوله على الحكم دون السبب بخلاف الطلاق
فانه من قبيل الاسقاطات قابل للتعليق بالشرط وهو ايضا من
المباحات عند الله تعالى فوجب السعي في اجرائه فقد ظهر الفرق
فادخلناه في السبب قوله بخلاف التعليق اي وهو الدليل
وان ذلك على جواز البيع بخيار الشرط فقد دل ايضا على امتناع
دخول الشرط في البيع وهو النهي الوارد عن بيع وشرط وكونه
من الاثبات فقلنا بدخوله في الحكم دون السبب لتحصيل

فتعلق

الدليل يقدر الامكان وقوله بان في المحسوس التعليق
يفيد المحسوس عن ثبوته في وسفيه عنه فيقول المحسوس موجود
في محله فلا يتصور تعليق وصوله بالشرط الا باعدامه عن محله
فلا يكون التعليق في المحسوس لابتداء وجوده بل كان نقلا
من مكان الى مكان فكذلك او جب تفريغ مكان منه او شغل
مكان اخر فلما السبب الحكمي فغير موجود فتصور تعليق وصوله
الى محله بالشرط من غير اعدامه لانه معدوم فلا يتصور اعدامه
على ان المعلق في الحقيقة امتنع عن التطليق الا عند وجود
الشرط لان الشرط معدوم والتطليق كذلك فلا يتصور التعليق
وقولنا علق الطلاق بالدخول اي علق وجود الطلاق بوجود
الدخول بتعليق سببه بالدخول وانبنت هذه المقدمة يلزم
من ثبوتها عدم علية التعليق في الحال ويلزم منه التعليق
بالشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم
عند العدم للزم علية الحكم حينئذ لضاف الى العدم لانه صار الى
عدم الشرط لانه لم يحدث له سبب كي يضاف عدمه الى عدم الشرط
وله في المقدمة الثانية وهي ان الوصف ملحق بالشرط عند
ابي حنيفة صاحب الشرع وصف اوصاف المسمى يوصف
تعلق الحكم به فصار دليلا انه لولا الوصف لنبت الحكم قبله كما
تعلق ثبوته مع وجود الاسم العام الموصول اذا ذكر الوصف
بوجود الوصف دلنا ذلك على تعليقه به كقول الرجل انت
طالق ان دخلت الدار فالدخول شرط لان الطلاق
كان يجب بقوله انت طالق لولا التعليق بالدخول فلما تعلق بالدخول كان الدخول شرطا واذا قال
انت طالق ان دخلت الدار راكبة كان الركوب شرطا
والطلاق يتعلق بالركوب كتعلقه بالدخول ولما كان



ما وصفنا بالشرط والشرط يوجب العدم عند العدم عندنا فكذلك
الوصف ويجب ان يقول اقصى درجات الوصف ان اعلاها اذا
كان مؤثرا لم يكن علة الحكم كالفرائي والسواق واذنابها
الا تفاقي والخلاف بين العلماء ان العلة توجب الحكم
عند وجودها ولا يتقدم عند عدمها بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي عند عدم العلة كما كان وانما نصير الوصف شرطا
اذا عطف على شرط كما في مسئلة الطلاق فان حكم المعطوف
هو حكم المعطوف عليه فلاف الوصف المقرون بالاسم
فانه لغو لانه بمنزلة الاسم والاسم ليس بملحق بالشرط
فكذلك الوصف المقرون به على انا وان سلمنا له ان الوصف
ملحق بالشرط فالشرط داخل على السبب دون الحكم
كما مر ويوجد الحكم عند وجوده ولا يعدم عند عدمه فان
قيل فما فائدة التخصيص بالوصف قلنا فائدته
ان الوصف متى كان موثرا اجرى مجرى الشرط واعلم
ان الناس في ذكر ان الوصف ملحق بالشرط بلا خلاف
والصحيح خلافه واعتمد الدليل ما ذكر القاضي الامام ابو زيد
الدبوسي رحمه الله في التقويم ونحو ما ذكرناه انفا وما ذكر الشيخ
الامام السرخسي في اصول البزدوي بعد ذكر الدليل على ذلك وهو
قوله فثبت بما ذكرنا ان الوصف ليس بملحق بالشرط وهو
صاحب الكتاب وهو قوله وحاصله انه الحق في الوصف
بالشرط صريح في الباب وقوله بعد هذا ولو كان شرطا
فذاك تسليم حيث لم يلحقه بالشرط باجماع وقواعد
المذهب ما تسلمانيه وبيننا في ذلك وهو ان الله
يخرج الفروع المختلفة فيها المبنية على نفس الاصول
فاقول وبالله التوفيق قال التتائي رحمه الله ما كان

وحينا عدم الحكم عند العدم عندي والله تعالى علق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح فيوجب
فساد نكاحها عند وجوده وصار عدم جواز نكاح الامة عند
عدم جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة كالمنصوص عليه والوصف
لما كان ملحقا بالشرط عندي ايضا والله تعالى اباح نكاح
الامة الموصوف بصفة الايمان عند عدم طول الحرة بقوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات فمقتضى ذلك عدم الاباحة عند
عدم هذا الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية واذا كان
التعليق سببا في الحال عندي والمحل شرط حال صيرورة التعليق
سببا بالاجماع ما جوزت تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لعدم المحل حالة التعليق وجوزت التكفير بالمال قبل الحنث
لان اليمين سبب لوجوب الكفارة بدليل اضافتها اليها
والحنث شرط وجوب الاداء فالتكفير قبل الحنث يكون
بعد السبب فيجوز كالرمي قبل الحول فصار كالتكفير
بعد الحنث ولا يلزم التكفير بالصوم فانه لا يجوز قبل
الحنث لكن الصوم في الوظائف البدنية والبدني
لا يحتمل الفصل بين وجوب نفس ووجوب الاداء
عندي لان الواجب بعد الفعل والفعل هو الواجب فاذا
وجب وجب اداؤه ضرورة لان الاداء لا ينفك عن الفعل واذا
تاخر الاداء الى حين الحنث يتاخر نفس الوجوب ضرورة
تاخر الاداء الى حين الحنث لان الصوم عبارة عن اداء نفس الفعل المعلوم
فاما المالي فيحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء كالدين المؤجل فان نفس الوجوب واجب في الحال لكن
وجوب الاداء متراخ الى انقضاء الاجل وكالثمن في البيع
يثبت نفس الوجوب بمجرد الشراء في الذمة ويتاخر وجوب
الاداء

بقوله تعالى

الوجوب

المطلقة

فلا لحاج الى الكفارة

الى حين المطالبة والمال الواجب مال والفعل يقع في الثاني والناجز
داخل على الفعل دون المال فصح تاجيل المال بحكم الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء فصح التكفير قبل الحنث لهذا وعلماؤنا رحمهم الله قالوا
لما اثبتنا ان الشرط في اخراج السبب من السببية دون تاخير
الحكم ومنعه عن الترتب على السبب وابطل دخل على السبب دون
الحكم وان الشرط انما وجد العدم عند العدم فالوصف ليس
بملحق بالشرط قلنا بجواز نكاح الامة عند وجود الشرط وهو عدم
طول الحرة والوصف وهو الايمان بالنص كونه دليلا على الجواز
وما قلنا بالعدم عند العدم لقوة اللفظ لم يتعرض لوجوده ولا دلالة
على العدم عند العدم على ان النصوص المطلقة للنكاح حجة على
الجواز عند العدم ايضا فان قيل متى تلتم يوصل قبل وجود
الشرط فقد بطل التعليق لان السبب الواحد لا يكون معلقا ومنجزا
معا قلنا هذا يستقيم في السبب الواجد اذا كان موجودا حسا
اما اذا لم يوجد بعد فيجوز ان يوصف معلقا ويجوز لكن يوصف منجزا
لاستحالة الوجود فلا يوجب الا احد الوجهين ويعرف بخصائص مسئلة
المطلق والمقيد لرسالة الله تعالى وقلنا يصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لانه لما كان الشرط داخلا على السبب دون
الحكم ولم يكن التعليق سببا في الحال بل انما يصير سببا عند
وجود الشرط لا يكون التعليق في حال معتبرا الى المحل
والمحل شرط حال صيرورة التعليق سببا والملك في التعليق في حال
ليس بشرط للطلاق والعتاق بل يقومان لانه ذكر شرطا
وعتما ومحل اليمين ذمة الحالف كاليمين بالله تعالى وهو في اهل
اليمين وانما يصير مطلقا عند وجود الشرط ولذلك قلنا
ان اليمين ليست بسبب للكفارة لان ادنى درجات السبب
ان يكون مفضيا الى الحكم وطريقا اليه واليمين موجبة للبر غير

الألوكة
www.alukah.net

مضيفة الى الكفارة لانها مانعة فراحنث الذي هو ضد البر و
المحال كون المنتج احد الضدين طريقا مفضيا الى الضد الآخر
فعلم انها لبست بسبب في الحال لكنها بعرضية ان تصير سببا
عند وجود الحنث الذي هو شرط وجوب الكفارة ولهذا صح اضافة
الكفارة اليها واذا لم تكن سببا في الحال فاذا لم تكن سببا قبل وجود
السبب فلا يجوز اذ قول اليمين ينعقد لحكمها الاصلي وهو
البر والكفارة خلف عن البر لا خلاف فاذا دام البر وهو الاصل
قائما لا يجوز المصير الى الخلف وهو الكفارة ولان الكفارة علقت بالحنث
لان اليمين عند لم تصر علة لوجوبها فاليمين لا تكون سببا لوجوبها
بشرط الحنث قبله لانه لا سبب قبل الحنث ووجوب الكفارة
من غير الحنث فلا يتصور الاداء قبل الحنث كما قبل اليمين وهذا
بخلاف الركوة لانا عجلناها بعد ملك النصاب في اول الحول لان
السبب تم بذمة وهو ملك النصاب لانه يتوقف على وصف
زايد وهو كونه حولا ومتى تم الحول بنيت هذه
الى اول الحول فاما في مسئلتنا فبنيت مقتصرة على الحال وتبين
ان الشرط ليس بمعرف لاجل ان التعجيل لم يقع اتصال السبب
بمحله ولم يقع ايضا بثبوت الملك في المبيع وهذا بملك المشتري
المبيع ويخرج عن ملك البايع بل يوقف بالتوقف الى حين
جلوله ووجود القبض في ملك البايع ليس بشرط لصحة السبب والشرط
ههنا دخل على السبب لوجب ان يمنع عن اتصاله بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا يصير سببا فصار التعليق حاكما التعليق بطريق
انه متى لم يتصل به حكما ويقول هذا ليس في معنى الاجل لان الاجل
يمنع وجوب الاداء لا نفس الوجوب والشرط ههنا يمنع نفس
الوجوب فافترقا وفرق الشافعي رحمه الله بين المالي والبدني ساقط
لان الله تعالى فعل موعبادة ومن ههنا فعل الاداء لا غير المال الى

العبادة فعل يأتيه العبد باختياره امتثالا لامر الله تعالى سواء
كان مالا او بدنا والمال آلة لذلك الفعل في المالي ولذلك منافع
البدن التي هي في معنى واجب حق الله تعالى وهو الفعل الصادر
من البدن مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب
تاما فلذلك في المالي بخلاف حقوق العباد مال دون الفعل الذي
المقصود في حقهم ما ينتفعون به وذلك المال دون الفعل وهذا
لو ظفر صاحب الحق بجنس حقه واستوفى بغير امر الشارع وان لم يوجد
من المديون فعل الاداء ولان المقصود في سائر حقوق الله تعالى
الابتلاء وتحقق معنى الابتلاء انما يكون بالافعال الاختيارية سواء
كان الحق مالا او بدنا والدليل عليه ان الزكوة لا توجد من تركة
الميت الا بالوصية بخلاف ديون العباد فانها توجد وان لم توجد
الوصية منه وهي الفرائض لان الاصل اقامة المصلح ودفع الحاجة فجاز ان
يكون مقصودا في حق العبد المخصوص بصفة الغنى دون من كان موصوفا
بكمال العدة والفعل الذي يجب للعبد لا طريق لنيله وفي جنس المشترك
وجب الفعل بطريق التبع والمستحق بالعقد ما يحصل بالفعل وهو كون
الثوب محيطا او مقصورا وهذا الذي ذكرنا منافي هذه المسئلة ثم اقول
اوجب ذلك اي اثبت التعليق بقي الحكم المعلق بالشرط عدما عند
الشرط اذا كان معلقا بالشرط او الوصف اذا كان مضافا الى مستحق
بوصف خاص قول من لم يستطع معلم على فضل مال او على
غنى والطول الغنا والفضل هذه المقدرة والفضيلة لان يملك
المحصنات المومنات اي فليملك مملوكه فتاه المومنة لان فتاه تسمى
والعبد فتى وان كانا كبيرين في السن لانها لا تزول بالكبر والمراد
الكبار بل يعامل بهما معاملة الصغار وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي رحمه الله
انه اذا لم يقع الحق الوصف والشرط اي جعله كذلك واعمل التعليق
بالشرط عاملا في منع السبب ولم يمنع منه مانع الحكم حكما اتصل ذلك

فان الواجب للعبد هو الاستوفى

عند

الى من لم يستطع منكم والسعة هو المومنات اي الحرايرالمومنات ممن ملكت ايمانكم المومنات هو

فانا اعتبرنا التعليق السبب حكما لانا بالشرط عاملا في منع الحكم دون

شبكة الألوكة www.alukah.net

اى ولاعتبار التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب ابطل
تعليق الطلاق والعتاق قبل الملك بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث
لان الوجوب حاصل بالسبب على اصلنا اى بنفس الوجوب ثابت على الاصل الذى
الساعى رحمه الله وهو ان التعليق بالشرط عامل فى منع الحكم دون السبب
فيكون نفس الوجوب ثابتا نظرا الى وجوب السبب وهو اليمين ووجوب
الاداء متراخ عن السبب اى متاخر عن السبب بسبب دخول الشرط والمالى
اى التكفير المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه اما البدنى اى
الصوم فلا يحتمل الفصل اى بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فلما اخر
الاداء اى وجوب الاداء فى البدنى الى الحنث وجود الشرط تاخر نفس الوجوب ايضا
ضرورة عدم الانفصال اذ لا يتحقق الوجوب اى لم يثبت نفس الوجوب عند
اليمين قبل وجود الشرط فى البدنى واما نقول بان اعلى درجات
الوصف الاعلى درجاته او غاية درجاته كما فى الزنا والسارق اى
لان وصف الزنا ووصف السرقة صار علة بشروط اخر ولا اثر للعلة فى النفى
بالاطلاق بل لا يكون عدم الوصف مؤثرا فى عدم الحكم ولو كان شرطا فالشرط
داخل السبب دون الحكم كما مر ذكره فمنعه اى الشرط منع السبب عن اتصال
السبب بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقل سببا اى التسبب ولهذا
لو حلف لا يطلق امراته فعلق طلاقها بدخول الدار لم يحنث اجماعا
فعلم ان الشرط داخل السبب دون الحكم فبالشرط لا يحنث اجماعا اى
اجماعا فعلم ان الشرط فى اليمين دخل الحكم دون السبب بالعدم
اى بالعدم السبب فصار اى وصيت اعدام الحكم منه ضمنا اى فى احكامه اى
فى اعدام احكام السبب فصار اى فى زمان وجود الشرط والباقى ظاهر
وفرق الشافعى بين التكفير المالى وبين التكفير البدنى ساقط الاعتبار
قوله فعندها ما قال الشافعى رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اذا كان
المطلق هو اللفظ المتناول للمسمى باعتبار ذاته عند عرض لصفاته
كالمؤمن الداخل تحت اللفظ هو الذات بمقتضى اللفظ فصار اذا ما

الاوصاف فليست من مقتضيات اللفظ اصلا لا من حيث النفى ولا
من حيث الاثبات وما يدخل منها اتفاقا كقولنا رجل فهذا يتناول الذكر
من بنى ادم المجاوز حد البلوغ باى وصف كان قصيرا او طويلا قبيحا او جميلا
معيبا او سليما صحيحا او شيخا فانظره قوله تعالى فتحرير رقبة فالرقبة ههنا
اسم لبنية مرقوقة فملوكية هذا مطلق عن الاوصاف غير متعرض لها لكونها
مسلمة او كافرة ابيضا او سوداء او غيرها وطريق ثبوت ما اوجبه اللفظ
حقيقة ان كان النص مقطوعا به علما وعملا والا فاما يجب العمل دون العلم
وحمل المقيد هو اللفظ المتعرض للذات المقترن به ما يتعرض لصفة لو
صفاته وذلك نحو قول القائل اكرم رجلا عالما او فقيها كونيا فيتعرض للذات
وهو الرجل واقترن به ما يتعرض لصفة او صفات وهو قوله عالما فقيها
كونيا وانظره وقوله تعالى فى لفان القتل فتحرير رقبة مومنة خانه يتناول
بنية مرقوقة مملوكة موصوفة بصفة الايمان وحكمه ما هو المطلق فيما تناوله
اللفظ المطلق محمول على المقيد اى يثبت بالمطلق ما يثبت بالمقيد وراد
فى المطلق ما يراد منه فوق ان كانا فى حادثتين ونعرف منه انها اذا
وردا فى حادثة يكون الحكم كذلك ايضا واعلم ان المطلق والمقيد فى حيث
الدلالة فى المنازل اربعة اقسام وذلك لانهما اما ان يتواردا فى السبب
او فى الحكم فالاول قسم والثانى اما ان يكونا فى نازلتين فى حكمين متحدين او فى نازلة
واحدة فى حكمين مختلفين او فى نازلة واحدة فى حكم واحد ففى القسم الاخير يحمل المطلق
بالاجماع وفى الباقى يجرى كل منهما اى على سننه عند ابى حنيفة سواء كانا فى حادثتين
او حادثة واحدة وعند الشافعى رحمه الله فى الاقسام كلها يحمل المطلق على المقيد
وذكر الشيخ رحمه الله الاقسام بنظارها فى المتن الى الصنف الرابع ونحن نبين الكل
ان شاء الله تعالى قوله ولان كانا فى حادثتين مثل لفان القتل وسايو
الكفارات اى باقى الكفارات مثل لفان الظهار واليمين وغيرها يعنى
بقوله تعالى فى لفان القتل فتحرير رقبة هو منه مقيد بعدم الايمان
وفى الظهار واليمين فتحرير رقبة مطلق عن قيد الايمان فيراد بالمطلق

الألوكة
www.alukah.net

المذكور في الظهار واليمين ما اريد بالمقيد المذكور في القتل وهذا هو
نظير القسم الثاني قال لان قيد الايمان زيادة وصف والوصف
يجري مجرى الشرط عندي والشرط يوجب العدم عندي عند العدم
فيوجب نفي الجواز عند العدم لما عرف من قاعدته ولان المطلق ساكت عن الوصف
ولا يتعرض له وحكم الحاجة الى معرفة الوصف كحكم الحاجة الى معرفة الاصل وقد اظهر فجعلنا
البيان في احد الموضعين بيانا في الموضع الآخر ولان المطلق محمل والمقيد مفسر
والحمل على المفسر ابتداء للكفارات كلها جنس واحد لانها شرعت للستر
لانها كاسمها ستارات لان الكفر هو الستر لغة يقال لكفر الشيء ولفره
غطاه ولكفر التجار السماد ولكفر المتاع في الوعاء وليس كافر الدروع
وهو ثوب يلبس فوقها ولكفر نفسه بالسلاح وتلفعه قال ان مغرفها
عمان يسرت ترجو بالغى كمي بالسلاح ملفع اى مستتر وسمي الكافر لستره الحق
فالشرع لما نص على وصف الايمان وقيد به في موضع الحلم جعل ولتقرب
الى الله تعالى بتخليص عبد المؤمن من رق الملك الذي اثر الكفر صار الكفر
ذلك بيانا في سائر انواع الكفارات ولا يقال انك عدلت المطلق عن سنة ارأيتنا
نقول ان الوصف استفاد بالمطلق لانه ساكت عن الوصف فكيف يحمل
المطلق عليه اثبات وصف اليس انه يجزئ رقبة ما كان واجبا
بالمطلق ومثل هذا يجوز بخلاف زيادة الصوم في كفارة القتل فانا
ما الحقنا كفارة اليمين بها في ايجاب الزيادة الى الشهرين وان ورد
النص بها في القتل لان هذا اثبت باسم العلم وقد شهد ان لا بد من صفة
التي يجري مجرى الشرط واسم العلم يوجب الوجود عند الوجود والا
العدم عند العدم عندنا ايضا ولان المطلق يحتمل المقيد كالعام يحتمل
الخصوص والمجمل يحتمل البيان فاذا ورد مطلق ومقيد يحمل المطلق
المقيد بيانا للمطلق وبكمي كلا النصين بمنزلة نص واحد كالنص
المجمل مع المفسر كما لا يودي الى النسخ فض ولا يقال متى جعل النسخ لا يؤدي
الى التناقض لانهما هي كانا متعاقبين لم يمكن الحمل لان النسخ مزيل

فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة مع امكان الحمل على البيان ولا يلزم
حمل المطلق على المقيد يؤدي الى الغاء صفة القيد فان قبل ورود النص المقيد
لو كان ناسخا للمطلق او المقيد كان يجوز فعل ورود المقيد لوجاز المطلق مثل
المقيد لم يكن في القيد فائدة قلنا هذا جمعنا على حمل المطلق على المقيد في باب
فان نفس النصوص مطلق عن قيد العدالة وهو البعض قيدها صار المطلق مقيدا بالاجماع
حتى شرطت العدالة في جواز قبول الشهادة وكذلك في باب الزكوة حمل المطلق على قيد
السامة وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة على المقيد بقيد الاسامة وهو قوله عليه
في خمس من الابل السائمة شاة حتى صار صفة الاسامة شرطا بالاجماع وكذلك
في كفارة اليمين حمل المطلق وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد وهو قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات حتى شرط التتابع وهو الولاء في اني
لم احمل حتى لم يصر التتابع شرطا عندي في كفارة اليمين لان نص الكفارات
ورد النص مقيدا بقيد التتابع ومقيدا بنفي التفرق ايضا في كفارة
الظهار والفطور ورد مقيدا بقيد التتابع وفي صوم المتعة ورد مقيدا بنفي
التفرق قال الله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وهذا
من الكفارات عند الرد الى المتعة عند دم جبر لاداء نسك والصوم بدل
عن الدم فلم يكن احد النصين المقيدين باولى من الآخر في حمل المطلق عليه فسقط اعتبار
المقيد للتعارض وتعين الخيار في احد الشرطين والتفرق بنى عملا بالدليلين
بقدر الامكان فقوله وعندنا يحمل المطلق على المقيد ولم كان في حادثة
واحدة بعد ان يكونا حكمين في هذا اشار الى القسم الرابع وهو انهما اذا اتحدا في قاربه
ولعدم فحكمه الحمل بعد المقيد عندنا ايضا الى المطلق عندنا الحمل على المقيد
في شيء من الصور الا اذا ورد في حادثة واحدة في حكم واحد فحينئذ يحمل العمل
بالمقيد للضرورة وهو ذكر الصفة المطلق ناسخ لان صفة التقييد
تابته نص آخر فكما لا يجوز ابطال صفة الفضل بالمطلق فكذلك لا يجوز
ابطال صفة المطلق بالمقيد ايضا لان كل واحد منهما مقصود
فان المقصود في المطلق توسعة الامر وتسهيله على الناس على ما قال

لما كان الواجب اشباع المريد لكم يستوكم فسنة لنا العمل بالاطلاق واجب اذ لولم
يكن واجبا لما نهى عنه وقال ابن عباس رضي الله عنهما اهوما اهم الله وابتغوا بين ذلك
والمقصود من التشديد تيسير الامر والتغليظ على الناس فلا يجوز اقامة احد
الحكمين مقام الاخر فان قال انما الغيت صفة الاطلاق عن المطلق بالحمل
على المقيد بل بطل ذلك بدلالة النص فان الشرع متى اطلق الحكم في حادثة ثم قيده في
الحكم في عين تلك الحادثة او مثلها بقيد كان التقييد له نسخا في مثلها وهذه دلالة
ودلالة النص معمولة كالنص بخلاف ما اذا ورد الاول مقيدا ثم الثاني مطلقا
حيث لا يلغى صفة القيد بصفة الاطلاق لان الاطلاق في الاعتقاد على القيد والعدم
لا يحمل العدمي والتقييد يثبت باعتبار صفة قائمة في النص فلا يحمل التعدي الى غير دلالة
قلنا العمل بالدلالة واجب في غير المنصوص والمطلق منصوص مثل المقيد فكيف يعمل
بالدلالة في معرض النص وقال لما كان الاطلاق وصفا في المطلق كالتقييد في المقيد
لكن ثبت هذا الوصف عند عدم التقييد كالعدم كما قلنا ثبت في المقيد
عند عدم الاطلاق ليس بينهما فرق بوجه ما ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء
لانه اثبت الوصف الزائد الذي يجري مجرى الشرط كما قال فلم يجز المطلق
صورة وجوب المقيد وهو كفارة القتل لان المقيد هو الواجب للشروع
له دون المطلق لان النص المقيد نفى المطلق لما عرف في الاثبات
لا يوجب النفي وحيث الصفة ولا وجه حيث الاثبات والدلالة ولان
حيث اقتضاء الصفة الاحتجاج بالنص المقيد اثبات المقيد النص
المطلق احتجاجا بالنص بدليل ما قلناه عمل بالدليلين بقدر الامكان
وترك الدليل الى غير الدليل بطل مستحيل ولان حمل المطلق على المقيد
جعل النصين لنص واحد والمطلق والمقيد لا يتحد العمل عند الانفراد والمقيد كذلك
فيجب العمل بهما ما امكن بخلاف الحمل والمين لان الحمل ما لا يمكن العمل به
قبل البيان وههنا العمل بالمطلق ممكن باعتاق اي رقبة كانت
سواء كانت مسلمة او كافرة فيحمل على المضمونة ليكون تقريرا
للاول ولا يجب ههنا لامكان العمل بالاول وقوله ان في العمل
بهما الغاء صفة القيد فليس كذلك فان قيل ورود المقيد بعد المطلق

من حيث انه مطلق وبعد ورود المقيد بعد بالمقيد من حيث انه مقيد
وفيه فائدة وهو ان يكون ذلك للاستحباب والفضل او هو عزيمة والمطلق
رخصة ونحو ذلك ومتى امكن العمل بهما جميعا واحتمال الغائه قائم لا يجعل
النصان نصا واحدا واسلم لان عقيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى
الشروط واسلم ايضا ان عدم الشرط يوجب عدم الحكم لما بينا في المسئلة
المتقدمة واما ما قال انا جعلنا البيان في احد الموضعين ساقطا الخ
قلنا هذا قياس في معرض النص لان الحكم المشروع فيه ثابت باطلاق
النص والقياس في معرض النص باطل في باب الشهادة فاجعلنا المطلق
عن المقيد لكن شرطنا العدالة لقبول الشهادة ان النص الذي اوجب التثبت

في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك في باب الزكوة لم يحمل
المطلق على المقيد بل نفى الزكوة عن غير السائمة عرف بقوله عليه لنس
في العوامل والحوامل والمغفر المثيرة صورة واما في كفارة اليمين

السبب واحد وهو صوم ثلثة ايام فلم يمكن القول بوجوبه
متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فحمل على المقيد لانه اعلى لكونه
اكثر ثوابا لزيادة مشقة فيه او يقول نحن حملنا المطلق على

المقيد في كفارة اليمين بل اجمع في كل واحد لصيام مطلق ومقيد
وتعذر الجمع بينهما فعملنا بالمقيد لانه اولى وما قال انا اوجبنا
التتابع شرطا في كفارة اليمين لان في صوم الكفارة ورد بهما

مقيدا بالتتابع ومقيدا بالتفريق قيل له ان صوم التمتع قبل
ايام النحر انما لم يجز لانه لم يشرع لانه مقيد بعدد التفريق الا ترى انه
اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله على ان صوم المتعة ليس

بصوم الكفارة لان الذي في المتعة ليس بدم جبر عندنا بل هو دم
نسك والصوم بدل عنه قوله قال ابو حنيفة الخ ظاهر ممن قرأ
التي ظاهرها في هلال صوم الشهرين لهلال عاما او
شهرا قياسيا الى آخره هذا بيانا ان غرضه ههنا ان المطلق

www.alukah.net

اذا ورد في حادثة بعد ان يكونا حكمين الحمل المطلق على المقيد وهذا
هو نظير القسم الثالث وشرحه ان النص الموجب للكفارة في باب
الظهار في الصوم مقيد بتقديم على المسيس والنص في الاطعام مطلق عنه
فاذا قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا فانه
لا استيناف دون الاطعام لان شرط خلو الصوم من المسيس ثبت
من ضرورة شرط تقديمه عليه اذ الاخلاء لو لم يثبت لما حصل
التقديم ولم يشترط التقديم في الاطعام فلم يشترط الاخلاء عنه
ايضا حملا لهذا المطلق على المقيد الوارد في الصوم بل اجريا كلا منهما
على سننه لامكان العمل بهما فان قيل بين القدوري في المختصر انواع
الكفارة في الظهار ثم قال في اخره كل ذلك قبل المسيس وهذا مما يشعر
بان المطلق يحمل على المقيد قيل له اشتراط العقلية في باب الاطعام
انما كان لاحتمال جواز حصول القدرة له على الاعتاق او الصيام
في خلال الاطعام فلو لم يوجب التقديم في باب الاطعام يقعان
بعد المسيس جميعا فبهذا الاعتبار اوجبنا التقديم في الاطعام ايضا
حمل المطلق على المقيد والله الكفارة منتهية للحرمة حتى لا تعود من بعدها
على الوطي ليكون الوطي خلالا فان قلت لم تقيد العامد بالليل والناسي
بالنهار قلت انما قيد العامد بالليل ليعرف الحكم في الناسي بالليل دلالة
عندنا وعند بطريق الدلالة لعلمنا ان جماع العمد القاطع
للتتابع بالليل يساويه الناسي في قطع التتابع نظرا الى جماع العمد
وجماع العامد الذي لا يقطع التتابع بالليل يساويه الناسي ايضا
في عدم القطع نظرا الى عفو الشخص عن جماعه المكفر
في كفارة الفطر والقتل وانما قيد الناسي بالنهار لانه لو دخل العامد
في النهار كان يقطع التتابع بالاتفاق لافساد الصوم وانما كان
يعرف الخلاف فان عند ابي يوسف رحمه الله جماع الناسي بالنهار
لا يقطع التتابع كما عرف قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق

والقيد في السبب وهذا نظير القسم الاول يجري كل واحد منهما على
سننه اي طريقته والحمل المطلق على المقيد كما قلنا في صوم القتل
انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم التحرير وقوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر مطلقا انه عليه السلام
جعل راس العبد المطلق ههنا سببا سواء كان مسلما او كافرا وعن
العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين نصف صاع من حنطة مقيدا بقيد الاسلام لانه
عليه السلام جعل ههنا راس العبد المسلم سببا ولا نسلم ان قيد الايمان زائدة
وصف يجري مجرى الشرط ولا نسلم ايضا ان عدم الشرط لا يوثر في عدم
الحكم وقد تقدم بيانه فيكون الدليل المطلق موثرا في اثبات سببه
راس الكافر فقلنا بالوجوب على العبد الكافر لهذا الا انه لما زاحمه في
الاسباب لجواز ان يكون الحكم واحد اسباب كثيرة وثبت بالسبب
شيء اعني على سبيل البدل لا على سبيل البدل لا على سبيل اجتماع الاسباب
جعله بمنزلة واحدة لان كل سبب متى انعقد الحكم في محل لم ينعقد سبب
اخر لذلك الحكم في ذلك المحل بتقرر ذلك السبب فاما عند الثبوت فلا
يثبت الا سبب واحد كالملك قبل الوجود جاز ان يثبت ابتداء
شيء مثل البيع والهبة والارث لكن عند الثبوت لا يثبت الا سبب
واحد قوله موجب الجمع اي وجب العمل بكل واحد في المضمر من غير
حمل احدهما على الاخر فصار الحكم الواحد معلقا فصار سببا الى الحكم الواحد
قبل الوجود صار معلقا بشرط على معنى انه يجوز ان يحصل عند وجود
ذلك الشرط ووصلا اخر الشرط لان يحتمل الوجود قبل وجود
ذلك الشرط بسبب اخر لما عرف ان المراد من التعليق ان يكون الحكم ثابتا
اذا وجد الشرط وجوبا موقوفا على الارسال لان الوجود قبل وجود
ذلك الشرط بسبب اخر لما عرف ان عدم الشرط غير موثر في عدم الحكم
كما بينا في نكاح الامة انه تعلق حرمته بعد طول الحرة بالنص وبقي

www.alukah.net

مرسلا عن الشرط حتى قلنا لجواز نكاحها عند عدم طول الحرة ايضا
بالنصوص المطلقة المبيحة للنكاح مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وغير ذلك من قوله وهذا الفرق التعليق والارسال بيانان وجودا
اى حال الوجود يتبين لنا ان حكم الواحد معلقا بشرط ومرسلا
عن الشرط فاما قبل الوجود فيحتمل الوجود بطريقين فلا كلامنا
في حكم لم يثبت بعد والعلم الاصلي كان محتملا للوجود
بطريق الارسال والتعليق كما كان وهذا بخلاف كفارة اليمين
فانا لم يقدر على العمل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه والقراءة
المعروفة ايضا لتحتمل التتابع والتفريق الا بنص ولدامة
في حكم واحد من الصوم والصوم في وجوده لا يقبل الوصفين
المتضادين فاذا ثبت بقيد بالتتابع بطل اطلاقه وهذا
هو نظير القسم الرابع قوله ومنها ما قال بعضهم ان العام
يختص بسببه اى في ذلك الوجه الفاسد وهذا هو قول بعض
اهل النظر قول اصحاب الشافعي رحمه الله وفي البعض ذكر انه قول مالك
رحمه الله والشافعي وصورة المسئلة في المضمون احد الزنين
العام اذا ورد في حادثة وقعت لواحد في زمان النبي عليه السلام فتناول
صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص يكون عاما عندنا
في حق صاحب الحادثة وغيره ولا يختص به بسبب وقوع الحادثة
له وعندهم يختص بصاحب الحادثة ويكون المراد باللفظ العام الواحد
مجازا وانما ثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس
على صاحب الحادثة والنبي اذا فرغ كلامه الرسول عليه جوابا
لسائل بان سأل سائل عن حادثة باجاب عليه وقال فعلت
كذا فعليه كذا او فلله ولم يعلم للسائل انه مغلب لكذب او فلك كذا
هل يختص بالسائل ام لا عندهم يختص به حتى يثبت في حق غيره
بالقياس عليه او بنص اخر وعندنا لا يختص به اذا كان مستقل

بنفسه ويكون معمل الحكم في حق السائل وغيره ولئن كان لا يستقل
بنفسه بدون السؤال يختص به على ما سنبين ان شاء الله تعالى لهم ان النبي عليه
لما اخر بيان الحكم الى وقت السؤال دل انا ذلك على ان الحكم مقصور
على السائل اذ لو كان عاما لبينه قبل ذلك ولان الجواب يختص
بالسؤال ولهذا يتضمن اعادة ما فيه خصوصا اذا كان الجواب
لا يستقل بنفسه وذلك لمعنى موجود فيما نحن فيه ومعلوم انه لو لم يختص
بالسؤال لم يكن في ذكر السؤال والجواب فائدة فلذلك اذا ترك
انه في حادثة خاصة في حق شخص خاص لو لم يختص بصاحب الحادثة
ولم يتناول قبل وقوع الحادثة له وقبل سؤاله لما ظهر فائدة النص
ولما ان اللفظ العام غير مقيد بالسبب فتناول صاحب
الحادثة وغيره ليكون العلم عاما فان الحكم انما ثبت بصيغة
النص ولانه لو اختص بصاحب الحادثة لكان فيه ابطال اسم
العام على الخاص وانه مجاز والاصل في الكلام هو الحقيقة
فان قيل العام حقيقة العموم اذا اقترن به دليل الخصوص اذ لم
يقترن فالاول ممنوع والثاني مسلم وقد اقترن ههنا
دليل الخصوص لان الصيغة وان كانت عامة فالسبب خاص به
قيل له لما كان العموم حقيقة للعام فمدعي الخصوص
كان البيان عليه وقوله بان السبب خاص قلنا ليس
كذلك بل الحادثة خاصة دون السبب والنص اذا ورد
لاثبات حكم في حادثة تعقبه سوق الحكم فيها وفي امثالها
بذلك اللفظ دون الحادثة ولان النص سالت عن السبب
وفي اثبات السبب اثبات ما ليس بمذكور وكم ذلك يعد الحقيقة
ولا يصار اليه الا عند تعذر العمل بالحقيقة وقوله
لو لم يختص بصاحب الحادثة لم يكن في نزول النص العام
فائدة كما في اجواب التي على السؤال يقول لو اختص بصاحب

www.alukah.net

لم يكن في نزول النص العام فائدة لانه لو كان كذلك لكان ينزل خاصا ولان
فائدة نزول الآية عقيب الحادثة في حق صاحبها سقوط الحكم في حقه
والخروج عن عهدة تلك الحادثة وفي حقه لا فرق بين ان ينزل الحكم خاصا
او عاما لدخوله في العام وذلك لان النصوص قد تنزل
قبل وقوع الحادثة وقد تنزل عندها والله تعالى حكيم
في ذلك ولان اكثر النصوص ورد في حق اقوام معلومين
ولم اختصت باحوادث واصحابها لكن الاحكام كلها
ثابتة بالكتاب والسنة منضبطا الا في حق قوم مخصوصين
وهذا محال عقلا ومخالف لاجماع الامة الا ترى ان آية اللعان
وردت بسبب سعد بن معاذ وبالاجماع لم يقتصر الحكم عليه
وآية الظهار وردت بسبب خولة امرأة اوس ومع هذا لم يقتصر
الحكم عليهما ايضا ولا يقال الاصل ان ينصرف الجواب الى السؤال
ويكون جوابا عن سؤال وبيانا للحكم فيما وراء الجواب
وقد فائدة زايدة او نقول بهذا اسلم فيما اذا لم يكن زايدا
على قدر الجواب اما اذا كان فلا نسلم الاختصاص به لانه يكون
فيه حينئذ فائدة زايدة وهذه الجملة تنقسم على اربعة اقسام الاول
ما خرج مخرج الجواب مثل ما روى انه عليه السلام سجد
اي حكما للسهو وزنى ماعز فرجم اي بسبب الزنا الا ان الفاء
للجزاء تختص بهذا القسم بسبب تعلق به انه حكم له او حكم
المخصوص بعلة لا توجد بدون علته قطعا فتختص به
ولانه لو لم تختص السجدة بالسهو والرجم بالزنا
لبقي في قوله فسجد وفرجم فائدة فتلغو
فثبتنا بالاختصاص والثاني ما خرج مخرج الجواب
ولكن لم يستقل بنفسه الا انه يكون مربوطا بسببه

ودلك مثل قول الرجل لآخر ليس علي الف فقال
بلى او قال ما كان علي الف الا قضيتها او استقل بنفسه
لجعل ذلك اقرارا الف الا انها استقل بنفسه
الا اذا كان مربوطا على ما قبله وهذا اصل بلى ونعم
لم يكونا بلى جوابا عن محض الاستفهام قال
الله تعالى الست بربكم قالوا بلى ولو قال
نعم لكفر واذا قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قالوا نعم لانه لما لم يكن مستقلا بنفسه صار كبعض
الكلام وبعض الكلام لا يفيد الحكم فاختص بسببه والثالث
ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه وليس يراد
بما قدر الجواب ودلك مثل قول الرجل لآخر ما يغد
معي فقال ان تغديت فعبدي حر انه متعلق بالغداء
المدعو اليه حتى لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث
ولذلك لو تغدى في ذلك الوقت مع غيره لان قوله والله
لا اتغدى وان كان عاما بنفسه لكن اختص بذلك
الغداء لان السبب الداعي الى الحلف هو ذلك الغدا
فاختص بالسبب وكذلك اذا قيل لرجل يغتسل
الليلة في هذه الدار فحر حيانه فقال ان اغتسلت
فعبدي حر هذا ايضا مختص بسببه ولو كان كلاما
عاما لانه خرج جوابا فتقضي اعاده ما في السؤال
فصار تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فحر

الألوكة
www.alukah.net

والرابع ما خرج مخرج الجواب لكن زائدا على قدر وهو مستقل بنفسه ايضا وفيه الخلاف
وذكر المسئلة بتوكيل الرجل ان يغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابته فقال ان اغتسلت الليلة
او قال ان اغتسلت في هذه الدار فعبدي حر

فعبدي حر وقال المدعو الى الغداء والله لا
اتغدى اليوم وان تغديت اليوم فعبدي حر
فعندهم يختص بسببه وعندنا لا يختص بالسبب بل يصير
مبتدءا احترازا عن الغاء الزيادة حتى لو اغتسل
في اثناء ذلك او غير اثناء بحنث لانه ما اخرج
الكلام مخرج الجواب حيث ذكر الليلة زائدا

او قال ان اغتسلت في هذه الدار فعبدي حر
على قدر الجواب مع استغنائه عن ذكرها فلم
يكن جوابا فلا يبتنى على السؤال ولانا
لو جعلناه جوابا فقد طرحنا بعض
كلامه بدلالة الحال لانه بدلالة الحال يصير
جوابا والغاء بدلالة الحال اولى من الغاء صريح
الكلام فان دلالة الحال دون صريح الكلام
بلا خلاف لان الدلالة مسكوت والصريح
منطوق واعمال الملفوظ مع اهدار
المسكوت اولى من عكسه وانما قلنا بالحصار

الاقسام في الاربعة الى البعض العام ههنا
لا يخلو اما ان كان مستقلا بنفسه او لا والثاني
قسم والاول لا يخلو اما ان يكون زائدا على قدر

الجواب او لا فالثاني هو القسم الثالث
والاول هو الرابع ومنها ما قال بعضهم ليس
القران في النظم يوجب القران في الحكم قال صلة الاسلام
ابو اليسر البزدوي رحمه الله قال قوم
لا يعرف لهم اسم وقال بعضهم قال
بعض اهل النظر من اخلاف لنا واسلاف
ان القران في النظم الى الغير ومعناه ليس الواو
حتى دخل بين الجملتين التامتين يوجب

اما ان خرج مخرج الجزاء او مخرج
الجواب فالاول اقسام والثاني اقسام

الألوكة
www.alukah.net

هما في الحكم وقال عامة اهل الاصول
والفروع لا يوجب ونعني بالجملتين ان يكون كل
واحدة منهما مبتدأ وخبرا مفيدا
للمعنى عند فصل احديهما عن الاخرى كما
عند الفصل كما اذا قال امراته
طالق وعبده حر واتفق العلماء
باسرهم ان الجملة المعطوفة اذا كانت
ناقصة بان لا يكون لها خبر نسبا كما
الجملة الثانية المعطوفة عليها في خبرها
كقوله سالم حر واسلم فان الجملة الناقصة وهي قوله واسلم
لشاركت التامة وهي قوله حر في خبرها ويكون خبر الاول خبر
للثانية لكونها ناقصة وافادة المعنى بدون الاشتراك في

خبرها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان الواو اذا لم
تجب الزكوة على الصبي والمجنون لان الله تعالى عطف الزكوة على الصلوة
فيقتضي العطف اشتراكهما في الحكم والصلوة غير واجبة عليهما فكذلك
الزكوة والدليل عليه ان الاثبات ما وضعوا له لفظ الواو في اصل الوضع
وضع للعطف بلا خلاف والعطف يقتضي الشركة في الخبر
ولهذا قلنا جميعا باشتراك الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة
بحرف الواو فخبر الكاملة في مثل قولك حر واسلم وما قلنا باشتراك
الاعلا بحرف الواو وهذا المعنى موجود في الكاملين ايضا
القول باشتراك ولهذا قلنا اذا كان المعطوف متاخرا عن التعليق
فانه يشارك المعطوف عليه فيما علق به وان كانا كلاما تاما من مثل
قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر حتى قلنا
وهو الطلاق والعتاق بالدخول مع ان قوله وعبدي حر كلام
تام مفيد بنفسه فعلم ان الموجب واو العطف الشركة اينما وجد ووجد قول
قوله تعالى فمن رسول الله والذين معه اشداء الآية فالجملة الثانية وهي قوله تعالى
والذين معه اشداء الآية معطوفة على الجملة الاولى وهو قوله تعالى محمد رسول الله
والموجب لاشتراك في الرسالة التي هي خبر الاول والله اعلم فلما ثبت
بحكم واو العطف اشتراك في كلام الكلام الاول لما كان معطوفا عليه بواو العطف
كقولك جاءني زيد وذهب عمرو وقد رضينا ههنا عطف جملة تامة
على جملة تامة وغير وجود الشركة وهذا لان في اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وادعاها
فعليه البيان في الجملة الناقصة ضرورة والجملة الثانية في قوله ان دخلت الدار
فامرأته طالق وعبده حر وان كانت كاملة صورة لانها ناقصة معنى فان
عرضه وهذا الكلام تعليق عتق العبد بدخول الدار لا التخيير فكان العطف
دليلا على ارادة المشاركة بينهما في التعليق فصارت ناقصة وحيث
المعنى والغرض حتى لو كان في بعض نسخ الغرض بدون المشاركة اشتراك
كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرو طالق لا يتعلق طلاق عمرو

وانه الهدى انه يقع على الفعل بطريق المجاز وفائدة هذا الاختلاف
تظهر في افعال التي علم انها هل هي موجبه مثل اوامر ام لا فعند هم
موجبه كالاوامر وعندنا غير موجبه قالوا الله تعالى قال وما امر فرعون
برشيد اى فعله وقال بع فليحذر الذين يخالفون عن امره اى طريقته
في افعاله وقال علم صلوا كما رايتموني اصلي ولو لم تكن الفعل موجبا لما
امر ونحن نقول ان العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان الحقيقة لا يجوز نفيها
عن مسماها بحال ويكذب نافيها ويصح نفي المجاز ولا يكذب نافيه واسم
الامر لا يصح نفيه عن القول المخصوص ويكذب نافيه وعن الفعل يصح ولا
يكذب نافيه ولهذا صح ان يقال لم يامر اليوم شيئا مع كثرة افعاله واذا
تكلم بعبارة الامر لم يسم نفسه ولانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مطردا
على جميع الافعال فكان يسمى الاكل امرا والشرب امرا فان
قالوا ان اسم الامر يقع على جملة ما وجد من الافعال فلا يلزمنا ان
يطرد في اجادها الا ترى ان لجملة عصيان عن احادها قلنا انا انما نتكلم
من جعل اسم الامر عصيانا عن احاد الافعال وهو من هو سلم ولهذا
استند الكفر في المواضع بقول الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر والمراد بذلك عندكم كل فعل من افعاله وقال علم حين
خلع نعليه فخالف الناس بعالبهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم
ولو كان الامر مسندا فعليه بطريق المجاز لكان علم في انكاره
عليهم مناقضا ولا ينسب التناقض اليه علم اصلا وراسا
وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد لا يمنع ان يكون اراد قوله
واما قوله علم صلوا كما رايتموني اصلي فمقول لو كان الفعل موجبا
لما امر قوله وموجبه عند الجمهور الزام الابدليل اى موجب
الامر المطلق اى المجرد عن القرائن ابداله على اللزوم وعدم اللزوم
الايجاب الا بدليل منضم كون الايجاب موجبا له كما عرف في باب
الحقيقة والمجاز ان الاصل هو الحقيقة الا اذا دل الدليل على المجاز

وهو احد قولي الى على الجبائي من المعتزلة وقال بعض اصحاب الشافعي
من الاشعرية موجبه الوقف الى مجيء البيان لانه ليس للامر حكم معين
عندهم بل هو مشترك وضع لكل ما استعمل فيه ومجاز في الكل لا يستحق به
الحكم الا بدليل زائد وذكر صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي وصاحب
بديعه المنار انه قال بعض الناس موجبه الاباحة وذكر صاحب الميزان
انه قول بعض الفقهاء وذكر ايضا صدر الاسلام انه قال بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله وبعض اصحاب مالك وعامة المعتزلة موجبه الندب
وذكر صاحب الميزان انه قال بعضهم حكمه الندب ويروى هذا عن
الشافعي رحمه الله وبه قال اكثر الاشعرية والمعتزلة مع اختلاف اصولهم
فان معتزلة البصرة منهم ابو هاشم قالوا مقتضى صيغة الامر كون الفعل
المامور به مرادا وكون الامر مريدا لم كان الامر حكيما يسعى كون الفعل
حسنا اما واجبا او ندبا لان الحكيم لا يريد الا الحسن فيكون الحسن من مقتضى
الحكمة لا من مقتضى الصيغة فان قام الدليل على الوجوب يحمل عليه وان
لم يقم يتعين الندب مرادا لكونه متيقنا امتثال الامر قالوا بالاتفاق
قالوا انا وجدنا صيغة الامر مستعملة في معان جمة للايجاب مثل قوله
اقيموا الصلوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وقوله تعالى وابتغوا
من فضل الله وللتاديب كقوله علم كل ما يليك وللارشاد كقوله
تعالى واستشهدوا والفرق بين الارشاد والندب ان في الندب
رجحان جهة الوجود لحق الله تعالى وفي الارشاد لحق العبد وللاباحة
كقوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فاستشروا وللتهديد كقوله
تعالى اعملوا ما شئتم وللامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم
الله حلالا طيبا وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين
وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللسؤال كقولنا اللهم
اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مسلمين والحقنا بالصالحين
وللتكوين كقوله كن وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللتعجيز

www.alukah.net

كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللاهانة كقوله ذق انك انت
العزيز الكريم وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة وللتوبيخ كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وللتقريع كقوله تعالى اخسؤا فيها
والفرق بين التوبيخ والتقريع ان التوبيخ هو خطاب التهديد في الحال
والتقريع هو خطاب التعجيز والاقدار كقوله تعالى واستفزز
من استطعت منهم وللامتحان كقوله تعالى بات بهما المرء في للتمني
كقول امرئ القيس الا انجلي واذا كثرت وحوه للاستمرار لان المراد
منه الامر ليس زايد فلا يحب العمل به قبل وجود الدليل فيجب الوقف
واما القايلون بالاباحة قالوا ان الامر يطلب وجود المامور به من
المامور ولا وجود له الا بالاتيان اي الامتثال فيدل صروره على استحاج
طريق الايتمار عليه واد نا، الاباحة فاما الافحام والتوبيخ وغيرهما
من الوجوه فما يصير مراد بالامر الا دلالة تقترن بالنص من دلالة
السياق او السياق او دلالة الحال كما عرف امر التوبيخ انه اريد به
التوبيخ بسياقه وكذلك امر الافحام فانه لا يكون الا في باب المناظرة
فيصير الامر حينئذ مجازا لما يفهم مما اريد به الا بقرينة اقترنت
به واما الذين قالوا بالندب قالوا ان الاباحة لا يرجح جهة الفعل
على الترك وفي الامر طلب الفعل والوجود يتعلق بفعل الفاعل فلا بد
من اثبات ما يرجح جانب الوجود على جانب الترك وذلك لا يكون مندوبا
او واجبا وكونه مندوبا هو المتنازع لدينا مرتبة غير مرتبة الوجوب
والخلاف في مطلق الامر فلا يرد علينا قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
لانه تعالى علق انقطاع الخيرة بامر مصبي عليه وهو دلالة الالزام
والحجة لجمهور العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
حذر عن مخالفة امره سبب والحق الوعيد الشديد لمخالفي امره ومخا

امره هو الاخلال بما امر به فيكون الاخلال بما امر به النبي عليه
محظورا فيلزم منه وجوب ايتمار ما امر به ويلزم من ثبوته في اوامر
النبي عليه السلام ثبوته في اوامر الله تعالى لعدم القايل بالفصل وانما قلنا
ان الله تعالى حذر من مخالفة امر نبيه لانه تعالى قال لا تجعلوا دعاء
الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حث الله تعالى على الرجوع الى اقواله
ثم عقبه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم بهذا انه تعالى
حث بذلك على التزام ما كان دعاء اليه من الرجوع الى امر نبيه ولو سلمنا ان
الضمير في امره راجع الى اسم الله تعالى فكذلك لانه يدل على الرجوع
الى اوامر الله تعالى وفي ذلك وجوب الايتمار بما سمي له ويثبت بحيثيته
مثله في اوامر النبي عليه السلام لعدم القايل بالفصل وانما قلنا ان مخالفته
امره هو الاخلال بما امر به لان المخالفة ضد الموافقة وموافقة المولى
هو فعل ما يطابقه والمثل ان موافقة المامور قول القايل افعل ان يفعل ما امر
به فيكون مخالفته ان لا يفعل فان قيل لو كان الاخلال بالمامور به
مخالفة الامر لكنا مخالفين امر الرسول عليه السلام اذا لم يفعل النوافل المامور
بها قيل له انا لم نكن مخالفين الامر بالنوافل في تقدير قول النبي عليه السلام
الاولى لكم ان تفعلوا كذا وكذا وجواز ان لا يفعلوا وهذه زيادات
لا سبق عنهم قوله افعل فهو صريح الامر واذا كان كذلك لم يكن
بترك النوافل مخالفين الامر بالنوافل لان في مضمونها جواز الترك فان
قيل المخالفة هو الاعتقاد بانه ليس في اهل الامر وليس له ولاية الامر
او ترك المامور به ان الممتنع عن اتيان المامور به لا يقال بانه
خالف الامر بل يقال ترك المامور به ومن الآن الكفار والمنافقين
كانوا في زمان النبي عليه السلام يخالفون امره على معنى انهم كانوا يعتقدون
ان ما امر النبي عليه السلام به غير حق مع انكارهم صدق ما يقوله عليه السلام وعودهم
الناس الى الكفر والمعصية فيرجع قوله لم يخالفون عن امره اليهم
لانهم هم المخالفون على الحقيقة والخلاف في ان الكافر يستحق العذاب

لان الامر بالنوافل

والمشقة تلازم الوجوب لان كونه سنة واجب فدل هذا على
ان ما يلازمه المشقة غير السنة ولا يجوز ان يكون الاباحة والندب
لان السنة اقوى منهما والمشقة فتعين الوجوب واما المعقول
فهو ان الامر احد اقسام تصاريف الفعل وضع لطلب الفعل لغة وسائر تصاريف
الفعل اذا استعمل للاخبار على وجه الصدق يقتضي وجود الفعل اتفاقا
لامحاله وكلامنا في الصيغة الوارده ممن يستحيل عليه الهزل كما يستحيل
عليه الكذب وطلب الفعل محاله على وجه الاستعلاء ممن هو اصل
الامر حقيقة يكون الالزام والايجاب ولان الامر هو طلب تحصيل
الفعل لغة ومقتضى مطلقه الكامل منه اذ لا قصور في ولاية المتكلم
لكونه مفترض الطاعة ولا في الصيغة انفسها والكامل من الطلب ما لا
يمكن تركه وذلك لا يكون الا بالالزام فيكون وجود الفعل حقا ثابتا
به اعند وجود الاتيان يحمله الوجوب على الوجود فيحصل الوجود
مضافا الى الامر السابق اعني يكون الوجود مضافا الى الامر السابق
بواسطه الوجوب ولان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به كالامر
بالمشي امر بالسعي والامر بالكسر امر بالانكسار
ثم لازم للكسر بقال امرته فانكسر كما يقال كسرته فانكسر واذا كان
حكما له لم يتصور الا واجبا به كاحكام سائر العلل لا يتصور حكم العلة
الا بالعلة فيقتضي هذا وجود الاتيان قطعا كاقتضاء الكسر الانكسار
لامحاله الا ان الاتيان لما كان بفعل مختار وان كان في كونه مختارا
مجبورا نقلنا حكم الوجود الى الوجوب لوعايه الى الوجود وشرحه
ان الامر انما شرع على سبيل الابتلاء وذلك لا يحصل الا بكون
المامور مختارا ليكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب عليه
وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ومتى فلما يكون الاتيان ثابتا
عقب الامر جبرا وحصل الاتي المامور به عقيبه ولما كان المامور
مختارا قلنا بتراخي وجود الفعل الى حين اختياره الا ادا اعتبارا لكونه
مختارا ولما كان الاتيان حكما لازما للامر قلنا بوجوب المامور به عقيب

الشديد انما الخلاف فيمن توجه اليه مطلق امر الله تعالى وامر الرسول عليه
فلم يعلم به انه هل يستحق العقوبة ام لا قيل له ان الاعتقاد بانه ليس بواجب
الامر لا يكون مخالفه وانما يكون انكارا وهذا لان المخالفه لا بد ان يكون
امرا ظاهرا والاعتقاد امرا في الباطن فلا يكون مخالفه ولان مقتضى
الحرمة مطلقا يجوز ان يراد به حرمة الترك وحرمة الاعتقاد اذ
لا تضايق فيه وح يكون حمل كلام الله تعالى على الفايدة اكثر فان قيل
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هذا امر بالحذر
وانما يصح التمسك به اذا ثبت ان موجبه معنى والخلاف فيه فاذا
بينهم ذلك فقد استغنيتم عن التعلق بهذه الاية قيل له انسلم ان هذا
امر بل نقيه على استحقاق العذاب على مخالفة امر علم والذي يدلنا
انه امر لكنا نستدل به من حيث الحاق الله تعالى الوعيد لمخالفي امره علم
في هذا الاستدلال يستغني عن التعرض بقوله تعالى فليحذر الذين امرا ام لا فان
قيل هذا امر بالحذر وهو الامر بالشيء لا يقتضي العموم فيتناول الذين يخالفون
عن امر علم وهم الكفار لانهم هم المخالفون على التحقيق قيل له لا نسلم
هذا من حيث الجدل على ما ذكرنا انه ليس بامر وانما من حيث
التسليم فانبت العموم ههنا نظرا الى لام الجنس الى الالف واللام
المستغرقة لجنس الموجود في الدين فتناول كل من يصلح ان يطلق
عليه الدين فتناول الكافر والمسلم فان قيل قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره الامر بالشيء لا يقتضي التكرار
فيكون المراد بالحذر عن مخالفه امر علم مرة واحدة وذا اذا
اقترن به قرينة دالة على الوجوب قيل هذا وان كان امرا بالحذر
صورة فهو نهي عن مخالفه امر الرسول عليه معنى كقوله تعالى
وذروا البيع امر بترك البيع صورة لكنه نهي عن البيع معنى والنهي
المطلق يقتضي الانتهاء عن المنهي في جميع الاحوال واما السنة
فقوله عليه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء

اذ الوجوب جبر من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه ليدعو الوجوب
الى الوجود فيكون حكم الامر الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب
وانما قلنا ان الايثار حكم لازم للامر لان المامور اذا لم يكن ذا الخيار في
الايثار يحصل الايثار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر
فان الله تعالى قال لقوم موسى عليه السلام كونوا قردة خاسئين وقد حصل
الايثار عقيب الامر وكذلك العالم وحد بخطاب كن فدل انه حكم
لازم للامر وقال جار الله العلامة في المفصل وافعل لا يكون الا مطاوع
فعل كقوله كسرته فانكسر وحطمته فانحطم وافتعل يشارك افعل في المطاوعة
كقوله غممته وشويته فاشتوى وينال افعل واشتوى وباذكرنا
ظهر عوارض بعض الصحيفة في المنتقية حيث طعن في قول الشيخ الامام
الزاهد فخر الاسلام البزدوي رحمه الله ولان الامر بفعل متعد لازم ايثمر
وقال ان ايثمر ليس بلازم للامر اللازم له ايثمر كان اللازم الانكسر انكسر
وقد يقع المرء في مثل هذا لقلة معرفته باصول الشرع واللغة وكثرة
الاعجاب بنفسه والله العاصم عن الزلل في القول والعمل ولا يجوز
التوقف في حكم الامر لان الكلام وضع للافادة والافهام ومتى قلنا
بالتوقف لا يكون له فلا يكون الكلام مفيدا فيلزم منه اخلاء كلام
صاحب الشرع عن الفائدة وهذا لا يجوز ولانه لو وجب التوقف
في الامر لوجب في النهي ايضا لانه استعمل ايضا المعان كثيرة للكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة وفي الاوقات المكروهة
وللشفقة كالنهي عن المشي في نعل واحد وللتحريم وهو ظاهر وغيرها
كالتهديد في فصل النهي فيصير حكمها واحدا ومن المحال موافقة حكم احد
الضدين حكم الضد الاخر ولانا لو اعتبرنا مثل هذه الاحتمالات يؤدي
ذلك الى بطال الشرائع لان النصوص كلها تحتمل النسخ والخصوص
والمجاز فلو اعتبرناها لما استقر شيء من الشرايع وما ذاك الا ضلال
عصمنا الله سبحانه عن ذلك واما الجواب عن قول الثلاثين فهو ان الامر هو البيان

ان المامور به ما سمي ان يوجد ولو قلنا بالتذبيه لما لحقه العقاب
بالترك فلا يؤدي الى ايجاد المامور به ومتى قلنا بالوجوب ادى الى ذلك
ولان الامر لطلب الفعل كما بيناه والكامل منه ما لا يكون فيه رخصة الترك
وذلك مما قلناه ولو قلنا بما قلتم لكان طلبا فيه دون وجه والموضوع
للشيء محمول عليه وهو الثابت له في كل وجه قوله الا بدليل نظير
الامر بالانتشار بعد الجمعة فان الامر ثمة ورد لعود المنفعة الينا
فلو قلنا بالوجوب لكان علينا لا لنا فيكون عائدا موضوعه بالنقض
لانه حينئذ يكون حمل الوارد للترفيه على التشديد هو له والامر
قبل الحظر وبعد سواء اي هو للاباحة الا بدليل سواء كان قبل الحظر
او بعد وقال بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه ممن قال موجبه الوجوب
انه بعد الحظر يبقى الاباحة وذكر صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي رحمه الله
انه منصوص عن الشافعي رحمه الله لهم قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
امرنا بالاصطياد والانتشار بعد الحظر واجمعنا ان حكمه الاباحة دون
الوجوب والمعنى فيه ان الامر بعد الحظر انما يكون لرفع الحرمة الثابتة
بالنص الحاظر فيصير الامر بعد الحظر كان الامر قال لك كنت حرمت عليك
هذا الفعل ومنعتك عنه فالان رفعت تلك الحرمة وادبت لك في الاقتراب
منه ولعامة العلماء ان صيغة الامر انما وجب حملها على الوجوب
لكونها موضوعة له وقد صدر في الحكم وبحرف عن دلالة كونها
مستعملة في الاباحة او غيرها ومن الامور بعد الحظر قائمة فيوجب
الوجوب فان قال ان صيغة الامر بعد النهي موضوعة للاباحة
في اصل اللغة او في العرف قلنا هذا باطل لان المعقوم من بعثه افعله
البعث على الفعل وطلبه دون التخيير بين الفعل وتركه والاباحة
هي التخيير بينهما فالصيغة الموضوعة للطلب ولان هذا القول
لا يشهد به اهل اللغة فهو جاري مجرى ان يقال الامر بعض الوجوب في مكان

جميع الافراد الا اذا دل الدليل على عدم ارادة البعض وهذا هو وجه
قول الشافعي رحمه الله ايضا الا انه يقول ان المصدر المذكور
ههنا لتقدير اسم نكره في موضع الاثبات والنكره في موضع الاثبات
تخص او حب الخصوص على احتمال العموم ويشركه ان الامر لطلب الفعل
كامر فيكون موجبه وجود نفس الفعل وبالواحد يحصل ذلك فاما
الزيادة على الواحد فلا افتقار اليها فيكون الواحد هو المتيقن
فكان اولى الا انه يحتمل ان يراد به الزياده على الواحد فيحتمل العموم
لهذا ولهذا اجمعنا على صحه بنه الثلاث وهو عدد بلا خلاف
فلذلك المثنى فتناوله ولان المصدر اسم جنس والجنس في الاعمال متى
اطلق يصرف الى اقله مع احتمال الكل وكذلك اسم الجنس في الافعال فاذا
لم يرد الكل ينصرف الى الاقل وان نوى الكل ينصرف الى الكل ولا يتصور
ذلك الا بالتكرار فيصير محتملا له واستدل من قال ان مطلقه
لا يوجب العموم والتكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مقيدا
بصفه بالنصوص الوارده من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وايتوا الزنا والسرقه وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وغير ذلك فانه اذا لم يكن التكرار موجبا له لما تكرر الوجوب
في هذه الصور وجه قول عامة المشايخ وهو المذهب ان تكرار
الفعل لا يتصور لان التكرار هو الاعاده واعاده الفعل وموضع
لا يبقى زمانين غير متصور فيكون الثاني غير الاول حقيقة ومجازا
وانما يسمى تكرارا مجازا لعود مثل الاول فيكون اصلا بنفسه
كالاول وهو في الحقيقة اعداد بجمع ويتكرر افراد الافعال كما في
الاعيان وليس في النص ما يحتمل العدد فلا يصح فيه نيته لان
النية لتعيين بعض محتملات اللفظ ولان لفظ الامر صيغه
اختصرت لمعناها وهو طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس ذلك
الفعل ومعناه ادفع طلاقا او افعلي تطليقا لكن المصدر اسم فرد

وليس لجمعه جمع والعدد ولذلك قوله افعل فرد وبين الفرد
والعدد تباين وتضاد فكان العدد لا يحتمل معنى الفرد فكذلك
الفرد لا يحتمل معنى العدد فلا يحتمل العدد الا ان المصدر اسم جنس
وله كل بعض في البعض الذي هو اقل الجنس وهو الواحد فرد حقيقة وحكما
والطلقات الثلث ليست بفرد حقيقة بل هي معدد ولكنها فرد حكما
لان الحكم لانها جنس واحد تصادف في طريق الجنس واحدا ولهذا اذا عددنا
الاجناس كان الطلاق واحدا وان تبلك الاجناس فتناوله لهذا الاسم الفرد
باعتبار انه فرد حكما فكان هذا محتملا له فصحت به الثلاث
ولهذا من حيث ان موجب الامر العموم والتكرار والواحد فرد حقيقة
وحكما فكان اولى به فاما بين الكل والاقل فعدد محض ليس
بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يتناوله هذا الاسم الفرد وهو معنى قوله
لان نيه العدد لعوا الا ان يكون المراة امة فان ذلك جنس طلاقها
فحينئذ يكون فرد احكما فيصح نيه الثنتين والجواب من حديث
الاوزاعي من جانس رضي الله عنه من وجهين احدهما انه لو كان موجبه
التكرار والعموم لما سأله عليه السلام عن ذلك ولما سأل دل ذلك
على عدم موجبه الامر العموم والتكرار وكل جواب لكم فهو جواب لنا
والثاني انه استشكل عليه لعلمه عرفا ان سبب وجوب الوقت
او البيت لانه لو كان الوقت سببا كما في الصلوة والصوم لكان
يتكرر بتكرر سببه ولو كان البيت هو السبب لما كان يتكرر
فاستشكل عليه الامر لما بين النفي عليه السلام انه لا بد عرف ان السبب
هو البيت والجواب عن النفي ان النفي لا يقتضي العموم
والتكرار لكم الصيغه بل يقتضي ترك المنهي عنه وهو ضرورة العرف
الامتناع عنه لمرة او نقول النهي ايضا يقتضي مصدرا محذوفا
مكررا لكن التكرار في النهي يكون في موضع النفي ضعيف وفي الامر موضع
الاثبات فحمل الاستفسار الذي ادى به الفعل مرة او مرارا

يلزمكم ايضا لانه لحن عندكم ايضا السوال انما اردته بالتكرار امر لا
فاهو عذر لكم فهو لنا عذر وكل دليل هو وجه التعارض لا يكون حجة وانما
يصح الاستثناء والنسخ فيما قام الدليل على انه اريد به التكرار والدوام حتى
يكون النسخ بيانا ان المراد به بعض المراد به والاستثناء استخراجا للبعض
واما المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به الدوام فلا لانه يكون
لورود النسخ فيه بدا لي البداء تعالى الله عن ذلك وكذلك الاستثناء
لانه يكون تغطية للكلام لا استخراجا للبعض والدليل الخاص على ان
الامر وان كان معلقا بالشرط او موصوفا بوصف لا يوجب التكرار
لانه لا يخلو اما ان يكون المقيد لوجوبه هو الامر نفسه او الشرط
او الصفة وقد سلمتم ان الامر نفسه لا يوجب ذلك ولو افاد الشرط
لا يخلو اما ان يفيد لغة او معنى ومعلوم انه ليس يقولنا ان واذا لغة
ما يفيد التكرار ولو افاده من جهة المعنى لكان يفيد الامر حتى لو قال لبست
علة وهذا باطل لان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ان يكون هو مؤثرا
بنفسه فلا يمكن ان يتكرر الشرط فلا يتكرر المؤثر كما يتكرر الحكم واذا ثبت
ان الامر وصف لا يقتضي المرة والشرط وصف لا يقتضي التكرار ايضا
لم يستفد من مجموعها الا تخصيص تلك المرة بالشرط لانه ما وجد العارض
هنا الا التعليق وهو قران الشرط بالامر وانه مانع انعقاد العلة الى
وجود الشرط عندنا وعند الخصم اثره تاخير الحكم عن السبب عليه فبقي
حكم الامر والشرط على ما كان عليه قبل التعليق على ان اهل اللسان استعملوا
الامر المعلق بالشرط والمقيد بالصفة وما اراد به التكرار فان الرجل
يقول لعبد طلقي امراتي ان دخلت الدار ويقول لعبده اشتر اللحم ان دخلت
السوق والسلطان يقول لبلاد احلوا فلانا الزاني ان خضر غدا
ولم يرد به التكرار بالاجماع والامر بهذا معناه متعارف اهل اللسان فقوله
عليه السلام المطلق عن الوقت الى آخره اعلم ان الحرف الشارع بادا العبادات
لا يخلو اما ان يكون مطلقا اي يكون المامور به اداء الفعل فيه غير

البرات

انه

لبس

مع العقاده
علة سرعا
وهذا لا يغير
حكم الامر
والشرط
عما كان هو

مقيد بوقت دون وقت بل يكون العبد مامورا باداء الواجب وله
واحيا والعبد مامور بالاداء في وقت بعينه لا يجوز له التاخير عنه
ولا التقديم عليه اما المطلق عن الوقت فنوع واحد وهو مثل الامر بالزكوة
وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة
واختلف العلماء فيه فانه على الفور امر على التراخي روى الشيخ ابو الحسن
الكرخي رحمه الله عن اصحابنا رحمهم الله انه على الفور وهو قول داود وجميع
اصحاب الظواهر والمتاخرين من اصحاب الشافعي رحمه الله والصحيح من
مذهب علمائنا انه على التراخي وبه قال ابو علي وابنه ابو هاشم من
المعتزلة وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله وهو الظاهر من مذهبهم
وتفسير التراخي انه يجب مطلقا عن الوقت ويكون خيارا بين
الوقت للاداء اليه بفعل الاداء اعني في اي وقت شرع فيه لوجوب
الاداء فيه وانما يتضيق الوجوب في آخر جزء من اجزاء الوقت يتبين
من ادائه حتى لو مات او جن او اغمي عليه في آخر جزء من اجزاء الوقت
لا يجب والوجوب ثابت بعد الامر بلا خلاف وفي ايجاب التاخير شبهة
الفوت فيجب على الفور ولان الامر المرسل يقتضي امكان الاداء وهذا امكان
بدون وقت يؤدي فيه اول اوقات امكان مرادا بالاجماع ولهذا اذا
اتى فيه بغير مشتملا فلا يبقى غيره مراد المقدر الثابت بالضرورة بقدرها
وقد ارتفعت بما قلنا ولان الوقت ثبت اقتضاء واريد به اول اوقات
امكان الاداء فلا يبقى غيره واذا كان المقتضي الحكم له ولنا ان الامر مطلق
عن الوقت فلا يجوز تقييده بوقت دون وقت لانه تقييد مطلق
الكتاب والسنة بالراي وذا لا يجوز وذلك لان الشارع اثبت له
ولاية الاداء في اي وقت اداه من عمره ولهذا كان مؤديا بالاداء في اي
وقت اداه بالاجماع ولو كان كما علم لكان قاضيا لاداء بعد اول اوقات
امكان الاداء وذا مستنكف بالاجماع وفي جواب بعضهم قالوا اما المعدوم بالوقت
فانواع ثلثة لانه لا يخلو اما ان يكون الوقت عرف لانه موسع او لانه قاصر

ولانه يعتبر الوقت
بالاداء او مقيدا
بوقته وهو ان
يكون العمل

وقت الصلوة والثاني لا يخلو اما ان يكون عرف كونه مضيقا او لا والاول
وقت الصوم وان لم يعرف توسعه وتضيقه ومعدود ايج نوع جعل الوقت
ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
وانما قلنا انه ظرف للمؤدى لان الوقت يفضل الاداء اداء الذي على قدره المفروض
ولا يلزم استغراق الوقت بالاداء ولا يتقدر به الفعل فيكون ظرفا
معيارا والمراد بالمعيار هو الوقت الذي يشغله الفعل ولا يفضل عنه ويتقدر
به فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره كالكيل للمكيلات فان المكيل يكبره
ويثقل بصغره ويستغرقه المكيل ومعدود الصوم فان الصوم يطول بطوله
ويقصر بقصره ولا يفضل عن الفعل ومن مقابلة الخلاف وقت الصلوة
فانه لا اثر للوقت في تقدير الفعل بمقدار ويعتبر ويفضل الوقت عنه
اذا اداه بمقدار ما فرض عليه ومن امومعنى قوله الا ترى انه يفضل
عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا واما قلنا ان الوقت يشترط الاداء لان
بعوارضه يفوت الاداء وان كان السبب موجودا وكذلي سائر الاركان
وهذا هو معنى قوله والاداء يفوت بفواته فكان شرطا وانما
قلنا ان الوقت سبب ايضا لان الاداء يختلف باختلاف صفة الوقت
اي الوقت اذا كان صحيحا يجب الصلوة كامله فلا يتادي في الوقت الناقص
واذا كان ناقصا فالصلوة لا تجب ناقصة والاصل ان المسبب
يثبت حسب اختلاف السبب ويفسد بالتعجيل اي قبل الوقت
لتعجيل سائر المسببات قبل وجود اسبابها وهذا كله انه السببية فكان
سببا لانه ليس الا زمان يقتضي وليس فيه معنى يصير به سببا لوجوب العباد
بخلاف اسباب العقوبات فانها جنايات يصلح ان يكون اسبابا
لها قلنا الوقت ليس بسبب على الحقيقة بل السبب في الحقيقة يتابع
نعم الله تعالى في كل وقت وشانه انه يصلح ان يكون سببا لوجوب
السعي شرعا وعقلا ولما كان النعم مرادة في جميع الاوقات جعل
الوقت الذي هو محل حدوث النعم قسم وطرف لها سببا للوجوب لا عينه

مقام النعم قوله والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى
الى اخره اي اذا ثبت ظرفية الوقت للمؤدى وشرطيته للاداء وسببيته للوجوب
يكون الاصل فيه ان يجعل بعض الوقت سببا لكله لانه لم يتيسر جعل كله
سببا لان جعل كله سببا يستلزم وجوب الظهر بعد خروج وقته لان
جزء العلة ليس بعلة وح يبطل جهة الظرفية للمؤدى والشرطية للاداء
فيكون فيه باخيره الاداء عن وقته اوجوب المسبب قبل وجود سببه
لو اعتبرنا جهة الظرفية للمؤدى والشرطية للاداء لان جزء السبب لا يكون
سببا فالاداء قبل تمام الوقت يكون اداء قبل تحقق السبب وهو باطل
ايضا فدعت هذه الضرورة الى جعل بعض الوقت سببا وليس بعد الجملة
جزء مقدار ليس بعد خروج جملة الوقت فجاز ان يكون سببا جزء ومقدار الى
قليل النصف والربع وغيرها في يشغل السببية الفرجح القول بسببية
ادنى جزء من الوقت ولما قيل بالنقل الادنى جزء منه ليقع الاداء عقيب السبب
لاشك ان الاداء ان اتصل بآخر الاول كان هو السبب لانه يعاذل
جزء في اخر الاداء في كونه صالحا للسببية وهو معنى قوله حتى لان السبق
من اسباب الترجح لعدم ما يزاحمه وقت وجوده ولان الاداء متصلا
بآخر الاول صحيح بلا خلاف ولو لا سببيته لما صح الاداء واذا صار
آخر الاول سببا افاد نفس الوجوب واذا ضمنه الاداء اضافوا
الى نفس الوجوب لكنه لم يحب الاداء للحال بل يتناقص وجوب الاداء
الى زمان الطلب وهو بالخطاب من الشارع والاضافة الخطاب
بالاداء الى آخر الوقت بدليل لحضر الشارع المكلف في تقديمه وتاخيره
الى آخر الوقت والتخيير في التقديم والتاخير ينافي المطالبة في الحال
وعن اخر الوقت لا يجوز التاخير فعلمنا ان الخطاب يتوجه حينئذ
فالحاصل ان كل جزء من اجزاء الوقت صالح للسببية ويتعين للسببية
آخر المتصل بالاداء واذا لم يؤد حتى فوت بعض الوقت تعين السببية في
ذلك آخر حتى يأثم بالتاخير وباقي الاجزاء ظرف الاداء ونفس الوجوب

ويصير السبب هو الجزء القائم الموجود لا المعدوم قوله ولم يجز

يعوزه على ما سبق قبيل الاداء اى لم يجز بعوز وصف السببية اى ابقاه

على الاجزاء السابقة على الجزء المتصل بالاداء مع صحة سببية الجزء

المتصل بالاداء ولم يجز ابقاء الجزء السابق على الجزء المتصل بالاداء سببا

مع جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ايضا لانه حينئذ يؤدى الى التحكم عن

القليل بلا دليل اى التجاوز عن جعل القليل الموجود حقيقة موجودا تقديرا

وسببا مع امكان جعل القليل سببا على ان التخفيف اولى من التقديرين

وهذا هو اشتغال بما لا يفيد وهو لو جوز ابقاء بعض السببية

على ما سبق قبيل الاداء لا يخلو اما ان يتقرر على الاجزاء السابقة

فحسب او السابقة والجزء القائم او على جزء القائم فحسب لا جواز الاول

لانه يؤدى الى جعل المعدوم علة وللثانى لانه يؤدى الى جعله

جزء العلة فتعين ما قلنا وهو بعض السببية على الجزء المتصل

بالاداء قوله ثم لذلك ينتقل السببية الى ان يضيق الوقت

عند زفر رحمه الله والى الجزء الاخير من اجزاء الوقت عندنا فالحاصل

ان الاختلاف بيننا وبينه فى انتقال السببية من جزء الى جزء

على نحو ما قلنا الى ان يضيق الوقت انما الاختلاف بما اذا ضاق

الوقت بحيث لا يفضل عن اداء الوقتية بعض السببية فى ذلك

الجزء عند زفر رحمه الله وينتقل الى غيره من الاجزاء الى الاخير جزء من

اجزاء الوقت وعندنا لا يتعين بل ينتقل الى اخر جزء من اجزاء الوقت

قوله فيتعين السببية فيه لما بنى الشروع فى الاداء اذ لما سبق

بعد ما احتمل انتقال السببية اليها الى آخره اعلم ان هذا الكلام يصلح

محمة لنا ولزفر رحمه الله وتشريحه ان زفر يقول لما جعل الجزء المتصل

بالاداء سببا وضيق الوقت بعد لا يتسع فيه الا فرض الوقت

لم يسق بعد هذا الجزء يحتمل انتقال السببية الى ذلك الجزء لان المكلف

طولب بالاداء فى الحال ولا محور له التاخير لان الوقت سبب للوجوب

لما ان ذلك الجزء

وطرف للموتى وشرط للاداء والعطاء ولاية اختيار التاخير بدون

بعدم جواز انتقال السببية منه الى غيره من الاجزاء الباقية ويتعينه

للسببية فيتعين السببية فى ذلك الجزء هو الذى يلى الشروع فى الاداء

او فيتعين السببية فى وقت الضيق للجزء يلى الشروع فى الاداء وانما

ذكر قوله لما يلى الشروع فى الاداء سببا على ما هو الظاهر من حال

المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيعتبر حال المكلف

فى الاسلام والعقل والبلوغ والجنون والحيض والطهر والسفر

والاقامة عند ذلك الجزء يعنى ان كان بصفة المكلفين طاهرا من

الحيض والنفاس يجب عليه وهو الوقت والا لا وان كان مسافرا

واقام عند ذلك الجزء يجب عليه صلوة الاقامة وان كان مقيما وسافر

فى ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا فان

كان صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع

الشمس الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما فى صلوة العصر

المستانفة وقت الاحمرار وجبت ناقصة لبقاء ذلك الجزء

فيجب اداها كذلك واذا غربت الشمس وهو فيها بعد ما افسد لانه

اداها كما وجبت واكمل من ذلك لان ما بعد الغروب وقت صحيح

بخلاف ما بعد الطلوع ولهذا ذكر بشر فاذا اعترض الفساد بطلوع

الشمس ولم يذكر ههنا ووجه قولنا ان يقول لما قبل انتقال

السببية من الكل الى الجزء وجب القول بالانتقال الى اخر جزء من اجزاء

لصلاحيته السببية لانه جزء من اجزاء هذا الوقت متصل بالاداء

ان ابتداء فيصلح سببا قياسا على سائر الاجزاء السابقة ولا يلزم

واعنى ان المسافر اذا اقام فى اخر جزء من اجزاء الوقت يجب عليه صلوة

الاقامة وان لم يسق من الوقت ما يسع الاداء ذكره فى المحصر والمختلف

وغيرهما فعلم ان السببية ينتقل الى اخر جزء من الوقت وهو قدر

ما يتمكن من التكبير والتحريمة فيتعين السببية فى ذلك الجزء لما ان ذلك

بطلت

نسخة حاشية طرة وانما قال ذلك ضرورة ان ذا ما يتناول عليه غير

نسخة فى الجزء الذى من اول الوقت الى اخر الوقت وانما جعلت

الجزء هو الذي يلي الشروع في الاداء او يتقدمن السببية في اخر الوقت
لجزء يلي الشروع في الاداء والاصل هو الشروع اذ لم يسق بعد ذلك الجزء جزء
يحتمل اسبال السببية الى ذلك الجزء وانما احتجنا الى قولنا والاصل هو الشروع
الى اخره ليصح القوله لما يلي الشروع في الاداء مستمر حال المكلف في
الاسلام والبلوغ والعقل عند ذلك الجزء الى اخر ما بيناه في قوله ويقيد صفة
ذلك الجزء ايضا ان كان صحيحا فكما قلنا وان كان فاسدا اي ناقصا كما
في العصر يستانف في وقت الاحمرار الى اخر ما ذكرنا قوله وهذا يلزم
على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول الوقت الى اخره هذا اشكال وارد على
قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد
بطلوع الشمس يبطل الفرض اي لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا ووجهه
ان يقال انك اثبت بما ذكرت ان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
وعصر الشارع المؤدى في اول جزء من اجزاء الوقت الى ما بعد الغروب هي
مثل فجر الشارع المؤدى في الوقت الى ما بعد الطلوع لانها وجبت كاملة
لكمال السبب كالفجر وقد قلتم بفساد الفجر بالطلوع دون فساد
العصر بدخول الوقت المكروه فما الجواب هذا ايراد مسدد الا ان
الشارع جعل للعباد ولاية شغل كل الوقت باداء فرض الوقت وهذا
هو العزيمة لان الله تعالى ما خلقنا الا لعبادته وان كان غنيا عن
العالمين فيكون الواجب على العبد ان يشتغل بخدمة مولاه في الاوقات
كلها خصوصا في اوقات الصلوة لانها اوقات المناجاة مع الله
تعالى بفضله انبت لنا وانما صرف بعض الاوقات الى حوائجنا
رخصة واعذارا تعترينا فالمستغرق للوقت باداء الوقتية يكون
آخذا بالعزيمة والشارع لما جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء
فقد عفا عنه ما يتصل من الفساد بالبناء لان الاحتراز عن مثل
هذا الفساد مع الجد بالعزيمة ليس في وسع العبد ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها بخلاف ابتداء العصر الوقتية في الوقت المكروه

فانه يكون مكروها لامكان الاحتراز عنه بان يحتاط من الوقت
للاداء وصلا لا لراهة فيه قوله واما اذا خلا الوقت عن
الاداء الى اخره هذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله ذكره في اصول الفقه
جوابا عن قول من قال ان السببية اذا انتقلت من جزء الى
جزء الى اخر جزء من اجزاء الوقت يتعين للسببية الاخير والاخير وبقي
هو سببا بعد فوات الوقت في حق وجوب القضاء دون كل الوقت
وهو قول اخيه صدر الاسلام ابي اليسر البزدوي رحمهما الله ومن تابعه
قال لا يقال بالانتقال الى الكل لانا نستعمل بما لا فائدة فيه لانه يحتاط
عن القليل بلا دليل فقال قلنا في جواب كان الاصل جعل الوقت سببا
لكن دعت الضرورة الى جعل بعضه سببا اذ اصل الوقت ان
الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء فاذا فات عن الوقت فلا
حاجة بنا الى جعل بعضه سببا فعاد الامر الى الاصل ولا نا نعدل
السببية من الكل جعلنا الجزء المتصل بالاداء سببا ولم يصل بالاداء
جزء فلم يتعين سببا فكان الكل سببا وهو ايضا جواب عن اشكال
مقدر وهو ان يقال لما قلنا بانتقال السببية من جزء الى اخر جزء
من اجزاء الوقت والخروج العصر فيه نقصان فيجب الصلوة فيه ناقصة
فينبغي ان يجوز اداؤها في وقت اخر ناقص فقال في الجواب الاصل
ان يكون كل وقت سببا الى الفرضية وانما عرفنا سببية الوقت
باضافة الصلوة اليه وانما تثبت هذه الاضافة الى كل الوقت دون البعض
لكن نعدل ذلك لما بينا فجعلنا الجزء المتصل بالاداء سببا ولم يصل
بالاداء جزء من الوقت حتى خرج الوقت فلضعف السببية الى كل الوقت
لزوال الضرورة الداعية من جعل الكل سببا الى جعل البعض سببا
فان قيل سلمنا ذلك لكن لما اضعفنا السببية الى كل الوقت
والبعض منه ناقص يلزم النقصان في الواجب صحوا اداؤه في وقت
اخر ناقص قيل له ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيحب الواجب

الألوكة
www.alukah.net

لذلك فلا يتأدى بالناقص من كل وجه او بقول الكامل راجح لانه موجود
باصله دون وصفه والموجوح في مقابلة الراجح بمنزله المعدوم المستهلك
فيكون الحكم للغالب فيجب كاملا فلا يتأدى ناقصا في الاوقات
الثلثه المكروهه بمنزلة سائر الفرايض اى باقي الفرايض التي بالبصان
في اوقاتها اذا فاتت عن اوقاتها فان قتل الكافر اذا اسلم في اخر وقت
العصر ونسي حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني كان ينبغي ان يجوز له
الاداء في ذلك الجزء لانه ما وجد في حقه الا الجزء الناقص قيل له هذا
لا يلزمنا لانه لا رواية فيه عن اصحابنا ومع هذا الواداها يجوز ذكره
القاضي الامام الاظهير الدين في الفتاوى ناقلا عن محمد بن الاسلام
البزدوي رحمه الله ولين سلمنا انه لا يجوز انما لم يجز لانا ما الخطينا
عن الكل الى الجزء بل رددناه تحت ظرفيته للمودى وشرطيته للاداء
وحق هذا المسلم قصرنا الى ما هو الافضل وهو جعل كل الوقت سببا
فان قلت لا يمكن ان يجعل سببا لعدم الاهلية في كل الوقت لما قد
تقررت السببية على الجزء الاخير وقبل بنفس الوجوب فلو اعتبر
ما ذكرت يلزم منه الوجوب وعدم الوجوب فجعل ما ليس بسبب سببا
تبعا لما هو بسبب وبنا للتناقض قلنا نقول قلنا بعدم الجواز
احتياطا او نقول لما زال العارض وهو الكفر وصلاحا اهلا في اخر
الوقت صار هو بمنزله من كان اهلا في اول الوقت فصار حكم صلوته
وذلك لان الوجوب وجد كله في حقه لكن لم ينعقد سببا معلوم انه اهلا
للوجوب باعتبار الذمة لعجزه عن الاداء حالا وما لا فلا اما اذا
نبه اعتبار الكفر فزوال الجنابة في الحال لبودي في المال بعد الاسلام
لا دين الى الحرج على اعتبار ظاهر الدوام فاذا زال المانع اعتبر
الوقت سببا من الاصل كما اذا كان مسلما في اول الوقت لزوال
العجز العالي والهالي او نقول شروع الخطاب في دار الاسلام ثابت
ولكن كان عاجزا عن الاداء فاذا زال ذلك المانع كان السبب في حقه سببا

من اول وجوده قوله والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا
له وسببا لوجوبه اعلم ان هذا النوع يجب ايجاده على الفور اعني يجب
الشروع فيه بوجود اول جزء من وقته الاداء لان تاخير الاداء عن
اول جزء من وقته مفوت له عنه لان محل حصوله هذا الوقت شرعا
فالتاخير يفوته عن محله وتفويت الحق في وقته حرام فيحرم التاخير الذي
هو سبب للتفويت فتضيق الاداء وهو صوم الشهر اى صوم شهر رمضان
وانما قلنا بكونه معيارا له لان الصوم قدر باليوم وعرف به وطوله يطول
وبقصر وبقصر ولستغرق جميعه بحيث لا يفضل جزء من اليوم عنه
كالمكيل المعيار والمعنى بالمعيار سوى هذا وهذا بخلاف الصلوة
والحج فان الصلوة عبادة مقدرة بالافعال فطول بطولها وبقصر بها
تتغير في الشرع وطول الافعال حتى خرج الوقت يقع الاداء خارج
الوقت ولو ادى واقصر الافعال بقي اكثر الوقت خاليا عن الاداء
وكذلك الحج عبادة مقدرة بالافعال والوقت ظرف له حتى لو احرم
في اول جزء من اشهر الحج استغرق جميع الوقت ولو اخر الى اخر وقته
امكنه الاداء وانما قلنا انه سبب لوجوبه اضافته اليه
بقوله صوم شهر رمضان والفرق وجوه الاضافة واضافة المسبب
الى سببه وعرف هذا في اسباب الشرايع ان شاء الله تعالى قوله
وعلم ان ما بقي غير معين شرعا اى غير صوم رمضان لقوله عليه
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولان هذا النوع عرف
معيارا لهذا الصوم بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولما
صار معيارا او معلوما ان المعيار الواحد لا يوصف بكونه معيارا
الشيئين في زمان واحد فاذا ثبت له وصف كونه معيارا للاصل
الواقعه عن صوم رمضان لا يثبت له وصف كونه معيارا للاصل
الواقعه عن غيره او يقال لما اوجب الشارع ليشغل هذا الوقت بهذا
الصوم والصوم فعل واحد لا يقبل وصفين متضادين يكون الامساك

الموجودة في هذا الامساك صفة كونها شاغله لهذا الزمان بصفه
كونها واقعه عن رمضان لا يمكن كونها شاغله لهذا الزمان موصوفه
بصفه كونها واقعه عن غير رمضان كالمكيل في معيار فانه كان المكيال
معيار الفقير حنطه لا يتصور كونه معيارا للغير بن الا ان المكيال معيار
لفقير حنطه غير عين قبل التغيير فيصلح ان يكون معيار الفقير
اخر غير عين منها ومن اى مكيل كان بخلاف ما نحن فيه فان الوقت
حل معيارا للصوم عين وهو الفرض ولم يحل البيه ولانه الاخلاء
عنه فلا يقدر على شغله لغيره بخلاف المسافر على مذهب
ابى حنيفه رضى الله عنه فان الشارع جعل له ولاية الاخلاء واذا
ثبت هذا فنقول مطلق الاسم اى ينادى نيته مطلق الاسم
الصوم ومع الخطاء في الوصف بان نوى صوم القضاء او الكفا
او المنذور او النفل وهذا لان الصوم في هذا الوقت واحد
وله اسمان اسم جنس وهو الصوم واسم نوع وهو الفرض والمتوحد
في الزمان ينال باسم جنسه عند عدم المزاحم كما ينال باسم نفسه
كالمتوحد في المكان فان من كان مستحي بريد وكان وصل في دار
ونادى يا انسان او يا رجل يكون المنادى هو لا غير لعدم المزاحم
ومع الخطاء في الوصف بان نادى يا اسود وهو ابيض يصاب
كما اذا نادى يا زيد لانه نادى هذا المعين وقصد غيره فيصاب
المعين لا محاله ويلغو قصد فكذلك في مسئلتنا يصار بمطلق
الاسم لانه لا مزاحم له فنية مطلق الصوم يكون نية الفرض
ضرورى لما قلنا بحال انه متعين لان التعيين عنه مرفوع
وبقى اذا اخطأ وصفه يلغو كل الوصف ويبقى ذكر اصل
الصوم وهو ينادى بذكر اصل الصوم لما قلنا فان قيل
انما ينال باسم الجنس العين الموجودة المتعارف لتحقق
عدم المزاحم والغائب والصوم ههنا ليس بموجود بعد قلنا

الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود
من حيث الشرعية وهذا الوجود من حيث الشرعية واحد فينال
لمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف ايضا كما مر تقريره فان
قيل لما صار الوقت متعينا لهذا المشروع ولم يشرع فيه غيره
يصير منافع العبد مستحقه لله تعالى فينبغي ان لا يقع لله تعالى وان لم
يوجد منه النيه فيثبت به مذهب زفر رحمه الله ان صوم رمضان
يتادى بدون النيه لتعينه وصار هذا اداء وجب من عليه الركوة
نصاب بعينه فنصاب من الفقير يكون مؤديا للزكوة وان لم ينو
الزكوة وكمن استاجر خياطا لخياطة ثوب بعينه يصير مستوفيا خاطه
عما قصد الاعانة او غيره يكون واقعا عما استحق عليه وكالعبد
اذا قصر الثوب ولم يحضر فيه القصار لصاحب الثوب يقع
عمله لصاحب الثوب لتعين الثوب للقصارة لاجل مالكه كذلك هذا
وهذه المسئلة مفروضة فيمن اعتاد الفطر كالمسافر والمريض
والمتهتك الذي اعتاد الفطر ثم لم يأكل ولم يشرب ولم يجامع
بماله لا الصوم ولا الفطر عندنا لا يكون هذا صوما شرعيا
وعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن وقت
لما بينا قلنا ان الشارع عين هذا الوقت لاداء الفرض فيه
وشرع فيه الفرض الخبر فكان تقررا في الوقت وفي المشروع
فانعدم غيره لعدم شرعيته لا باستحقاق منافع العبد كما في
الليل فانه الصوم اصلا ولا استحقاق ثمه فتفيت منافع
الصايم على ملكه ولو استحقت عليه من غير النيه لوقع الصوم
من غير اختيار منه والصوم عباده والعبادة فعل باتيه العبد
باختياره لله تعالى قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله تعالى بخلاف
هذه النصاب من الفقير فان المستحق عنه ثمه صرف جزء من
المال الى الفقير ليكون كفايه له من الله تعالى وقد تحقق ذلك

فان الهبة من الفقير صارت عبادة عن الصدقة فحاد الان المستحق
بها وجه الله تعالى لا العوض الدنيوي ولهذا الملك الواهب
الرجوع واذا ذهب الكل منه فقد وصل اليه ما هو حقه في المال
وهو الزكوة ولا يحتاج الى التعيين لانه متعين فصار نظير الاطلاق
في الصوم وبخلاف مسئلة الخياط فان في الاجير الواحد المستحق
منافعه بعينها وفي الاجير المشترك المستحق هو الوصف الذي يحدث
في الثوب بعمله وصدوثه لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف مسئلة
القصار فان القصارة صفة الثوب والثوب مملوك لصاحبه
والصفة تابعة للموصوف وتعينت الصفة للهالك لتعين الموصوف له
بخلاف ما نحن فيه فان العمل صالح بهذا صفة الصائم دون الوقت
قوله الا في المسافر ينوي واجبا لغير عند ابي حنيفة رضي الله عنه
فانه يقع عما نوى عنده وعندهما عن صوم الوقت لان صوم الشهر
وجب على المسافر بشهوده ولهذا يصح الاداء منه الا ان
الرخصة ثبتت في حقه ليلا يلزم المعذور مشقة فاذا تجملها
التحم بغير فيقع عن فرض الوقت وان نوى النفل او واجبا
لغيره لانه شغل الوقت بالاهم وهو القضاء لتحتمه في حال
وتخير في صوم رمضان الى اداء كل عدة من ايام اخر ولان
الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حقه
لتسلم ما عليه فمنزلة شعبان فتقبل سائر الصيامات فالنكرة
الاولى توجب عمل جواز اداء النفل ووقوعه عن فرض الوقت
لصرفه الى ما هو الاهم وهو رواية عنه والثانية توجب جواز النفل
وهو رواية عنه ايضا وهذا معنى قوله ولو نوى النفل فعنه
روايتان اي عنه رضي الله عنه قوله واما المريض فالصحيح
عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل حال اي نوى النفل
او واجبا اخر وهذا هو مذهبهما وهو الصحيح من مذهب ابي

حنيفة رضي الله عنه

وهذا هو الذي ذكره فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وشمس الائمة السرخسي
رحمه الله وغيرهما من كبار العلماء رحمهم الله وفي رواية هشام عن
ابي حنيفة رضي الله عنه المريض حكمه حكم المسافر على ما ذكرنا في
المسايل وهذا القول هو الذي ذكره صاحب الهداية في الهداية
وقال في المبسوط ذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب
في المريض والمسافر سواء في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو
سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف زيادة المرض
قوله لان رخصته متعلقة بتحقيق العجز اي رخصة المريض
متعلقة بالعجز الحقيقي عن اداء الصوم دون العجز التقديري
لان المرض ينوع الى ما يمنع الحمية وتقويه ويضعفه الاكل
ويقتله والى ما يفيد الاكل ويقويه وتضعفه الحمية وتوذيه
فلم يمكن جعل نفس المرض موجبا للرخصة بل جعل الموجب للرخصة
المرض المعجز عن اداء الصوم فاذا صام فقد ظهر بغير الصوم
خلاف شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي عن اداء الصوم فصار
بمنزلة الصحيح المقيم وصومه يقع عن رمضان وان نوى
النفل او واجبا اخر فكذلك المريض قوله واما المسافر
فيستوجب الرخصة بعجز مقدر الى اخره يعني ان المسافر
يستحق رخصة بنفس السفر وجعل نفس السفر في حقه موجبا
لاستحقاق الرخصة لان المرض للتفاوت حقيقة في حقه اما
هو التعب والمشقة الا انه اقيم سبب التعب وهو السفر
مقامه لغلبة افضائه اليه وجعل التعب بنفس السفر
كالموجود تقديرا لان السفر يتنوع الى متعب وغير متعب
ولهذا قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب وقال ابن عباس
لولا ما قال النبي عليه السلام لذلك الاثلث السفر وقطع البيع
ولا شك ان في قطع المسافات مشاق ومن لم يصدق

الشبكة الألوكة www.alukah.net

فلتجب فاقتم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو التقت لعضايه
المعنى غالبا ومعلوم ان الغالب في عرف الشرع حكمه حكم المتحقق
كما عرف في النوم اذا حدث والتقا الختانين مع الانزال وغير ذلك
فاذا صام لم يظهر بفتح الصوم فوات شرط رخصه الافطار في حقه
وهو العجز التقديري قوله فيتعدى حسدا ي يتعلق حق
الترخص الثابت للمسافر على تقدير عدم ظهور فوات شرطه
الرخصة وهو العجز التقديري لقيام سببه وهو السفر مع اقدا م
على الصوم او على تقدير اسقاطه الرخصة لعجز معذور بقيام سببه
وهو السفر او يتعلق حق الترخص الثابت للمسافر على تقدير
عدم بطلان ولاية الترخص بالاقدام على الصوم بطريق التنبيه
الى حاجته الدينية او يتعلق حق الترخص على تقدير تركه اداء الصوم
في الوقت من حاجته الدنيوية الى حاجته الدينية بطريق التنبيه
من الشارع باثبات حق الترخص بالحوائج الدنيوية وللشرح
ان الشارع جعل الناوله الافطار في السفر في رمضان
رخصه وهو من امور دنيانا فيكون هذا تنبيها من الشارع
لنا باثبات ولاية حق الترخص بما هو من امور ديننا قوله
ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه اي من جنس
فرض جعل الوقت معيارا له وهو متعين في ذلك الوقت حتى يتوقف
المسافر في اول الوقت عليه حتى يجوز بنيته من النهار ويصاب
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل اما اذا
نوى القضاء او الكفارة فلا كما سنبين لك بما الله تعالى واحترز
بقوله بعينه من النذر المطلق بانه نهيتا دي سنة الا بالسنة المعينة
له من الليل فقوله لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا
الى آخره هذا ابتداء دليل على ما ادعى من ان الصوم المنذور في وقت بعينه
من هذا الجنس اي لانه لما انقلب صوم الوقت وهو النفل واجبا

لم يبق نفلا لانه واجد اي الصوم ركن واحد والوقت لم يبق وصفي
منه ضادين فصار واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يبق
قابلا لصفة النفلية بعد قبوله صفة الوجوب فلما من حيث انه بقي قابلا
صفة القضاء والكفارة فلا يخلاف صوم رمضان لانه واحد على الاطلا
وتشريحه ان صوم الوقت خارج رمضان انما هو النفل حتى يتوقف
المسافر في اول اليوم عليه ولهذا يصح النفل منه من النهار وسمه
النفل باطلاق النبي كما يتوقف ويصح مني رمضان وان النبي عليه السلام
كان يدخل على بعض نسايه ويقول هل بات عندكن طعام فان قلن
نعم اكل وان قلن لا قال اني اذا اصايم فاذا ثبت هذا ومعلوم
ان الحاب العبد فيما يصح منه الايجاب لانه حقه معتبر بايجاب الله
اعني يجب بايجاب العبد عليه فيما هو من العبد مثل ما يجب
بايجاب الله تعالى فصار صوم هذا الوقت واجبا عليه متعينا
في هذا اليوم كصوم رمضان بعد ان كان نفلا وهذا الصوم
واحد فاذا صار واجبا بنذره لم يبق نفلا لمضادته بين كونه نفلا
وبين كونه واجبا لان الواجب ما باثمة المكلف بتركه ويعاقب
عليه النفل ما لا اثم بتركه ولا يعاقب عليه فصار الصوم في هذا اليوم
من حيث انه اثبت الوصفين المذكورين المتضادين واحدا
لعدم فراغة النفل ومعارضة اياه لان الاداي كما يتزاحم الاعلى
فاصيب بمطلق الاسم وسمه النفل من النهار كما بتا دي الفرض
والنفل في رمضان وغير رمضان بهذه النيات اما من حيث
انه يقبل صفة القضاء والكفارة فلم يتعين بواحد فاذا نوى قضاء
او كفارة عليه يقع عما نوى لان تعين هذا الوقت لهذا الصوم
ثبت بولاية الناذر على نفسه في ايجاب الصوم بالنذر وولايته
لا يجاوز عنه الى غيره لان تصرف كل واحد لا يصح الا فيما هو حقه
فيصح تصرفه وهو تعيين هذا اليوم لهذا الصوم فيما يرجع الى حقه

وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه وهو حقه اما قصره فيما يرجع
الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محلا لاداء القضاء
والكفارة وهو حق صاحب الشرع فلا يخلاف صوم رمضان فانه واجب
على الاطلاق لا يحتمل غيره وهو نافل للصيامات كلها الا التعيين
ثم حصل بورايته الشارع قال عليه اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا عن رمضان فان قيل يشكل هذا اذا اخر الصلوة الى آخر
الوقت حتى بقي في الوقت مقدار ما يسع فيه فرض الوقت
وشرع في تلك الساعة في النفل صح الوقت به حتى يكون النفل
ويقع عما نوى لا عن فرض الوقت والتعيين ثم ايضا حصل
بورايته ان شرع في الصلوة وقد قلنا تتعدى ورايته الى حق
صاحب الشرع قيل له ولما افادت توسعة الوقت شرطا
زايدا وهو لزوم تعيين وصف الصلوة لكون المشروع متعددا
في هذا الوقت لا يسقط ذلك الشرط لصق الوقت لان هذا
عارض جاء من قصير من جهة ولو سقط شرط التعيين انما يسقط
رخصه وترفهها والتقصير الذي هو معصية لا يصلح سببا
للرخصة وتوضيح ما ذكرنا قبل هذا ان الزمان الذي يقع فيه
الصوم الشرعي اصلا ووصفا لا يخلوا اما ان يكون الصوم
المشروع فيه حق الله تعالى وحق العبد ايضا فالاول هو شهر الصوم
وصوم قاف للصيامات اجمع لزياده اختصاصه بالوقت وقد
ذكرناه ولهذا تتادى بمطلق النيه وبنية النفل والقضاء والكفارة
الا في حق المسافر عند ابي حنيفه رضي الله عنه كما تقدم ذكره والثاني
سائر الايام غير ايام رمضان وشرع فيه صوم النفل وهو حق
العبد والنذر وصوم القضاء والكفارة وهو حق الله تعالى
غير ان صوم الوقت فيه النفل ولهذا تتادى بمطلق النيه وبنية
التفل ويتوقف الامساك في اول اليوم عليه لكن لما كان محلا

لاداء ما هو حق الله تعالى وهو صوم القضاء والكفارة فاذا نذر العبد
بصوم يوم معين من هذه الايام فقد جعل الله تعالى ذلك اليوم ما كان
له على الخصوص محلا وهو النفل قبل الاداء والشروع فيه فصار صوم
هذا اليوم موصوفا بصفة الوجوب بعد ان كان متصفا بصفة النفلية
فيبقى في حق غير هذه الصفة على ما كان لان الثابت بالدليل يتقدر
بقدر ما اوجبه الدليل ولم يثبت الدليل الا هذا القدر ومن اوصافه
انتفاؤه بنية الصوم القضاء والكفارة فبقي على ما كان ولان اعتبار
رواية الناذر في عدم جواز اداء صوم القضاء والكفارة في هذا الوقت
ملزوم للزوم ورايته تبديل المشروع للعبد وهذا منتف وذلك لان الله
فعله من ايام اخر مطلقا ولا اداء صيام الكفارات لقوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين وصيام الله ايام مطلقا ايضا الى غير ذلك من
الواردة في بابها فلو لم يبق هذا الوقت لنذره محلا لهذه الصيامات
يلزم منه اخراج هذا الوقت عن محليته لاداء صوم القضاء والكفارة
وهذا قول بصحة تبديل المشروع من العبد وهو منتف بالاجماع فلم
يجز جوازه ورايته ما هو حقه الى ما هو حق صاحب الشرع وهذا هو تحقيق
قوله لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى
قوله والنوع الثالث الموقت لوقت مشكل توسعته وتضيقه اي
توسع الوقت وتضيقه وبيان وجه الاشكال فيما الحج عبادة مؤقتة
بارکانها وشرايطها فرضها الله تعالى على المستطيعين من عباده في
العمر مرة واحدة بدليل قوله عليه السلام لابد عند سؤال الاقرع بن حابس
رضي الله عنه العام ناهذا لم لابد وجعل اشهر الحج من كل عام وقتا
صالحا لاداته وجعل الوقت ظرفا له معيارا بدليل ان من احرم من
اول شوال وطاف طواف القدوم وسعى بين الصفا والمروة
كان سعيه معتدا به بخلاف ما اذا سعى في رمضان فانه يجب الاعادة
فصار من حيث ان وقته يفضل عن اداياه محلا ايضا وقت الصلوة

الألوكة
www.alukah.net

ومن حيث انه لا يتصور في وقت واحد الا اداء حجة واحدة صار مشابها
وقت الصوم فصار مشكلا فوسع وقته وضيقه ووجه اخر وهو ان
وقته العمر والاشهر الخ من كل عام صالح للاداء فعلى اعتبار بقاء المكلف
الى السنة الثانية والثالثة يكون وقته موسعا كوقت الصلوة ويكون
العام الاول نظير اول وقت الصلوة وعلى اعتبار عدم بقائه الى سنة
اخرى يكون مضيقا وتتعين الاداء في العام الاول ولا يسعه التاخير
كالصوم عن الشهر واحتمال البقاء يعارضه احتمال عدمه فصار مشكلا
يوسع وقته ويضيقه وهذا الوجه هو المذكور في المتن وهو قوله
فانه فرض العمر ووقته واشهر الحج من كل عام ولا يدري حيوته اي
حيوة المكلف مدة يفضل بعضها الجهة اخرى فابو يوسف رحمه الله
اعتبر التضيق ومحمد رحمه الله اعتبر جانب التوسع وعن ابي حنيفة رضي الله عنه
روايتان ذكرنا في التقويم لمحمد رحمه الله ان الحج فرض العمر بالاجماع
لما ذكرنا ووقته معلوم في كل سنة فكان اليه تعيينه لصوم القضاء
لما كان وقته الايام دون الليالي كان الى العبد ولا تعيينه
لانه لو كان اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء لكان يفوت
الاداء بالتاخير الى العام الثاني والثالث كالصلوة فانها يفوت
بالتاخير عن وقتها ولان النفل يبقى مشروعا في حقه مع انه لا يتغير
وقت واحد الا حجة واحدة ولو تعين هذا الوقت للفرض
لما بقي النفل مشروعا فيه كما في شهر رمضان فثبت عدم تعيينه
بدون التعيين بالشروع في الاداء ولابي يوسف رضي الله عنه
ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يسعه التاخير
عنها كالصلوة عن وقتها وهذا لانه خوطب بالاداء في الحال
بلا خلاف ولهذا يصح منه الاداء وهذا الوقت لا مزاحم له لان
المزاحمة انما تثبت اذا بادر اول وقت اخر من العام الثاني وهو
مشكوك فيه لانه لا بد وكله الا بالحين اليه واحتمال عدم البقاء

اليه يعارض احتمال البقاء لان الموت في سنة واحدة لا يكون نادرا
فلا يزاحم السنة القابلة الموجودة في الحال والاصل وان كان هو البقاء
بالاستصحاب فالاصل عدم المعارض والمزاحم ايضا فلم يعارض للسنة
القابلة الموجودة فصار بظير وقت الظهر للظهر من حيث انه لا يعلو
وقت اخر بخلاف صوم القضاء لان تاخيره عن اليوم الاول لا يفوته
لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة الوجود والموت في ليلة واحدة
نادر فوجد المزاحم له فصار كانه ادرك اليوم الثاني والثالث
فلهذا ثبت له الخيار في تعيين بعض الايام ولم يتعين اول وقت
ادرك لاداء القضاء ولا يلزم من كون النفل مشروعا عاما عدم تعين
الوقت للفرض كما في اخر وقت الصلوة ومع هذا الوقت النفل يجوز
ولكن يأثم بتاخير الفرض عن وقته فكذلك ههنا نحن فيه نتعين
ويظهر في حق الصائم لا غير والعام الاول انما تعين للشغل
في ادراك العام الثاني والتحرز عن الفوات فاذا ادرك الثاني فقد
زال الشغل وحصل الامن من الفوات فاذا ادرك السنة الثاني
وسقط الماضي وان العام الثاني قبل وجوده لم يعارض العام
الاول الموجود ولم يزاحمه لعدم المساواة فالعام الاول المتعين
المعدوم لا يعارض العام الثاني الموجود لعدم المساواة وهذا
تقرير قوله ومن حكمه ان عند محمد رحمه الله يسعه التاخير الى
العام الثاني الى قوله احتياطا اي احتياطا في اثبات آثار
العبادات احترازا عن فواتها قوله وظهر ذلك في
حق الصائم لا غير اي ظهر تعين الاداء عليه في اشهر الحج من
العام الاول عند ابي يوسف رحمه الله في حق الصائم لان
التعيين يثبت ضرورة التحرز عن الفوات لا غير اي في
حق فواته بالتاخير الى العام الثاني وعدم جواز اداء النفل
فيه وعند الصائم بالتاخير اي اذا اضحى عمره يرتفع ذلك الاسم

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

وعند محمد رحمه الله لا يأثم بالتأخير وإنما يأثم بالتفويت أصلا ولا يقال
لم يظهر فائدة الخلاف حينئذ لأنه إذا لم يؤد في السنة الأولى وأدى
بعد ذلك لا يأثم اتفاقا وإذا لم يؤد في عمره يأثم اتفاقا الآن عند أبي يوسف
رحمه الله يأثم وإن كان يرتفع بالأداء بعد العام الأول لكن بالتأخير
يبطل عدالته في باب الشهادة والقضاء ويحكم بفسقه في تلك
المدة إلى حين الأداء ذكره في الفتاوى وعند محمد رحمه الله لا يبطل
عدالته ولا يحكم بفسقه قوله وجواز عند الإطلاق بدلالة
تعين المؤدى إلى آخره هذا جواب عن إشكال مقدر وهو أن يقال
إن قلت ظهر التعارض في حق الصائم المعذور كما إذا ضاق وقت
الصلوة بحيث لا يتسع فيه الفرض الوقت يتعين للأداء فرض
الوقت فيه ولو أدى النفل عنه يجوز ولو كان التعين في الحج ضرورة
التمرز عن الفوات كما قلت لما كان يؤدي بإطلاق النية كالصلوة
في آخر الوقت وإن يتعين الوقت لها فقال في الجواب إنما جاز أداؤه
عند الإطلاق بدلالة تعين المؤدى أي بدلالة تعين المؤدى
وإن دل عليه الإطلاق إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل وعليه حجة
الإسلام أما إذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فتبطل به بخلاف
صوم شهر رمضان لأنه متعين لا مزاحم له في وقته وهذا
كقتل البلد يتعين في الشراء لمعنى المؤدي وهو تيسر إصابته
دلالة ويبطل هذه الدلالة عند التصريح بغير ما تعين للمطلق
سد بدلالة الحال وذكر في بعض نسخ هذا الكتاب بدلالة تعيين
من المؤدي إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام وهذا
ظاهر جدا والله أعلم بالصواب اللهم أكرمنا بفضلك وفهم ما هو الصحيح
يا رب الأرباب **فصل** في حكم الواجب بالأمر وهو قوله
وهو نوعان أي الواجب بالأمر نوعان أداء وهو تسليم عين الواجب
بسببه أي تسليم ما هو الثابت في الذمة بالسبب المثبت

له وهو الأمر إلى مستحق أي إلى من يستحق الواجب له والى من يستحق
التسليم إليه وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه
أي إسقاط الثابت بالأمر أو بالسبب المثبت له وهو الأمر
بمثل من عنده بمثل الواجب من عند المكلف وهو حقه أي ذلك
المثل والدليل على الأول قوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا
الأمانات إلى أهلها وعلى الثاني قوله عليه السلام للمستحاضة أرأيت لو كان
على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك والواجب وإن كان في الذمة
وما يؤدى في الوقت هو مثل الواجب في الذمة لكن الشرع جعله
أداء لأن الأداء منا لا يتصور بهذا الوجه ويسمى أحد العبارين
مكان الأخرى بطريق المجاز فيسمى القضاء أداء قال الله تعالى فإذا
قضيتم مناسككم والله أعلم أي أديتم وقال تعالى فإذا قضيت
الصلوة والله أعلم أي أديت لأن المراد من الصلوة الجمعة وهي لا تقضى
وتقال أدى دينه أي قضاه لأن الديون يقضى بأمثالها لا بأعيانها
كما عرف ويصح القضاء بنية الأداء والأداء بنية القضاء لهذا
وهو الصحيح لأن الأسير إذا اشتبه عليه شهر رمضان وليس
عنده من يسأل منه وصام شهرا بعد رمضان ظانا أنه رمضان بنية
ينوي الأداء يصح صومه وإن كان قضاء وهذا إذا نوى من الليل ذكره
في شرح الطحاوي وإن القضاء لفظ متشابه لأنه يجيء لمعنى الحكم
قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه أي حكم عليكم بذلك
تعبدوا والمعنى التفريغ قال تعالى فلما سمعوا قالوا أنصتوا فلما قضي
أي فرغ من تلاوته وقال تعالى وقضى الأمر أي فرغ لهما
كانوا يوعدون ولمعنى الإمضاء قال تعالى فاقض ما أنت
قاض أي امض ما أنت ممض من أمر الدنيا ولمعنى الفصل
في الحكم قال تعالى ولولا الأجل المسمى لقضي بينهم أي بفصل الحكم بينهم
وقال قضى الحاكم أي فصل في الحكم ولمعنى الإحكام قال تعالى فإذا قضيت

شبكة الألوكة www.alukah.net

اى احكمه وكل ما احكم عمله فقد قضى يقال قضيت الداء اى احكمت
عملها وبمعنى قطع الشئ باحكام قال لبيد ذئب وعلمها مسرودة قضائها اى قطع واحكم صنعتها وبمعنى اسقاط الواجب يقال قضيت
دينه اى اسقط مال غريمه عليه بتسليم مثله وقد يستعمل الاداء
فى القضاء مقيدا بان يقول نويت ان اودى الغائب عنى ويقال
اى ما عليه من الدين الا ان الاداء خصوصا بتسليم عين الواجب
الواجب وعنده ان مرجع لفظ الاداء الى الاستقضاء وشدة
الرعاية فاستعمل فى تسليم عين الواجب على طريق المسامحة كما
قيل فى الثلاثى منه **شعر** الذئب يأدو للغزال بأكله
اى يراعى حضور الغزال شدة الرعاية ويطلب الفرصة بالحيلة
حتى يأخذه وقال على يخرج من قبيل المشرق حمش اذنى ثيب واعد
اى قوى شيخ وقال ثلاثى مزود كما ترى اى ذو قوة على الامر
واما القضاء فاحكام الشئ بفسه لانبى عن شدة الرعاية فلهذا
اطلق القضاء على الاداء مطلقا واطلق الاداء على القضاء مقيدا
ثم اعلم ان الاداء ينقسم الى ثلثة انواع اداء محض كامل واداء محض
قاصر واداء يشبه القضاء والاداء ينقسم الى ثلثة انواع ايضا
قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وقضاء بمعنى الاداء
بعض الاقسام كلها يدخل فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد
كما سيتمر عليك بيانه بتوفيق الله تعالى **قوله** واختلف المشايخ
رحمهم الله فى ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الموجب
للاداء قال عامة اصحابنا انه يجب بذلك السبب وقال بعض
العراقيين من اصحابنا انه يجب بسبب اخر غير ما وجب به
الاداء وبه قال الشافعى رضى الله عنه ان الامر بالوقت بوقت ينتهى
بانتهاء ذلك الوقت فلو بقى ذلك الامر موجبا كما كان فى غير ذلك
الوقت لبطل التوقيت وصار الموقت والمطلق سواء وان

العبادة عرفت عباده فى الوقت بالنص لا بالراى لان الراى لا مدخل
له فى ذلك فاذا انتهى الشرع موقته لا يعرف كونها عبادة
فى غير ذلك الوقت ولا يعرف له مثل بالقياس فى غير ذلك الوقت
لفوات وصف فضل الوقت ولعامة العلماء رحمهم الله ان الله تعالى
اوجب القضاء فى الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر وردت
السنة فى قضاء الصلوة وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها واستقط فان ذلك وقتها فعرفنا
وجوب القضاء بهذين النصين فيما فاتت اصل وجوب القضاء
فيها بهذين النصين لولاها لما عرفنا ان الوجوب للقضاء
ولكن بالسبب الموجب للاداء ووجوب القضاء امر معقول
فان الاداء كان فرضا عليه فى الوقت بالامر والاصل ان الواجب
المستحق لا يسقط عن المستحق عليه بالتاخير بل باستقاط صاحب
الحق او تسليم المستحق الى صاحبه كما فى حقوق العباد فيبقى
بعد خروج الوقت فى ذمته ومعلوم ان المقصود هو العبادة
دون الوقت وهى فعل بانيته للعبد باحتيال امتثال الامر الله
تعالى وذلك يحلف باختلاف الاوقات وهو قادر على تسليم
مثل الواجب من عنده قربة فان ما على فرض على العبد اداوه الا
ومثله مشروع له من جنسه من النوافل فاذا فات ما عليه صرف
ماله الى ما عليه ليبنى ما عليه بماله وما مثل له عنده ولا يتصور
وجوب بعد فواته وهو وصف فضل الوقت يسقط عنه للعجز فاو
عليه اصل الواجب لامكان الاداء واسقطنا وصف فضل الوقت
عنه ضرورة العجز عن اداية وانما قلنا انا عرفنا ثبوت القضاء
بهذا النص لكن بالسبب الموجب للاداء ان النص الوارد فى
القضاء بين انه لم يسقط بالتاخير عن الوقت ما كان واجبا
عليه فيكون الوجوب مضافا الى السبب الموجب للاداء وهذا

جنا

وهذا ظاهر وهذا هو تقرير قوله لان بقاء اصل الواجب للعذر
كمثل من غصب قربة اى يكون النفل مشروعا حقاله من جنس
ما فات عنه وله ولاية صرف ماله الى ما عليه كما فى حقوق العباد
اذا غصب المثلى واستهلكه يجب عليه المثل صورة ومعنى فاذا
عجز عن تسليمه يجب المثل معنى وهو القيمة ويسقط اعتبار
الصورة للعجز وسعى ما يقدر عليه وسقوط فضل الوقت لا
الى مثل وضمان للعجز اى عن تسليمه امر معقول يعنى بقاء اصل
الواجب مع سقوط فضل الوقت امر معقول فى المنصوص عليه
وهو قضاء الصوم والصلوة وفى هذا جواب لمن قال ان وجوب
القضاء غير معقول لانه ذهب وصف فضل الوقت فيتعدى
الى المنذورات المتعينة اى لما كان ثبوت القضاء فى المنصوص عليه
امرا معقول المعنى وثبت ان القضاء انما يجب بالسبب الموجب
للاداء يتعدى هذا الحكم من المنصوص عليه الى المنذورات المعينة
من الصلوة والصيام بان نذر ان يصلى يوم بعينه او يصوم
شهرا معينا او يوما معينا فمضى الوقت ولم يصل او لم يصم فالقضاء
اجماعا اما عند العراقيين بالتفويت وعند عامة العلماء رحمهم الله
بالسبب الموجب للاداء قوله وفيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما قيده بقوله فصام
ولم يعتكف لانه لو لم يصم لمرض او سفر فاذا قضى صوم رمضان
فاعتكف فيه يجوز وهذا جواب عن قول من قال ان القضاء
يجب بغير مقصود له بالسبب الذى يوجب الاداء لانهم استدلوا
بهذه المسئلة قالوا اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف لا يجوز له قضاء الاعتكاف المنذور فى الرمضان
الثانى وله كان القضاء واجبا بالسبب الموجب للاداء وهو
الامر بايفاء النذر لكان القضاء جائزا فى الرمضان الثانى

لان الثانى مثل الاول فى شرعية الصوم ووجوبه عليه وصحة
اداء الاعتكاف فيه اعلم ان القضاء انما وجب اداء بالتفويت
لا بالسبب الموجب للاداء فيكون التفويت موجبا عليه اعتكاف
شهر غير معين فصار كما اذا نذر نذرا مطلقا باعتكاف شهر
واذا كان كذلك لا يجوز له الاداء فى شهر رمضان كذلك هذا
فقال فى الجواب الاصل ان الاعتكاف انما يجب بحب ما الصوم
لانه يتشرط والشرط يتبع المشروط وجوبا وسقوطا فهذا
يقتضى ان يجب بالنذر بالاعتكاف صوم يكون للاعتكاف اثر
فى ايجابه لكن لم يجب الصوم المقصود فيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان لوجود شرط الاعتكاف لوجود الصوم الفرض فاعنا نا
هذا عن اثبات الشرط قصدا لان الحاجة بناء الى الشرط
نفسه لا الى ثبوته قصدا كالمتوضى لا يجب عليه الوضوء ثانيا بدخول
وقت الصلوة ولانه لا يمكن ههنا اثبات صوم مقصودا لانه ان
صوم رمضان ناف للصيامات كلها ولا يجوز تاخير الاعتكاف
عن شهر رمضان ايضا لان النذر معين فاذا ثبت صوم يكون
للاعتكاف اثر فى ايجابه لهذا اما اذا صام ولم يعتكف فقد بقى الاعتكاف
واجبا عليه مطلقا لان الوقت الذى كان الاعتكاف مقيدا
به قد فات واذا بقى الاعتكاف عليه واجبا مطلقا ولا
صحة له بدون الصوم يجب عليه صوم يكون للاعتكاف اثر فى ايجابه
فلهذا لم يجز الاداء فى الرمضان الثانى لان يكون القضاء واجبا
بالتفويت كما ذهبوا اليه دون السبب الموجب للاداء وهذا
معنى قوله انما وجب القضاء بصوم مقصود اى بصوم للاعتكاف
اثر فى ايجابه لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو
صوم رمضان عاد لشرطه اى عاد الاعتكاف مع شرطه
وهو الصوم الى الكمال الاصلى اى الى صوم يكون للاعتكاف اثر

في الجانبة لان القضاء وجب بسبب اخر كما قلنا والوضوء لم يجب
لاتغيره فكان شرطا محضا فجاز ان يثبت الوضوء الذي يكون للمكتوبة
عن الذي يجب بالنذر للمنذور واما الصوم فانه يجب لعينه وتتأدى
بغير نية فلا يجوز اداء الاعتكاف المنذور مطلقا في شهر رمضان
وكذلك ايضا اذا نذر ان يصلي رمضان وصام ولم يعتكف
لا يجوز في الرمضان الثاني لهذا **قوله** فاما فعل الفرد
فاداء فيه متصور الا ترى ان الجهر ساقط عن المنفرد اي وجوبه
لاشرعيته وسقوط الجهر عنه دليل لتمكن القصور فيه لان
الجهور والجهر بالقرائة في صلوة يجهر فيها يجب اذا
ادیت بالجماعة والمنفرد عاجز عن الاتيان بهذا الواجب لانه
اذا جهر بها لا يقع واجبا فكان فعله اداء باعتبار اتيانه
بالواجب في وقته فيه قصور كما بينا **قوله** وقال اللاحق
بعد فراغ الامام اداء تشبه القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار
بقاء الوقت وقلنا انه تشبه القضاء لانه قاض ما التزم اداءه
مع امامه وقلنا بفسد صلوته لمحاذاة محل حقه بعد فراغ
امامها وهذا دليل على ان فعله اداء **قوله** ولهذا
لا يتغير فرضه الاقامة في هذه الحالة اي فرض اللاحق
بان اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث
او نام حتى فرغ الامام من صلوته ثم سبقه الحدث فدخل مصره
للوضوء او نوى الاقامة في غير مصره في موضع الاقامة مع
بقاء الوقت فانه يصلي ركعتين لانه يقتضي ما التزم اداءه
مع الامام وهذا لان اللاحق كانه خلف الامام لانه بنى الحقيقة
خلفه صار قاضيا لما انعقد له احرام امامه بمثله والبناء
بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذي يجب الاصل فلم
يتغير الاصل لا يتغير الوصف كما اذا صار قضاء محضا بالفوات

عن الوقت ثم وجد المغير اعتبارا للحكم بالحقيقي وان صلوة الا
لا يتغير بعد الفراغ فكذلك صلوة التبع وهو اللاحق لا يتغير
بعد فراغ الاصل لان التبع لا يفارق اصله في الحكم بخلاف ما اذا
نوى الاقامة او دخل مصره قبل فراغ الامام او تكلم بعد فراغ
الامام ثم نوى الاقامة او دخل مصره حيث يجب ربعا لان
صلوة الاصل قابلة للتغيير لبقاء الوقت وعدم الفراغ
منها فكانت صلوة التبع واذا تكلم فقد بطل معنى القضاء
وعاد الامر الى الاداء فيتغير بكل مغير لقيام الوقت **قوله**
بخلاف المسبوق اي لو كان مكان اللاحق فانه فرضه يتغير
اربعا بنية الاقامة في غير مصره وبدخول مصره للوضوء وان
كان بعد فراغ الامام لانه مؤد بعد فراغ الامام اداء قاصرا
وهو كالمنفرد ولهذا يلزمه الفرامسجدة السهو لانفساد
المحاذاة صلوته والشارع انما سمى المسبوق قاضيا مجازا
بقوله عليه ما فاتكم فاقضوا لما في فعله من تفريغ الذمة
واسقاط الواجب وقد يستعمل احدى العبارتين مكان
الاخرى مجازا كما عرف واستماه قاضيا باعتبار حال امامه
ونحن سميناه مؤديا باعتبار حال نفسه **قوله** والقضاء
نوعان اي القضاء المحض وانما قلناه لان القضاء في الاصل
ثلثة انواع بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو بمعنى
الاداء كالسعي **قوله** وبمثل معقول اي بمثل مدرك بالعقول
انه مثل للفائت كما ذكرنا في قضاء الصلوة بالصلوة والصوم
بالصوم وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقول انه مثل
للفائت لا ان يكون غير معقول في نفس الامر بان العقل عجز
عن ان العقل حجة من حجج الله تعالى وحجج الشرع لا يناقض
بعضها بعضا فان التناقض امارة الجهل والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الالوكة
www.alukah.net

قوله كالفدية في باب الصوم لا نالا ندري بعقولنا المماثلة بين
الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما من حيث الصورة فمعلوم
واما من حيث المعنى فلان الصوم شرع لتجويع النفس والفدية
اشباعها ولان الصوم عبارة عن امساك النفس بالكف عن قضاء
شهوة البطن والفرج والفدية عبارة عن تنقيص المال بالاعطاء
الى الفقير ولا مماثلة بينهما وكذلك لا بين افعال الحج واحجاج الغير
بماله عند فوات الاداء بنفسه لعجز مماثلة بوجه لان التفقة
عين والافعال عرض وان العرض من العين لكنا جوزنا اللعد
في الصوم معتقدا المماثلة التي يعلمها الشارع حيث اقامها مقام
الصوم وان كنا لا نعقل بالنص وهو قوله تع وعلى الذين يطيقونه
فدية اى لا يطيقونه لان الله تعالى فرض الصوم على العباد باول
الاية وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فلو كان هذا
محمولا على الظاهر لكان الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا
على العاجز عنه وهذا لا يليق بالحكيم ولان في ايجاب تكليف ما ليس في الوسع
قبول كلمة لا مضمرة ههنا ومثله كثير قال الله تعالى يبين
الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا وقال تعالى وجعل فيها رواسي
ان تميد بكم اى لئلا تميد بكم وقال تعالى اخشى بعضكم لبعض ان
تحبط اعمالكم اى لئلا تحبط اعمالكم وقال تعالى ان الله يمسك
السموات والارض ان تزولا اى ان لا تزولا ولا نقال قوله ع
وعلى الذين يطيقونه فدية وردت في التخيير بين الصوم والفدية
دل عليه ما قال السدي رحمه الله وجماعة من المفسرين ايضا انه
لما نزلت هذه الاية كان المفتاء يفطرون ويفدون والفقراء
يصومون ثم نسخت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
لان الاية لا تخلوا اما ان وردت في حق الشيخ الفاني كما ذهب اليه
كبار السلف رضوان الله عليهم اجمعين او في التخيير كما ذهب الله العفو

فان وردت في حق الشيخ الفاني فظاهر وان وردت في التخيير
فلذلك لان الشيخ انما ثبت في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني
مرادا والنص في باب الحج حدثت الخثعمية انها جاءت الى النبي عليه
وقالت ان ابي ادركه الحج افحج عنه فقال علم لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يقضى فقال نعم فقال النبي عليه فدين
الله احق فعرفنا المماثلة ههنا بهذا النص وان كنا لا ندرك بعقولنا
قوله لكنه يحتمل ان يكون معلوما اى يحتمل ان يصير مدركا
بعقولنا او يحتمل ان يكون من جنس ما ندركه بعقولنا وان كنا لا ندركه
اى لا ندرك بعقولنا في الحال وهذا جواب عن اشكال وهو ان يقال
لما كان وجوب الفدية بالنص الذي هو غير معقول المعنى وكان هذا
قضاء بمثل غير معقول فلم اوجبتم الفدية في باب الصلوة بالنص
قياسا على الصوم من غير وجود معنى معقول والحكم اذا ثبت على
خلاف القياس غير عليه لا يقاس فقال الجواب ما ثبت من حكم
الفدية في الصوم يحتمل ان يكون معلوما اى بعلة الجزء والصلوة
نظير الصوم بل هي منه لانها حسنة لمعنى نفسها لانها تعليم الله
تعالى على الخلوص اقوالا وافعالا اما الصوم فصار حسنا بواسطة
قهر النفس الشهوي ويعرف في فصل صفة الحسن المامور به
ان شاء الله تعالى وان كنا لا نعقل واحتمل ان لا يكون معلوما بعلة
مدركة بعقولنا ولما احتمل الوجهين امرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا
فان كان مسروعا فقد تادى والا فلا ورجونا القبول من الله
تعالى اى بقبول الفدية في باب الصلوة فضلا ورجونا الجواز وذلك
عليه قول محمد رحمه الله لحرية ان شاء الله تعالى وقال محمد رحمه الله في
الزيادات لحرية ان شاء الله تعالى يعني لم نحكم ههنا مثل ما حكمنا
بالقطع في باب الصوم وانما قال رجونا القبول لما في قوله لحرية ان شاء الله تعالى

www.alukah.net

وقال محمد رحمه الله في الزيادات يجوز ان شاء الله تعالى يعني لم يحكم ههنا
مثل ما حكم بالقطع في باب الصوم وانما قال وهو ناقل القول الى قوله
يجوز ان شاء الله تعالى اشارة الى انه ان هذا ليس بقياس فان في المنصوص عليه
الجواز ثابت وههنا جاء الجواز فلم يكن قياسا فقوله كما اذا قطع يده
الوارث في الصوم اي تطوع الوارث بالفدية عن المورث في الصوم
فيما اذا مات المورث وعليه صوم القضاء لم يؤمر بالفدية قوله
ولا يوجب التصدق بالشاة او القيمة اي بعد مضي ايام النحر لا يوجب
التصدق بالشاة حية فيما اذا وجب على نفسه تضحية شاة بعينها
سواء كان الناذر غنيا او فقيرا او كان فقيرا واشترى شاة لاجل التضحية
او بالقيمة فيما اذا كان غنيا ولم يضح في ايام النحر واشترى شاة للا
ضحية
اولم يشتر وهذا جواب عن اشكال معقد وهو ان يقال اراقة الدم
في ايام النحر عرفت قربته بالنص على خلاف القياس لانه تغذية للحيوان
فلا يمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لان من شرائط القياس
ان لا يكون حكم النص معدولا به عن القياس فكان الاصل فيها
السقوط اصلا كصلوة العيد ودمي الحمار ووصف فضل الوقت اذا
فات عن وقتها واذا اوجبه فقد جعلتم بصدق الشاة والقيمة
قائما مقام الاضحية بطريق التعدية وهذا لا يحور فقال في الجواب
انا لم نوجب التصدق بعين الشاة او القيمة باعتبار قيام التصدق
مقام التضحية بل باعتبار انه يحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة
او بقيمتها في الوقت اصلا والتضحية يقوم مقام التصدق اذ
هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات والتضحية
من الوظائف المالية ولهذا يشترط لوجوبها الغناء كصدقة
الفطر والزكوة الا ان الشارع لاحتمال انه نقل من الاصل وهو
التصدق بعين الشاة او القيمة الى التضحية لمعنى انه يوم العيد والنا
فيه اضياف الله تعالى بلحوم القرابين ولهذا استحب الامساك

الى ما بعد الصلوة ويكون فيه الصوم تحقيقا لاجابة الضيافة من الذبائح
ولا بد من نظام وتعظيم الضيافة خصوصا عند من هو اكرم الاكرمين
فوجب ان يكون طعام مائدته اطيب الطيبات والمال باسقاط
الواجب في الصدقة يتدنس ويتغير من الاوساخ باسقال نجاسات
الانام البدنية كالماء المستعمل ومال الزكوة ولهذا المعنى حرم الزكوة على
الهاشمي وموالاه بقوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة
اوساخ الناس الحديث فنقلت القربة الى الاراقة ليزول النجاسة
الانام بنفس الاراقة ويبقى اللحم طاهرا اصالحا لما ئدة الكريم وهذا امر
معقول لا انه ثبت رايا الا نصا ويحتمل ان يكون التضحية اصلا
فلم نعتبر ذلك الامر الموهوم وهو كون التصدق بعين الشاة او القيمة
اصلا في ايام النحر في معارضة المنصوص عليه بقوله عليه السلام ضحوا
الحديث واذا فات المنصوص المتيقن بفوات وقته وجب العمل
بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا واحسنا التصدق بعين
الشاة او القيمة على اعتبار اصالته لا على اعتبار خلافته عن
التضحية والدليل عليه عدم استقال الحكم من التصدق الى التضحية
لمجيء العام القابل وهذا اذا وقت تقدر فيه على مثل من عدل قربة
فكان ينبغي ان تعود الى المثل بعود وقته كما في الفدية بان قدر
على الصوم قبل اداء الفدية او بعد اداها يجب القضاء لان الفدية
خلف مطلق عن الصوم والقدرة على الاصل تبطل حكم الخلف
وكالمتيمم اذا غصب او انقطع عن ابدي الناس ثم جاء او انه ولم
يجز الحاكم بالقيمة تعود الى المثل بخلاف ما نحن فيه لانه لما ثبت
التصدق اصالة من الوجه الذي بينا ووقع الحكم به لا يبطل بعد ذلك
بالاحتمال وهذا لان غصب المتيمم واستهلاكه ثم انصرافه عن ابدي
الناس وحكم القاضي بالقيمة نزجا او انه لا يعود حق المغصوب منه
الى المثل صورة ومعنى لان القيمة مثل من حيث المعنى وهو اصل

من وجه فلا تتأدى المثل في حقوق الله تعالى قوله لانه غير قادر
على مثل من عنده قربة يعني به انا قد بينا ان القضاء هو تسليم
مثل الواجب من عنده والتكبير قربة بلا خلاف لكونه تعظيما وشرع
في موضع وهو القيام وقد فات عن موضعه فكان قضاء وليس
عنده مثله ليصرف ماله الى ما عليه فيسقط عنه كوصف فضل
الوقت ودمي الحمار والصلوة اذا فاتت عن ايام التكبير يقضي
بلا تكبير لانه لا تكبير عندنا في سائر الايام وهما يقولان ان الركوع
يشبه القيام من حيث الحقيقة والحكم اما من حيث الحقيقة
فلاستواء التصف الاسفل فيهما وان القائم اسم لمن هو منتصب على شفا
والراكع بهذه المثابة واما من حيث الحكم فلكون مؤدى الركوع مدركا
للقيام والعبادة اذا دارت بين الثبوت وعدمه يثبت اعتبارا
فوجب عليه التكبير اعتبارا للشبهة الاداء قوله فلتسليم
العبد المغصوب اداء كامل لانه سلم الى صاحب الحق عين ما وجب
عليه تسليمه قوله اداء قاصر لانه تمكن بعصيان في
ما يليه في حق مولاه من حيث انه صار مستحقا بالجناية والدين
فكان قاصرا ولكنه اداء مع ذلك لهما مر قوله واذا امهر
عبد الغير ثم اشتراه اي وسلمه اليها كان تسليمه اداء
لانه اتى بما عين حقها الذي وجب عليه بالعقد لان التسمية
صحيحة بلا خلاف ولهذا لو لم يقدر على تسليمه لجب قيمته
امهر المثل ولو كانت فاسدة لكان الواجب مهر المثل
ولخير المرأة على القبول وليس للزوج منعه عنها بعد الشراء
نعلم انه عين حقها الا انه شبيه بالقضاء لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في العين حكما فصار كانه مثله
لا عينه ولهذا لجه ان تبدل الملك يتبدل صفة العين
من الحل الى الحرمة لانه كان حلال الاستمتاع لشخص حرام الاستمتاع

في حق غيره الا باذنه فاذا تبدل الملك صار حرام الاستمتاع في حقه
حلال الاستمتاع في حق غيره وينبغي لكن هذا في الخمر اذا صارت خلا
يحل وان كان الاصل واحدا واصل هذا قوله في قصة بريرة
رضي الله عنها حين قالت هذا لحم تصدق علي صدقة ولنا
هدية مع اتحاد العين فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
حكما فكان شبيها بالقضاء فلهذا بعد اعتاقه فيه بعد الشراء
قبل التسليم اليها لانه مثل حقها حكما من وجه دون اعتاقها
قوله وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانه لا يخلو اما ان
يكون المغصوب مثليا او في الاول لا يخلو اما ان يوفى مثله
صورة ومعنى وهو قضاء بمثل معقول او في القيمة بعد انقطاعه
عن ايدي الناس وهو ايضا معقول لان القيمة مثل لجميع
الاموال من حيث المعنى وان لم تكن مثليا فالقيمة هي المثل
ايضا فكان ضمان الغصب قضاء بمثل معقول قوله وضمان
النفس والاطراف والمال قضاء بمثل غير معقول لان الادمي مالك
متدلك فاني يتساويان فكان قضاء بمثل غير معقول قوله
واذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه بان سمى جنسه دون صفته
كان تسليم القيمة قضاء في حكم الاداء وانما قلنا انه قضاء لان اداء
قيمة الشيء بدلا عنه يكون قضاء له لامحالة اذ هي غيره ويصار
اليها عند العجز عن تسليم الاصل وانما قلنا انه في حكم الاداء
لان الاصل وهو العبد ههنا لا يتمكن اداؤه لابعد تغيبه ولا
الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فاختلفا جنسا
مزاحمة للمسمى فكان تسليمها قضاء في حكم الاداء فتجبر المرأة
على القبول كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسطا لانه هو المسمى
كذا ههنا قوله ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء
ووجوب القضاء بجعل الملكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء

اعلم ان الشارع جعلت قدرته لا يخاطب العباد باداء فعل الا ان يكون
المكلف قادرا على تحصيل المامور به لان المقصود من الامر بالاداء
الابتلاء قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والابتلاء لا يتحقق بدون
القدرة على تحصيل الفعل ليكون العبد مبتلى بين ان ياتي به فينال
الثواب وبين ان يتركه فيستحق العقاب واصل ذلك قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم الممكنه نوعان مطلق وهي
تسمى مكنة مقارنة وكامل وتسمى ميسرة فاما المطلق وهي القدرة
المقارنة هي ادنى ما يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه مالا كان
المامور به او بدنيا وهي صلاحية اثرت الفعل للقدرة وصلاحه محل
حكم الفعل للحكم شرطت لوجوب اداء سائر العبادات لان الادنى وجب
على العبد ولم يتمكن منه كان ذلك تكليفا لما ليس في وسعه الله تعالى
لا يكلف عباده بما ليس في وسعهم ولان المطلوب بالامر فعل مختار
على ما عرف ولا اختيار بدون القدرة على تحصيله القدرة الحقيقة
التي يشترط لوجود الاداء انها لا تسبق الفعل عندنا خلافا للمعتزلة
ان تقدمها عليه يستلزم بقاء العرض او وجود الفعل بدون القدرة
او قيام العرض بالعرض وكل ذلك محال اما الاول والثاني فظاهر
وكذا الثالث لان البقاء عرض فيكون في القول بسبق
القدرة وبقائها الى وقت وجود الفعل قيام العرض بالعرض ويعرف
هذا في مسئلة الاستطاعة مع الفعل في موضعه ان شاء الله تعالى
والقدرة التي شرطت لوجوب الاداء وهي ما ذكرنا نعتمد سلامة
الاسباب والآلات وهي شرط لصحة الامر بالاداء بدليل
صحة قول المولى لعبده افعل كذا اذا جاء غد وليس
له الا هذه القدرة دون القدرة الحقيقة التي لا يسبق الفعل
والقدرة التي شرطت لوجوب الاداء ليست بشرط لنفس
الوجوب بل لنفس الوجوب نعتمد الاهلية ووجود السبب

فحسب لان نفس الوجوب ثبت جبرا علينا من غير صنع منا عند
وجود سببه والخطاب بالاداء نعتمد هذه القدرة واعطاء هذه
القدرة من الله تعالى فضل ومنة من حيث انه لا يجب على الله
تعالى ما هو الاصلح للعبد خلافا للمعتزلة وعدله وحكمه ايضا
لان العاجز عن الفعل لا يجوز تكليفه به خلافا للاشعرية ولا يشترط
هذه القدرة لوجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت
بان كانت القدرة قائمة عند وجوب الاداء ثم زالت بعد
التمكن من الاداء لم يسقط الواجب بزوالها لان العجز جاء
من قبله بالتاخير مع القدرة على الاداء فاعتبر في حق الوقت
الذي هو ظرف الفعل قدر الامكان كما اعتبر في حق الآلة التي
يودي بها قدر الامكان حتى ان مضى الوقت ولم يؤد يواخذ به
في الآخرة لو مات عليه ولان القدرة شرط وجوب الاداء وقد
ذكرنا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فاذا لم يتكرر
وجوب الاداء لا يحتاج الى تكرر شرطه وهذا معنى قوله
ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد لا يتكرر وجوب الاداء
ولهذا قلنا بوجوب الصلوات والصيامات والزكوات وان
فوتها مدة عمره عياذا بالله في آخر من اجزاء حياته وان
كان عاجزا عن التدارك في تلك الحالة لان القدرة شرط وجوب
الاداء وقد وجدت ولان بقاء الواجب مستغنى عن بقاء
شرطه كاستغناء بقاء النكاح عن بقاء الشهود فان
قيل لو لم تكن القدرة شرطا في القضاء كما شرطت للاداء
لما كان يخرج باداء صلوة وجبت في حالة الصحة بالايماء
في حالة المرض او مضطجعا ان هذه دون ما وجبت في
حالة الصحة قلنا حقيقة القدرة هي شرط وجود الفعل
من العبد وهو الكسب حال وجوده منه لتحقق الفعل فيكون

وجودها قبل الفعل فصلا وليس شرط لصحة التكليف لان التكليف
صحيح باعتبار القدرة من حيث الاسباب وهو القدرة المتوهمة
والقدرة الحقيقية التي يقارن الفعل في حق هذا الشخص هذه هي قوله
والشرط لزوم القدرة على الاداء متوهمة الوجود لا بد منه اي لا يكون القدرة
بتاويل الشرط او المذكور متحقق الوجود فان ذلك انما يتحقق من
القدرة السابق الاداء لما قدمنا انفا قوله ولهذا قلنا فيمن
اسلم الى اخره اي لاجل هذا الدليل الذي اقمنا والاصل الذي اصلنا بذلك
الدليل قلنا فيمن اسلم في اخر وقت الصلوة او بلغ او افاق من الجنون
او طهرت من الحيض او النفاس يلزمه اداء الصلوة استحسانا اي
في اخر جزء من اجزاء الوقت وان كان بحيث لا يتمكن من اداء فرض
الوقت فيه وقد تقدم بيان هذا في القسم الاول من الاقسام
الموقتة بالوقت وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجب
عليهم الاداء والقياس ما قالا لان القدرة على الاداء منعدمة
حقيقة ولا يرجى وجودها عند الاداء والتكليف بدون القدرة
واذا لم يجب الاداء لعدم القدرة على اخر جزء مما امر به في الوقت
والقضاء خلف بلا خلاف عن الاداء فاذا لم يجب الاداء لم يجب
القضاء لكنا نقول القياس ذلك الا ان نفس الوجوب لا يفتقر
الى القدرة لما مر ووجوب الاداء يفتقر الى القدرة المتوهمة
منهم لما مر ايضا لا الى المتحققة لما مر ايضا فان المتحققة منها
شرط حقيقة الاداء وتوهم القدرة كاف لوجوب الاداء في حق
وجوب القضاء القدرة متوهمة في حقهم لجواز امتداد الوقت
بتوقيف الله تعالى الشمس والسبب موجود ايضا في حقهم وهو
جزء من الوقت فوجد السبب وشرط وجوب الاداء محل
فضيت الدليل الا انهم لم يخاطبوا بالاداء في الوقت للعجز الموجود
في الحال في حقهم واعتبر هذه القدرة في حق وجوب القضاء وهو

الخلف

لان من شرط وجوب الخلف انعدام الاصل مع امكان وجوده
في الجملة وقد وجد وهذا اصل واضح لعلمائنا رحمهم الله فانهم
قالوا فيمن حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا
انعقدت يمينه للبر وهو الاصل لتصور ان الصغرى الى
السماء ملكن حقيقته في الجملة وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله
تعالى عند سوال من هو من خواص حضرته لم بالعجز الحالي وجب
القول بموجب الحلف وهو الكفارة وابقاء العجز الحالي
الذي يعتبره المحنث في الحال لا يعتبره في المنع من انعقاد اليمين
لان اليمين انما لم ينعقد للغاية واعتبار تصور البر افاد
الا انعقاد والانعقاد افاد وجوب الكفارة وكذلك في المنع
واذا لم يتصور البر قلنا بعدم انعقاد اليمين كما في الغموس
لعدم تصور البر فيه والشيء قد يثبت تقديرا كما يثبت تحقيقا
كثبوت العجز في حق المسافر القادر على استعمال الماء المستحق
بالعطش حتى ظهر اثره في الحلف وهو التيمم كما عند الفاتم
اما ما قالوا ان تقديرا في حق وجوب الصلوة مع ثبوت العجز
في الحال حتى ظهر اثره في وجوب القضاء عليه بعد الانتباه
وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر يتوجه
عليه خطاب الاصل وهو الامر بالوضوء لاحتمال وجود الماء
وهذا يحمد عليه الطلب ان طن هناك ماء ثم يحول الى
من الاصل وهو الوضوء الى التراب وهو الخلف للعجز
الحالي وقد اندرج فيما ذكرنا شرح الفاظ قوله ومن
الاداء ما لا يجب الا بعد القدرة ميسرة للاداء قد ذكرنا قبل هذا
ان القدرة التي تشترط لوجوب الاداء مطلق وكامل وقد
تقدم ذكر المطلق واما الكامل فهي القدرة الميسرة وفرق
ما بينهما اي بين الممكنة والميسرة ان الممكنة المتوهمة

للتملك من الفعل فلم يتغير بها صفة الواجب فبقي شرطا محضا فلم
يشترط دوامها لبقاء الواجب والثانية لما كانت مغيرة صفة
صفة الواجب فجعلت سببا سهلا لنا فشرط بقاؤها لبقاء الواجب
بالمعنى الذي شرط لان عدم الشرط لا يؤثر في عدم الحكم لكن ان صفة
الواجب بها تبدلت من العسر الى اليسر فبفوات هذه القدرة لا تبقى
تلك الصفة فيبطل الواجب لانه لم يشرع الا لتلك الصفة فان قيل لم
تغيرت صفة الواجب ولم يكن واجبا قبل ذلك بصفة العسر قيل له
قد بينا ان القدرة الممكنة كافية لوجوب الاداء والواجب عندنا
وجود منه الله تعالى بفضله على عباده ببركة نبيه عليه وعلق الوجوب بالقدرة
الميسرة مع قدرته تعالى على ايجاب عند وجود الممكنة المتوهمة فصار
كان الواجب تغيرت حقيقتها من العسر الى اليسر فلهذا قال تغيرت
صفة الواجب قوله ولهذا قلنا انه سقط الزكوة اي لما قلنا
ان الواجب اذا ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة يسقط الزكوة
بهلاك النصاب اي بعد التمكن من الاداء لان الزكوة تتعلق وجوب اداءها
بالمكنة الميسرة حيث وجبها الشارع في مال مقدر فاضل عن
حوائجه الاصلية تاما ليكون المؤدى جزءا منه فانه يقدر على اداء خمسة
دراهم بادنى مال خمسة وكذلك يقدر على اداء خمسة اذا هلك
النصاب بدون ان يكون حوليا ولم يجب الاداء مالم يمض الحول
بعد ملك النصاب وكذلك يقدر بملك النصاب غير تام ولم يجب
الاداء مالم يملك الناما لان الاداء منه ايسر فاعتبر الشارع الملكنة
الميسرة في وجوب اداء الزكوة دون سائر العبادات من الصلوة والصوم
والحج لان اداء الزكوة اعسر لكون المال محبوبا فخصه لو قبل بقاء الواجب
بعد هلاك النصاب لانقلب الواجب غرامة محضة فيعتدل الواجب
من اليسر الى العسر فلا يكون الباقي ما كان واجبا لانه ما وجب
الا بصفة اليسر ولا طريق الى ايجاب واجب اخر لعدم وجوب سببه

جديد فسقط اصلا بهلاك المال لهذا وبالاستهلاك انما لم يسقط
وان كان عزما محضا لوجود التعلق منه على محل محترم مشغول بحق
الغير وكذلك الهلاك فان قيل يشكل على هذا ما اذا هلك
بعض النصاب فان الواجب يبقى بقدر الباقي منه وان كان كل
ما كان لاجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب بل الشرط انما
كان لليسر الا ترى ان اداء الخمسة من المائتين يساوي اداء درهم
من اربعين اذ كل منهما ربع العشر وانما كان كمال النصاب شرطا
لثبت به صفة الغناء لمن يجب عليه ليصير اصلا للاغناء فان الحطام
اغنا المحتاج وذا لا يتحقق من غير المعنى كالتمليك من غير المالك والاغناء
انما يكون بكثرة المال واحوال الناس تختلف في الغناء بالمال فجعل
الشرع لذلك حدا وهو كمال النصاب تيسيرا ثم الغناء هو شرط
وجوب الاداء بمنزلة ادنى التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء من
غير كونه مغيرا صفة الواجب فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
لهذا ولكن بقدر ما بقي من المال تبقى الواجب بصفة لبقاء
صفة اليسر فيه قوله والعشر يهلاك الخارج اي يسقط
بهلاكه بعد التمكن من الاداء ان وجوبه متعلق بقدرة ميسرة
حيث وجب في ارض يامنه بحصته الخارج ووجب في الخارج دون غيره
مع ان امكان الاداء ثابت بالمال ولكنه من الخارج الذي هو نماء
الارض ايسر ومع ان القدرة على اداء العشر يستغني عن قيام
نصبة الاعشار لكنه شرط لليسر فاشترط بقاء الخارج
لبقاء العشر ليبقى صفة اليسر ويبقى الواجب بسقايه ان
المحل منى وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قوله
والخراج اذا اصطلم الزرع افته اي يسقط لانه انما وجب بصفة
اليسر ولهذا لم يجب الا بسلامة الخارج الا ان سلامة الخارج

هما اعتبر بقدر الواجب تحقيقا لان الواجب ههنا من غير جنس الخارج
بخلاف العشر لان الواجب جزء من الخارج ولهذا متى قل الخارج
حط الخراج الى نصف الخارج بان لم تخرج الارض مثلا الا قدر
الخراج يوخذ نصفه كان يوخذ ولما كان كذلك يسقط
بهلاك الخارج وان كان بعد التمكن من الاداء كيلا يستغلب عرما
محضا قوله ان التخيير بين انواع التكفير بالمال والفك
عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز عن الايجاد مع توهم القدرة على
التكفير بالمال فيما يستقبل يسير للاداء اما التحرير فلانه يأتي
بالميسر فلا يسر عليه بخلاف ما اذا كان واجدا فانه ربما تعسر
الوصول اليه واما النقل فلانه اعتبر العجز الحالي ولم يعتبر العجز
في العمر كله كما في حق الشيخ الفاني قلنا الشرع اعتبر العجز بالصوم
في العمر كله في حقه لجواز الفدية وانما قلنا انه لم يعتبر العجز
في العمر ههنا لانه تعالى قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وتقدير العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم ان المراد به العجز
الحالي فكان من قبيل الزكوة اي وجوب الكفارة في كونه ثابتا
بقدرة ميسرة قوله الا ان المال ههنا غير عين الى آخره
هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لو كان هذا من
قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا يجب التكفير بالمال بعد ذهاب
المال القادر حال وجوب التكفير وحصول مال آخر كالزكوة
فانها تسقط بهلاك النصاب ولا يجب ثانيا لوجود نصاب آخر
قال في الجوامع الواجب في باب الزكوة ربع من المال المعتبر
وهو النصاب الذي وجب الزكوة بسببه قال علي لعلي رضي الله عنه
يا علي ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ
عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال وقال علي في الورق ربع
العشر الى غير ذلك من النصوص الواردة في باب الزكوة فجعل الشارع

النصاب ظرفا للواجب واما الكفارة فانما يجب في الذمة والمال
في ما لها غير معين لكن وجوب التكفير بالمال تعلق بمال مطلق
وشرط جواز التكفير بالصوم العجز الحالي عن التكفير بالمال ولم
يوجد العجز اذ المقدر على المال قادر وانما كان ما في يده من المال زمان
وجوب التكفير متعينا للتكفير منه قبل الهلاك ضرورة عدم قدرته
على الاداء من غيره لان الكفارة تجب في مال معين كالزكوة فان قيل
فعلى هذا ينبغي ان لا يجب التكفير بالمال على المديون لان الدين
ينافي اليسر قيل له هذا الزام منا فانه ذكر في الكتاب
الايمان ان المديون اذا حلف بتحريمه بالصوم بعد ما قضى دينه
بماله لحزيه ولم يذكر ان قبل قضاء الدين ما جوابه فقال بعض
مشايخنا لحزيه التكفير بالصوم وان كان المال في يده لفوات
صفة اليسر فيجعل المال كالمعدوم فصار كالزكوة وقال بعضهم
بل يجب التكفير بالمال ولا يجزيه الصوم بخلاف الزكوة والفرق
ان الزكوة وجبت شكرا لنعمة الغناء فشرط لوجوبها انعم وجوم
الغناء وذلك بملك النصاب النامي الحولي وحاجته الى قضاء
الدين تعدم تمام الغناء والكفارة انما شرعت ساترة او زاجرة لم تجب
شكرا للنعمة فلم يشبه الزكوة والحاجة الى قضاء الدين لا تعدم
معنى حصول الثواب الذي يصير ساترا للاثم الحاصل بازدكاب محظور
هذا لان الجريمة اسم لله تعالى فان المقصود من الكفارة هذا قال تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات ولنشرحه ان في التكفير بالمال
لا يعتبر معنى الغناء الا ترى ان التكفير يحصل بالاعتاق وليس
فيه غناء ولهذا جوزنا التكفير بالمال بطعام الاباحة وان
كان لا يحصل الا غناء به فثبت ان الغناء في التكفير بالمال
لاصل اليسر لانهايته وبهاية اليسر انما اعتبرت في باب الزكوة
واصل اليسر ثابت لملك المال مع قيام الدين فلا معنى في باب الزكوة

المعتبر هو الاغناء ولهذا لا تجب الزكوة الا بالتمليك لان الاغناء
من ليس بمعنى لا يتصور كالتمليك من غير المالك وبسبب الدين
يزول الغناء ولهذا يحرم على المديون الزكوة وصدقة الفطر
وحلت له الصدقة قوله دامت به الغنى اى وجدت
او ثبتت او بقيت قوله ولهذا ساوى الاستهلاك
الهلاك اى لاجل ان المال غير متعين في باب الغناء ساوى الاستهلاك
الهلاك حتى تسقط وجوب التثمير بالمال من حيث انه تسقط بالا
ستهلاك كما تسقط الهلاك او من حيث انه يجب التثمير بالمال
بعد الاستهلاك اذا ظفر على مال اخر كما يجب اذا ظفر بعد الهلاك
او من حيث ان الاستهلاك ليس بسبب لوجوب الضمان كالهلاك
وانما قال لا بعد لهم التعلق على محل مشغول بحق الغير فافهم
الاستهلاك في باب الكفارة والاستهلاك في باب الزكوة
بالاستهلاك يضمن قدر الزكوة لوجود التعلق منه على محل
مشغول بحق الغير على ما بينا ولا كذلك في باب الكفارة
قوله واما الخ اجاب عن اشكال مقدر وهو ان
يقال قد قلتم ان الحق متى وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة
واجاب انا وجب بقدرة ميسرة لانه وجب بشرط القدرة على
الزاد والراحلة لتوهم القدرة بدونها فاشتراط الزاد والراحلة
يكون للتيسير لان توهم القدرة كان للوجوب كما قلنا فيما ادرك
جزء اليسير من الوقت في الصلوة فكان ينبغي ان يسقط الحج
عنه اذا هلك الزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلده ولم
يخرج حتى هلك كما في الزكوة لما وجبت بالقدرة الميسرة
سقطت بهلاك المال فقال في الجواب الحج ما تعلق وجوبه بالقدرة
الميسرة لان الشرط في باب الحج ادنى التمكن دون اليسر لان شرط
وجوبه الزاد والراحلة وذلك ادنى ما يقطع به السفر واليسر

انما يكون لمحدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع وادنى
التمكن شرط وجوب الاداء فلم يشترط بقاؤه ليقاء الواجب واعتبار
توهم القدرة على ما قال لا يفيد هنا بخلاف الصلوة لانه تظهر اثره
في الخلف وهو القضاء وفي الحج القضاء لا يتصور لانه فوت العمر
قوله وكذلك صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر الى اخره هو جواب
عن اشكال ايضا وهو ان يقال صدقة الفطر انما وجبت بصفة اليسر
لانه يشترط لها النصاب والغناء فكان الزكوة فكان ينبغي
ان يسقط بهلاك المال النصاب او هلاك من وجبت عليه بسبب الزكوة
فقال جوابا عنه ان صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر بل
شرط الوجوب ههنا ادنى التمكن وقيام صفة الاهلية بالغناء اعني
اهلية الاغناء وانما قلنا ان الحق لم يجب بصفة اليسر لانها يجب
بسبب رأس الجزء ولا يحصل به الغناء ولذلك ثبتت الغناء ههنا
ملك يساوي مقدار النصاب من ثياب المذلة والمهنة
فاضلا عن حاجته ولا يتيسر بها اليسر فتحتص بالمال النامي
وانما قلنا ان الشرط ههنا قيام صفة الاهلية بالغناء لان المذكور
به هو الاغناء بقوله عليه اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم
والاغناء من غير الغني لا يتصور فصار الغناء ههنا نظير الزاد
والراحلة في الحج ولم يتغير صفة الموجب بهذا الشرط فلا يسقط
الواجب بفواته لان القدرة الممكنة فواتها اوجب سقوط
الواجب والغناء وان بنيت مقتضى الامر بالاغناء وهو ضروري
ينصرف الى المعهود المتعارف في الشرع لا الى ادنى ما يتبع به
الكفاية وهو الفضل عن قوت يومه لانه هو المتعارف كما يقال
ينبغي ان ينصرف الى الغناء الذي يحصل بملك النصاب النامي
الذي يتعلق بملكه وجوب الزكوة لان النصاب الذي يملك الغناء
في الشرع نصاب ان نصاب يتعلق به وجوب الزكوة ونصاب يتعلق

الاغنا

بل لحصل اصل الملك
والغنا فانما
صفة اليسر

به حرمان الصدقة وهو نصاب صدقة الفطر واعتبار بعد المضي
الولي نظرا للفقراء واخذا بالاحتياط ليخرج عن العهدة بيقين ولان
العهد ثبت استظهارا وهو ثبت ضرورة صحة الكلام وقد اندفعت بالتأنية
بهذا فلا حاجة بنا الى الجابه بملك نصاب تام ولا يقال انها لا تجب
عند تمام الدين وقت وجوبها وهذا دليل على انها ثبت بصفة
اليسر لانا نقول الدين بعدم الغناء الذي هو شرط لوجوبها وبه
يحصل اهلية الاغناء وهذا بخلاف الدين على العبد الذي للتجارة
انه المنع وجوب صدقة الفطر على المولى لسببه لانه المنع
قيام الغناء بمال اخر فاضل عن حاجته بالغناء مقدار النصاب
بخلاف ما اذا كان الدين على العبد الذي للتجارة حيث يسقط
الزكوة لان الزكوة تقتضي صفة الغناء الكامل الثابت بتمام
النصاب لا بغيره حتى يسقط الزكوة بمال النصاب وان كان قادرا
على الاداء بمال اخر والله اعلم **فصل** وفي صفة الحسن للمامور به
اعلم ان المامور به من جهة الشارع لا بد وان يكون حسنا قطعا
لان قبحه مستلزم لامر مستحيل وجوده والمستلزم لما يستحيل
وجوده يستحيل وجوده والثاني ظاهر واما قلنا ان قبحه
مستلزم لما يستحيل وجوده وذلك لان المامور به واجب
الاقدام فلو كان المامور به قبيحا لكان الشيء الواحد في حالة
واحدة واجب الاقدام مع كونه في تلك الحالة واجب الاقدام وهذا
محال فتبين ما قلنا ان المامور به من جهة الشارع لا بد ولن
يكون حسنا وهذا الحسن للمامور به لم يثبت مقتضى صيغة الامر
لغة فانها احد تصاريف الكلام ويتحقق في القبيح والحسن
جميعا لغة كسائر التصاريف بل ثبت ضرورة حكمه الامر
لان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء وينهى عن الفحشاء والمنكر
فان قيل لا نجلوا اما ان يقولوا ان حسن المامور به بعد وجوده
او قبل وجوده لا يجوز الاول لان المامور به انما هو الفعل وهو صفة
والحسن صفة ايضا والصفة لا يتقوم بها الصفة فلا يصح قولكم انه حسن
بعد وجوده وان قلتم قبل وجوده فلا يجوز ايضا لانه معدوم والمعدوم
لا يتصل به صفة الحسن ولا صفة القبيح قيل له ان الفعل يوصف اذا كان
واجبا وندبا ومحرما لدخوله تحت ايجاب الله تعالى وندبه وتحريمه
كما يوصف بكونه حادثا لدخوله تحت احداث الله تعالى اياه
محدث يحدوث قايم به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى
حدوث اخر ممتد الى القول بعيان لا نهاية لها وانه باطل
فكذلك ما نحن فيه يقول بان الفعل حسن لدخوله تحت تحسين
الله تعالى واما قبل الوجود فيجوز هذه الصفة ايضا كوصف
المعدوم بانه مذكور ومخبر عنه ومعلوم والمامور به ينقسم
على اربعة اقسام لانه لا يخلوا اما ان يكون حسنا لمعنى
في عينه او لمعنى في غيره وكل واحد منهما على قسمين لان الادراك
لا يخلوا اما ان يكون حسنا لعينه لا يحتمل السقوط بحال
اي المامور به لا يحتمله في حالة من الاحوال او حسنا لعينه
ويحتمل السقوط في بعض الاحوال والثاني لا يخلوا اما
ان لا يكون ذلك الغير مقصودا بنفسه لا يحصل بالاتيان
بالمامور به او يحصل بالاتيان بالمامور به اما الاول نحو
الايمان بالله تعالى وصفاته وركنه التصديق بالقلب وهو
لا يحتمل السقوط بحال حتى اذا بدله لعين يكون كفرا
والاقرار باللسان وكذا الايمان ايضا لكنه يحتمل السقوط
في بعض الاحوال حتى اذا بدله بغير عذر يكون كفرا ولو بدله بعذر الاكراه لم يكن
ذلك كفرا اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ومن هذا النوع
الصلوة وما شبهها معنى الزكوة والصوم والحج والقسم الثالث
السعي الى الجمعة والوضوء والرابع الجهاد وصلوة الجنازة

www.alukah.net

وان اردت قلت القسم الاول لا يخلو اما ان يكون الغير يفعل مقصود
بعد اداء المامور به او يحصل باداء المامور به محصل الانحصار في
الاربعة ثم القسم الاول ينقسم الى ما لا يحتمل السقوط بحال وذلك
نحو التصديق بالقلب في باب الايمان فانه لا يحتمل السقوط بحال
اصلا والى ما يحتمل السقوط في بعض الاحوال بعذر نحو الاقرار باللسان
في باب الايمان والصلوة والقسم الثاني نحو الزكوة والصوم والحج
والثالث السعي الى الجمعة الى آخر ما تقدم بيانه وان اردت
قلت بان القسم الاول لا يخلو اما ان يكون حسنا في وضعه او اما
التحق به بواسطة والباقي على ما مر قوله كالصلوة فانها تعالى
بافعال واقوال وضعت للتعظيم مثل القيام واسقاط اليمين على
الشمال والركوع والسجود والنية وهي اخلاص العمل للباري جلت
قدرته والتكبير الذي هو التعظيم وبعد الشروع مثل الثناء
وقراءة الفاتحة وتسبيحات الركوع والسجود والتكبير عند كل خفض
ورفع وقراءة التشهد وهذه الافعال والاقوال كلها موضوعة
للتعظيم اما ان يكون في غير حينه مثل الصلوة في الاوقات المكروهة
او حاله بان صلى محدثا او حامل نجاسة مع كونه قادرا على ازالتها
فوله فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الى قوله وحكم
النوعين واحد اي الزكوة صارت حسنة بواسطة حاجة الفقير
لان الزكوة تمليك جزء من النصاب المحول الى الفقير الذي هو غير
الهاشمي ومولاه بامر الله تعالى وهذا عند المحققين لانها
وصفت بالوجوب الذي هي من صفات الفعل وعند النقض اسم لما
للمولى الى الفقير ان الله تعالى امر بايتاء الزكوة وايتاء الايتاء
محال ولا هم بهذا الفعل الا بواسطة حاجة الفقير وكذلك الصوم
صار عباده بواسطة النفس التي هي اعدى عدو لك التي بين جنبيك
وهي عدو الله تعالى قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى ان الله تعالى قال

لداود النبي عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذلك الحسنا
عباده لما فيه من زيادة نفعه شرعها الله تعالى كسائر العبادات الا
ان هذه الوسايط غير مستحقة بانفسها وان احتاج الفقير
الى الكفاية كان يخلق الله تعالى اياه كذلك وكذلك النفس جبلت
امارة بالسوء وانقيادها النفس لما جبلت كذلك فلما الزم فقرها
بمنعها عن مشتهاها بالصوم لها لما كانت عدو الله تعالى موجب
صيانة المرء اذاه عن اذاها وذلك لمنعها عن شهواتها كما وجب الاحتراز
عن النار المحرقة وان كانت محبوبة على الاحراق وكذلك البيت حار
مشرفا بتشريف الله تعالى اياه ان الفقير استحق ذلك بضعف باشر
ولذلك النفس بخطابه باشرها ولذلك البيت سعل فعل واذا لم
يستحق هذه الوسايط بانفسها شيئا سقط اعتبارها فتعين الفعل
خالصا لله تعالى وكذلك التحق بالحسن لمعنى في عينه بلا واسطة
قوله وحكم النوعين واحد اي حسن لمعنى في عينه بلا واسطة فحسن
بواسطة لا يسقط الفعل الواجب اي الواجب لا يسقط الا بما
به او باعتراض ما يسقطه بعينه وانما قال باعتراض ما يسقطه
بعينه لعتراز عن القسم الثاني فان القسم الثاني لما صار حسنا
لغيره فاذا سقط ذلك الغير يسقط هو وقوله او باعتراض ما يسقطه
بعينه وقع هذا على مذهب الامام القاضي ابي الزيد الدبوسي
وعلى المذهب المرجوع عنه لفخر الاسلام البزدوي رحمه الله وهو
ان الصلوة تجب على الصبي والمجنون والحايض والنفساء
ثم سقط بعذر الجرح وعلى المذهب المرجوع اليه لفخر الاسلام رحمه الله
لا تجب اصلا ويعرف هذا في اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله
في باب بيان الانقلابية وما يتصل بها ويمكن ان يقال انه اراد
به اعتراض الحيض والنفاس والموت في وقت الصلوة فان
نفس الوجوب يتعلق بوجود جزء من الوقت ثم يسقط اعتراض هذه

العوارض في الوقت ذلك فيتجه حينئذ على المذهبين قوله
كالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حصلا حسنين لمعنى في غيرهما المعنى
في ذاتيهما فان الوضوء من حيث انه فعل يفيد طهارة البدن ليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يصح بدون النية لانه في نفسه يتردد
وتظهر لكنه صار حسنا لمعنى في غيره وهو التمكن من ادا
الصلوة لان العبد به يتمكن من اداء الصلوة والاتيان في الصلوة
بحال يسقط بسقوط الصلوة وكذلك السعي الى الجمعة ليس بفرض
مقصودا بل صار حسنا لتمكن العبد من اقامة الجمعة به وقت
الاتيان به الجمعة بل بفعل مقصود ايضا واذا سقطت الجمعة
بعذر او سفر سقط السعي عنه قوله وما حصل المعنى بفعل
المامور به كالصلوة على الميت الى اخره فانها صارت حسنة
بواسطة اسلام الميت ولهذا امتنع الصلوة على الكافر والمنافق
قال تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا والاسلام هو معنى الخ غير
الصلوة مضاف الى الكسب او اختيار كان من العبد فعل موته
وكذلك الجهاد كان حسنا بواسطة فهو اعداء الله تع واعلاء
كلمته ولكن لحسن لذاته لما فيه من افساد بنيان الرب وهو
المحل لمعرفة الله تع والعبد له وقال علم الادمي بنيان الرب
ملعون من هدم بنيانه وهو ايضا غير سعي الارض بالفساد
ظاهرا وهو حرام لشرع الشارع الجزاء عليه قال تع
فاكثروا فيه الفساد فصبت عليهم ربك سوط عذاب فلم
يكن حسنا لذاته بل بالكفر الذي وجد في الكافر او فضل المحا
معنا وهو فعل اختياري منه فيكون الواسطة مضافة الى
الكافر ولكن قهرا اعداء الله تع واعلاء كلمته يحصل بالجهاد
بنفسه وكذلك قتال اهل البغي حسن لدفع فتنتهم عن اهل
العدل وكذلك اقامة الحدود صارت حسنة بواسطة

وهو من عصى الله تع في المعاصي المفضية الى فساد العالم وتحقق
صيانة النفس والعرض والمال والكسب والنسب الخ منها
فان عينها اسلام المسلم وايذاؤه وتلك المعاصي مضافة الى الكسب
واختيار من الذي يقام عليه الحد فصارت حسنة لغيرها وحكم
هذين النوعين ايضا واحد وهو بقاء الوجوب ببقاء ما حسن
لاجله مسقوطة بسقوط حتى سقط الوضوء بسقوط الصلوة
والسعي يسقوط الجمعة والصلوة على الميت يسقط بعارض
مضاف الى المختار من بغي او ارتداد يعود بالله في ذلك
وكذلك الجهاد يسقط فرضيته ان تصور اسلام الكفار عن اخرهم
لكنه خلاف ما روى عنه عليه انه قال الجهاد ماض الى يوم
القيامة وكذلك الحدود اذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي
والله اعلم **فصل** في النهي اعلم ان عند عامة الفقهاء
للنهي صيغة وموجبا كالامر وقالت المعتزلة والاشعرية في
قول ليس للنهي صيغة وموجب بل يحمل الموقف فيه حتى
يقترن به دليل يدل على وجوب الانتهاء كما في الامر
فان صيغة النهي وجدناها مستعملة في جهات كثيرة للتحريم
والكراهة وهذا ظاهر وللتحقير لقوله تع ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم الاية وللاعانة لقوله تع واحسنن
الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعا كقولنا لا تكلنا الى
انفسنا ولا تسلط علينا من لا يرحمنا وللياس لقوله تعالى
لا تعتذروا اليوم الاية والارشاد كقوله تع لا تسالوا عن اشياء
وللتاديب كالنهي عن المشي في طريق واحد واتخاذ الدواب
كراسي وهو ان يقف على الدابة ممسكا السفطين الشخص او يقف
عليها ناظرا الى شيء وقيل ان يجر الدابة ويحمل رجليه
وجانب واحد وما تقدم فالكل لنا في الامر هو دليل

ثم اعلم ان النهي من باب الخاص ايضا لانه لفظ خاص موضوع
لمعنى خاص كالامر وهو قول القائل لمن دونه على سبيل الاستعلاء
لتفعل واختلفوا في موجب النهي فمن قال بان موجب الامر
المطلق وهو الايجاب او من قال بالندب ثم يكون الانتهاء
هنا والنهي يقتضي قبح المنهي عنه كاقتضاء الامر حسن المامور به
وهذا ان النهي لبيان ان المنهي عنه ما ينبغي ان لا يوجد
ينبغي ان يكون شيحا ليمتنع العبد عن الجاد ينبغي عاما
كان من العدم الاصلي وما ذكرنا من النكتة في حسن المامور به
هي متاتية في قبح المنهي عنه بتغير دعوى الحسن الى دعوى القبح
والقبح في المنهي عنه انما ثبت بمقتضى حكمه الناهي اقتضى
صيغة النهي من الله تعالى بالعدل والاحسان وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي ثم يظهر ان كان النهي عن عين
الفعل الذي اضيف اليه صيغة النهي يقتضي صيرورة الفعل
المنهي عنه حراما قبيحا وان كان عن غير الفعل الذي اضيف اليه
صيغة النهي يقتضي حرمة ذلك الغير وقبحه ويكون في الحقيقة
المنهي عنه ذلك الغير لا من اضيف الصيغة اليه وانما يعرف
النهي بعينه من النهي لغيره بدليل زايد وذا صيغة النهي
وهو ان كل ما عرف قبحه بالعقل بنفسه من غير دليل السمع
نحو الكفر والكفران والظلم والسفه ونحو ذلك يكون عين
المنهي عنه حراما وقبيحا وكل ما عرف قبحه بالعقل لكن في غيره
لا في عينه يعرف ان ذلك الغير القبيح هو المنهي عنه وان اضيف
النهي الى الافعال المشروعة ان عرف حسنه بالعقل يعلم انه
ليس منهي عنه حقيقة مع قيام المعنى الذي عرف حسنه
بالعقل حتى لا يؤدي الى التناقض في ادلة الشرع وان عرف حسنه

بالشرع لا بالعقل وقد اضيف اليه صيغة النهي نحو ان يكون
النهي واردا عنه ويتبين ان المعنى الذي به ثبت حسنه شرعا
قد انتهى وتبدلت المصلحة بمصلحة اخرى ونحو ان يكون النهي
واردا لغرض ويتبع الدليل في ذلك اذا عرف هذا فاعلم ان الصوم
والصلوة وغيرهما في العبادات ثبت حسن اصلها بالعقل دون
هيآتها وشروطها واوقاتها فانها عرفت شرعا لا عقلا
فيجوز ان يرد النهي والنسخ في حق الهيآت والاوقات والشروط
دون اصلها هذا هو المعتمد عليه فاحكمه لتعتمد عليه هذا
ما تخرج ما سمح عليك بيانه في هذا الفصل والنهي عنه ينقسم
في حق القبح انقسام المامور به في حق الحسن تحقيقا للمقابلة
وهو المراد من قوله والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر
في الحسن اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام المامور به
في صفة الحسن وانما قلنا بانقسامه كذلك لان المنهي
عنه لا يعدوا اما ان يكون قبيحا لعينه او لغيره والاول لا يخلوا
اما ان يكون وصفا كالكفر والعبث او شرعا كالصلوة المحدث
وسع الحي والمضامين والملاقيح والثاني لا يخلوا اما ان
يكون ذلك الغير محلا والمنهي عنه كالبيع وقت النداء والصلوة
في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض او متصلا به
وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا مذهب علمائنا
رضوان الله عليهم اجمعين وقال الشافعي رحمه الله المنهي عنه
ينقسم الى ثلثة اقسام والقسم الثالث الذي ذكرناه جعله
في حكم ما قبح لمعنى في عينه شرعا على ما سياتي بيانه
ان شاء الله تعالى قوله ما قبح لعينه وصفا كالكفر
والعبث وكذلك الكفران والسفه والظلم لان الواضع
وضع هذه الاسماء بازاء هذه الافعال القبيحة حال مقارنة

بقبحها لان قبح هذه الافعال يعرف بمجرد نظر العقل لا حاجة
الى ورود الشرع ليعرف قبحها قوله وما الحق به بواسطة
عدم الاهلية والمحلية كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين
والملاقيح فان المحدث ليس باهل الصلوة لان الطهارة جعلت
شرطا لصحة الصلوة والمشروط يعدم بالعدم الاصلي قبل وجود
الشرط كما عرف وان الشارع قصر الاهلية لاداء الصلوة
على كون المصلي طاهرا عن الحدث والحبث فينعدم
الاهلية بانعدام صفة الطهارة وانعدام الاهلية فوق
انعدام المحلية اذ عند انعدام الاهلية لا يتحقق نفس الوجوب
كوجوب الدين اذا وصل الدين الى من يجب عليه زكوة ماضي
في السنين وان لم يكن محل وجوب الزكوة موجودا الى حين
صار هو في الفعل في المحدث قبيحا شرعا لعينه واما بيع
الحر والمضامين والملاقيح فقبيح شرعا ايضا وذلك عند
المحل لان المحل شرط لصحة البيع ومال المتقوم والحر ليس
بمال وهي المضامين وهي جمع مضمون وهو ما في اصلاب
الآباء والملاقيح وهي جمع ملقوح وهو ما في ارحام الامهات
من الماء في الصلب والرحم قبل انعلاق الحيوان منه لما انه
فيه لان المال هو ما يرغب فيه طباع الناس
ويجري فيه البذل والمنع فصار البيع المضاف اليهما
مضافا الى غير محله فلهذا صار عبثا كضرب الجماد لو وقع
في غير محله وحكم النهي في هذين النوعين ان عدم شرعيتها
اصلا لفتح في تحميمها والقبح لعينه لا لمحور شرعيته
ولان النهي في هذين النوعين لا يحلوا اما ان يكون في
الحسيات او في الشرعيات فان كان في الحسيات
فظاهر لتصور وجوده وان كان غير مشروع فلا يكون

وجوب الاداء عند انعدام المحلية يحقق نفس الوجوب

النهي عما لا يتصور وان كان والشرعيات لصير مجازا عن
النفي كما في النهي عن المضامين والملاقيح كيلا يلزم النهي
عما لا يتصور لمشابهة بين النهي والنفي وهو امتناع وجود
الفعل المنهي عنه والمنفي وان كان النهي للابقاء على العدم من
جهة العبد والنفي للاعدام قوله ملجاوز المعنى جميعا الى
آخر اي النوع الذي جاور ذلك النوع المعنى الذي لاجله صار ذلك
النوع قبيحا من غير اتصال المجاور بالمنهي عنه وذلك مثل البيع
وقت النداء لان البيع نهي عنه وقت النداء لا المعنى فانه
بل لاشتغاله بالبيع عن السعي الى الجمعة بعد تعين لزوم السعي
عليه لا اتصال ترك السعي بالبيع وصفا بل يتجاوزه جميعا
لوجود كل منهما بدون مجاوره وكذلك الصلوة في الارض المغصوبة
انما نهي عنها لمعنى شغل ارض الغير بنفسه وذلك مجاور فعل
الصلوة غير متصل به وصفا لانتهائها بالمصلي لها والشغل
يحصل به ابتداء وكل منهما بوجد بدون الآخر وكذلك الوطي
في حالة الحيض منهي عنه لمعنى في الوطي بل لمعنى مجاور له حسا
وهو استعمال الاذى غير متصل به وصفا قوله وحكم اي
حكم هذا النوع انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي لما كان
القبح باعتبار فعل الغير سوى المستحق عليه لم يكن مؤثرا في المشروع
لا وصفا ولا اصلا قال شيخ الامة السرخسي رحمه الله المراد
ان الصائم اذا ترك الصلوة يكون فعل الصائم عنه عبادة صحيحة
ويكون مقوما عليه طبعا وان كان عاصيا بترك الصلوة فكذلك في مسئلتنا
يكون هو مطيعا باعتبار عاصيا باعتبار وبيانه انه اذا صلى
في الارض المغصوبة يكون مطيعا حتى اداء الصلوة عاصيا بشغله
ملك الغير بغير سبب وكذلك في الوطي حالة الحيض مباشر للوطي المملوك
بالنكاح لكن مرتكب للحرام باستعمال الاذى ولهذا قلنا ان وطيها

في حالة الحيض لحلها للزوج الاول اى لكونه مشروعا في هذه
الحالة ويثبت به احصان الرجم ولا يبطل ايضا احصانه اعني احصان
حد القذف حتى يحد قاذفه قوله واما اتصل به المعنى وصفا
كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر وذلك مثل البيع بشرط فاسد
فان البيع الفاسد مشروع باصله لوجود ركنه من اهله مضافا
الى محله والنهي ورد لمعنى الشرط وهو غير البيع لكن متصل به وصفا
ولذلك يبيع الدرهم بالدرهمين قبيح لمعنى اتصل به وصفا وهو فوات الحال
التي علق الشارع جواز بيع الجنس بالجنس بها وهي شرط زائد على البيع
فان تمامه لوجوده من اهله في محله والمحل مع المفاضلة قائم لقيامه
حالة المساواة فانهما مالان متقومان وكذلك صوم يوم النحر مشروع
باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وهو النهار لكن اتصل
بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة
كما سيتمر عليك بيانه بتوفيق الله تعالى قوله والنهي عن الافعال
الحسية اى النهي المطلق وهو النهي العاري عن القرائن الدالة على
قبح في المنهي عنه لعينه او على قبح فيه غيره عن الافعال الحسية اي
عن الافعال التي يتحقق حسنا وذلك مثل النهي الوارد عن الزنا والسرقة
وشرب الخمر والقتل يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه وهذا
لا خلاف فيه لما علمت ان النهي يدل على القبح في المنهي عنه فينصرف
الى الكامل منه وهو ما قبح لعينه الا اذا دل الدليل كالدليل الذي ورد في النهي عن الصلوة في
حالة الحيض والصلوة في الارض المغصوبة واتمام الدواب لواسي بقوله
عليه السلام لا تحذوا الدواب لواسي والنهي عن المشي في نفل واحد وعن
الاستجمار باليمين وبالعظم وبالطعام الى غير ذلك من النواهي الواردة
عن الحسيات التي دل الدليل على قبح في غيرها قوله والنهي عن الافعال
الشرعية اى النهي المطلق العاري عن القرائن عن التصرفات التي يتحقق
شرعا كالنهي عن الصوم والصلوة والبيع والاجارة وسائر العبادات

والمعاملات التي ورد النهي عنها بيقع على القسم الاخير وهو القسم
الرابع وهو ما يكون القبح فيه لمعنى في غيره متصلا به وصفا وهذا
عندنا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله مع الطلاق النهي كما كان
قبله لكن صار قبيحا بوصفه لارتكابه القبيح بمباشرة المنهي عنه وعند
المعتزلة الحسن والقبح لا يثبت بنفس الصيغة بل بالعقل كما يعرف
في فصل العقل في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى فتمتي قام دليل القبح
والحسن في فعل شرعي يحكم كون الفعل حسنا من وجه وقبيحا من
وجه ويجوز عندهم ان يغير الاحكام الشرعية التي عرفت بالعقل اي
صدتها بطريق الفسخ وان لم يسمون فسخا وسمون نقلا والمغير
هو المعنى دون الاسم ولا يجوز عندهم ان يجمع بصفة الحسن والقبح
في فعل واحد لانهم لا يقولون بجهات الفعل بناء على مسئلة خلق الافعال
فقالوا باعدام المشروع عنه ونسخهما بطريق الضرورة كما لو بقيت
القبح من كل وجه ويترجح جانب القبح على جانب الحسن على ما ذكرنا
وبناء على هذا قالوا لا يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء والطلاق في حالة الحيض ونحو ذلك هذا هو طريق الكرخي
وبعض من فرق بين النهي عن المعاملات الشرعية فقالوا في المعاملات
مثل قول اصحابنا والباقي يعرف في الميزان ان شاء الله تعالى وعندنا في
وجهه يقتضي هذا القسم قبحا لعينه كما مر بيانه حتى بقي المنهي عنه
مشروعا لعدم النهي وهو موجب النهي المطلق عندنا الا اذا قام الدليل
على كونه قبيحا لغيره فالحاصل ان القبح ثابت في المنهي عنه بلا خلاف
في مسئلتنا الا ان ما هو موجب النهي المطلق عندنا هو محتمل عندنا
هو محتمل عندنا حتى قال هو ان النهي في هذا القسم يكون نسخا
لما كان مشروعا بالدليل وقلنا بكونه مشروعا بعد النهي كما كان
الا اذا دل الدليل قال الشافعي رحمه الله ان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقه الى الكامل كالامر وانما

الشبكة
www.alukah.net

وانما قلنا ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لان الله تعالى ينهى
عن الفحشاء وانما ذم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا يصح نفي
القبح عما نهى الله عنه كما لا يصح نفي الحسن عما امر الله تعالى به وعدم
صحة نفي القبح عما نهى الله عنه الدليل واضحة وعلامة ظاهرة
على ان النهي حقيقة في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن ثم العمل
بحقيقة الامر واجب حتى صار حسنا المعنى في عينه الا بدليل فكذلك
العمل بحقيقة النهي في اقتضاء القبح وهذا لان المطلق من كل شيء
يعرف الى الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فيما قلته وهذا
معنى قوله فينصرف مطلقه الى الكامل منه كالامر اي فينصرف
مطلق النهي الى الكامل من القبح وهو لزوم كونه صحيح العينه كالامر المطلق
في اقتضاء الحسن ولان النهي ضد الامر ولما كان الامر شرعا للمأمور به
كان النهي رفعا للمنهي عنه ولان الامر شرعا لتحسين المأمور به في
نفسه الا بدليل فكذلك النهي يكون لتقبيح المنهي عنه في نفسه والنهي
الامر والنهي تكليف من الشارع والانتهاء فقلنا فلا بد لنهي ان يكون
ناشئا بناء على اساس شرعي وهو القبح والحسن فكان الامر لتحسين
المأمور به ثم الانتهاء بناء على كونه حسنا والنهي لتقبيح المنهي عنه
والانتهاء بناء على كونه قبيحا ومتى قلنا بثبوت القبح في غير لم يجب
الانتهاء عنه لان القبح متى ثبت في غيره كان المنهي عنه ذلك الغير
في الحقيقة لكن هذا يجعله مجازا عن ذلك الكلام اذا دل الدليل
على المجاز واذا ثبت ما قلنا يلزم منه على شرعيتها فضية للنهي فصار
النهي عن التصرفات المشروعة نسخا للشرعية اي بيانا لانتهاء
مدة المشروعية لان القبح لعينه لا يجوز ان يكون مشروعا لان
ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا قال تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والوصية هي المبالغة في الامر والامر بالفعل يقتضي
كونه مرضيا خصوصا اذا كان على سبيل التأكيد والمبالغة وكون

الفعل قبيحا ينافي كونه مرضيا وان كان داخلا في القضاء والمشيئة
كالكفر وسائر المعاصي فانها توجد بقضاء الله تعالى ومشيئته
لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى بعبادي الكفر وان ادنى درجات المشروع
ان يكون مباحا في نفسه ثم مندوبا الى فعله ثم واجبا ثم فرضا
والربوا حرام في نفسه فلم يجز ان يكون مشروعا واذا كان النهي نسخا
للمشروعية لا يتعلق به حكم من احكام الشرع من ثبوت الملك في
بيع الربوا وسائر البياعات الفاسدة وجواز النذر بصوم يوم النحر
وايام التشريق وان الله تعالى كما قال حرم الربوا قال حرمت عليكم
امهاتكم ثم لم يثبت نكاح الام مشروعا بتحريم مضاف الى العين فلان
لا يفيد في الربوا مشروعا بتحريم مضاف الى العقد اولى فلم يثبت بيع
الربوا سببا لثبوت الملك وعلى هذا قلت لعدم ثبوت حرمة
المصاهرة بالزنا لانها لم تعهد شرعت في حقه بدليل ان الله تعالى
من علينا بالمصاهرة كما من بالنسب فقال وهو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا والزنا عدوان محض فلم يصلح سببا لحكم
شرعي وهو نعمة ولذلك في الغصب قلت لا يثبت به الملك عند اداء
الضمان لانه عدوان محض فلا يصلح سببا لنعمة الملك ولذلك
سفر المعصية قلت لا يصلح سببا للرخصة للنهي والكراهة
لا يملك مال المسلم للنهي ايضا ولا يلزم على هذا الظهار ووجه
ان ايراده انما قلت ان النهي عن الاحكام الشرعية يعدم مشروعيتها
ويصير نسخا لما كان مشروعا ولا يتعلق به حكم من احكام الشرع
والظهار منكر من القول وزور بالنص ومع هذا قلت يتعلق به حكم
شرعي به وسببه لزوم وهو وجوب الكفارة فقال يجب لا يلزم
علينا الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك مثلا نطلق بسبب
مشروع وهو البيع ان السبب وهو البيع بعد النهي هل بقي سببا
لذلك الحكم المطلوب ام لا والظهار منكر من القول وزور وهو حرام

الألوكة
www.alukah.net
شبكة

محض تعلق به جزاء اجزاء عنه وهو الكفارة فيعتمل حتى تسببه
كالقصاص فانه ليس لحكم مطلوب بل جزاء شرع زاجرا فعل جرم وهي
القتل ولا يلزم علينا ان طلاق الحائض مشروع وان كان منهيا
عنه شرعا لان الطلاق مملوك الرجل بسبب ملك النكاح وهو
الحقيقة غير فانه لا فساد في سبب ملك الطلاق ولا في عين الطلاق
بل الفساد في المرأة بسبب التجزي ومن اصر صفاف اوصاف الطلاق
لانه صفة المرأة ولا يوجب حلا في محل النكاح المطلق بالطلاق يعرف
وحله لان المرأة فانه يبطل الحكم ويحل قتله فكل المنهي عنه الحاق الغرز
بها بتطويل العدة عليها فكان القبح لمعنى مجاور وانما اضيف النهي
الى الطلاق لكونه سببا للضرر فنفي مشروعا لهذا يلزم استيلاد
الرجل الامة المشتركة بينه وبين غيره فانه سبب مشروع للنسب
وملك نصيب الشريك وانه حرام لان الاستيلاد صادف نصيبه ونصيبه
مملوك الا انه تعالى ابى نصيب شريكه ضرورة انه لا يتجزى وملك
الشريك مجاور لمحله لا يزيل وصفاله وانما تملك نصيب الشريك
لصحة النسب والحرمة فيه انما لحرمة في وطيه نصيب الشريك
قوله ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
الى الله وسبيله ان الله تعالى لما دار الابتلاء وامر عباده
ببعض الاشياء ونهاهم عن البعض حتى يثاب من امتثل اوامره
وانتهى عن نواهيه ويعاقب من امتنع عن اوامره وارتكب نواهيه
والابتلاء في حقهم انما يكون عند ثبوت الاختيار لهم من الفعل والترك
وان كان دليل الاختيار جبريا او الاختيار انما يكون لهم اذا كان المنهي
عنه ما يتصور وجوده شرعا وهذا الاختلاف فيه اصل وانما يطلب
الامتناع عن فعل يتصور وجوده بفعل العبد شرعا لا ما لا يتصور ظهور
الفساد في النهي عما لا يكون لان مساد كلام من قال مسالة الزنا
اتحد ولمن ابى على الطيران الاربعة لا تزوم وللاخرس لا سكلم والاعمى

لا يقرأ لا يخفى على ذي لب فكيف ينسب الى الحكيم العليم الذي لا يغرب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا يتطوق اليه سمات الحدث
والفناء وتعالى عن التقابض في الصفات والاسماء النهي عما لا يكون
فرعت هذه الضرورة الى مشروعية المنهي عنه بعد النهي ويقرره
ان المشروعات تصورها انما يكون بمشروعيتها لان قوات مشروعيتها
يلزم لفوات تصورها شرعا كالكفر بالله تعالى الفعل الذي هو سبب لوجود
واذا ثبت تصور المنهي عنه شرعا وشرعيته يكون امتناع وجوده
وتقاعد على العلم بناء على امتناع العبد منه فاما النسخ فهو بيان
لزم المنسوخ لم يبق مشروعا ولم يتصور وجوده شرعا لبقي تكليف
العبد على العلم لعدم شرعيته فامتناع العبد من الفعل لعدم بناء
على عدم تصوره وهاهنا طرق يقين فمن جعلها احاد الفعل بالنفي واثبات
الفساد وهذا اظهر غاية الظهور ولان النهي يصادف الشخص وفعله
والنسخ يصادف الحكم فبعده وان هذا من ذلك ولان النهي الوارد
من الحكيم يعتمد قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي وصحة
النهي لما تقدم ذكر غير مرة فتكون القبح الثابت في المنهي عنه
شرطا لصحة النهي اقتضاء والمقتضي اذا ثبت لصحة ما
اقتضاه لا بطاله وما ذهب اليه خصم العبد اثبات المقتضي على وجه يبطل
به المقتضي وحينئذ يبطلان وهذا في غاية الفساد ايضا ولشرحه
ان القبح لما ثبت شرطا لصحة النهي بطريق الاقتضاء قبحت اثباته
على قدر يتوقع به الصورة الداعية الى اثباته كما عرف وبطل المقتضي
وذلك مما قلنا لان تكوين القبح وصفا لا يلزم منه الحكم عما
لا يتصور وجوده شرعا فان القبح متى كان في وصف الشيء لا يعدم
اصله فيكون المنهي عنه مشروعا لاصله غير مشروع بوصفه
كما قلنا جميعا في الاحرام الفاسد بخلاف البيع وقت النداء والصلوة
في الارض المغصوبة وطلاق الحائض والاحرام على صوم احيه

وشراء الكافر العبد المسلم حيث بقي كل واحد منهما مشروعا الا
والوصف جميعا وان كان منهيا عنه لان البيع وقت النداء ليس
منهي عنه حقيقة بل المنهي عنه ترك السعي الى الجمعة وفي الصلوة المنهي عنه
شغل الوقت بغير الواجب لكن اضيف النهي الى البيع والصلوة لكونهما سببا
ترك السعي وشغل الوقت ولذلك طلاق الحائض فان المنهي عنه في الحقيقة
الحاق الضرر بها بتطويل العدة ولذلك الاستيلاء على سبي اخيه غير
منهي في الحقيقة بل المنهي عنه ايذاء اخيه المسلم ولذلك شراء الكافر
العبد المسلم غير منهي عنه حقيقة بل المنهي عنه الحاق الضرر بالمسلم
ولما لم يكن ما ذكرنا من الصور منهيا عنها حقيقة بقيت مشروعة على الاصل
والوصف جميعا اما الخمر فقد اثبت الشرع اثناء انتفاء لانه
يكون المنهي عنه حينئذ غير مشروع فيكون النهي عما لا يكون والنهي
عنه لا يكون لما عرف ان اقتضاء المقتضي يبطل للمقتضى بعد ان
كان مقتضيا له وهذا ظاهر الفساد والفتح وان ثبت ضرورة صحة جوابه عن
النهي في الحسيات ايضا لان الاصل في كل ثابت كماله وكمال القبح فيما
قلنا ان القبيح لغيره يكون قبيحا من وجه دون وجه والفعل
الحسي لما كان متوقفا اعتبار وجوده على الحس على الشرع فثبوت
القبح فيه لعينه لا بد وان يكون ممكن الوجود حسا فاذا كان
النهي عما لا يكون بخلاف الافعال الشرعية فانه لما كان موقوفا
اعتبار وجودها على الشرع لزم من اثبات القبح فيها لعينها
النهي عما لا يكون فقلنا بثبوت القبح في وصفها وذلك متصل به
ليكون الانتهاء مقصورا اما عسى لكونها مشروعا باصله و
ثبت القبح فيه باعتبار الوصف المتصل به وما قال الخصم
بان النهي ما دام المنهي عنه قبيحا لم يكونه القبح فيه تلبس الوصف
متى اتصل بالاصل وصار ذاته كان منه فكان القبح في المنهي عنه
وقوله بان الامر والانتهاء فعلنا فيحب لم يكن ثابتا

بناء على اساس شرعي فيستدعي قبح المنهي عنه قلنا النهي لطلب
اعدام المنتهى عنه وذلك لا يقتضي قبحه لعينه فان النهي عن الحسن صحيح
وانما اقتضى ذلك ليكون صحيحا في الحكمة فكان النهي لطلب الانتهاء
وكان في حق وجوب الانتهاء علة وفي حق القبح علما وانت تقول
بانه في حق القبح علة وفي حق وجوب الانتهاء علم ولذلك قلت في الامر
ايضا وهذا قلت القضية واما قوله وحرم الربوا قلنا هذا النا
لانكل الجملوا اما ان يقول بان الربوا مما يتصور وجوده او لا فان قلت
انه هذا مستحيل لان الحرمة وصف ولا قيام للوصف بدون
الموصوف فلا بد من وجود الربوا الثابت له الوصف وهو الحرمة
وان قلت يتصور مع هذه الصفة فنقول كذلك نقول فان الربوا
وجوده مع صفة الحرمة وذلك ان يكون صحيحا باصله فاسدا الوصفه
لانا متى جعلنا فاسدا باصله لم يتصور وجوده اصلا وهذا كان الله
تعالى اضاف الحرمة الى الام لم يكن بد من وجود الام ليثبت الحرمة
وصفا لها او لم يضف الحرمة الى العقد وصار في حق العقد مجازا عن
النفي قوله وقلنا ان النهي يراد به عدم الفعل اي يراد بالنهي بناء
عنه على العدم بناء على اختيار العبد عن الاتيان به قوله
ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه اي عن المنهي عنه ولذلك
الضمير البارز في بفعله راجع الى المنهي عنه والمستكن الى العبد
قوله هو الحكم الحاصل في النهي اي كون عدم الفعل بناء على اختيار
العبد قوله فوصف قائم بالنهي اي ثابت به وحينئذ يكون
تقدير الكلام القبح وصف ثابت في المنهي عنه بالنهي اي بسببه
او يقول يجوز ان يكون المراد من قوله بالنهي المنهي عنه لان
النهي لا يوصف بكونه قبيحا ويكون حينئذ تقدير اما القبح فوصف
قائم بالمنهي عنه بوجود النهي وانما عدل عن قوله بالمنهي عنه وقال
بالنهي اختصارا للكلام فانه اذا قال ذلك لم يحتاج ان يقول بعد

ثبت مقتضى النهي قوله تحصيلا لحكمه اى لحكم النهي لان حكمه وهو
الانتهاء حيث القبح ضروره وجوبه او تحصيلا لحكم النهي وهو ثبوت القبح
في المنهي عنه لان ثبوت القبح فيه حكمه فلا يجوز تحققه اى تحقيق المقتضى
وهو القبح على وجه يبطل به اى بالمقتضى وهو القبح ما او صفه الذي اثبت
وانتفى القبح وهو النهي بل يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه والعمل
بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع وهو
المنهي عنه فيصير مشروعا باصله اى المنهي عنه فحيث مشروع بوصفه
مثل الفاسد من الجواهر فانه بقي مصفها باصله بعد ان قام الفساد
بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به اصلا يقال للممتنع من اللحم
اذا كان به الحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحال لم يبق صالحا
للغذاء يقال لحم باطل والثاني في قوله كالاحرام الفاسد هذا
جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال ما قلت ان القبح يجعل وصفا
للمنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه مستقيم
في الافعال الحسية لانها لا يتعلم بقيام القبح بها وصفا لان وجودها
من جهة العباد يزيد به انه يعرف وجودها بالحس ولا يحتاج في
معرفتها بعد صحة الحاسة الى شيء اخر ومع اثبات القبح فيها وصفا
يتصور وجودها فلا يلزم التناقض اما الافعال الشرعية فانها
يتوقف اثبات القبح فيها وصفا للتناقض لان وجودها من مثل
الشرع نريد به انها تعرف انما تعرف وجودها بالشرع ومجرد
الحس والعقل لا يكفي لمعرفتها وشرعيتها بمعنى تصورها شرعا
وصفه القبح يبقيها على العدم شرعا فيلزم التناقض او يقول
لما صار قبيحا لغيره وصفا والوصف قائم بها الموصوف لا ينفك عنه
والقبيح غير مشروع اصلا فصفة القبح القائمة به يمنع تصور
تصوره شرعا ومشروعيته بمعنى صحته ووجوده شرعا فيلزم
التناقض بخلاف الافعال الحسية فانها يتصور وجودها مع كونها

منهيا عنها لان وجودها مضاف الى الحسي لا الى الشرع فقال
في الجواب لا يلزم التناقض ههنا ايضا لان الفعل المشروع
يحتمل الفساد بالنهي اي لا بضعف عن احتماله بسبب النهي لانه
الفاسد فانه اذا جامع المحرم او احرم محالطا اهله ان الاحرام يبقى
مشروعا موجبا لاداء الافعال مع كونه فاسدا حتى لو ارتكب شيئا
من محظورات الحرام يلزمه الجزاء فعلم ان الافعال الشرعية يمكن ان
يكون مشروعه باصلها قبيحة بوصفها فلا يلزم التناقض والله اعلم
قوله فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
من اثبات الصحة ثم الفساد اخيرا والكراهية اخيرا ان منازل
المشروعات متفاوتة فالمشروع تارة يثبت صحيحا وطورا فاسدا
واخرى مكروها وفيما قلنا رعاية لتلك المنازل وفيها ما قال
الخصم البيها بطال لتلك المنازل انه جعل الفاسد والمكروه باطلا
ورفع المقتضى فوق منزلته ان منزلته ان يكون تابعا للمقتضى فجعله
اصلا مفسدا لما اقتضاه قوله ومحافظته لحدودها من جعل
المقتضى شرعا صحيحا للمقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا للتصحيح
المنطوق ولذلك في محافظة حد النهي والنسخ فان النهي هو طلب
امتناع الفعل من العبد والنسخ هو رفع الحكم وسان انتهاء مدته
ونعوجعلها واحدا ولذلك في محافظة حكم النهي والنسخ فان حكم النهي هو
امتناع الفعل وبقاؤه على العدم بناء على امتناع العدم منه ان النهي
يصرف المحافظة بالمنع عن الفعل وحكم النسخ هو امتناع العدم
عن الفعل بناء على ارتفاع الحكم اصلا فان النسخ يصرف المحافظة بالرفع
والخصم جعل الحكم هنا وجعل قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع
بالخمر مشروع باصله اي على ما ذكرنا في الاصل وهو ان النهي
عن التصرف الشرعية يقتضي وقوع المنهي عنه لغيره متصلا به وصفا
وان النهي لا يعدم المشروعية بل يقررها قلنا ان البيع بالخمر اي مع

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

مع مال المتقوم غير التسبب بالخمر فان جعل الخمر ثمنا لما عرف في البياعات
يصح لان مشروع باصله بصدور ركن البيع وهو قوله بعت
واشتريت من اهله مضافا الى محله وهو المال المتقوم اعني المبيع
غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن كالتابع او الشرط
في البيع والاصل هو المبيع حتى شرط وجود المبيع لجواز البيع
دون الثمن والقدرة على تسليمه ايضا دون تسليم الثمن
الا في موضع الرخصة وهو السلم لانه بيعت بالنص مخالفا
للقياس ويفسد البيع بهلاك المبيع دون هلاك الثمن فعلم
ان الثمن ليس باصل البيع وكان تبعا له كالاوصاف فالقبح
الموجود في الثمن يكون موجودا في البيع والوصف فلا يؤثر
في الاصل ليلا يلزم جعل البيع اصلا لاصله فقلنا انه مشروع
باصله فاسد بوصفه بهذا قوله لان الخمر مال غير متقوم
وانما قلنا بان الخمر مال لان المال عبارة عما يميل اليه الطباع
ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المثابة لان
طباع الناس تميل اليها وتجري المدرك والمنع منها والناس
مولوعون بها اما اهل الذمة فظاهر واما اهل الاسلام فللتخليل والخمر
كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمتها
ونجاستها وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدم النجس
الا تقوم بها ستط ضرورة الامر باجتناب منها الى انتفاء
انما يثبت باباحة الانتفاع بالشيء شرعا لانه حينئذ يكون
ولهذا الانتفاع اما بعينه او بمثله صورة ومعنى او بمثله معنى
وهو القيمة وليس الخمر حق المسلم بهذه المثابة فلم يسقط التقوم
وتثبت المالية كما كانت ولان الخمر لا يفارق الخمر باصله
وانما تفارق في وصفه والخمر مال متقوم والشرع لم يسقط
متقوم

تعاطي الخمر وليس من ضرورة حرمة التناول سقوط المالية فان
قبل اذا حرم التناول فقد بطل الوصف الخاص الذي صار العين
بوجوده مالا فبطلت صفة المالية نظير الميتة فانها
فارقت الخمر باصلها ولكنها فارقته بوصفها وهو الحموضة
وبطلت المالية بهذا الاعتبار واظهر وهذا بخلاف التخمر
وذبيحة المسلم فانهما اختلفا الا باعتبار وصف في الذات
اخرجه من كونه مالا فالوصف الثابت في المحل اول قبل لانا
يستقيم ما قلتم ان ركن حرمة التناول والانتفاع بانه على
التابيد كما في الميتة لان حرمة التناول والانتفاع على
التابيد مع كون العين صالحا للاكل تبطل صفة المالية
والخمر ليست بهذه المثابة لانها يعود لتخليل
فاعطى لها حكم المالية الا ترى ان الاشياء خلقها الله تعالى على وجه
لينتفع به وقت وجوده وانما صار صالحا للانتفاع الحقها
الله بها حكم المالية باعتبار العرضية فكذلك فيما نحن فيه بل
اولى لان الخمرية لم تكن حالة الاولى وله عرضية لتصير
مالا وهنا كان مالا متقوما لكن بطل صفة التقوم ضرورة
الامر باجتناب منها وثبتت المالية كما كانت بخلاف الميتة
لانها صارت حراما الانتفاع على التابيد ومن ضرورته بطلان
صفة المالية وبخلاف ذبيحة المجوسي لان المسلة شرط لثبوت
اهلية الذابح للذابح فاذا انعدمت المسلة لم يوجد الاهلية
واذا لم يوجد صار حراما الانتفاع على التابيد فبطلت صفة
المالية كالميتة واذا كان كذلك صلح ثمنا نظرا الى
المالية ولم تصلح نظرا الى علم التقوم فصار هذا التبيع
شروعا باصله لوجود مبادلة المال بالمال قصدا بوصفه
لعلم بتقوم الخمر فبقي ذكر الخمر معتبرا في حق ملك التبيع لا في حق

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

بنفس الخمر حتى قلنا بفساد التسمية ووجوب قيمة البيع دون
قيمة الخمر فكان فاسدًا لا باطلًا بخلاف ما اذا باع مالا منتفعا
بالمنتة لانها ليست بمال فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع
فبطل فان قيل علما قلتم ان الخمر مال كان ينبغي ان يجوز
بيعها بالدراهم لانه حينئذ يكون بمبادلة مال بمال وحل البيع
هذا اجمع المسلمون على ان بيعها بالدراهم باطل قلنا
الخمر مال على ما قلنا اذا لم يجز هذا البيع لعدم تقومها لا لا
ليست بمال وان الشارع امر بايهاقها واتلافها و ترك اعدامها
وما يكون منتفعا به لا يكون متقوما كالحبة من الحنطة وقطرة ماء فجاز
عدم جواز البيع لعدم التقوم لا لخلل في المالية بخلاف ما اذا باع
الثوب بالخمر حتى لم يقل ببطلان البيع حتى صح في الثوب لان الاصل
في العقد المبيع والثمن تابع ووصفه كالسواد كما يجوز ان يكون الخمر
مبيعا يجوز ان يكون الثوب مبيعا ومتى كان الثوب مبيعا لم
يبطل العقد لانه تملك الثوب بالخمر وليس فيه اعزازها فصح في
حق الثوب الا انه تعذر جعل الخمر بدلا في العقد فوجب الرجوع الى
البدل الاصلي وهو قيمة الثوب وهذا بخلاف ما اذا اشترى
الخمر بالدراهم لان الخمر لما تعين مبيعا في العقد فان الدراهم
لا تصلح مبيعة الا ترى انه اذا اسلم في الدراهم لا يصلح ان
تعين الخمر مبيعا كان العقد على الخمر فكان تركا
لاصلها فلم يجز هذا قوله غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اي هو مشروع باصله لقصد الشرع
واهله مضافا الى المحل غير مشروع بوصفه لوجود الفضل
في احد العوضين المشروط شرط الجواز وهو المساواة في
المقدار فان قيل قوله وهو الربوا يبقى شرعيته هذا
العقد في الاصل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبل ادخ

لان الله تعالى اضاف هذا التحريم الى نفسه والربوا عبارة
عن العقد وهناك الحرمة مضافة الى الام وهي محل للعقل قلنا
له الربوا هو عبارة عن الفضل لا عن العقد ومعنى قوله وحرم الربو
والله اعلم اي وهم التسبب الفضل الحالي عن العوض بسبب التحاذ
ونحن نثبت هذه الحرمة ايضا ولكن ليس في ضرورة الحرمة في ملك
اليمين انتفاء اصل الملك كما سيتمر عليك بيانه في آخر هذا الفصل
ان شاء الله تعالى فخرج قوله وكذلك الشرط الفاسد في معنى
الربوا لان البيع كما يقوم بالعوضين يقوم بشطري العقد و
هو الايجاب والقبول والزايد على احد العوضين اذا كان من
جنس واحد يكون ربوا فكذلك الزايد على احد شطريه ولان الشرط
الذي لا يقتضيه العقد اذا كان في اكان فيه منفعة لاحد العاقدين
او المعقود عليه ومن اهل الاستحقاق يكون زيادة مستحقة
بعقد المعاوضة خالية عن العوض فيكون ربوا فقوله وكذلك الصوم
يوم النحر مشروع باصله وهو امساك الله تعالى في وقته لان
الصوم هو الكف عن قضاء شهوتي البطن والفرج اسعارا وقضاء
الله تشرع مهر العبد لله تعالى في النهار لانه وقت قضاء الشهوة
عادة وهو حسن في نفسه لانه فيه ويوم العيد يساوي سائر
الايام في كونه وقتا للصوم فيكون الصوم الموجود في هذا اليوم
صوما موجودا في وقته فيكون مشروعا باصله وبالنهي ايضا لم
يتعدم هذا المعنى الا انه فارق غيره في الايام من حيث اضافة
بصفة العيدية وتضمن الصوم فيه الاعراض عن اضياف الله تعالى
في هذا اليوم لان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم تلحق الكراهة
والنهي لمجاورة لما فيه من رد الضيافة وهذا المعنى انما يثبت باعتبار
صفة اليوم وهو انه يوم عيد فثبت القبح في الصفة فصار عن مشروع
بوصفه قلنا بصحة النذر من حيث ان الصوم طاعة في ذاته

مشروع باصله لان النذر منفصل عن الاعراض عن الضيافة
لان الموجود بالنذر ذكر اسم الصوم والاعراض لم يوجد فلا فتح
وقلنا من حيث ان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة
متصل بذات الصوم انه غير مشروع بوصفه حتى يكون الاداء حراما
ويكون المؤدى معصية حتى قلنا بان الافطار افضل احترازا عن
المعصية الملازمة للصوم ثم اوجبنا القضاء اسقاطا للواجب
ولوصام فيه يخرج عن عهدة لانه الزم المشروع في الوقت
واشكل انه اذا صام فقد ادى المشروع فيه ايضا فيسقط ما وجب
عليه بالنذر وان كان الاداء فاسدا لانه اداه كما التزمه
وقلنا انه اذا لم ينذر ولكن نوى الصوم في هذا اليوم
وشرع فيه لا يلزم بالشروع حتى لو افسد لا يجب القضاء
عليه في ظاهر الرواية وان كان الشروع ملزوما عندنا
كالنذر لان الشروع اداء منه للصوم فيكون حراما فاسدا
فيكون مطالبا بالكف عن الصوم فيكون مامورا بالقطع
فعاد صاحب الشرع فصار القطع مضافا الى صاحب الحق
فبرئ العبد عن العهدة كالو امر كه من له المال باتلافه فاتلفه
المامور لا يضمن لان الاتلاف مضاف الى المالك حيث كان
بامره كذلك هذا قوله وهو الاعراض عن الضيافة
الموضوعة في هذا الوقت بالصوم اى وهو الاعراض بالصوم
عن الضيافة الى اخره ما قال قوله واما وصف المعصية
متصل بذاته تعالى الخ اسمه ذكر اهذا جواب عن
اشكال وهو ان يقال لما كان للنذر صحيحا الصوم اليوم
موجبا له كان ينبغي ان يجب بالشروع اصالحي يجب
القضاء بالافساد بعد الشروع كما روي عن ابي يوسف رحمه الله
في النوادر لان كل عبادة يلزم بالنذر تلزم بالشروع عندنا

فعال الحواب ان لوصف المعصية متصل بذات الصوم اى باداء الصوم
فلم يجب بالشروع لانه لم يسم الصوم ذكرا اى لانه لم ينذر نفسه فلزم
بالنذر ويجوز ان يكون جوابا لاشكال اخر وهو ان يقال لما كان
النذر بصوم اليوم نذرا بالطاعة كان ينبغي ان يكون الاداء
في الوقت افضل وقد ذكر في الفروع ان من قال لله علي صوم
يوم النحر افطر وقضى فقال في الجواب ان وصف المعصية متصل
باداء الصوم لا بنفس النذر فلهذا قلنا بافضلية الافطار احترازا
عن ارتكاب الحرام وهو الاعراض عن الضيافة وصحة النذر ان نفس
النذر لم يعصيه فيه لانه نذر بالصوم وهو طاعة ويجوز ان يكون
جوابا ايضا عن اشكال اخر مقدر وهو ان يقال كيف يقال
انه نذر بالطاعة والصوم في هذا اليوم منهي عنه والاقدام
على المنهي عنه معصية وفي النذر اقدام عليه فلا يجوز النذر به
لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى فقال في الجواب
ان وصف المعصية متصل بذات الصوم اداء لا بالنذر به لان
الاعراض عن الضيافة الموضوعة في اليوم يحصل بالصوم نفسه
لا بالنذر به وقد سماه بحمد الله ومنه قوله ووقت طلوع
الشمس وقولها صحيح باصله لانه يساوي سائر الاوقات
فاسند بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء به
السنة قال عليه السلام ان الشمس يطلع بين قرني الشيطان
فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت
فارقها واذا دلت من الغروب قارنها واذا غربت فارقها
اراد به ابليس وجنوده وقال عليه السلام وقت صلوة الفجر من طلوع
الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك عن الصلوة
فانها تطلع بين قرني الشيطان وذكر الزندوستي رحمه الله

في الروضة وروي عن عمرو بن عبسة رضي الله عنه انه قال علمني
ما لا يجهل الله واجهل فقال له "ابني عليه اذا صليت الصبح فاقصر
عن الصلوة حتى يطلع الشمس ويرتفع فانها تطلع بين قرني
الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار فاذا ارتفعت قدر رمح
او رمحين فصل فان الصلوة مشهودة محمودة حتى يستقل
الرمح بالظل يعني استواء الشمس ثم اقصر عن الصلوة فانها حينئذ
تسجر جهنم فاذا فاء الظل فصل فان الصلوة مشهودة محمودة
حتى تصلي بالعصر فاذا صليت العصر فاقصر عن الصلوة حتى
تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد
لها الكفار قيل قرناه ناحيتا راسه فانه يقابل الشمس عند
طلوعها وتنصب دونها حتى يكون طلوعها بين قرنيه والله
يقبح عبادة الشمس عباده للشيطان ايضا وقال ابرهيم
الحربي هذا مثل يقال اي حينئذ يحرك الشيطان ويتسلط
فيكون كالمعين لها اي لعبدة الشمس وكذلك الحديث
الشيطان يجري من بني ادم مجرى الدم ليس معناه انه يدخل جوفه
وقيل معنى قرن الشيطان اي تطلع وقت قوة الشيطان وقوته
في هذه الاوقات لانه يزينها في عين من يعبدها ليعبد والها
ولانه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم
على عبادتها ذكر في مثنية المعي واختلف في وقت الكراهة
في الزوال فقيل من نصف النهار الى الزوال لرواية ابي سعيد
رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه نهى عن الصلوة نصف النهار
الى الزوال لرواية ابي سعيد رضي الله عنه حتى يزول الشمس
وقيل ما احسن هذا الان النهي عن الصلوة فيه يعتمد نصوم ربها
فيه قوله عليه السلام الا ان الصلوة مؤجل بالوقت لانه ظرفها

لمعيارها هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما كان هذا
الوقت صحيحا باصله فاسدا بوصفه صار نظير يوم النحر في حق الصوم
وثمة الصوم يقع فاسدا ولا يضمن بالشروع حتى لو افسد لا يجب
عليه القضاء فكذلك الصلوة ينبغي ان لا يضمن بالشروع حتى لا يجب
القضاء بالافساد كما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية
الاصول فقال في الجواب ان اليوم معيار للصوم واصل الصوم بالليل
ومع المعيار اكثر من ان يضاف الصلوة بالوقت وهو الظرف ويصح
لكل هذا قوله وهو سببها اعلم ان المراد من قوله وهو
سببها هو سببية الوقت الناقص لمطلق الصلوة وبيانه
ان السبب في الحقيقة انما هو البقاء الى هذا الوقت لان البقاء
نعمة من الله تعالى فيستدعي شكرا عن جميع احوال البقاء وهو الاشارة
الوقت الذي فيه يوجد النعم سببا فاما مقام النعم والصلوة افضل
العبادات بعد الايمان فتكون هي ادنى من غيرها والعبادة
لاداء ما هو الواجب على العبد من الشكر والفرق بين العرض
والنفل في هذا المعنى ونقول السبب في الاصل هو نعم الله
على العبد والنعم يصلح ان يكون سببا لوجوب الشكر شرعا
الا ان النعم متزايدة في جميع الاوقات فجعل الوقت الذي
هو محل لحدوث النعمة سببا للوجوب واقيم مقام النعم
يقول الزمان نفسه نعمة فان به ينتقل احدنا من النقص الى التمام
فيصلح لان يكون سببا لوجوب الشكر وان الشارع جعلت
قدرته لم يجعل الاوقات سببا رخصة وترفيها للناقصين
الاصل سببية جميع الاوقات للنعم والبقاء منها قاد اندر
العبد او شرع في التطوع فعل احس ما هو الغريمة وعلى
يكون العبد مشغولا في جميع الاوقات بطاعة ربه عكان

جمع ٢
لوجوده

السبب

www.alukah.net

موجودا في حق كل الصلوة واذا صار الوقت الوقت سببا المطلق
الصلوة وهو ظرف لها معيار لها ولا يقوم هي به فلا يفسد
بفساده من هذا الوجه الا انه لما كان سببا ايضا صار ناقصه
لتمكن النقصان فيها بتمكن النقصان في السبب وهو الوقت وقد
تقدم ذكر ان نقصان السبب يوثر في نقصان المسبب واذا
صارت ناقصة لنقصان في الوقت لانها تادى بها الكامل وهو
ما فاتت عنه لان القضاء هو صرف ماله الى ما عليه وماله
في هذا الوقت ناقص وما عليه وهو الغايته كاملة فلا تتادى
بها لهذا اختلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان النهي لما كان
الشغل والاتصال له بالصلوة والما الوقت بل الصلوة والشغل
فاما بشخص واحد فكانا مجاورين فلا يوثر في نقصان الصلوة
فيتادى الكامل بالموتى في الارض المغصوبة لهذا ولما كانت
عباده معلوه باركانها والاداء هو المحرم في هذا الوقت
وبالشروع نفسه لا يصير مودا فلا يكون مباشر الفعل
المحرم بنفس الشروع وصار الشروع ملزما لهذا على
انه يتصور بهذا الشروع الاداء بدون صفه الحرمة بان يصير
بعد الشروع حتى يبطل تدخل الوقت الصحيح فيوديه فيه فصار
الشروع في الصلوة في اوقات المكروهة بطريق النذر
بصوم يوم النحر لانه لا فتح في الشروع هنا كما لا فتح في النذر
لتحلل الشروع في الصوم فانه بنفس الشروع يصير
معرضا عن الضيافة الموضوعة وقد يقدر على اتمامه والصوم
الصائم يقدر بالوقت ويطول بطوله ويقصر بقصره فاورداد
الفتح لكونه معيارا له فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع وقد
تقدم ذكره ايضا ولا محور لان يكون المراد في قوله وهو سببها

٩١

سببية اخر وقت العصر للعصر فحسب كما قال البعض لانه لو كان المراد
ذلك حينئذ لا خلوا اما ان يكون المراد من قوله فصارت الصلوة
فيه ناقصة لا فاسدة للعصر على التقديرين او النفل على التقديرين
او مطلق الصلوة واراده كل واحد منها حينئذ لا يجوز اما الاول
فلانه لما اريد من قوله وهو سببها سببية اخر وقت العصر
للعصر فحسب واريد من قوله فصارت الصلوة فيه ناقصة اما
العصر ايضا لا يصح بعد قوله لانها تادى بها الكامل وتقرر جوابنا ان
ان الغاية لا يتادى بالعصر الوقتيه سواء تمكن النقصان فيها
لنقصان في الوقت او لا وهي مضمومة عليه سواء شرع فيها
او لا وان اريد من قوله فصارت الصلوة فيه ناقصة لا
فاسدة للنفل فحسب فكذلك لا يصح لان الوقت ليس بسبب
للنفل على هذا التقدير فلا يصير صلوة النفل حينئذ ناقصة
لنقصان في الوقت لان نقصان الظرف المجرد لا يوثر في نقصان
المظروف ويلزم حينئذ جواز اداء العاشر في وقت الاحمر
لان الوقت على هذا التقدير بقي ظرفا مجردا للنفل فلا
يوثر فيه والقضاء صرف ماله الى ما عليه والاتصال
في ماله وهو النفل حينئذ فيجوز صرفه الى ما عليه وهو القضاء
ولا يصح ايضا قوله فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة
وان اريد من قوله فصارت الصلوة فيه فاسدة لا ناقصة
مطلق الصلوة فكذلك لا يصح ايضا لان التقدير بتقدير
سببية هذا الوقت للعصر فحسب والمطلق الصلوة
يمكن الوقت ظرفا مجردا للمطلق الصلوة فيلزم منه صحة
اداء النافلة فيه بلا نقصان فيلزم ايضا صحة اداء ما فاتنا
عنه من الصلوات لما قلنا فصح ما قلنا انه لا محور ان يكون
المراد من قوله وهو سببها سببية اخر وقت العصر

الألوكة
www.alukah.net

للعصر فحسب قوله وهو سببها هو جواب عن اشكال لزم
احدهما ان يقال ان الوقت لما كان ظرفا للصلوة والظرف ولزم
كان ناقصا لا يلزم منه تمكن النقصان في المظروف وكان ينبغي لزيادي
في هذا الوقت الفوايت فقال في الجواب ان ذا في الظرف
المجرد وهذا هو سبب ايضا وقد مر والثاني لزم يقال لزم الوقت
لما كان ظرفا ونقصانه لا يوثر في المظروف فيكون الصلوة الوقتية
عليه واجبة بالخطاب في الشارع كما هو مذهب الحكم ان الصلوة
تجب بالخطاب من الشارع فكان سعيه لا يجوز اداء العصر
الوقتية في الوقت المكروه لانها وجبت كاملة فلا يتادى بصفة
النقصان فقال في الجواب لزد لك في الظرف المجرد لكن الوقت
مع كونه ظرفا للصلوة هو سبب لها ايضا وفساد الظرف
وان كان لا يوثر فساد السبب يوثر وجبت بصفة
النقصان وقد اداها كما وجبت فيخرج عن العهدة قوله ولا يلزم
النكاح بغير شهود اي على ما قلنا ان النهي عن النصرفات
الشرعية يقتضي تصور المنهي عنه شرعا ولا يعتبر شرعيته
لا يلزم النكاح بغير شهود ووجه الالزام ان يقال لزم قوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي بالاجماع ايحقيقه النفي غير مراده
بالاجماع ايضا لانه لو كان نكاحا اعلا انه صحيح وان لم يشهدا وكانه
عند مالك رحمه الله وفي حالة البقاء النكاح موجود باجماع
وان لم يبق الشهود فصار معنى قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
لا تنكحوا كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج اي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا والجامع بين
النهي والنفي قد مر وادا اصار ههنا يقتضي شرعية النكاح
بغير شهود على اصلكم كما قلتم بشرعية المنهي عنه وما قلتم
بذلك فورد الاشكال ويقول قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود

نفي لامر يوجد حسا والنهي لمثل هذا الامر من الشارع
يراد منه النهي كما قلنا في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وليس المراد منه نفي النكاح الشرعي لانه لو كان
كذلك لما ثبت به الاحكام الشرعية من سقوط الحد ووجوب
العدة وثبوت النسب فيلزم ان يكون النكاح الشرعي
منهيا منفيا لانه اما منفي او منهي عنه بالاجماع وانتفى
كونه منفيا فتعين منهيا عنه فيقتضي هذا شرعية النكاح
بغير شهود على اصلكم كما قلتم في النهي عن البيع فقال في الجواب
قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ليس المراد منه النهي بل النفي
المراد منه النهي بل المراد منه النفي لان الصيغة صيغة نفي والاصل
هو الحقيقة في الكلام الا اذا دل الدليل على ارادة المجاز
والدليل ههنا لان المنفي نكاح شرعي لا امر حسي ولا يسلم
وجوده اصلا بغير شهود وانما سقط الحد وثبت النسب والعدة
لشبهة العقد وضرورة النكاح لان هذه احكام يحتاط في
اسقاطها وانما يتقاعد خلاف قوله فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال لان المنفي ثمة امر حسي ولا يتصور انتفاء حسا
حسا اصلا واسا فوجد الدليل وههنا كذلك على ارادة المجاز وهو النهي
كيلا يلزم الخلف في كلام الشارع فتركت الحقيقة لهذا
وهذا هو تقرير قوله لانه مضاف الى احد اي لا فعل
ان المراد منه النهي بل هو مضاف فكان نسخا وابطالا
فلم يتصور وجوده لهذا قوله لان النكاح سبب الملك ضرورة
الى آخره اي ولئن سلمنا ان المراد منه النهي كما قلتم الا ان
النكاح شرع للملك ضرورة انه شرع لثبوت الملك على
الحرة الشريفة المكرمة بتكريم الله تعالى المالكة نفسها
من جميع الوجوه قبل النكاح وبعده اما قبل النكاح فظاهر واما
بعده

النفي

النسب

الشرط

السلب

فلانها اذا وطئت بشبهة يكون العقر لها لا للزوج والمالكة
في غير النفس ظاهرة وثبوت الملك عليها بالنكاح مستلزم لانتهائها
لانها تصير مستفرشة وعليها للفضيلة النخسة وحلولة
وان المملوكة من المالكة مع وجود التضاد والتنافي بينهما للذي الشارع
ملك قدرته لما علم بقاء العالم الى وقت معلوم ولا بقاء بدون
بقاء الخلق وبقاءهم يتوقف على التوالد والتناسل الا بابيان الذكور
الاناث والطفاء النار الفتنة واظهارا للحكمة البالغة فكان الملك
الثابت عليها ماسا بطريق الضرورة لا منفصل عن الحل الى هذا الملك
الضروري لا ينفصل عن الحل لانه لما شرع لاجل بقاء العالم الى وقت
معين بقاء النسل ولذلك الا بابيان الذكور الاناث ظاهر ذلك الا بكاح
فيه لان الضرورة والتحريم يتضادان اي يتضاد الحل لان الحرمة مع الحل
يتنافيان وجودا في محل واحد في حالة واحدة ولهذا لم يثبت الحل
في النكاح مع الحرمة المقارنة ويبطل بالطارئة ايضا كما اذا ارضعت
الكبيرة الصغيرة او بنت حرمة المصاهرة لمسة بشهوة ام المرأة
او ابنتها او مسها بشهوة ابا الزوج او ابنه واذا كان النكاح
مشروعا لثبوت ملك ضروري حتى لم يظهر ذلك الملك حق غير الحل
وكان الحرم منافاته ومن قضية النهي التحريم فاستلزم الحرمة قضية
للنهي اي الحل فلم يثبت الملك الضروري الثابت بالنكاح لانه
لا ينفصل عن الحل كما قلنا فلم يثبت النكاح لانه ما شرع الا للملك فاذا
انتفى هو انتفى النكاح لانعدام الغاية في بقائه بعد انتفاء ما شرع
هو له او نقول المقصود من النكاح الحل لان به تتمكن الحل في النكاح
والملك ثبت ضرورة ثبوت الحل وههنا المصاهرة الحرمة الحل انتفى الحل
ضرورة ثبوت الحرمة فانتفى الملك واذا لم يثبت الحل والملك لم ينعقد
النكاح لانه لغيره للسبب اذا لم يفد الحكم لانه انما شرع لاثبات الحكم

فاذا لم يثبت الحكم لم يبق سببا بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين
والتحريم لا يضاده فيجتمعان والملك ههنا ليس بضروري بل يثبت
من ضروره الحل ولهذا يثبت الملك في اخته من الرضاع
وان انتفى الحل وكذلك في الامة المجوسية وغير ذلك فالانتفاء الحل لا يستلزم
انتفاء الملك اذ البقي وهو المقصود من البيع بخلاف البيع الذي شرع لاجله
لافادته ملكه ولا يتوقف الغصب على الفرج وهو جواب عن النكاح
مقدر وهو ان يقول الشافعي رحمه الله ان عندنا النهي يقتضي
القبح لعينه على الاطلاق سواء كان المنهي عنه حسيا او شرعيا واتم
ساعد تموا على ذلك في الحسيات واجمعنا واتفقنا ان القبح لعينه لا يتعلق
به حكم شرعي كالبيع الخمر والخنازير والملاقيح والمضامين ولا شك ان الغصب
امر حسي منهي عنه فيكون قبيحا لعينه فلا يجوز ان يتعلق حكم شرعي
وهو ثبوت الملك وكذلك الزنا امر حسي حتى يثبت به الحد فيجب لعينه
فلا يكون سببا لثبوت حكم شرعي خصوصا اذا كان نعم ان الملك
نعمة لكونه مملكا للانسان من التقرب الى الله تعالى وهو المطلق الحاجز فلا يصلح
الغصب الذي هو عدوان محض سببا لنعمة وكذلك حرمة المصاهرة
نعمة من الله تعالى بها حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا
فجعله نسبا وصهرا من المصاهرة والامتنان لا يكون الا بالنعمة فتصلح
من الكريم وهذا امر معقول ايضا لان امهاتها وبناتها يحرمن كحرمة
وبناته وآباءه وابناء كابائها وابنائها حتى يدخل عليهن من غير استبدال
وجسم ويدخلوا عليها كذلك ولا شك ان ذلك نعمة والزنا جناية محضة
وسبب لوجوب النقمة فكيف يصلح سببا للكرامة والنعمة فيكون
هذا منكم تناقضا بينا فقال الخصم اخبرني عن قولك ان الملك
يثبت بالغصب مقصودا بل يحول لنا الملك يثبت شرطا لامر
مشروع وهو الضمان ونوضحه ان الضمان موجب للغصب للانزاع
والضمان شرع جبرا للثابت من المال اجزاء للمفوت الاترى ان من قوم

اذا اجتمعوا على غصب مال وانلافه وجب عليهم القيمة
ولصق او مثل واحد ولو كان جزاء الفعل لكان الواجب على كل واحد
منهم جزاءً كاملاً كما اذا اجتمع المحرمون على مثل صيد واوجبنا عليهم
بعد الكسر والكسر بدون القوائم والاخوات بدون ثبوت
الملك للغاصب في المغصوب شرطا للضمان وكيلا يجتمع البدلان
ملك شخص واحد ووجوب الضمان على الغاصب كلما شاء مولى حصل جاعا
وشرط الشيء تابع له فصار ثبوت الملك للغاصب في المغصوب اوجب
الملك من المغصوب منه الى الغاصب حتى المحبس المشروط وهو الضمان
وان كان قبيحا لو كان ثابتا بالغصب مقصودا وهذا لان الشيء اذا ثبت
تبعا وضمنا لشيء يعطى له حكم المتبوع والمتضمن كصيرورة الجندي مقيما
في المفازة بامامة السلطان وان لم يكن المفازة موضعا للاقامة
وكالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن تصير لازمة لثبوتها في
ضمن عقد لازم فصار حكمها حكمه ولا يلزم على هذا المدبر فانا نقول بيه
انه لما سلم الضمان للمغصوب منه تحول المدبر زايلا عن ملكه حكما لان
المدبر يحتمل لذلك اجلة ولهذا لو كسبت المدبر ما بعد امامه
من يد الغاصب واداه الضمان ومات ثمة قبل الرجوع من امامه كان ذلك
الكسب للغاصب وانما لم يثبت للغاصب في المدبر صيانة لحق
المدبر لان التدبير موجب حق العتق له عندنا ولا يبطل حق العتق
كحقيقته ولهذا قلنا بعدم جواز بيعه او يقول ضمان المدبر
جعل مقابلا بما فات وهو الدم دون الرقبة وهذا جايز
عند الضرورة والطريق هو الاصل وبمثل الزنا لا يوجب
مرعة المصاهرة اصلا بنفسه انما الزنا سبب للماء والماء
سبب لوجود الولد والولد هو الاصل فاسحقاق هذه الحرمة التي
ثبت كرامة لان الحرمة نوعان حرمة اهانة كحرمة الخمر والخنزير

ثبت بقوله تعالى رجس من عمل الشيطان وبقوله تعالى فانه رجس
وحرمة كرامة كحرمة الامهات والبنات ثبت محافظة لهن عن
ذلك لان استفراش وحرمة المصاهرة من قبيل النوع الثاني لوجود
الامتنان بها لانه جزا الوالدين والاحصان والاعواض فيه وهو حرام
بتحريم الله تعالى داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فصلح
منحقا لهذه الحرمة الثابتة بطريق الكرامة وثبت الحرمة بين الواطي
والموطوة بواسطة الولد لانه يضاف الى كل واحد منهما كلا ونقل الولد
ظاهر عرفا والشرع ورد بتقرير الحرمة في الوطي الحلال فلا بد
من ان يكون لها وجه صحيح وليس ذلك الا الحكم بالاتحاد بين الواطي
والموطوة واذا كان كذلك صار كشخص واحد والاستمتاع بالحر حرام
فحرم بهذا الطريق اباه وابناه عليها كابائها وابنائها وامهاتها
وبناتها عليه كامهاته وبناته وانما لم يعد هذه الحرمة الى الاخوة
والاخوات لان الخصوص اسقرت الاخوة والاخوات موجبه
الى زمان لم يقع النكاح بالتحليل يصير الحرمة موبدة والتحليل انما
تعتبر اذا لم يكن مغير الحكم بالنص ومتى كان مغيرا لا يعتبر فيكون
بعد اعدم الحكم لعدم العلة فان قلت على ما ذكرت ان باعتبار
الحرمة يصير اباه وابناه عليها كابائها وابنائها وكذلك امهاتها
وبناتها في حقه ينبغي ان يحرم الموطوة على الواطي دائما يتعدى بها
الى اصولها وحيث لم تثبت الحرمة بينهما ثبت ان العلة ليست
الحرمة والبعضية كما قلت قلنا نعم ولكن لو قبل به لما حلت امراة
قط فلمعنى الضرورة لم تعتبر لو صحة لان البعضية الحكمية تعتبر عدمها
عليهما بعدم البعضية الحقيقية وحقيقة البعضية لم توجب
الحرمة في موضع الضرورة فلذلك الحكمية اما ترى ان حواء رضي الله عنها خلقت من ادم عليه
حقيقة وكانت حلالا له فلذلك الحكمية في الحكم لمكان الضرورة فان السلام وكان بعضه حقيقة
قيل نسلم ان الوطي سبب للاتحاد بينهما ونسلم لكن فالولد الكل

واصل منها

كلا بطريق الحقيقة بل بعضه يضاف الى كل منهما بطريق الحقيقة
وبعضه بطريق المجاز لان الولد مخلوق من مائهما فكان البعض
منه لذا من هذا البعض من ذلك ضرورة ان الماءين اذا
اختلطا وحصلت المجاورة بينهما بحيث لا يمكن التمييز صحت الاضافة
الى كل منهما لهذه المجاورة انها محترزة للمجاز كما يقال جرى النهر
وسال الميزاب قلنا له كل الولد يضاف الى كل واحد منهما
وهذه اضافة واحدة باسم واحد بحكمة واحدة الى شخص واحد فلا
حمل على الحقيقة في البعض فلا يجوز حمله على المجاز في البعض الآخر لاستحالة
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة وان الاصل في
الاستعمال هو الحقيقة واما قوله بعض الولد ليس بمخلوق من مائه
حقيقة قلنا لحقيقة حسية ام حقيقة شرعية فالاول مسلم
والثاني ممنوع لانا بينا كونه ولدا له شرعا لاجتماع الحل
عاما وذهبنا اليه اولى من حمله على المجاز لان هذا اللفظ حقيقة على
لسان اهل الشرع فحمله على الحقيقة الشرعية اولى ما امكن وقد امكن
بواسطة الحكم بالاجتهادين الوطء والموطوءة شرعا على ما ذكرنا
واذا ثبت هذا وصار الوطء قائما مقام الولد من حيث انه سبب
لامن حيث انه زنا والاصل ان الشيء اذا اقام مقام شيء يعطى له حكم
ذلك الشيء ويعمل عمل الاصل وبعلته لا عمل نفسه وبعلته كالنوم
المضطجع والعفاصتين اقيم مقام الحدث والمزال
وكذلك العبد الهندي اذا اعتقه الهاشمي صار شكاله فاخذ
حكمه في حق حرمان الصدقة ومن هو حي ثبت له بعض الكرامة
بنفسه وكذلك التراب هو ملوث بنفسه لكن لما قام مقام الماء
في حكمه ونظرا الى كون الماء مطهرا لا الى كونه ملوثا فكذلك
قلنا الوطء لما قام مقام الولد ينظر الى كونه موجبا
للحرمة والبعضية لا الى كونه زنا فصار كوطء الحلال من حيث

ان كل واحد منهما سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق
الحرمة قوله ثم يتعدى منه اي الحرمة من الولد الى
اطرافه اي ابويه واحداده وجداته وتتعلق الى اسبابه اي اسباب
وجود الولد من الوطء والمس بشهوة والقبلة وغير ذلك وصار
الوطء علة لعلة الاصل وهو الولد وما قام مقام غيره اي الشيء
الذي قام مقام غيره يعطى له حكم ذلك الغير كما عرف لقيام الزنا
مقام ما لا يتصف فكل اي مقام الشيء الذي لا يوصف به
الحرمة وذلك الشيء الولد في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام مقام
الولد الذي لا يوصف هو بوصف الحرمة لانه في حق حكم الظهار واما
سفر المعصية فهو غير منهي لمعنى فيه وسبب الرخصة انما هي
المشقة والمشقة في السير المريدون وهو موجود ههنا بصفة
الكمال ولا حرمة فيه وانما الحرمة لتجاوزه وهو فصل قطع الطريق
او تمرد العبد على المولى فصار كالبيع وقت النداء ومر بيعه
بيانه وامان استيلاء اهل الحرب فانما صار موجبا للملك
اذا تم بالاحراز لان صفة الحرمة لهذا الفعل انما ثبت بواسطة
العصمة وهي ثابتة في حقنا دون حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك
ولاية الالزام منقطعة بانقطاع الاساءة عنهم في دارهم وان
العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز بدار الاسلام
واذا لحق العصمة سار مثله سائر المباحات فبقيت الملك
بالاستيلاء والله اعلم فصل في حكم الامر والنهي
في صدر ما نسبا اليه اي ضد ما اضيفا اليه اختلف العلماء في ذلك اي
في حكم الامر والنهي في ضد ما اضيفا اليه ان الامر بالشيء هل له حكم
اذا لم يقصد ضده بنهي صريح ولذلك اي ولاختلافهم قال بعض المعتزلة وهو
اختيار ابي هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة وهو قول بعض
المتكلمين وقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان الامر بالشيء

الألوكة
www.alukah.net

لا حكم له في ضده بل هو مسكوت عنه وقال عامة المعتزلة بأن
الامر له حكم في ضده وهو الحرمة لكن قال بعضهم ان الامر انما يوجب حرمة
ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة
ضده والفقهاء المعتزلة باسرهم ان الامر بالشيء لا يكون نهيا
عن ضده والنهي عن الشيء لا يكون امرا بضده وقال عامة
مشايخنا واصحاب الحديث رحمهم الله الامر بتحصيل
شيء يكون نهيا عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان
ونحوه وان كان له اضداد كالامر بالقيام اختلفوا فيما بينهم قال
بعضهم يكون نهيا عن الاضداد عن عين ثم قال بعض اصحابنا
هذا في الحديث هذا في الامر الذي هو امر ايجاب واما امر الندب لا يكون
نهيا عن ضد وقال عامتهم بان الامر بالفعل يكون نهيا
عن ضده مطلقا لكن على حسب الامر ان كان امر ايجاب يكون
النهي عن ضده نهي تحريم وان كان امر ندب يكون النهي عن ضده نهي
ندب حتى يجب الامتناع عن المنهي عنه في الاول ويندب
الى الامتناع في الثاني فيندب الى الامتناع عنها اذا لم يكن
له حاجة في مباشرته وقال الخصاف رحمه الله وبعض اصحابنا
المتكلمين الامر بالشيء يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد
واحد كالايمان او اضداد كثيرة كالقيام وقال بعض اصحابنا
يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا
هو المختار عندنا بان يقول يقتضي ولا نقول يدل عليه او يوجبه
واما النهي عن الشيء فعلى هذا ايضا قال العراقيون الاول انه
لا حكم له في ضده اصلا وقال عامة المعتزلة ان النهي عن
الشيء امر بضده من حيث المعنى ان كان له ضد واحد وانه
كان له اضداد كثيرة بان كان يتحقق بكل واحد من الاضداد

تركه ولا يتصور الجمع بينه وبين ذلك فالنهي عنه يكون امرا بجميع
اضداده على سبيل البدل وقال الخصاص رحمه الله ان
كان له ضد واحد فهو امر به وان كان له اضداد كثيرة لم يكن امرا بشيء
منها وهو قول ابي عبد الله الجرجاني رحمه الله وقال من قال
انه يوجب كراهة ضده يوجب ان يكون ضدا في معنى سنة واحدة
اي موجب النهي ضد يوجب اثبات سنة في النوع كالواجب وعلى
القول المختار يحتمل ان يكون النهي عن ضد مقتضيا اثبات سنة
في قوله الواجب واعلم ان هذا الا قاويل في الامر والنهي انما يوجب
كراهة ضده او يدل على ذلك او يقتضي على ذلك الى غير ذلك فالاقوال
انما تصح على قول من جعل الامر للايجاب اما من لم يجعله للايجاب
لا يجعله دليلا على كراهة ضده ولا موجبا له ولا مقتضيا له
قال العراقيون الدليل ان الامر مع النهي ضد لان صيغة ومعنى اما صيغة
فظاهر واما معنى فلان الامر طلب الفعل من المكلف والنهي طلب
الامتناع منه او يقول الامر دعا الى مباشرة الفعل والنهي
دعا الى الامتناع عنه فيستحيل ان يكون احدهما صاحبه ولو تلقيا
الامر مستتبعا للحكم في ضده يصير الامر نهيا وكذلك جانب النهي يصير
النهي امرا وهذا محال وان كل واحد منهما سالك عن عين
والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا اصلا الا ترى
ان الامر لا يوجب شيئا فيما وضع له لو لم يتناوله اولى والمرء
الكلام وضع في الاصل دلالة على ما وضع له لا على غيره والمضاف
فوق المضاف اليه فلما لم يكن دالا على غيره فعلى ضده اولى واحرى
وقال الخصاص رحمه الله ان الامر موضوع لطلب الفعل والاستعلاء
بشيء في اصل اداه بقوته ويستوي فيما قلنا ما اذا كان
له ضد واحد او اضداد كثيرة ولما كان الامر الموجود على هذا وجب
وجب الايمان صار الامتناع منهيا عنه ومن ههنا بني على ان الامر

www.alukah.net

المطلق عنده يوجب الايثار على الفور ومن ضرورته حرمة الترك
واما في جانب النهي فنقول ان النهي للتحريم ومن ضرورته الاتيان
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا كان
له اضداد كثيرة فليس من ضرورة الكف عنه الاتيان بجميع اضداده
الا ترى ان المامور بالقيام اذا فعل يكون مفوتا المامور به
والمنهي عن القيام لا يكون مفوتا المنهي عنه بالقعود والاضطجاع
والركوع والسجود فلا يكون امرا بالاضداد كلها ولا بواحد منها
لان البعض ليس اولى من البعض وبيان الفرق بينهما ان التصريح
بالحد ضد المنهي عنه فيما كان له ضد واحد لا يصح وفيما اضداد كثيرة
يصح وتشريحيان المنهي عن الحركة لا يستقيم له التخيير السكون
لان في ضرورة حرمة الحركة عليه وجوب السكون عليه ولا يصح
الجمع بينهما ولا اعدامهما وفي التخيير اجتماعهما وهو محال شرعا والمنهي
عن القيام يستقيم له التخيير في جميع الاضداد بان يقول لا يكن
وخيرتك في القعود والاضطجاع والركوع والسجود ولو كان له كلم
في ضده لما كان يستقيم اباحة اضداده كما اذا كان له ضد واحد
واصح من قال ان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده لان الامر
على ما قال الخصاص رحمه الله انما ينسلخ بكل واحد من القسمين اعني
الامر والنهي في ضده ادنى ما يثبت لان الثابت ضرورة ثبوت
حكم غيره لا يساوي الثابت بنفس الامر والنهي قصدا لان الثابت
قصدا اثبت من كل وجه ليتحقق حكم الامر ويكفي لذلك ادنى
الحرمة لتنزل الحرمة يثبت بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه غير
متصل بالمنهي عنه لان ذلك يثبت ضرورة حكم الامر فقلنا
بثبوت الكراهة لان المكروه هو حرام في وصفه دون وجه
خصوصا اذا كانت كراهة التحريم واصح من قال يدل على
كراهة ضده بان من طلب فعلا من غيره يستدل المامور والامر

على نهيه عن ترك المامور به واشتغاله بضده فهذا هو معنى قولنا
يدل على كراهة ضده كمن قال لعبده تعال فامره العبد بالمجيء يدل على
نهيه عن الذهاب فصح ما قلنا ان الامر بالشيء يدل على كراهة ضده
ولان الضد مشغول عنه وكان ينبغي ان لا يثبت موجبه اصلا
الا ان الامر لطلب الايثار ولا يمكنه ذلك الا بترك الضد فدل ذلك
على كراهة ضده واما القول الذي اختاره فبنا على ما قالوا ايضا
الا انه لما كان ضرورة سميناه اقتضاء وتوضيحه ان الامر لما كان
ساكتا عن ضده لم يكن موثرا فيه غير انا اثبتنا حرمة الضد ضرورة
ان لا يبقى المامور ماذونا في تركه المامور به ليحصل المامور به لان
المامور بفعل اذا لم يكن منهيا عن ضده يجوز له الاتيان بضده ومن ضرورة
جواز الاتيان بضده بقاؤه ماذونا في تركه ما امر به فلا يفيد الامر فائدته
فثبت ضرورة الامر بالشيء النهي عن ضده الا انه لما كان ضرورة سميناه
اقتضاء ومعنى الاقتضاء هنا انه ضروري غير تصلحي فكان شبيها بالسا
المقتضيات الشرعية التي تقدم ذكرها فثبت به ادنى الحرمة وهو
الكراهة لهذا ولهذا قلنا يستحق كراهة ضده ولم نقل يوجب كراهة
ضده ولذلك في جانب النهي اثبتنا الكراهة لما قلنا والمقتضى وان كان
مسكوتا تحقيقا فهو منطوق به تقديرا فلم يصح ما قاله الفريق الاول
ولا يسلم ان مطلق الامر يوجب الاداء على الفور وقد تقرر بيانه فلم
يتم ما قاله الخصاص وهذا ليس من باب الدلالة في شيء لان الدلالة
هي معنى الكلام على ما عرف والاستدلال هو العمل بمعنى اللفظ والكلام
يدل على معناه دون ضده ولكن يقتضي كراهة ضده فكان هذا
من باب الاقتضاء دون الدلالة وان الامر بالشيء لا يدل على ضده
وانما يدل على سلبه كما في حرمة التانيف فان تمة لا تدل على حرمة الضد
بل دل على حرمة المسلم ولكن يقتضي كراهة الضد وانما اثبتنا ان الكراهة
دون التحريم لان الحرمة لا تثبت بدون النهي ولم يوجد لكن لا على المكلف

من الاتيان بالمامور به الا بترك الضد فكان ترك الضد من ضرورات
التمكن من الاتيان به دون اللفظ وما كان من باب الضرورة يقدر بقدرها
بيقدر والضرورة يرتفع بالكراهة لانا متى اسما التحريم كان ثابتا
ضرورة مساويا لموجب النهي الصريح وبينهما فرق بين قوله
ان يكون موجبا له احتراز عن قول من قال يوجب كراهة
ضد وقوله لان اوردليلا عليه احتراز عن قول من قال
يدل على كراهة ضد قوله لكنه يثبت حرمة الضد ضرورة حكم
الامر هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما كان الامر ساكتا
عن غيره كان ينبغي ان لا يثبت له حكم في ضده كما قالت المعتزلة
فقال في الجواب الامر كما قلت لكن يثبت حرمة ضد ضرورة حكم
الامر كيلا يبقى المامور ماذونا في تركه المامور به والثابت بهذا
الطريق اي ضرورة شئ اخر يكون ثابتا بطريق الاقتضاء لا بطريق
الدلالة فصح ان ما قلنا انه يقتضي كراهة اولى من قولهم
يوجب اويدل قوله وفائدة هذا الاصل اي فائدة ما قلنا
من الاصل ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده في مسايل الفقه لان
يقول ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر انه وضع لايجاب الفعل
قصدا التحريم ضد يكون الامر مقتضيا كراهة ضده اذا لم يكن
الاستغال بالضد مفوتا للمامور به ومتى كان الاستغال بالضد
مفوتا له يكون الاستغال بالضد حراما قوله لم يعتبر الا
من حيث تفويت الامر اي لم يعتبر لتحريم الضد او لم يعتبر الامر
في حق تحريم الضد الا من حيث يكون الاستغال بضد مفوتا
للمامور به وهو المراد من قوله تفويت الامر ان حرمة ترك المامور
ثابتة والاستغال بضد ملزوم لذلك فيكون حراما قوله
واما اذا لم يفوته اي لم يفوت الاستغال بالضد الامر والمراد منه
المامور به كان ضد مكروها والاستغال بضد مكروها لانه ثابت

اقتضاء وقد اندفعت الضرورة باثبات الكراهة فلا حاجة بنا الى
القول بالحرمة ولهذا قلنا اي لاجل هذا الاصل قلنا ان الامر بالقيام
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا فعل المامور بالقيام في الصلوة
لا يفسد صلوته بخلاف القعود لان الواجب بالامر لم يتغير بهذا
الضد اذ الاتي به بعد القعود ولكنه يكره القعود بنفسه لما فيه من
تاخير المامور به وهو القيام اما اذا لم يقم حتى فوت القيام لم يحرم الا
الاستغال بضد فوت المامور به قوله وعلى هذا القول اي
على القول المختار يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضد اثبات سنه
يكون في القوة كالواجب هذا لفظ فخر الاسلام البزدوي رحمه الله
واظن انه انما قال يحتمل ان يقتضي ولم يقل يقتضي لانه لم يوجد
قول صريح من السلف في هذا الباب لان القاضي الامام ابا زيد
رحمه الله قال في التقويم اني لم اقف على اقوال الناس في حكم الذي يملي
الاسعصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون
للنابي فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر والدليل على ما قلت
ايضا قول شمس الائمة السرخسي وعلى القول المختار يحتمل ان يكون
مقتضيا هذا القدر على قياس ما بينا في الامر ولو كان لهم نص صريح
من السلف لما قاسه على الامر وانما قلنا انه يحتمل ان يكون
مقتضيا ذلك القدر النهي لما كان للتحريم من ضرورة فعل ضده
فكان ثابتا بطريق الاقتضاء ايضا ذلك القدر من الضرورة يندفع باثبات
سنه تكون في القوة مثل الواجب فقلنا به ولهذا قلنا
ان بالنهي عن ليس المحيط حالة الاحرام يثبت لنا السنة في حقه
ليس الازار والرداء وذلك ادنى ما يقع به الكفاية عن غير
المحيط وما قلنا بكونه واجبا اذ لو ما شرع فرضا غير ذلك
ادنى ما يثبت مقصودا او الثابت مقصودا يكون واجبا فقلنا
بشبهه ليكون الثابت اقتضاء ادنى من الثابت عيانا والله اعلم

فصل في بيان اسباب الشرائع لتعلم ان المراد بالامر والنهي
المنقسم على الاقسام التي مر ذكرها طلب العمل باحكام المشروعة باسباب
جعلها الشارع اسبابا لها واضافها اليها شرعية تيسيرا على العباد
لما كان الايجاب الذي هو صفة الله تعالى غنيا منا ونسب الوجوب
الى الاسباب الموضوعة الطاهرة ووجوب الاداء الى الخطاب ولم
كان الوجوب بايجاب الله تعالى انه لا يحدث سواه كان وهو مذهب
عامة الفقهاء وعامة المتكلمين وهو مذهب القاضي الامام ابو زيد الدبوسي
وفخر الاسلام البزدوي واخيه صدر الاسلام البزدوي وشمس الائمة
السرخسي رحمهم الله ان الاحكام اسبابا تاضاف اليها الوجوب
للحكم والشارع له والمثبت اياه سوى الله تعالى دون السبب
وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في ماخذ الشرائع في باب
الامام ان اوقات الصلوات اسباب لوجوبها
وقالت الاشعرية ان بعض الاحكام اسبابا ولبعضها
اسباب فقالوا للعقوبات وحقوق العباد اسباب
وليس لوجوب العبادات اسباب بل تجب العبادات
بالخطاب وقالوا لو قلنا بان الوجوب يضاف الى الاسباب
صار السبب موجبا غير الله تعالى وهذا خطاء عظيم وهو
البدعة والالحاد لان الاسباب كانت ولم يكن الوجوب ووجبت
العبادات بالخطاب فعرفنا انه المؤثر في وجوب الاحكام
دون الاسباب فان الخطاب متى وجد ترتب وجوب الاحكام
عليه والا لعباد لم تجب على من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا ولم يبلغه الخطاب ولو كان الوجوب بالاسباب كما
قلتم دون الخطاب لوجبت عليه وقالوا ان قال باضافة الوجوب
الى الاسباب دون الخطاب فقد جعل له اسبابا موجبة لله تعالى
وهذا بدعة وكل بدعة ضلالة وهذا هو مذهب الشافعي رحمه الله

ايضا فانه قال ان سبب الوجوب العبادات انما هو الخطاب
بالاداء وهو ايضا مذهب اصحابنا السمرقندين وقال عامة
الفقهاء وعلماء المتكلمين ان الله تعالى كما شرع لوجوب العقوبات
نحو القصاص والحدود اسبابا تاضاف الوجوب اليها والموجب
هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل العمد وسبب وجوب
الرجم الزنا من المحصن وسبب وجوب الجلد الزنا من غير وسبب
وجوب القطع السرقة وسبب وجوب الضمان لاموال الاتلاف
والغصب والشراء سبب وجوب الملك للاستيلاء والاصطياد
وهو الاستفراش وسبب ملك الوطي النكاح فكذلك شرع لوجوب العبادات
اسبابا تاضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى في الحقيقة فكل
من انكر ان يكون لوجوب العبادات اسبابا يلزمه انكار جميع
الاسباب من المعاصي والطاعات والاسلام والكفر لانه لا يجد
دليلا يوجب التفرقة بينهما والمعاصي صارت اسبابا للعقوبات
بجعل الله تعالى من غير كونها موجبة بانفسها فكذلك لوجوب العبادات
ومن انكر الاسباب وعطلها واحال الاحكام الى الله تعالى فقد
خالف النصوص واجماع المسلمين وصار كافرا خارجا عن
مذهب اهل السنة والجماعة وفي انكار بعض الاسباب وهو
بالبعض كان الانكار منه عن جهل وعناد وعليه لتناول الدلائل
التي دلت على ان الله تعالى جعل لوجوب العبادات اسبابا كما
جعل لوجوب العقوبات اسبابا وما قالوا ان من جعل لوجوب
الاسباب فقد جعل السبب موجبا لله تعالى فهذا جهل
محض وعناد صريح وخبط ظاهر فانا نقول الوجوب
ثابت بايجاب الله تعالى انه لا يحدث سواه ولا اثر للاسباب
في الايجاب بانفسها انما الشارع جعل اسبابا في حقنا ميسرا
للوصول الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة

الايجاب والا لزم لا يكون الا من هو مفترض الطاعة شرعا وما قالوا ان
الوجوب ليس الا بالخطاب فان الاسباب كانت واجبة فهذا
فاسد ايضا لانا لم نعقل موجبية الاسباب بانفسها فان الايجاب لا يتصور
منها بل الايجاب من الله تعالى ولكن جعل للوجوب سببا ظاهرا
فلا يكون ذلك سببا الا في الزمان الذي جعله الله تعالى سببا كالاسباب
للعقوبات كانت موجودة وما كانت اسبابا حتى صارت اسبابا
بجعل الله تعالى ولهذا قال في المتن اعلم بان اصل الدين وفروعه
مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها لان علل الشرع
علل جعلية لا عقلية لانها صارت عللا بجعل الله تعالى اياها عللا
لانها كانت عللا في اصل عقلا وانما وجب العبادات على من
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر البينا بدون بلوغ الخطاب
اليه لانه لو وجبت عليه لوقع في حرج القضاء لانه ربما يطول مدة
مقامه بينهم ولا يجد من تعلمه العبادات فلو وجبت عليهم من غير علم
بها لاجتمع عليه العبادات فيحرج في القضاء فلم يجب دفعا للحرج
عنه وما يحصل علينا في الدين من حرج فان قالوا انا نعلم ان وجوب العبادات
بالاسباب دون الخطاب ونحن لا ننوي في الله تعالى الا بالخطاب
قلنا انما رأينا من تكرار العبادات ووجوبها مع ان الخطاب بالاداء
لا يوجب تكرار الواجب باجماع اهل اللغة والعالم بهذا لا يتكرر الوجوب
ولا ننوي وجوب العبادات على من لم يخاطب بالاداء في الحال
لوجوب القضاء والصوم على النائم مطلقا وعلى المغمى عليه اقل
من يوم وليلة ووجوب الصوم على المسافر والحائض والنفساء
وان كان الخطاب بالاداء عنهم موضوعا في الحال وبهذا اجمع عليه
المسلمون من لدن رسول الله والشافعي رحمه الله عليه فيما وجب
الزكوة على الصبي مع انه غير مخاطب بالاداء بل يخاطب وليه وقلنا
جميعا لوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي مع انه غير مخاطب

بالاداء فمن اضاف الوجوب في باب الزكوة الى السبب ولم يضف غيرها
من العبادات فقد الغ في التناقض في كلامه ولانه لو لم يجب عليهم الصلوة
والصوم في الوقت لما وجب عليهم القضاء بعده فان الصائحكي
الفائت او هو تسليم مثل الواجب مع لا وجوب قلنا وجوب القضاء
لهذا اجمعنا انه يحتاج الى نية القضاء فان قالوا الايجاب سوى
الحاب الاداء قلنا لا نسلم بل لنا نفي الوجوب ووجوب الاداء
فنفي الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالخطاب وهما عندان
ان الوجوب يستغل الذمة بالواجب ووجوب الاداء لتفريغ الذمة
عما وجب وقد نقلنا بيانه من قبل قوله اعلم بان اصل
الدين اي الايمان بالله تعالى وفروعه اي الشرايع بعد الايمان
مشروعة اي احكام ثابتة ظاهرة منقية بحمل الله تعالى اياها
كذا يقال شرع الله تعالى هذا اي خطه مذهبا ظاهرا ومنه
قوله تعالى شرع لكم من الدين اي بين واظهر باسباب جعلها
الشرع اي الشارع اسبابا لها اي للاحكام المشروعة فاما
اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى فكما هو باسمائه وصفاته يضاف
الى ايجاب الله تعالى في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم
تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين وحدث العالم
هو سبب تلائم وجوب الايمان لانا لم نعني بكونه سببا
لوجدانيه الله تعالى وانما نعني بانه سبب لوجوب الايمان الذي
هو فعل للعباد والوجوب الاعلى من هو اهل للوجوب والوجوب
لمن هو اهل للوجوب على ما اجرى الله تعالى سنته الاولى والسبب
هو حدوث العالم فلانه لان الانسان المقصود بالتكليف
بالايمان وغيره من الحي والملائكة ممن يلزمه الايمان لهو والعالم
بنفسه سمي عالما لانه علم على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته
والدليل على ان الاثبات الدالة على حدوث العالم سبب لوجوب

وهشرم

الايمان والموجب هو الله تعالى ان الصبي العاقل اذا اسلم يصح
اسلامه عندنا جميعا ويقع فرضا ولا يجب الاداء عليه وان
كان عاقلا لان السبب متعرد في حقه والخطاب بالاداء عنه
موضوع بسبب الصبا لان الخطاب بالاداء يحتمل السقوط
في بعض الاحوال مثل حالة النوم والاغماء بل صح الاداء باعتبار وجود
السبب الموجب ويقرر باعتبار وجوب الاداء والاثبات الدلالة
انما صارت سببا بجعل الله تعالى اياها سببا للايجاب في حقنا قوله
كالحج بالبيت اي كالحج فانه مشروع واجب علينا وسبب وجوبه
البيت وانما اضيف اليه يقال حج البيت قال الشيخ الامام العلامة
حافظ الملة والدين البخاري سلمه الله في قوله سبب كوجوب
البيت اي حج البيت اذ المراد من هذه الاسباب في معنى العلل
والعلة عبارة عن المعنى المؤثر والبيت عين فكيف يتأول له ما ذكرنا
ولم يتكرر والوقت شرط الاداء اذ لو كان سببا لتكرر الوجوب
بتكرره كالصوم والايقاع الوقت متى كان شرطا للاداء للحج صار
نظير وقت الطهر فكان ينبغي ان يجوز اداؤه في اوله وآخره كالصلوة
ان الجمع عبادة شرعت في الوقت منتظمة على امكنه وازمنه
مترتبة فلم يصح تغيير ترتيبه كما لم يصح تقديم السجود على الركوع
فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم
عرفة والاستطاعة بالمال شرط ايضا لعدم جواز الاضافة
اليها وعدم تكررها بتكررها وصحة اداءه من الفقير وان لا يجد
بعقد الاستطاعة بالمال نظرا الى السبب وهذه البيت
قوله والصوم بالشهر اي والصوم فانه مشروع واجب
علينا بادراك الشهر وهو السبب وعلى هذا اقتضى النوافل
اي شهود الشهر سبب لوجوب الصوم ولهذا اضيف
اليه وتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وجاز بعد شهوده ولهذا لم
يكن

الخطاب

بالاداء في حال موجودا كما في حق المسافر فثبت ان شهود الشهر
بسبب ولا يلزم على ما قلنا اسلام الكافر وبلوغ الصبي في خلال
الشهر حيث يجب عليهما صوم ما بقي من الشهر ولم يوجد شهود
الشهر في حقهما لانا نقول وجد شهود الشهر في حقهما لكن لم ينعقد
سببا في حقهما مع كونهما اهلا للوجوب باعتبار الذمة للتعذر الاداء
حالا او كمالا اما حالا فلضعف بنية الصبي وقيام الكفر في حق الكافر
ولوادحسا في الحال ليودبان في المآل بعد البلوغ والاسلام
لادى الى الحرج على اعتبار امتداد الصبي وظاهر الدولة في حق الكافر
فاذا زال المانع اعتبر سببا للحال على ما تقدم واذا ثبت سببية
الشهر للصوم قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في السببية الليالي
والايام سواء فان الشهر اسم للزمان يشتمل على الايام والليالي وانما
جعله الشرع سببا لاظهار فضل هذا الوقت وهذه الفضيلة
ثابتة للايام والليالي جميعا والرواية محفوظة ان من كان مقيما
في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصح ومضى الشهر وهو
مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السببية في
حقه لما وجب القضاء عليه وكذلك المجنون اذا افاق في اول
ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصح ثم افاق بعد مضي الشهر
يلزمه القضاء فعلم ان السببية يضاف الى الليالي والايام جميعا
وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي واخوه
صدر الاسلام البزدوي رحمهم الله ان السبب ايام رمضان دون
لياليه وكل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة لان الله تعالى قال
فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه والوقت متى
جعل سببا كان صالحا للاداء الواجب فيه الليل ليس بصالح للاداء
الصوم الواجب فيه فعلم ان كان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
ووجوب الصوم بادراك جزء من الشهر في حق من كان مقيما

www.alukah.net

وجن وان كان مجنونا في اول ليله من الشهر ثم جن قبل الصبح
ليس باعتبار وجود السبب حالة الافاقة بل باعتبار وجود السبب
حالة الجنون فانه حقيقي متحقق مع الجنون لكن اذا استوعب الجنون
لكان ايجاب العدم تحقق السبب ويقول وجوب الصوم بادراك
جزء من الشهر ليس باعتبار وجود الشهر السبب حالة الافاقة بل
لعدم وجود شرط سقوط الصوم وهو استيعاب الجنون الشهر
او نقول شرط علم وجوب الصوم من حقه استيعاب الجنون الشهر
كله ولم يوجد قوله والصلوة بادائها بدليل اضافتها اليها
وتكررها بتكررها وبطلان ادائها قبل الوقت وقد تقدم ذكره
فلا يفيده قوله والعقوبات باسبابها اي فانها مشروعة
شرع الله تعالى لمباشرة اسبابها التي اضيفت اليها
كقتل العمد للقصاص والزنا والسرقة وشرب الخمر والقذف للحد
قوله والكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة اي
فانها مشروعة بشرعه تعالى واجبة بمباشرة اسباب اضيفت
الكفارات اليها مترادفة بين الخطر والاباحة لان الكفارة دائرة
بين العبادة والعقوبة ولهذا ابتدي بالصوم الذي هو من العبادات
البدنية والعقوبة لابتدائي بالعبادة ابدا كالحدود ودل ان العبادة
تعلل بانه العبد للجناية امتثالا لامر الله تعالى والكفارة
المثابة وهي عقوبة ايضا لانها شرعت زاجرة عن المعاصي
كالحدود ايضا واذا كانت دائرة بينهما فلا بد لها من سبب
علايم نقلنا بان سببها سعي لتكون دائرا بين الخطر والاباحة
اصالان جهة العقوبة تستدعي كون السبب موصوفا
بالخطر وجهة العبادة تستدعي ايصاله بصفة الاباحة
فجعلنا السبب دائرا بين الصفتين وذلك كالافطار في نهار
رمضان بواسطة استلزامه بفضل حرمة

فان الاكل في نهار رمضان وان كان فعلا حراما لكن لما كان
في ضمنه تحصيل الصيام وهو مشروع

الشهر ولذلك الرمي الى الصيد والى الهوام مباح في نفسه والقتل
حرام ولذلك الاصطياد مباح في الاصل من المحرم في الحرم حرام
ولم توجب كما هو عدوان محض نحو قتل العمد والتيمن الخمس
قوله والمعاملات تتعلق بقاء المقدر بتعاطيها اي
المعاملات مشروعة بسببها ايضا وهو تعلق البقاء المعرفة بتعاطيها
اي تعلق بقاء النفس او تعلق بقاء الجنس المقدر الى اجل
تعلق بقاء العالم المقدر الى قيام الساعة بتعاطيها اي بمباشرة
بعض المعاملات وتناولها وهي مثل النكاح والبيع وغيرهما وشرحه
ان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى قيام الساعة وهذا البقاء انما
لا يكون ببقاء الجنس الانس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل
والتوالد وذلك الاباتيان الذكور الاناث في محل الحرث
والانسان هو المقصود بذلك شرع الله تعالى بالحكمة البالغة التناسل
طريقا لا فساد فيه واضياع دفعا للتحاذب والتقاتل واطفاء
لنار الفتنة وصيانة لهذا النسل من الضياع وهو النكاح وهو خص
المرأة برجل واحد من غير اشتراك لغيره فيها ادنى الوطي بطريق
التغالب فساد لا يخفى على ذي لب والله تعالى اعلم وفي التشريك
ضياع لانعدام الموئنة للولد العجاب لا يقبل الولد اذا لم يعلم انه من
مائه ويتعذر ايجاب مؤنته الولد على احد لاشتباه الاب والامهات
عجز عن الاكتساب باصل الخلقة فيضيع الولد لانعدام الموئنة
لانه جبل على الضياع لانه لا يتمكن من اقامة مصالحه بنفسه ولما
كان بقاء النفس الى الاجل المحكم بقيام ما يتبع به الكفاية لان الله تعالى
خلق الادمي على وجه لا يستغني عما ابكى الناس من ما يحتاج
اليه كل احد لكفايته لا يكون حاصلا في يوم وانما يتمكن من تحصيل
ذلك بالمال فشرع الله تعالى سبب اكتساب المال وسبب
اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في

المروي

المعلوم

في الاخذ غلبة وقهرا من الفساد الظاهر فوقه والايمان
بالايات الدالة اي وجوب التصديق والاقرار الذي هو فعل
العبد بسبب الايات الدالة على حدوث العالم وقد تقدم ذكره
على وجه الاستقصاء قوله وانما الامر لالزام اداء ما وجب
علينا هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال ان الشارع
لما جعل هذه الاسباب موجبة تيسيرا في حقنا لمسببا تها
فما فايدة الامر فقال في جواب نفس الوجوب انما ثبت
لوجود هذه الاسباب ثم بالخطاب يلزمنا علينا اداء ما وجب
بالاسباب كما في البيع ثبت به الثمن في ذمة المشتري دينا
ثم يازمه الاداء بالطلب قوله ودلالة هذا الاصل الى الدليل
على صحة هذا الاصل الذي بنينا وهو ان نفس الوجوب بالسبب
والامر لالزام اداء ما وجب عليها لسبب السابق وجوب
الصلوة على النايم والمجنون والمغمى عليه مع ان الخطاب عنهم
موضوع لعدم الاهلية بفهم الخطاب في حقهم ولهذا امروا بالقضاء
وهو يعتمد الوجوب مع القدرات وقد قدمناه في هذا الفصل
قوله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه الى اخره هذا جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال عرف سببية هذه الاسباب
لهذه الاحكام المشروعة فقال باضافتها الى هذه الاسباب لان
الاصل في اضافة الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
لانها تدل على اختصاصه بالمضاف اليه فتصرف الى اكمل
من الاختصاص لما في الناقص من شبهة العدم واكمل وجوه
الاختصاصات اختصاص المسبب الى سببه لحدوثه به قيل
وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب عن سوال اخر مقدر
وهو ان يقال كما يضاف الشيء الى سببه يضاف الى شرطه
فلم دلت الاضافة فههنا على كونه سببا فقال في جواب اضافة

الشيء الى شرطه انما يكون بطريق المجاز لوجود الحكم عنده فيكون مشابها
للعلة من حيث انه يثبت الحكم عندها وان كان ثابتا بالعلة دونه
الاصل في الكلام هو الحقيقة والحكم الاضافة يقتضي الاختصاص واختصاص
الشيء بسببه فوق اختصاصه بشرطه لان المسبب لزم للسبب
لانه ثابت به والشرط زايد في الثبات فكان الاختصاص بالسبب
هو الاصل والاختصاص الشرط كالمجاز فيه والاصل في الكلام
هو الحقيقة الا اذا دل الدليل على المجاز ولا سلم ههنا قوله
وكذا اذا الامة فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه هذا
متصل بقوله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وهو جواب
ايضا عن السوال المقدر الذي اجابه بقوله وانما يعرف السبب
يعني بملازمة السبب الشيء الاخر على وصف يتكرر بتكرره دلالة على
انه مضاف اليه من حيث انه حكم حادث له به
كما قلنا في الصوم والصلوة قوله وفي صدقة الفطر
انما جعل الراس سببا والفطر شرطا الى اخره ما قال هو جواب
عن اشكال اخر مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان اضافة الشيء
الى الشيء يدل على سببية المضاف اليه للمضاف وههنا
صدقة الفطر اضاف الى الراس ويقال زكوة الراس يضاف
الى الفطر مع ان الاضافة الى الفطر اكثر فبناء دليلكم
الراس سببا الى الفطر شرطا دون عكسه فعال
في الجواب لما ثبت الاضافة الى الراس والفطر جميعا
وتعارضت الجهتان ورجحنا جهة الراس في السببية لان النبي عليه السلام
اذوا عن كل حر وعبد وقال عليه السلام اغنوهم عن الطوفان
وكلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء تدل على احد الجهتين واما
ان يكون الراس سببا يفترع الحكم عنده اي يثبت الوجوب
بها او يكون محلا للوجوب والفطر يودى عنه كالذمة يكون النفايل

محل الوجوب والعائلة محلها ونودها عنه لبطل الصيام لاستحالة
الوجوب على العبد والفقير والكافر اما العبد فلانه لا يملك
المال قط فكيف يثبت الغنى في حقه وهي لا تجب الا على الغني
اما الفقير فلاستغراء الغنى الصاع حقه واما الكافر فلانه ليس
بحكم اهلها وهو الثواب فتعين الاول مرادا وهو السببية
وان الوجوب يتضاعف الراس ويتضاعف الوجوب
لاحتمال الاستغراء فلا يمكن من القول بالوجوب بسبب
راس ثم استغراء ذلك الوجوب لبقية الرؤس لان الاستغراء
وطيئة اللفظ وتضاعف الوجوب حكم شرعي والمراد الوجوب
ايكون السبب وعلة ولا يتصور له استغراء فيها لانه
يستحيل ترتب حكم السبب الاخف على ما ليس
بسبب وطريق الحقيقة وهذا واضح جدا لان نسبة
التي الى الشيء فانها لتحتمل الاستغراء لان الشيء قد يضاف
الى الشرط مجازا وكذلك اضافة صدقة الفطر بصفة
المونة توجب كون الراس سببا اذ المونة سبب لبقاء
الشيء تقال مانه اي مانه وقام بكفايته والصدقة تصلح
سببا لبقاء الراس دون الفطر والمراد وجوبها لا يتصور
الا بالولاية على الراس ولا يمكن جعل الولاية على الراس شرطا
لانه لو كان كذلك لما ازداد الواجب بازدياد الرؤس
لان حكم ابدا بزيادة الشرط لا يزداد ولما ازداد علمنا ان
السبب هو الراس ومتى لم يكن جعل الولاية على الراس شرطا
للوجوب يجعل عليه لاستحالة واما الوقت فيصلح ان
يكون شرطا للوجوب لانه محل الاداء والمحال شروط
وانما لم يجب صدقة الفطر على من لم يدرك طلوع الفجر لان

هذا السبب جعل عاملا في وقت ناقص شرعا وهو وقت طلوع
الفجر من يوم الفطر قوله وتكرر الوجوب بتكرر
الفطر الى آخره جواب عن استدلال آخر تقرر انفا وهو ان
يقال ان تكرر الوجوب بتكرر صدقة الفطر تكرر يوم الفطر
دليل على ان الوقت سبب دون الراس لانه ملازمة التي للشيء
يكون وتكرره بتكرره يدل على السببية كوقت الصلوة والصوم
لها فقال في الجواب ان السبب للوجوب هو الراس
على ما قلنا والسبب وهو الراس وان كان متحدا حقيقة
لكنه متكرر تقديرا لان الوصف الذي صار الراس به سببا
وهو المونة يتحدد بتحدد الحول ويتحدد بها تحدد الراس حكما
فتكرر الوجوب لهذا والمراد بقاء الراس انما صار سببا للوجوب
لكونه نعمة في نفسه وكل نعمة تصلح لان تكون سببا للشكر
شرعا وهذه النعمة تتجدد في كل يوم اذ الاكل واجب في كل
يوم يوقع العباد في الحرج فاوجب الشرع في كل سنة مرة
دفعا للحرج وتيسيرا على العباد وهذا كما قلنا في الزلوة
ان السبب هو ملك المال النامي بدلالة اضافتها
اليه لكن بواسطة المعنى المقول عليه اصدقة الفطر
الا عن ظهر غنى ولا يتحقق ذلك بنفس المال بل
بمال مقدر تقديرا الشرع بالنصاب وشرط النماء
فيه لوجوبها نصف السنة ولما صار المال سببا فاعتبار
النماء والنماء مما لا يمكن الوقوف عليه اقام الشرع
الحول الممكن من الاستنماء المشتمل على الفصول المختلفة
مقام حقيقة النماء للزم الغالب فيها تفاوت الاسعار

فادير الحكم عليهم اذا تكرر الحول تتكرر والنماء يتكرر وهو صفة
النماء ويتحدد الصفة يصير الموصوف كالمتحدد بنفسه حكما فتكرر
الوجوب لهذا فلذلك فيما نحن فيه جعل الراس سببا لوصف المونة
ولمضي الزمان الذي اتحدد المونة تتكرر الوجوب لهذا الان
السبب هو الوقت وتكرر الوجوب باعتباره قوله
وعلى هذا تكرر العشر والخراج اي تخرج على هذا الاصل وهو ان
يتحدد الوصف يصير السبب كالمتحدد بنفسه لان كل واحد
منهما تكرر بتكرر النماء لان الارض يتحدد النماء تحقيقا او تقديرا
يصير كالمتحدد حكما فيصير العشر والخراج مكررا وان تحد الارض
التي هي سبب لهما حقيقة وانما قلنا ان السبب هو الارض
النامية تحقيقا في العشر تقديرا في الخراج انما السبب
في العشر فلدخل بدليل الاضافة اليها يقال عشر الارض
واما النماء تحقيقا فلان الوجوب جزء من الخارج وهو النماء
فلا بد من وجوده لايجاب العشر فاما الارض يكون العشر
مؤنة لان المونة سبب لبقاء الشيء كما مر ذكره والعشر سبب
لبقاء الارض بحث انذ المسلمين يصرف الى الفقراء الذين
يقربا بدعائهم على من دعا قاتلوا الكفار فان علة ابقاء
اصالهم ولذلك في الخراج سبب وهو بقاء الارض النامية
تقديرا اما السببية فبدليل الاضافة واما النماء يقدر
وهو التمكن من الزراعة لان الواجب فيها من جنس
جنس الخارج فلم يتعلق بالخارج حقيقة صار مونة باعتبار
الارض ايضا لانه سبب لبقائها في ايدي المسلمين
يصرف الى المقاتلة الغزاة من اعداء الله من حيث دينه
بالمحاربة او بوجوه امتنع عليهم على بلاد الاسلام واهلها

لعلموا كما علموا على بلاد بحث يوكلهم عنها اللهم اكثرهم وانصرهم
اعداءك حيث كانوا واجعلنا ممن بث باذيالك جلالهم
وسلك طريقهم في اقوالهم وافعالهم انك انت العزيز القدير وانما
سبب وجوب الحرية في الراس الذي ولهذا يزداد بزيادة الراس
ويضاف اليه يقال خراج الراس وانما قدر سببا لكون الحرية
عقوبة على الراس لقيام الكفر او دليل النصرة للمسلمين الكفر
اهل الذمة هم اهل دارنا صورة فالقيام بصرة الدار واهب
على اهلها لكن ابداهم لاجل النصرة لمسلم الى اهل الحرب اذ هم
وكيف ما كان يصير سببا لوصف فيه وهو الكفر الباعث
على الحرب ولهذا صرفت الجزية الى المحاهدين الذين
هم اصرة الدار وتكرر الجزية بتكرر السنة
كان الكفر العقوبة يستدعي اذا دل سبب وجوبها وقد دلم هنا
انها كان الكفر العقوبة بسبب الا انه لا يقدر على ايقاعها في
كل وقت فقدرنا السنة لهذا وسبب وجوب الوضوء بالامر
وكيف يكون الحدث سببا وهو ينقضه وما كان مزيلا للشيء
كيف يكون سببا لوجوبه وذلك مثل التوبة بحث عند
وجود الكبيرة بالامر وشرط الكبيرة التوبة الكبيرة
الا ان يكون التوبة واجبة فصل في العزيمة
والرخصة اقول وبالله التوفيق حكم الامر والنهي نوعان
عزيمة ورخصة الاصل هو العزيمة وانما صار الى الرخصة بعارض
اعذار العباد وانه في اللغة عبارة قصد يليق مشتاقي
التوكيد بحث اذ كادة بعد فان من خطر الشيء فزال الفعل
الذي يحتاج الى تحصيله فانه ينوي بقلبه فاذا اكد النية يقال عزم عليه واذا
اكد العزم يقال اجمع قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا

اوردل

الماء

سبالم

مولدا في العصيان وعقد القلب عليه وقال عليه السلام خير المأمور عوارم
اي ما وكدت عزمك ورائد عليه ويقال عزمت عليك اي
امرتك امرا جازما موكدا وهذا كان العزم مبينا لان اليمين يقصد
بها تاكيد الخبر والعزم عبارة عن القصد المؤكد فكان بمعنى
الخبر المؤكد بذكر اسم الله تعالى فكان يمينا وفي الشريعة
عبارة عن حكم اصلي ثابت ابتداء غير متعلق بعوارض اقتدار
نهاية التوكيد حتى قال صاحب الشرع يحكم انه الهنا ومحي
يسر والرخصة في اللغة عبارة عن السهولة واليسر والتوسعة
يقال رخص اللحم اذا كثر امتاله وسهل وجوده وتيسر اصابته
وفي الشريعة اسم لما تغير عن الامر الاصلي بعارض لعذر العباد
يسر وخفف توسعة وترفيها على ارباب الاعذار واسما العزيمة
والرخصة يدلان على المراد في الشرع تطابق لما هو المراد في
اللغة منها قوله والعزيمة انواع اربعة الى اخره الثابت من
احكام الشرع اما ان يكون ركنا عليها لا واما ان
لا يكون ركنا عليها وعملا او لا فالاول هو الفرض
والثاني اما ان يكون ركنا عليها او لا فالاول هو الواجب
وان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون بحيث يحرم تركه او لا فالاول
هو السنة والثاني النفل حوله فالفرض الى اخره

الفرض في اللغة عبارة عن القطع والبيان والتقدير يقال
فرضت سوارك اذا حززته لتشد فيه خيطا وفرضت الرجل
اذا قطعت له سيرا فمال الغرا وفرضت القران اذا قطعت
بالمغراة منه حزا وفرض الحاكم النفقة للمرأة اذا قطع لها
مقدرا وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرنا فيها
وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى قد فرض الله لكم تحلة

ايمانكم وهي الكفارة والمقدرة المبينة وقال تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم وفي عرف الشرع عبارة عن حكم مقدر
مبين لا محالة ورائده ولا يقال بها مما قطع به ثبت بدليل
اشتبهة فيه موجب للعلم قطعا مثل الكتاب والسنة
المتواترة والاجماع وذلك مثل الايمان بالله تعالى
والصلوات الخمس والزكوة والصوم والحج فانها
فريضة بمعنى مفروضة اي مقدرة مبينة من حيث الذات
والزمان والخاص الذي يؤدى فيه مقطوعة بها اذ كل فرض
مقطوع عما يغاير من جنس المشروع او كل فرض الحكم
يتلوه مقطوع به اي قطعي بلا شبهة اي محكوم بتلوه
قطعا بلا شبهة وحكمه اللزوم علما اي بالعقل وتصديقا
اي بالقلب وهو الاسلام وعملا باليد وهو من اركان
الدين الرابع من اركان الدين وتكفير جاحد انكاره بلا
شبهة فيه ويفسق تاركه بلا عذر بان ترك في حال الاختيار
دون حالة الاكراه فوقتيه والواجب الى اخره من الوجوب
وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
سقطت على الارض يقال دفعته فوجب اي سقط في حفرته
في حديث ابي بكر رضي الله عنه فاذا وجب فلا تبكين باكية
طلعة يريد بهن النساء اللاتي اذا مات ومنه الحديث
فاذا وجب فلا تسلمن باكية قالوا وما الوجوب قال عليه
اذا مات قال ابو تمام اطاعت بنو عوف امير انهاهم عن
البكاء حتى كان اول واجب اي اول ميت منهن فعند القسم بهذا الاسم
لسقوطه على الفعل بلا اختيار منه ولانه ساقط عن حيث
الاعتقاد به قطعا اما عن الواجب علينا اعتقاده قطعا ايضا
علينا بل يجب الاعتقاد بكونه واجبا علينا بغلبة الظن وفي

ان كان ثابتا في حق الربع الاداء عملا او لما لم يفد دليله القطع
صار كالساقط علينا عمله من غير تحمل منا لعلم العلم بوجوبه
علينا قطعا بخلاف الفرض فان العلم بوجوبه علينا قطعا
ثبت بدليل لا شبهة فيه وعمل لم يلزمه مستقاس قولهم
وجب القلب اذا اضطرب وسمي به اضطراب القلب
في ثبوته او لانه يطرب في دليل ثبوته. وهو في اللغة اسم
لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل بعض الفاتحة وصدقة الفطر
والاضحية وكل الذوق عملا بالبدن كالفرض لاعلما باليقين
لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده لعدم انكار الثابت قطعا
وبعض تاركه اذا استحف بالخبر الواحد اي اذا كان بالرد متحققا
باخبار الاحاد. فاما اذا تركه متاولا فلا يفسق واصحاب الرأي
انكروا هذا القسم وكذا الشافعي رحمه الله وقالوا ليس في الشرع الا الواجب
والسنة والواجب والفرض سواء قلنا لهم ان انكرتم الاسم فلا مشاحة
لذلك بعد اقامة الدليل على مخالفته اسم الفرض وان انكرتم الحكم فذلك
ايضا لان الدليل يوجب ما لا شبهة فيه كالكتاب والمتواتر من
السنة والاجماع وما فيه شبهة وهو مثل الاخبار في الاخبار والقياس
وهو امر لا يمكن انكاره واذا تفاوت الدليل كيف ينكر تفاوت
الحكم وبيانه ان الفعل الذي يحب تحصيله على وجه لا شبهة في ثبوته
ولزومه مع وجوب الاعتقاد بكونه فرضا عليه غير العمل بحسب الغلبة
مع الاحتمال والشبهة دون الاعتقاد بكونه واجبا قطعا واذا
كان مختلفين في الاحكام فلا بد من اختلاف الاسم للتمييز
بينهما فسميتا القسم الاول فرضا وقطعيا اسم الجنس على الثاني
والشرع سمى الكتاب وجب قراءته القرآن في الصلوة
بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة
احتمال الغلط من الراوي غير الفاحش فلم يجز تغييره فالشبهة

فيه

وهو الكتاب بما فيه شبهة وهو خبر الواحد بل بحسب العمل
بالثاني على ما يحكون مثلا لحامل الكتاب مع قرار الاول وذلك
فيما قلنا ٥ فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل
ومن سوى بينه وبين الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
فقد اخطأ في دفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن درجته
قوله والسنة الى آخره السنة في اللغة عبارة عن الطريقة
المعتادة مرضية كانت مسخوطة ماخوذة من سنن الطريق من
قولك القابل سننت الماء اذا صببته حتى جرى في طريقه
قال عليه من سن سنة حسنة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر
عمل بها الى يوم القيامة اي وضع طريقة سيئة قال عليه فالمحسوس مقتضاها
منه اهل الكتاب اي حزوهم على طريقهم وقد يذكر ويراد بها السيرة حسنة
كانت او سيئة يقال لعلان سنة مرضية اي سيرة حسنة لفلان سنة مذمومة
اي سيرة سيئة قال الهذلي فلا تجزعن من سيرة انت سرتها
فاول راض سنة ومسيرها وفي الشريعة لا يستعمل الا في الخبر فهي
في الشرع عبارة عن الطريقة المسلوكة الحسنة المتبعة
في الدين من غير لزوم فرضا واجبا فحكمها الترغيب بطالب المرء باقامتها وعدم
الترخيص في التراخي في وجوب بلام على تركها لانها طريقة امر بالجماعة
فيستحق اللائمة بتركها لما في التزك اهانة سنة رسول الله عليه قال
القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم الاان تركها
استخفافا بها فيفسق او لعذر فذلك يصرف الى وضعها
وهي تتناول سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة الصحابة رضي الله عنهم اي
اما سنة الرسول عليه السلام وسنة الصحابة رضي الله عنهم بعده عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله والدليل على ان اسم السنة منطلق
على ما واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم ايضا قوله عليه
السلام لكم معاذ سنة حسنة فاسبعوا بها والخلفاء

فله اجره واجر
من عمل بها الى
يوم القيامة
اي وضع طريقه
حسنة ٤

اهانة
من ٤

اذا كانوا يابعوا بعدا بي بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يسا
يعون على سنة العمرين وهذا الخلاف راجع الى اصل
وهو الشافعي رحمه الله لا يرى قول الصحابة حجة ولا يجعل افعالهم
سنة وعندنا قولهم حجة فيكون فعلهم سنة كفعل النبي عليه السلام قوله
والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة
وكراهية اي سنة احدهما هدى وتركها اساءة وكراهية وذلك مثل
الاذان والاقامة والصلوة بجماعة وصلوة العيد فان قوما
لو تركوها اعني سنة الهدى يلامون ويعاتبون عليها لو تركها
اهل بلدة واصروا على ذلك يقاتلوا حتى يرجعوا الى الاتيان بها وقوله
وتاركها يستوجب اساءة وكراهية اي مستحق جزاء الاساءة وجزاء الارتكاب
المكروه وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة
وكراهية كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فعل هذا الوصف لكن معناه تارك
سنة الهدى يستحق الاساءة به وهو اللوم والعتاب قوله والوتر واجب وتاركها
لا يستوجب اساءة اي سنة احدهما حسن وتركها لا يوجب اساءة بل
لا بأس به قوله كسنن النبي عليه السلام وفي بعض النسخ كسنن النبي
عليه السلام وفي لباسه وقيامه وقعوده روي انه عليه السلام كان يلبس قلنسوة بيضاء
ومضربة وقلنسوة ذات اذان وكان يلبس المضربة في الحضر وذات الاذان
في السفر وكان يلبس القلانس تحت العمائم ويلبس العمائم بغير القلانس
وكان ينعم بعمامة سوداء وبعمامة فيها حمرة وصفرة وكان
اكثر لبسه في الكرباس وكان يرسل العمامة ذوابة كتفية وكان يرتدي
ببرد اخضر وكان يلبس البرد اليماني الذي يحطيط وكان احب
الثياب اليه صلى الله عليه وسلم وكان يلبس القميص من
العظم يحب لبسه وكان قميص القمص والطول له ذرع وقد لبس
حلة مرط وهي ازار من برد يصنع باليمن وكان يلبس حبرة حمراء وكان له برد احمر
يلبسه في العيدين والجمعة وقد لبس بردين اخضرين ولبس بردين اصفرين
ولبس الثياب

البيض وقد لبس جبة من صوف رومية ضيقة الكمين في السفر
وقد لبس خميصة سوداء ثم دفعها الى ابي جهم واخذ كساء لبس له اعلام
والخميصة كساء اسود مربع له اعلام وكان يلبس بردة سوداء من
صوف وقد لبس فروة طويلة الكمين وقد لبس عباءة من صوف
وكان يلبس السراويل وكان يلبس الخفين وكان له علم خفان اسودان
سادجان اهداهما النجاشي يمسح عليهما ويصلي فيهما الى غير ذلك من لباسه
عليه السلام وروى عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان اذا
جالس في المسجد احتبى بيديه ونفل من الزوائد فالاخذ بها يكون حسنا
وتركها لا يوجب اساءة وكراهية قوله وعلى هذا يخرج الالفاظ
المذكورة في باب الاذان اي من المبسوط اي على ما ذكرنا من حكم سنة
الهدى وسنة الزوائد فان السنن في الاذان كثيرة بعضها سنة
الهدى وبعضها سنة الزوائد قوله من قوله يكره او قد اساء او
لا بأس به في كل موضع قال يكره او قد اساء يعلم انه من حكم سنة الهدى
وذلك فيما اذا ترك المسافر الاذان والاقامة قال يكره التعود في الاذان
ويكره ان يؤذن وهو جنب ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة وقال
ان صلى الصلوة بجماعة من غير اذان واقامة فقد اساء وانما هذا كله في
حكم سنة الهدى وفي كل موضع قال لا بأس به يعلم انه من حكم سنة الزوائد
وذلك مثل ما اذا ترسل في الاقامة وحدر في الاذان فانه قال لا بأس
به ولذلك قال لا بأس بان يؤذن واحد ويقيم اخر فهذا من حكم سنة الزوائد
وحيث قيل بعيد فذلك من حكم الوجوب وذلك فيما اذا اذن قبل
دخول الوقت فانه قال ولا يؤذن قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت
لقوله عليه السلام لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر
هكذا ومد يديه عرضا فهذا من حكم الوجوب وقد فسر في الاسلام
البزدوي رحمه الله في المبسوط وكذلك اذا اذن قاعدا اي بعيدا
لانه خلاف السنة المتوارثة فهو جعل هذا من حكم الوجوب وغيره

الألوكة
www.alukah.net

من حكم سنة الهدى والمراد من قوله فذلك من حكم الوجوب ان ذلك من
حكم الوجوب عملا او فذلك من حكم الشئ الواجب عملا انه من اعلام الدين
وبهذا المعنى ما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الاتباع الثابت
بمطلق السنة يهو ما ثال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون
من اعلام الدين فان ذلك بمنزلة الواجب قوله والنفل ويقوى في اللغة
اسم للزيادة قال الله تعالى يسالونك عن الانفال اى عن الغنائم
والواحد نفل نكل شئ كان زيادة على الاصل فهو نفل وقيل للغنيمة نفل لانها
زيادة الله تع هذه الامة في الحلال لانها كانت محرمة على من قبلهم او لانها
زايدة على ما وضع الجهاد له وهو الثواب في الاخرة وقصد به وهو اعلاء
كلمة الله تعالى وسمى ولدا ولد نافلة لكونه زايدة حاصلة بلا تعب
وكسب وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى جعل يعقوب
نافلة لان ابرهيم عليه السلام كان دعا الله تع ان يهبه ولدا من سارة
فوهب له اسحق عليه السلام وزاده يعقوب عليه نافلة اى زيادة من غير
وفي الشريعة عبارة عن قربة زايدة على الفرايض والواجبات والمسنون
شرعت دايمة لنا اعلمنا ولما شرع دايما جعلنا من العزايم لان شرعية النفل
لم تبن على اعذار العباد فكان الامر اصلا ولا يعني بالعزيمة سوى
هذا قوله ويضمن بالشروع هو يقول لما شرع النفل بهذا الوصف
وهذا وهو انه ثبت على نفله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك
غير انه اعتبر البقاء بالابتداء ولا يلزم بالشروع لان حقيقة الشئ
لا يتغير بحال دون حال فهو كان مخيرا في الابتداء وكذلك يكون مخيرا
في البقاء لانه لم يلتزم ما بقي وتبرع لما سبق فيبطل المودي في ضمن الامتناع
عن غير المودي حكما لغير المودي كما اذا شرع على ظن انه عليه ثبت
انه ليس عليه فافسده لا يجب القضاء عليه لذلك بهذا ولنا ان المودي
صار مسلما الى الله تعالى لانه وقع قربة تعظيما لله تعالى وحقه تعالى
محترم يجب صيانته عن البطلان ولا ذلك الا بالاتمام فيجب عليه الاتمام

ضرورة صيانة ما صار مسلما الى الله تعالى فصار ما ذكرنا معارضا لما ذكره
الشافعي رحمه الله من التخيير فوجب الترجيح بما قلنا وهو اعتبار جانب المودي
لايجاب البقاء اعتبارا لجانب العبادة احتياطا لما قال هو وهو اعتبار
جانب غير المودي لابطال المودي وهو العبادة واذا وجب الاتمام يجب
القضاء بالافساد ولا يقال ان العبادة انما تصير قربة عند تمامها
لعدم تحريمها من حيث النبوت فيبقى تمامها ايجابا بطال ما ادى
لانه لم يصر قربة مسلمة الى من هو صاحب الحق بعد انا نقول
ان الشارع في الصلوة والصوم لا شك انه متقرب الى الله
بهذا الفعل وهو حاصل بنفس الشروع ولم يوجد بعد التمام
صلوة وصوما شرعا لان النفل في الصوم في الكف عن المفطرات
الثلاث وقد وجد وكذلك النفل في الصلوة هو تعظيم الله تعالى
بالافعال والاقوال وقد وجد ايضا بالبعض فصارت
مسلما الى صاحب الحق فحرم الابطال ولا يبقى صحيحا الا بالمضي
فيما بقي لانه ما لا يتجزى تنوته فصار سببا لوجوب المضي
فيما بقي على الوجه الذي بقي الاول صحيحا معه فاذا ابطل
يجب عليه القضاء وصار عند الشرع به موجبا على نفسه
ما شرع فيه وما لا صحة له الا به قوله وهو كالنذر
اى الشروع في العبادة كالنذر بها صار لله تعالى اى النذر
صار عبادة لله تعالى لانه قصد الى تعظيم الله تعالى بالنذر
وهو عبادة ثم يجب لصيانته اى لصيانة ما تكلم نذره وهو القول
ابتداء الفعل اى الشروع في المنذور وهو الصوم او الصلوة فان
يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو شروعه في العبادة بقاءه الى
اى بقاء ما شرع فيه لان البقاء اسهل من الابتداء لان لم
من شئ يشترط للابتداء ولا يشترط للبقاء كالشهود في
النكاح يشترط ابتداء لا بقاء وعدة الغير لمنع ابتداء النكاح

الألوكة
www.alukah.net

ثم البقاء والشيوع في الهبة يمنع صحتها ابتداء والبقاء قوله
واما الرخص فانواع اربعة الى اخره قد قدمنا في اول الفصل ان الحكم
الثابت شرعا ينقسم الى عزيمة ورخصة وقلنا ان العزيمة تنقسم
الى اربعة اقسام فالمدعى الرخصة لانه لا يخلو اما ان يسمى رخصة حقيقة
او مجازا وكل قسم منها ينقسم الى قسمين اما القسم الاول فذلك الحكم
من عسر الى يسر يعارض اعذار العباد بما يخلو اما ان يعامل به
ما يعامل بالمباح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة او مع
قيام السبب المحرم مع تراخي حكم فالاول هو القسم الاول والثاني
الثاني واما الثاني فلا يخلو اما ان كان ذلك الحكم ثابتا مشروعا في
حق غيرنا ووضع عنا او كان ثابتا مشروعا في حقنا ايضا ثم
لعلة ثم سقط عنا اصلا فالاول هو القسم الثالث والثاني هو
الرابع قوله فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي ما عومل
به معاملة المباح لان سعي الحرمة اصلا لان هذا مما يقضي
العقول بخصوص العلة حيث قتل بقاء الحرمة والاخرة وهو
باطل كما عرف في القياس ان شاء الله تعالى ولا يجوز ان يراد به
ثبوت الاباحة مع بقاء الحرمة ايضا اذ الحرمة جمعا بين ضدين
فعلم ان المراد به ما قلنا لان المواخذة ليست من الاحكام اللازمة
للمحظورات لجواز العفو عنها وانما يعرف المواخذة بوعيد الله
فجاز ان يرتفع المواخذة اذا لم يوجد الوعيد قوله مثل اجراء الكلمة
لما فيها الى اخره الاكراه الملجئ ما يفسد الاختيار ويعدم الرضا
وهو ان يكون على امر ما من خاف على نفسه او على عضو من اعضائه
وهو الرخص دون غيره ونعرف هذا في العوارض المكتسبة
من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى قوله وعلم ان الاخذ
بالعزيمة اولى اي حكم جميع هذه الصور انه وسعه اذا تكلف ما اكره عليه
لكن الاخذ بالعزيمة اولى وفي اجراء كلمة الكفر انما رخص له ذلك بشرط

لئن يكون قلبه مطمئنا بالايمان لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه
حين ابتلي به وقد قال له النبي عليه السلام كيف وجدت قلبك
قال مطمئنا بالايمان فقال له النبي عليه السلام ان عادوا فعد اي عاد الى
الاكراه فعدت الى الطمينان القلب بالايمان لا الى اجراء
هذه الكلمة الشنعاء مع الطمانينة كما ذهب اليه البعض فحينئذ
يكون امرا من النبي عليه السلام باجراء هذه الكلمة فتقضي اباحة الكفر
في تلك الحالة الى ادنى درجات الاباحة والكفر حرام عقلا
وشرعا في جميع الاحوال بحيث لا يكشف حرمته اصلا وبنبه
على قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وان كفر اظهار لا يفوت الايمان لان الركن الاصلي
هو التصديق المجرد وقولنا في الدليل على الاقرار ليس بشرط
فلا يفوت الاقرار بالايمان حقيقة وفي الامتناع فوت التصديق
حقيقة فتسعه المثل الى الاظهار واما اولوية الاخذ بالعزيمة فلحديث
خبيب رضي الله عنه روي ان المشركين اخذوا خبيب بن عدي
بن زيد وباعوه من اهل مكة فقالوا له لنقتلنك او لتذكرن
الهتنا بخير ولتعلم محمدا صلى الله عليه وكان بيننا وبينه
عليه بالخير وصبر على ذلك حتى قتلوه صلبا اللهم ارض عنه فبلغ
فاخبر بذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام هو سيد الشهداء وقال
عليه السلام ايضا هو رفيقي في الجنة فان قيل يشكل بالاكراه
على اكل الميتة وشرب الخمر حيث لا يجوز له الصبر على ذلك
واذا صبر حتى قتل يأثم قيل له الكفر حرام شرعا وعقلا ويسقط
ورود الشرع باباحته ولهذا لم يبح في دين من الاديان الا ان
الشرع رخص له اجراء هذه الكلمة الشنعاء وفي مثل هذه الحالة
مع الطمانينة ولهذا لا يقتضي اباحة الكفر ان الايمان ههنا
باق لبقاء التصديق ولا يفوت صدق من كل وجه ايضا

الألوكة
www.alukah.net

لان اداء الايمان قد نجح والتكرار ليس بركن لكن في اجراء كلمة
الكفر هتك لحق الله تعالى ... من حيث الظاهر فكان له تقديره
حق نفسه وان شاء بذل نفسه حسنه في دينه لاقامة
حق الله تعالى فبقي بهذا عزيمة بخلاف حرمة الخمر والميتة فانها
محرمة شرعا لا عقلا ولست من قبيل ما استحيل ورود الشرع
باباحته اصلا وانما استحال لاستحالة محل نبي اخر بعد نبينا عليه
بدليل ان الخمر كان مباحا في الاصل فجاز ان يحرمها الشرع في
دون حالة وكذلك الصائم اذا اكره على الافطار في رمضان رخص
له ذلك لان صوم حق الشرع الصوم صورة ومعنى فيسعه الافطار
عليه وان صبر حتى قتل كان ماجورا لان فيه اعزاز دينه ورعاية حق
مولاه وكذلك اذا اكره على اتلاف مال الغير او الجناية على الغير رخص
له في ذلك لرجحان حقه في النفس ولكن اذا صبر حتى قتل يكون شهيدا
لقيام الحرمة لحق العبد في المال ولحق الشرع في الغير وكذلك اذا
اصابته مخمصة فصبر حتى مات كان ماجورا اخذا بالعزيمة لما قلنا وله ان ياكل ويضمن القيمة لصاحبه
وكذلك اذا اكره على اكل مال الغير حلله حلل المضطر اليه وكذلك الذمي
يامر بمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لمراعاة حق
نفسه وان صبر حتى قتل كان ماجورا لان حق الله تعالى في
حرمته المتلر باق وفي بذله نفسه اقامة المعروف لان
الظاهر تفرق عصا الفسقة شتقا بسبب قتله وما كان
غرضه الا ذلك فصار مجاهدا ببذل نفسه فيه بخلاف
واحدنا اذا دخل دار الحرب للتجارة حيث لا يحل له ذلك
ولو قتل ياثم لان المقصود من الجهاد اعزاز دين الله واعلاء
كلمة الحق وذلك لا يحصل بالواحد فيكون محلقا نفسه في التهلكة
من غير ان يقهر حتما من حقوق الله تعالى وبخلاف الغازي

اذا وقع نفسه بين اهل الحرب وهو يعلم انه يقتل من غير ان يخرج احدا
منهم لان جمعهم لا يقرف بسبب قتله فكان ملقيا نفسه في التهلكة
لا مجاهدا قوله واما النوع الثاني وانما سميناه حقيقة لان السبب
الموجب للحرمة قائم وانما قلنا انه دون الاول لان الحكم غير ثابت في
الحال فبقاء السبب الموجب للحرمة كانت الرخصة ثابتة حقيقة ولكن
الحكم متراخيا عن السبب كان هذا النوع دون الاول قوله فانها
تستباح مع قيام السبب وتتراخى حكمه اي بقاء مثل ما بعد ما ابيح بالمباح
بعذر اعترضا مع قيام السبب المحرم موجبا للحرمة لكن الحكم متراخ
لفطر المريض والمسافر فان السبب الدائم لوجوب الصوم موجود
في حقهما فهو شهود الشهر وهو الاقامة حتى على المريض فيكون السبب
المحرم موجبا للحرمة لكن الحكم تراخى الى حين زوال المرض والسفر بقوله
فعلة من ايام اخر فباعتبار قيام السبب شابه القسم الاول وباعتبار
ان القسم الحكم متراخ شابه المجاز فكان دون الاول ولهذا اخر الاداء
منها اي لوجود السبب في حقها وتتراخى الحكم الى عدة من ايام اخر لم
يلزمها الامر بالعدة بقوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا وعند الشافعي
الفطر افضل قال لان حكم الوجوب لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر
كان الفطر افضل ليكون اقدامه على الاداء بعد ثبوت الحكم بادراك عدة
من ايام اخر وقلنا الصوم افضل لكمال سببه وهو شهود الشهر
وتردد في الرخصة من حيث وجودها في العزيمة ايضا لان الصوم في
السفر وان كان يشق عليه بسبب مشقة السفر تخف عليه من
حيث الشركة مع كافة الناس فيه والموافقة معهم فان الليلة اذا
عمت طابت فاشتغل في العبادة والتاخير الى ايام الاقامة وان
كان يتضمن عسرا من وجه وهو عسر القضاء اداء بالصوم في العصر ايسرا
ايضا وهو يسر الايفاء مع الاقامة فكان في العزيمة نوع
من الرخصة فلذلك لم تتمحض من كل وجه لان معناها موجود في العزيمة

www.alukah.net

تعالى

لما ذكرنا فالاخذ بالعزيمة يكون اخذا بالرخصة من وجه وفي العزيمة عمل لله
وفي الرخصة عمل النفس فكانت العزيمة اولى وهذا هو معنى قوله وتردد
في الرخصة فالعزيمة توفي معنى الرخصة من حيث تضمنها
يسر موافقة المسلمين اي الرخصة موجودة في الاخذ بالعزيمة وكالاخذ
الاخذ بالرخصة وقوله فالعزيمة تودي معنى الرخصة بيان لقوله
وتردد في الرخصة قوله الا ان يضعفه الصوم الى آخره بعد الاستثناء
من قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا يعني به ان الصوم في السفر
افضل عندنا الا ان يضعفه الصوم فحينئذ لا يجوز له الصبر
على الصوم حتى يموت ويصير الافطار عزيمة حينئذ لكن الوجوب
عنه ساقط اي وجوب الاداء لان الشارع بطوله واخر عن نفسه
الى وقت القدرة على ذلك فهو بالصبر على انواع الحرج حرام من حقوق
الله تعالى ان تركه عنه ليس بمحرم عليه بخلاف النوع الاول
لان وجوب الترك لم يسقط عنه لحرمته في جميع الاحوال
قوله واما الذي يرجع الى المحل فنحو وضع عامة الامم والاعلال
الاصر العمل الثقيل والاعلال للامور الشاقة وقال الزجاج
الاصر عقوبة الذنب بسنده وقال في قول تعالى ويضع عنهم اصرهم
اي ما عقدوا من عزم يثقل عليهم مثل قتل النفس وما اشبه ذلك
نحو الخلط اذا اصابه بخاسته اي فما وضع عنا من العمل الثقيل
او العمل الثقيل والامور الشاقة التي كانت على الامم السالفة
تعليل باعتبار انها كانت مشروعة في حقنا لا سمي رخصة حسما لباب
التغيير عن امر الاصلي المشروع في حقنا او على اعتبار انها كانت
على الامم الماضية ثم وضع عنا الحمل تيسيرا وتخفيفا سمي رخصة
مجازا او كما انه كان الاصر في بني اسرائيل عقوبة استثناء منها ما كان من
بعضهم كان محرما عليه الطيبات قال تع فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم الآية انهم احلت لهم ومنها انه كانت عليهم
كاتب

خمسون صلوة منها ان زلوتهم كانت ربع المال ومنها انه غير الماء ما
كان يطهرهم من الجنابة والحدث ومنها ان الصلوة لم تكن لهم جائزة
في المسجد ومنها ان في الصفوف كان يحرم عليهم الطعام بعد النوم
ومنها ان الجماع كان عليهم حراما بعد العشاء والصوم كالاكل ومنها
ان قبول التوبة كان علامته ان ينجي النار فتاكل المتقبل منه والا فهو
صاحبه ومنها ان حسناتهم كانت واحدة بواحدة ومنها ان من اذنب
منهم ليلا كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فالله تعالى بفضله كرامة
لامة نبيه رفع عن هذه الامة هذه الامور التي كانت على الامم السالفة
وحبيبه المجتبى اللهم صل على وعلى اخوانه من النبيين والصديقين
وعلى آله واصحابه الهادين واجعلنا الاحمدية وتهدهم متبعين
واعزجرا بنا بركته وتبركهم يا خير الغافرين انك على كل شيء
قدير ما اتبع الليل النهار قوله واما الرابع فاسقط عن العباد
مع كونه مشروعا في الجملة ظاهر ما قلنا ان هذا النوع دون النوع
الثالث في كونه مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في
الجملة في حقنا كان سببا لخفة الرخصة او يقول نظرا
الى كون السبب الداعي للحرمة ثابتا كان مضاهيا لحقيقة
الرخصة مجازا فكان دون القسم الثالث لهذا قوله
كالعينة المشروطة في البيع الى شرطين في البيع في البيع
بصفة لقوله عليه السلام لا يحل سلف وبيع وهذا شرط مشروع
باق في سائر البياعات للنص الشارع وخص السلم واسقط
عنه الشرط فيه اصلا تخفيفا وتيسيرا على المفاليس ليصلوا
الى مقاصدهم بالاجل الآتي ويصل رب السلم الى الربح بيسر البينة
بالنقد حتى لم يبق بقيته في السلم مشروعا اصلا حتى كانت
العينة في المسلم فيه مفسدة للعقد بعد ان كانت صحيحة
له في الاصل في البياعات كلها قوله وكذلك المبيع والحمر

سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلاً للاستثناء اي لم يبق
حرمتها في حقهما للاستثناء الموجود في قوله تعالى فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بخلاف حكم المستثنى منه
واستثناء حالة الاكراه وان وجد في اجراء كلمة الكفر ايضا لقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكن الاباحة لم يثبت لمه ثبت تقديما
لما ان الاستثناء لمه راجع الى العذاب وصار بقدر الاية والله اعلم
من كفر بالله من بعد ايمانه فله عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان وراجع الى الغضب اي فعليهم غضب الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان واسقاط العذاب والغضب لا يدل على اباحة التلفظ
للمبتلى مما تقدم ان المواضع ليست من الاحكام اللازمة للمحظورات
وبنا نحن فيه الاستثناء من التحريم وهو قوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم فلم يدخل المستثنى تحت الصدر فلم يثبت الحرمة
بعد واذا لم يثبت الحرمة صار هو باختياره ممتنعا نفسه في التملك
فيعاقب عليه لذلك قوله ولذلك الرجل سقط غسلهما في مدة
المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه اي سقط غسلهما من
غير بدل بسبب ان الخف منع سراية الحدث الى الرجلين لان
الواجب من الغسل يتأدى بالمسح بدلا عنه لان السبب الموجب للحدث
في الرجلين قد اخرجه عن الشارع من ان يكون موجبا تيسيرا
ما دام متخففا فان الخف جعلها ما تغبر به الحدث الى القدمين
مقدمين على الرجلين في قبول حكم الحدث ما لم يجعلها مع بقاء السبب
السبب موجبا في الجملة الا ان يثبت الحدث في الرجل وحد الغسل
ثم بثبوت المسح عنه لانه لو كان كذلك لكان الخف رافعا وهو
عهد ما نعا بدليل استواء الطهارة الكاملة وقت الحدث لجواز
المسح ولو كان رافعا لجاز المسح لمن لبس الخف من غير
طهارة في الرجلين وتكميل الطهارة بعد وقت الحدث اذ اللبس

وهما طهارتان فكانت رخصة اسقاط قوله ولذلك قصة العلق
في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ويعني برخصة الاسقاط ان تكبير
العزيمة ساقطه لا الى بدل لانه يكون رخصة مجازا اسقاطا حقيقة
للواجب لما لم يبق له حكم بوجه ولا بقي الاصل عزيمة بعد سقوط
الواجب اصلا والقسم الرابع كله على هذا الاصل والشافعي رحمه الله
جعل بعض الرخصة رخصة تخيير وترفيه حتى خير بين اداء الاربع
وبين اداء القصر كالمفطر في الصوم قال وان تقتل الرخص
في الحضر بالاقل مثل هذا جائز كالعبد المأذون باداء الجمعة فان لحقته
بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهو الجمعة ونحن نقول
قال عمر رضي الله عنه لرسول صلى الله عليه وسلم ما لنا نقصر الصلوة
ونحن امنون فقال عليه هذه صدقة تصدق الله تعالى بها
عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما يحتمل التمليك اسقاط محض
والله سمى الاسقاط صدقة قال الله تعالى وان تصدقوا خير لكم
وانما قلنا انه لا يحتمل التمليك للرهن صدقة لما في النية والصدقة
بما في النية يصح من غير قبول ولكن يرتد بالرد اذا كان متعينا
للتمليك قلنا والتصدق بما لا يحتمل التمليك احتراز عن التصدق
بما كان محتملا للتمليك وهو التصدق بالدين فان رب الدين
اذا تصدق بالدين على المديون يتوقف ذلك على قبوله ويرتد
بالرد لانه يتضمن معنى التمليك وصار هذا كالعفو عن القصاص
فانه يسقط وان لم يقبل وليس به ايضا محض المالية كالتوقف
على القبول كالطلاق والعتاق والاسقاط الشفعة وقوله والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض هو ايضا جواب عن اشكال وهو ان
يقال ان الله تعالى اثبت الرخصة بالتصدق علينا بشرط الصلوة
وقد ثبت ما اوجبه الله تعالى بدا لا اختيار احد وانما الاختيار في القبول
كما تصدق علينا برخصة المسح بشرط اللبس والعفو حيا وفي اللبس

الألوكة
www.alukah.net

بل لكل ههنا رخص يصدر عليها بقولنا فكان الخيار الينا فيما
فوض الينا مباشرته ولم يلزم علينا الا فيما شرع من تعليق الرخصة
بالقبول فانه ما ثبت فقال في الجواب ان الرخصة في قصر الصلوة
انما ثبتت بقوله عليه هن صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والله اعلم
تمام التمليك اسقاط محض كالعفو عن القصاص والمراد من قوله
اعلموا به واعتقدوه وتوضؤا
على اداء الركعتين من غير ان تحاطوا التعديلة فان قال سبب وجوب
الاربع موجود وهل الوقت فلا بد من الوجوب والله تعالى اباح
الاسقاط فيتخير قلنا ان الله تعالى اسقط الركعتين تصدقا
والاسقاط لا يرتد بالرد اذ لم يحتمل التمليك فلا يتعلق بالقبول او نقول
كما سلم ان سبب وجوب الاربع موجود لكن الله تعالى جعل الوقت
موجبا للاربع في حالة الاقامة لا في حالة السفر فقوله
واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة وذلك وجهان احدهما
ان الرخصة انما ثبتت لطلب الرفق والرفق متعين في
القصر بعينه فلا يبقى الاكمال الاعانة والثواب في اداء ما عليه
واستدل الامر في الطول والقصر الا ترى ان ظهر المقيم
لا يرتد على المحرم في استحلاب الثواب فيكون القصر في حقه
السفر مثل الاكمال في حق المقيم فان جمع المحرم لا يكون دون
ظهر العبد في الثواب على ان احكام الدنيا لا تبنى على
احكام الآخرة وهو مثل الثواب والثاني ان الاختيار
بين القصر والاكمال من غير ان تتضمن رفقا لا يليق
بالعبودية ويسير بحيث ان الاختيار الكامل ثبت للعبد
اصلا فان ذلك ربوبية وذلك معنى قوله تعالى وربك يخلق
ما يشاء ويختار اي تعالى ليس له رفق فيما يختار وتعالى
ان يختار شيئا لدفع ضرر او لجلب نفع وتعالى الاختيار الكامل

لا يليق بالعبد مثل هذا الاختيار بل احسان العبد ان ينفصل عن الرفق لحلت شفعته عن ضرر الابتلاء والله تعالى ابتلانا
بما شرع من الشرايع والابتلاء انما يكون فيما يلزمنا المشقة منا
واذا كان كذلك ورفعه متعين في الركعتين فمن حيث ان اداء
الاقل والاكثر من غير رفق عائد اليه فقد ثبت اختيار غير
لائق بالعبودية وفساده ظاهر فان قال ان هذا
مسلم في الاخبات انه لا يجوز التعليق بالمشيئة لانه لو صح
التعليق بها لاستقى الابتلاء فاما الاسقاط فلا ابتلاء فيها
فيجوز التعليق بها قلنا في الاسقاطات ايضا ابتلاء
بالاعتقاد ان يعتقد انه لا يتصور الطهر في السفر ابدا
وان صلى وقد يكون الابتلاء بالفعل وقد يكون
تارة بالاعتقاد على ما وصف الثاني بخلاف الصوم
لان النصوص نبت التاخير الى عدة من ايام اخر وهو اختيار
بلفظ الصدقة واليسر فيه متعارض اي اليسر الموصوف في الصوم
في جانب الرخصة تعارض اليسر الموصوف فيه في جانب العزيمة
كما مر بيانه فصار التخيير لطلب الرفق اما التخيير في الصوم
الاداء في اي حال ومن اي وقت شاء من حين حل الاقامة لطلب الرفق
لان الرفق موجود في كل منها اما التخيير في الصلوة فلا
يوجب الرفق بل يوجب اختيار ما لا يليق بالعبودية كما مر
قوله ولا يلزم العبد المأذون له في الجمعة نفل احرامه عن ظهر
ووجه الايراد ان يقال انكم قلتم لزم الاختيار اذا لم يكن مستحبا
للرفق لا يليق بالعبودية وههنا قد ثبت للعبد الاختيار
بين اداء الظهر واداء الجمعة من غير رفق فقال هذا لا يلزمنا
لان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الاخر ولها شرط
يتم الظهر دونها وعند الخصم لا يتحقق الرفق في الاقل عددا لانه

الألوكة
www.alukah.net

عسى يتيسر الامر عداء اليه وصار هذا كالعبد الجاني يخير المولى
بين الدفع والفداء بارش الجناية وان كان الارش يقدر اضعاف
قيمة المظهر المفعل المسافر وظهر المغتم مواحد في البهيمة
بين القليل والكثير لا يحقق بني من معنى الرفق متعين على العليل
قوله وعلى هذا يخرج من نذر صوم يوم سنة ان فعل كذا
ففعل وهو معسر وانما قال موسرا لانه لو كان معسرا
تعاين تعين الكفارة صوم السنة صورة ومعنى فلا اشكال حينئذ اما
اذا كان معسرا فورد الاشكال اي تخرج مسئلة النذر على ما خرجها
مسئلة العبد فيقول ان الصوم الكفارة تعاير صوم المنذور لان
صوم النذر قربة مقصودة واجبة لعينه بالنذر يشبه وصوم الكفارة
قربة غير مقصودة وجبت بسبب خلف الوعد المولد باليمين دائرة
بين العبادة والعقوبة واذا اختلفا لم يتعين الرفق في الاقل فاستقام
التخيير وقد يتفق صوم سنة بان يعرف بوفاء العهد والذكر الجميل
والثناء الحسن في الدنيا والاجر والاخفاء فيه والرفق في جانب صوم
الكفارة ظاهر وفي مسلتنا هما سواء اي في مسئلة العبد وفي مسئلتنا
مسئلة الصلوة نظير مسئلة المدبر اذا جنى جناية لا يخير المولى بين دفع
قيمة المدبر وبين ارش الجناية بل يجب الافضل بينهما عينا لان المدبر
لا يقبل النقل من ملك الى ملك والقيمة من جنس ارش الجناية فلا يتبين
التخيير فاندفع خلاف العبد لما بينا ولا يلزم على ما قلنا التخيير المذكور في
حق موسى عليه السلام بين الثمانية والعشرة مع انهما من جنس واحد قال الله تعالى
على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك الفرد الزائد على الثمانية
كان فضلا من عندك لانه كان مخيرا بينهما والحمد آخر اقسام الكتاب
والله اعلم بالصواب اللهم بفضلك يا من بيده ملكوت كل شيء وله الخلق
والامر خلصني من بلاء نفسي والفني من مهماتي في الدنيا وله الآخرة واسي حسنة فيها
واغفر لي ولوالدي ولكل ذي حسنة علي واعتني يا مالك دار السلام بفضلك

عمن سواك يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين ويا خير الناصرين ويا غياث
المستغيثين ويا دليل المتحيرين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين

باب بيان اقسام السنة

قوله اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي الى آخره
اعلم ان السنة على ثلثة انواع ما ثبت قولا وما ثبت فعلا وما ثبت سكوتا
منه عليه السلام عند امر بعاينه والمراد ههنا الاقوال المروية والافعال المحكية
لان الفعل لا يوصف بكونه امرا ونهيا وخاصا وعاما والاقوال المروية عن
النبي عليه السلام تنقسم الى خمسة اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون مستقلا او لا فان كان
فلا يخلو اما ان بلغ حد التواتر او لا فالاول هو المتواتر والثاني المشهور
وان لم يكن فلا يخلو اما ان ظهر في السلف الرد او لا فان ظهر فهو المستفيض
وان لم يظهر فلا يخلو اما ان ظهر فيهم القبول اولا فان ظهر فهو خبر الواحد
وان لم يظهر فهو المستتر قوله وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن
اي من وجوه الاتصال بكل من رسول الله عليه السلام وما يتصل به وهو اتصال
من شرط عدالة الرواة وغير ذلك الذي المتصل بكل من رسول الله عليه السلام في
السنن تختلف طريقه وينقسم الى هذه الاقسام وهذه الاقسام لا تتأتى
في الكتاب لانه ما نقل الا بطريق التواتر فلذلك احتاج الى ايراد هذا الباب
وقوله وانما هذا الباب الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال اذا كانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلم
اشتغلت بايراد هذا الباب فقال السنة وان كانت فرعا للكتاب
من ذلك الوجه الا انه يتحقق بها اسباب اخر لا يتحقق بها الكتاب
فاحتجنا الى ايراد هذا الباب لايراد ما يختص بها قوله
السنة تؤخذ من رسل ومسند فالمرسل المطلق في لغة ارسال
لغة اطلاق يقول صاد صيدا ثم ارسله اي اطلقه وكان في يدي
شيء فاطلقته والمراد في المرسل ههنا ما لم يذكر الاسناد فسمي بذلك
اطلق الرواية من النبي عليه السلام قال علم من غير ذكر الرواة والمرسل
على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله اهل القرن الثاني والثالث

www.alukah.net

وما ارسله العدل والراوي ما ارسل من وجه اتصل من وجه اخر فالقسم الاول
مقبول بالاجماع وذلك كالمرسل من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته
وكان يروي عمن عمر في الصحابة ممن اطلق الرواية كان ذلك منه مقبولا
حملا لحديثه على السماع بنفسه لثبوت الصحبة في حقه اما اذا صرح بالرواية
عن غيره والقسم الثاني حجة ايضا عندنا وهو فوق المسند كما
قاله عيسى بن ابان رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله المرسل ليس بحجة الا اذا اعتضد
باية او سنة مشهورة او استفاض العمل به من السلف او افتى به وجه اخر
قال ولهذا قبلنا مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله فاني تتبعتها فوجدتها
مسانيد ومن مالك رحمه الله انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل ما
قلنا احتج الشافعي رحمه الله بان الراوي اذا لم يكن معلوما اعني الراوي الذي
لم يكن معلوم العدل لم يكن صفاته التي يصح بها الرواية في العقل والضبط
والاسلام والعدالة معلومة وجهالة وصفاته وحدها تمنع صحة الرواية فجهالة
الذات والصفات اولى ان تمنع ولنا عمل الصحابة فانه وضع المعقول
اما الاول فان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى لبن النبي عليه السلام قال واصبح
جنبا فلا صوم له وردته عايشة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن
عباس والتمسك به انهم لما ارسلوا الحديث مع كونها مسندة
عنهم دل ذلك على صحته اذ لو كان مبطلا لحجية الحديث لما تركوا
الحق بالباطل ولما روى ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا ربوا الا
في النسيئة وعورض بتربوا الفضل قال سمعته من اسامة بن زيد
والبراء بن عازب رضي الله عنهم قال ما كل ما نحدث سمعناه من رسول الله عليه السلام
وانما حدثنا عنه لكذا ان الكذب والمعقول ان كلا منا في اول اسلامه
من لو اسند الى غيره قبل ان يسمع اليه ولم نظن به الكذب عليه
فلان لا نظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى العادة الفاشية لان
العدل اذا وضح الطريق له واستبان له الاسناد وضح ارسله
وقال قال رسول الله عليه السلام اذا لم يتضح به الا من شبه ان
من سمع منه ليتحمل اول ما تحمل عنه ليكون العهد عليه واما ما

قال ان الجهالة تنافي شرط القبول فغير صحيح للفرق الذي ارسل اذا كان
ثقة يقبل اسناده وانما تهمة الغفلة عن حال من اسكت عن ذكر
وانما علينا تقليد من عبر عرفناه عدالا لمعرفة ما اتهمه الاخر
انه اذا اثنى على اسناد الحديث اليه حر ابان قال حدثنا الثقة
ولم يعرف ان المراد منه من هو صحت روايته لذلك هذا واما ارسال
العدل في كل عصر وهو المعني من قوله واما مراسيل من دون هؤلاء
فقد اختلف فيه اصحابنا فقال الكرخي رحمه الله من يقبل روايته مرسلا
للمعني الذي مسا وهو العدالة والضبط وقال عيسى بن ابان رحمه الله
من اشتهر في الناس بحمل العلم منه يقبل روايته مرسلا ومسندا
وكان يعني ما قال محمد بن الحسن رحمه الله ومن هو مثله من المشهورين
بالعلم ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقا وانما اشتهر بالرواية
عنه فان مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا الى ان يعرض على
من اشتهر بحمل العلم منه قال لان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان
الا ان يروون عنه مرسله كما رووه مسندة فيقبل واما الفصل الرابع
وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه اخر بان روى راو حديثا
مرسلا او روى غير ذلك الراوي عين ذلك الحديث مسندا فهو حجة لان الوجه المنقطع
ساكت عن حال الراوي والوجه المتصل ناطق عن حال الراوي
والوجه الساكت لا يعارض الناطق وقد اندرج فيما قلنا شرح بعض
الالفاظ فالان نشرح الباقي قوله وهو فوق المسند اي المرسل
من القرن الثاني والثالث فوق المسند للفرد الراوي لوضوح في
اسناده وطريق انصاله الى رسول الله عليه السلام ترك الاسناد والاتكال
المسند وقد مر قوله لكن هذا ضرب مزية به بثبت بالاجتهاد
وهو متصل بقوله وهو فوق المسند وهو جواب عن اشكال تقديره
وهو ان يقال لما كان هذا فوق المسند من الاحاد يكون مساويا للمشهور
في القوة وان كان المرسل من الاحاد للفرد المرسل لا يكون الا بانا بطريق الاحاد

عبر عرفناه

مسندا يقبل روايته

اوبا او اجر

لانها واسطة بين درجة الاحاد والشهرة فكان ينبغي ان يجوز
الزيادة على الكتاب كما بالمشهور فقال في الجواب بهذا وان كان فوق
المسند لكون هذه المزية والفوق مدخلة للاجتهاد فلو جوزنا الزيادة على
الكتاب بمثله لكان فيه شبهة الزيادة على الكتاب بالاجتهاد فلا يجوز
بخلاف المشهور فانه زايد على خبر الواحد لقوة في نفسه وهو الاتصال بالرسول
عليه والحديث اذا صار حجة بالاتصال وجمعته فيه اقوى فصحت الزيادة به
على الكتاب لهذا واراد بالنسخ الزيادة لانها نسخ عندنا والنسخ حقيقة
للرفع بالمشهور لا يجوز النسخ حقيقة فما ظنك بخبر الواحد قوله وقال
الشافعي رحمه الله اذا ارسل الامام ارسل سعيد بن المسيب يعني اذا رجع الى
القرن الثاني والثالث وقد مر ذكره في القسم الثاني قوله المتواتر
هو ما اخذ من تواتر الكتب اذا تصلت وتتابعت وهو عبارة عن مجيء الواحد
بعد الواحد متتابعا مع فترة بينهما قوله وعند الفقهاء يكفي ذكر الشيخ
الامام فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وذكر الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله
في تبصرة الادلة في مسئلة الرسالة ولا محال للتهمة لا بالفسق ولا بالاجماع
فهذا يقتضي ان لا يشترط فيه عدالة الرواة وذكر الشيخ الامام الزاهد
الصفار في الامانة ان العدالة شرط في ذلك وذكر الشيخ الامام علاء
الدين السمرقندي صاحب بداية النظر فيها ان العدالة ليست بشرط
في اخبار التواتر بل انما هي شرط في اخبار الاحاد قوله وانه يوجب
علم اليقين بمنزلة العيان وقال النظام من المعتزلة وابو عبد الله
البلخي من الفقهاء وفي ثابتها انه يوجب علم طمانينة القلب لا علم
اليقين ومعنى هذا انه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط والكذب
ولكن يترجحان جانب الصدق فيه بطمانينة القلب اليه فيكون علم
طمانينة لا علم يقين قالوا الخبر المتواتر صار جمعا في الاحاد وكل
واحد محتمل فلم احتماع يحتمل التواقوا على الكذب وذلك مثل اخبار المجوس
قصد زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه وقلنا ان العلم

بالملوك الماضية والبلدان النائية ما سبيله الا بالتواتر وصار العلم
بذلك كالعلم بالمحسوس المشاهد عيانا ثابتا يقين ولهذا يكذب
بالبدية والفرق الخلق متفقوا على طباع مختلفة وهم متفاوتة واختلاف
الطباع والهمم يوجب تفاوت الاخلاق والاخلاق في الاخلاق يمنع
تواطئ الاسلاف فاتحاد كلمتهم واتفاق خبرهم لا يخلوا عن احد الامرين وهو
اما السماع او الاختراع واذا بطل الاختراع والاتفاق لتفرق اماكنهم تعين السماع
وهذا المعنى في حق من دونهم معدوم للقرار الاتفاق غير ممتنع بينهم
فاحتمل وهم اختراع الكذب والطمانينة على ما ضربه المخالف انما تنبت
بغفلة من المتامل حتى لو تامل الموضح له فساد باطن الامر وانما يتحقق
عدم الغفلة في موضع يكون ما وراء ما عاينه شيء آخر بمنزلة ما يراه النائم
في المنام فان عنده ان ما تراه في ذلك الوقت هو الحقيقة ولكن وراء هذا
حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون في حالة اليقظة فباعتبار هذه
المقابلة يظهر ان ما رآه في النوم لم يكن موجبا للمعرفة حقيقة وليس
وراء المتواتر ههنا شيء آخر يوجب العلم فوقه واما اخبار زرادشت
اللعين فذلك تخييل كله وما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس
فذلك كان في خاصة الملك وحاشيته فكان رجعه الى الاحاد وذلك لان الاختراع
الا ان ذلك الملك الملعون بالغ على التزوير والاختراع لداع في نفس
الحسيسة فكان العلم لغفلة من المتامل عن الصحة في الدليل وكذلك
اخبار اليهود لعنهم الله صلب عيسى عليه السلام رجعه الى الاحاد فانهم كانوا
سبعة نفر دخلوا على عليه علم على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام حين
دخلوا اعلية اليهود وقال اصحابه فاراد ان يلقي الله تعالى عليه شبهي
فيقتل وله الجنة فرضي واحد منهم كما قضى الله تعالى ولكن شبهه فقتل
ورفع عيسى عليه السلام من بينهم كما قال بل رفعه الله اليه وقتل الله تعالى
الذي شبه عيسى عليه السلام فقصد قتله عليه دفعا للشر عن رسوله
وعقوبة على القاصد فكان ذلك لغطا في صيغة فان قتل هذا لا يجوز

المحسوس — الاحلاوع

ان المصلوب لا يعلم فيه عاده ليبغضه هيئته وعلى ان الفتى

ان الاتيان به كان واجبا ومتى القى شبهه على غيره ربما كان يؤمن به انسان
فيؤدي هذا الى التلبيس والتغرير وهذا لا يجوز قلنا هذا لا يجوز
حالة الدعوة فاما اذا انتهى وقت الدعوة وقع الناس في الايمان فيجوز
ذلك تحصيلا لنبيه وكرامته له او عقوبة لغيره على ما صنع ولطفا منه
هذا دليل على ان الرواة اهل تعنت وعلى انه بنيت بدليل يوجب العلم
قطعا كدليهم والحج التي يوجب علم طمأنينة القلب اذا اعترض عليها ما هو
اقوى منها لا يبقى موجبا علم طمأنينة القلب وقد اعترض هنا وهو
اخبار الله تعالى انهم ما قتلوه يقينا فلت كذبهم واما قالوا ان خبر الواحد
لا يوجب العلم عند الانفراد فكذلك عند الاجتماع فذلك باطل لانه لا يمكن
ان يكون العلم عند الاجتماع عن العلم عند الانفراد كقوى الحبل
لما اجتمعت افراده والقرآن فان كل حرف من حروفه عند الانفراد
ليس بمعجز واذا اجتمعت صارت معجزة وكذلك الحج العقلية انما يصير حجة
باجتماع المقدمات وكل مقدمة بانفرادها ليست بحجة ولا يشكل هذا
الامر كما حكيت في عقيدته عصمنا الله تعالى عز وجل وهذا كله
معلوم في الكتب المبسوطة من كتب مشايخنا رحمهم الله في اصول الدين
السائل الله تعالى قوله علما ضروريا وانما ذكر هذا احترازا عن
قول الحسن البصري والكعبي في المعتزلة وامام الحرمين والغزالي
وبن باقلاني واصحاب الشافعي رحمهم الله فعندهم الثابت بالمتواتر علم
علم يقين لكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة العلم الثابت بالنبوة عند
معرفة المعجزات فانه علم يقين لكنه مكتسب وهذا الذي ليس بصحيح
فانه لو كان كما قالوا نظريا لما حصل لمن لا يكون من
اهل النظر كالصبيان والبلة ولما حصل لهم ذلك علمنا انه ليس
من باب الاستدلال في شيء ولا يقدح قول المخالف في كونه
ضروريا لانه خلاف لا اعتداد به والمشهور وهو
ما كان في الاحاد وفي الاصل ثم انتشر في عهد التابعين في القرون

الثاني

والثالث حتى رواه جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب اي توافقهم
يقال تواطؤا على الامر اي توافقوا عليه والكثرة الرواة ليست بشرط فالحاصل انهم لا يخلوا اما ان يكون
كلهم قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب او في القرون الاول قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب ثم في القرون بعده قوم يتصور تواطؤهم على الكذب
المتواتر والرابع المشهور والثاني والثالث الاحاد فخرج
فصار تسميتهم اي خبر المشهور بهذا الاسم له انه منقول عن رسول
الله عليه السلام وبعض بعضهم اياه في كونه موجبا للعلم قطعا بمنزلة المتواتر
من حج الله تعالى وحتى قال الكرخي انا احد منكري المتواتر وقد
تقدم ذكره في اول الكتاب وهو يوجب علم طمأنينة وهو الصحيح
من المذهب ولا خلاف في انه يوجب العلم قطعا انما الخلاف في انه
يوجب العلم لا قال ما منه مشايخنا انه يوجب علما قطعيا
لهم ان اهل كل عصر لما اجمعوا على قبوله يكون حكمه حكم الاجماع وهو يوجب
العلم قطعا فكذا هذا ولنا ان كونه في الاحاد في الاصل يورث شبهة
فيه وما فيه شبهة لا يوجب العلم قطعا قوله وقال عيسى بن
ابان يضلل جاحده ولا يكفر ومعنى هذا الكلام ما ذكر في الكتاب
انه قال عيسى بن ابان رحمه الله انه يضلل جاحده ويستتاب لكنه لا
يكفر وبعض مشايخنا قالوا يكفر جاحده والظاهر انه ليس هذا قول
من قال انه يوجب العلم قطعا والصحيح ما قاله عيسى بن ابان
لان في انكار مخالفة اهل العصر الثاني وفي تعديهم في قولهم
له ولا يكذبت الرسول عليه السلام خلاف المتواتر لكن انكار من
يكذب رسول الله عليه السلام ونعوذ بالله من ذلك لانه لما رواه عن الرسول
عليه السلام قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب صار كالمسموع في رسول الله

يتصور تواطؤهم على الكذب في القرون بعده قوم

وانكار مثله موجب الكفر وقوله الخبر المشهور ليس بحجة
السلف الى اخره دليل على قوله وهو الصحيح وبيانه ان المشهور
لما صار بشهادة السلف حجة من حجج الله تعالى فلم يكن مثل المتواتر
الذي هو كالمسموع من في رسول الله عليه السلام فلا يخلو ان يكون بمنزلة
المتواتر كما قال الخصاف يدل على ما قلنا قوله لكنه لما
كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها معنى علم اليقين
قوله وهو نسخ عندنا يحتمل ان يكون المراد منه انه نسخ
محض عند ناكما هو الحق به عامة مشايخ العراق من اصحابنا ويحتمل
ان يكون المراد منه انه نسخ فيه معنى البيان كما صار اليه بعض
الائمة اي مصحوبا بما يدل على ان نسخ الامام الشمس الائمة السرخسي
رحمهما الله وهو المذهب المختار قوله عند بالاحتراز
عن قول بعض اصحابنا الحديث وقول الكرخي والجصاص والمعتزلة
وابيه ابي هاشم فان عندهم بيان محض ليس بنسخ فيعرف بهذا
الفصل المنسوخ من هذا الكتاب انشاء الله تعالى قوله
مثل زيادة الرجم والمسح على الخف والتتابع في الصيام وكفارة
اليمين لهي زيادة الرجم على الجلد لقوله الله تعالى او صف عن سبيل
الزناة الجلد بقوله الزانية والزاني الاية وكذا الرجم
عليه بقوله عليه السلام الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكال من الله تعالى وكذلك المسح على الخف نسخ زيادة
على الغسل لان الكتاب اوجب غسل الرجلين وسنة بالخبر
المشهور المسح زيادة عليه وكذلك زيد التتابع على الصوم
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
اوجد الصوم مطلقا وزيد السابع عليه بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
قوله لكنه لما كان من الاحاد في الاصل خوطب عن اسكان وهو
ان يقال ان المشهور لما صار حجة بشهادة السلف كالمتواتر

حتى صحت الزيادة به على الكتاب فلماذا لم يوصف علم اليقين واوجب علم
طمانينة القلب فقال يمكن الشبهة فيه لانه لما كان من الاحاد في
الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد اي خبر
الراوي الواحد وهو ما نقله واحد عن واحد وفي عرف الفقهاء وحد ما
نقله واحد عن واحد حتى اتصل الى رسول الله عليه السلام وكذلك لو نقله اثنان
او ثلثة او عشرة ما لم يبلغ حد المتواتر وكذلك لو بلغ حد التواتر في قرن
اعني في القرن الاول ولم يبلغ في قرن بعد الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فهو من الاحاد وذكر هذا التصحيح الامام ظهير الدين البستي في باب الاصول
وهو الصحيح لانه لما بلغ التواتر في القرن الاول صار كالمسموع من رسول
الله عليه السلام والمسموع في رسول الله عليه السلام اذا نقله قوم لم يبلغ حد التواتر
والشبهة يكون من الاحاد فكذا هذا قوله لاعبرة للعدد بعد ان يكون
دون المشهور والمتواتر اي سواء نقله واحد او اثنان او اكثر
وانما قال بعد احترازا عن قول ابي علي الجبائي من المعتزلة وفي تابعه
ان خبر الواحد لا يثبت الا ان يبلغ عدد الراوي عدد نصاب الشهادة
وهو ان يروي اثنان عن اثنين هكذا الى الرسول وعن قول بعض
منهم بشرط زاد بعضهم اربعة عن اربعة الى النبي عليه السلام قال الجبائي ومن تابعه
ان باب الديانات اعظم من باب المداينات ثم في باب المعاملات
يشترط العدد ففي الديانات اولى والفرق الثاني قالوا ان باب
الديانات لما كان اعم من باب المعاملات واعظم فيشترط فيه اقصى
عدد يشترط في الشهادة وهو الاربع ونحن نقول العدد في المعاملات
شرط بالنص على خلاف القياس لان قول النائب لا يوجب زيادة
علم لم يكن ثبت بالاول والخبر الذي معناه قوله وحكمه
اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة الى اخره اي حكمه
انه يوجب العمل اذا كان غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة
وغير خفي في عادته يعم بها البلوى وغير متروك الاحتجاج به في

الصدر الاول

مع اختلافهم في احاديثه مع كون المخبر مسلما عاقلا ضابطا عادلا
ولا يوجب العلم اعني علم اليقين ولا علم طمانينة القلب لكن يوجب علم غالب
الظن وهو مذهب الاشعرية ايضا ومذهب ابي هاشم من المعتزلة وقال
احمد بن حنبل رحمه الله ان خبر الواحد مقبول ويوجب علم الحاطة واليقين
كخبر المتواتر وهذا كله اذا ورد في امور الدين واجمعت الامة في باب
المعاملات بقبول خبر الواحد لساس بالحاجة وقال القاشاني وموافقه
من المعتزلة ان خبر الواحد لا يوجب العلم والعمل بدون العلم لا يجوز قال الله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبعه فيقول فيه بغير علم وقال
ان قيسة اي لا يتبع الظنون يقال قفوته اقفوه وقفته اقوفه
اذا تتبعت اثره وقال احمد بن حنبل رحمه الله ومن تابعه ان العمل بخبر الواحد
واجب عند الفقهاء بلا خلاف بعد ثبوته لشرائطه والعمل بدون العلم
لا يجوز لما قلنا فعرفنا انه اوجب العلم قطعا والخبر الواحد
مقبول فيما لا عمل فيه اصلا مثل الاخبار الواردة ولم يثبت ذلك
الا العلم خاصة ولعامة العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة والفرقة اسم للثلاثة فصاعدا والطائفة من الفرقة
بعضها وهو الواحد والاثنان والثلاث وما زاد الى العشرة
على ما قيل والله تعالى جعل قول الطائفة حجة مقبولة في الانذار
والتحذير فدل هذا على ان قول من يتوهم في حجة الكذب
مقبول في امور الدين لغرض الانذار والتحذير عن ماوقع النزاع فيه
واما السنة فقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سلمان وخبر بريرة رضي الله عنهما
مع ان العلم يحصل له عليه بالوحي ومشهوره انه عليه السلام بعث انسا
الى الافاق فبعث عليا رضي الله عنه ومعاذ بن جبل رضي الله عنه الى
اليمن وبعث دحية الكلبي رضي الله عنه الى قيصر ليدعوه لانه اسلام

بكتاب وعبد الله بن انيس رضي الله عنه الى اليمن ومعه كتاب ايضا
ولو لم يكن خبر الواحد ملزما لما كان النبي عليه السلام الكتفي بالواحد القوي
التبليغ كان واجبا عليه والاتباع انما يجب على المبلغ اليه اذا قامت
الحجة عنده وبثبت التبليغ ولو لم يكن خبر الواحد حجة موجبة لما الكتفي
به واما الاجماع فقول الفقهاء باجمعهم اخبار الاحاد من الوكلاء والمضاربين
والرسل واما القياس المعقول وهو ان الخبر يحتمل الصدق والكذب
وكذي السهو والغلط ورد الصدق سفه وهو وجه الى قبول الكل
لما فيه من قبول الكذب والى التوقف ايضا لما فيه من رد الصدق فوجب
طلب ما يعرف السفة به من الحكمة والكذب من الصدق ولا طريق
هنا توقف به عليها بطريق الاحاطة واليقين وفي رد الكل وقبول
الكل لزوم السفة برد الصدق وقبول الكذب فتجب العمل بالراجح وبالعدالة
بعد اهلية الاخبار في المخبر يترجح جانب الصدق ويترجح بالفسق
جنبه الكذب فاذا وجد المخبر عدلا وجب العمل بخبره لرجحان
جانب الصدق فيصير الخبر حجة للعمل به او يعتبر احتمال السهو والكذب
في الراوي ايضا ليسقط به علم اليقين وهذا الذي العمل صحيح من
غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراي وتحمل
فكذلك هذا الخبر محتمل بنفسه يحتمل انه منقول في النفي عليه ويحتمل
انه لم ينقل عنه علم لتصور تواطؤ النقلة على الكذب فلم يوجب
علم اليقين ولكن الاصل هو الصدق في كلام المخبر العدل فاوجب علما غالبا
الظن فكان دون العلم الثابت بالمشهور وهو علم طمانينة القلب
واما احاديث احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور ومنها ما هو من الاحاد
لكنه يوجب ضربا من العلم على ما بيناه ومنه ضرب من العمل ايضا
وهو الاعتقاد كحصول هذا العلم القلب ولهذا قلنا بان النسخ
قبل العمل بعد العلم جايز لانه وجد بعد العلم على القلب وهو الاعتقاد
وحصل اظهار العبودية فاما النسخ قبل العلم فلا يجوز لانه ابتداء

www.alukah.net

والله الموفق بحصره الباري جلت قدرته ويعرف بهذا من
بعد بتأييد الله تعالى وانما شرطنا الشروط الاربعة في الخبر
وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما
رضا كان او ظاهرا عندنا على ما عرف ان تخصيص العام الذي
لم يخص منه شيء بخبر الواحد لا يجوز لان الكتاب ثابت بيقين
وهو الناقد للاخبار لما روى ان النبي عليه السلام قال ستكثر لكم القالة
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
وافق فاقبلوه وما خالف فردوه فوجب العرض عليه لهذا وللفرق
الشهرة ثابتة في الخبر ولا شهرة في الكتاب فيترجح الادنى
بالاعلى وذلك مثل القضايا شاهد واحد مع يمين المدعي فانه يخالف
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الفرق الله تعالى اسم الاستشهاد
وهو فعل مجمل لم يفسر ذلك بنوعين برجلين او امرأتين بقول
تعالى من رجالكم وبقوله تعالى فرجل وامرأتان فالكتاب يقتضي
قصر الحجة على هذين النوعين الفرق مثل هذا الكلام انما يذكر لقصر
الحكم عليه كما تقول الطب للمريض كل طعام كذا فان لم يجد
ذلك فطعام كذا يكون هذا بيانا لقصر الحكم المباح
في هذين الطعامين فكذا هذا فحديث الشاهد واليمين
يكون مخالفا لهذا النص لانه يقتضي كون الشاهد الواحد
مع اليمين حجة ونص الكتاب والفرق الله تعالى قال ذكر ادنى
ان لم ترتابوا وما يكون ادنى من الادنى فمن جعل الشاهد
الواحد مع يمين المدعي حجة جعل المنصوص عليه ادنى
فيكون صلة والنص في الآية اسقاط غير المعهود وهو اثنان
المراد الى مجلس القضاء فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لكان
مذكورا على غير المعهود وكذلك شرطنا ان لا يكون مخالفا للسنة

المشهورة الفرق المشهور فوقه فلا يمسح به وذلك مثل حديث المسا
واليمين ايضا فانه خالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر يعني على المدعى عليه الفرق الالف واللام في قوله عليه السلام البينة وفي
قوله عليه السلام واليمين لاستغراق الجنس لانه لا معهود ههنا فيكون مقتضى
الحديث ثبوت جميع البينات في جانب المدعي وثبوت جميع اليمين
في جانب المدعى عليه فيكون.. حديث الشاهد واليمين مخالفا لهذا
المشهور فيترك بالمشهور لرجحانه وكذلك شرطنا ان لا يكون الحديث خبر
في حادثة تعم بها البلوى الفرق الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث كان
ذلك لآفة الشيوع من الراوي لانها لما اشتهرت اقتضت اشتهار
ما ثبت به حكمها فكان ذلك دلالة ريبة وانقطاعه فلا يسقل ذلك
مثل حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها في مس الذكر فان ذلك مما تعم به
البلوى وكذلك شرطنا لئلا يكون من قبيل ما تركت الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين الاحتجاج به مع وجود الاختلاف منهم في الحادثة واحتجاجهم
بالرأي الفرق الصحابة رضي الله عنهم منهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عن
الاحتجاج به واشتغالهم بالاحتجاج بالرأي وتركهم المحاجة به دليل غازيا انه
وانقطاعه واستباحة الفرق استعمال الرأي عند وجود النص غير جائز وذلك
مثل ما روى عن النبي عليه السلام قال ابعثوا في اموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكوة
الفرق الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في زكوة الصبي ولم يحتج منهم لحديث المحاجة
فيكون هذا دليلا انه غير ثابت او مأول بما يأول الفقه الفرق الفقه
صفة في الحديث قال عليه السلام نفقه المرء على نفسه صدقة وصفه الاعلى
تدل على هذا الفرق الدارة مخفية للمال وانما شرطنا الشرائط
الاربعة في الخبر وهي الاسلام والعدالة والضبط والعقل اما العقل
فلان المراد من الكلام ما هو كلام صورة ومعنى الكلام لا يوجد بدون
العقل الفرق الكلام المعتبر ما يكون عن تمييز وبيان لا عن هذيان

الا ترى ان الطيور ما يسمع منه حروف منظومة لا تدرك لها معنى ولا
بالبنى كلاما ثم هو جسم لطيف نوراني محله الدماغ وانما في القلب بنوره
يدل القلب الاشياء ويعرف هذا في فضل العقل اذا الكتاب ان شاء الله تعالى
واما الضبط فلان الكلام اذا احتمل خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب كما
والصدق هو الحجة دون الكذب والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق شرطا
ليست الكلام حجة والصدق انما يحصل بالضبط فان تفسير سماع الكلام
كما حق سماعه لم يفهم بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببدل المجهود يمنع النسيان
عليه لمحافظة حدوده في مراقبته لمذاكرته على اشياه الظن بنفسه الى
حين اداه وهو على نوعين ضبط المتن بصنعته ومعناه لغة والثاني
ان يضم الى احد الجملة ضبط معناها وشريعة وهذا اكملها والمطلق
سمي الضبط ينصرف الى الكامل منه ولهذا لم يكن جبر من استدت
غفلته خلقه او مساهلة ومجازفة حجة ولهذا قصرت رواية من لم
يعرف بالفقه عند معارضة رواية من عرف بالفقه في باب الترجيح
فان قيل يشكل على هذا ان نقل القرآن يجوز ممن لم يضبط له قيل
له ان نقل القرآن انما يكون بعلماء كل عصر والضبط حاصل في حقهم
ونقل العوام تبع فيه ولان نظم القرآن معجز محفوظ قال الله تعالى وانا له لحافظون
يتعلق به احكام على الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
والحائض والنفساء فاعتبر نقله نظمه ومعناه فاما السنة
فالمعنى اصل فيها والنظم غير لازم فيها حتى جاز نقلها بالمعنى عندنا
واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق للزم الكفر لانه فاسق ولكن
الكفر يوجب في الحد عقوبة تسقط رده للزم الباب باب الدين
والكافر ساع فيما يهدم الدين القويم فيحمل خبره على الكذب في الدين
لهذا ولتفسيق التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته
والاقرار برسوله النبي عليه السلام ورسالته الى كافة الناس وتصديقه ايضا
وقبول شرايع الله تعالى واحكامه وهو نوعان ظاهر يتعلق من المسلمين

وثبوت احكام الاسلام تبعا للوالدين وباطن وهو انه يتصف
الله تعالى فيصف كما هو بصفاته واما العدالة فانما شرطت للزم كلامنا
في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب والخبر يحتمل الصدق والكذب
فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاسناد الاول والاحتمال وذلك بالعدالة
اديها بحر ويحترز المرء عن محظور دينه وسنت بها رجحان جهة
الصدق في خبره وتفسيرها الاستقامة فقال طريق عدل للجاده
وطريق جائز للبيئات والمراد ههنا الاستقامة على طريق الحق وهي
نوعان قاصرة وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل وذلك
بالبلوغ للزم الاصل هو الاستقامة الا ان هذا الاصل لا يفارقه هوى
النفس والشهوة التي تصرف عن الثبات على طريق الاستقامة وكامل
وليس له حد لانها تقدير الله تعالى يتفاوت بان يعطي الله الواحد
من الاخلاص ما لا يعطي لسائر الخلايق الا ترى الى قول النبي عليه
حسنني سورة هود واراد به قوله عليه السلم فاستقم كما امرت فاعتبر
في ذلك لما لا يؤدي الى الحرج ويضيع حدود الشرع وهو رجحان جهة
العقل والدين على طريق الهوى والشهوة وذلك بالانزجار عن الكبائر
وعن الاصرار عن الصغائر اذ لو ارتكب كبيرة لسقط عدالته
فصار متهما بالكذب واذا اصر على الصغيرة فكذلك سقطت
عدالته فصار متهما بالكذب قال عليه السلم لا صغيرة مع الاصرار
فاما من ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير اصرار عليه فعدل
كامل العدالة للزم غير المعصوم لا يخلق منه التحرز عن الزلات
اجمع للزم الله تعالى في كل لحظة امرا او نهيا على العباد فيتعذر
عليهم القيام بحقها لكن الحرج زعم الامر بالندم والرجوع عنه
غير متعذر فيكون من المعصية ولم نصر عليها علم انه يجتنب
الكبائر عبدا كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة وهو

يرزق ما يشاء من الاخلاص لمن يشاء والله اعلم قوله بشروط
يراعي في المخبر اي هذا الخبر مع هذه الاوصاف مع وجود شروط
يراعي في المخبر ومعنى كذا ولذا يوجب العمل قوله والمعتوه وذكر
صاحب المقوم هو الذي اختلط كلامه فيكون بعض كلامه ككلام الله تعالى
وكلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وذكر الفقيه ابو الليث في النوازل
ان المعتوه فوكان قليل اللفظ مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا
يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون والمغفل الذي غلبة النسيان ولا
يضبط لما يسمعه قوله مسلمة اي مسائله والمسائل هو
المجازف الذي لا يبالي بالسهو والخطاء والتدبير فيكون ذكر قوله
مجازفة على هذا على سبيل التاكيد قوله والمستور كالفاسق
وهذا رواية كتاب الاستحسان المستور من لم يعرف بالعدالة
وكالفسق قوله في باب الحرب وانما ذكر هذا اختزازا عن
باب القضاء فان القاضي اذا قضى لشهادة المستور جاز عند
ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى ظاهر العدالة لقول عمر رضي الله عنه
المسلمون عدول بعضهم على بعض ولكن نشترط لزوال التهمة الخصم في الشاهد
وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يشترط العدالة وروايته الاخبار
لثبوت العدالة ظاهرا بالحديث المروي عن النبي عليه السلام وعن عمر
رضي الله عنه المسلمون كلهم عدول بعضهم على بعض ذكر الشمس الائمة الحلواني
والصحيح ما ذكره الاستحسان انه لا يثبت حجة فان الفسق غالب
في اهل هذا الزمان فلا يعتمد على دلالة المستور بل يظهر
عدالته قوله وهو الصحيح لظهور الفسق في زماننا وجعل
الفاسق في ديانتنا كخبر الفاسق لا اعتبار له في باب الديانات
قوله فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لا يجوز له اداء الصلوة
بالتيمم قبل اراقة الماء اذا اخبره الكافر او الصبي او المعتوه

بنجاسة لانه لا يعتمد على خبرهم في باب الدين اصلا فيبقى مجرد غلبة
الظن وذلك لا يحتمله الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق
اذا اخبر بنجاسة الماء وقع في قلبه الصدق حيث يكون له اداء
الصلوة بالتيمم قبل اراقة الماء على ما بيناه بعد هذا فقوله
يعتبر خبر كل مخبر هذا يشمل الفاسق والكافر والصبي فيقبل خبرهم
في هذا الباب قوله الى سقوط سائر الشرائط اي جميع الشرائط
والعدالة والصلوة قوله ولا دليل مع السامع يعلم به سوى
هذا الخبر بخلاف الاخبار بنجاسة الماء للمرء العمل بالاصل ممكن لانه سوى
الماء طاهر في الاصل في قوله ولا دليل مع السامع احتراز عن هذا
ايضا قوله للمرء اعتبار هذه الشرائط اي في حق الاداء ليترجح
جهة الصدق في خبر فتصلح اي الخبر ان يكون ملزما وذلك لعلم
اي اعتبار هذه الشروط لتصلح لئن يكون ملزما انما يكون فيما يتعلق به
اللزوم شرطناها اي تلك الشروط في امور الدين للمرء الذي يتعلق
بها دون ما لا يتعلق به اللزوم في المعاملات كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارات قوله وانما اعتبر خبر الفاسق في باب
الطعام حرمة ونجاسة الماء وطهارته ادبا بها اكثر الرأي هذا جواب
عن اشكال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان في امور الدين لا يثبت الا خبر
من يكون عدلا بالشروط المذكورة في الراوي والاخبار بنجاسة الماء
وطهارته وحل الطعام وحرمته هو من امور الدين ايضا فينبغي ان لا يثبت
فيه قول الفاسق وان تأيد الظن فقال في الجواب هذه الامور وان
كان من امور الدين لكن لا يستقيم تلقيه وجهة العدول للمرء ذكر يلوح
في الاسواق والمعاد زغالبا والعلة فيها للفاسق فوجب التحري
في خبره لهذا الضرورة كيلا يتعطل على الناس امورهم ولانهم فسقة
اهل للشهادة ولكن التهمة منتفية في حقهم ايضا لانه يلزمه بخبره

الألوكة
www.alukah.net

من الاجتناب والاجتناب ما يلزم السامع منه قوله
الا ان هذه الضرورة غير لازمة هذا جواب عن اشكال آخر
مقدر وهو ان يقال لما ثبت الضرورة ههنا صار بهذا
نظير المعاملات وفي باب المعاملات جعل الفسق بعد الحق
مثل قول الفاسق من غير تحكيم الراوي ثمة ههنا فقال في الجواب
الضرورة ههنا غير الضرورة ثمة لان العمل بالاصل ممكن ههنا وهو
ان الماء طاهر في الاصل فلم تمس الحاجة والضرورة الى قبول قوله
فلم يعمل فسقه بعد اي الفسقة فسقه ولم يقبل قوله مطلقا
بدون تحكيم الراوي بل قلنا تحكم السامع برايه فان وقع في قلبه صدقه
عمل به وان وقع خلافه لم يعمل به بخلاف الكتب لان في الاخبار
لانه لا ضرورة ثمة في المصير الى روايته وفي العدول كثرة وبهم
غنية لانهم هم المجتهدون في هذا الباب وهم الصيارفة النقادة
لهذا النقد قوله اما صاحب الهوى ميل النفس الى ملتذ
من الشهوات النفسانية قوله فالمذهب المختار انه
لا يقبل رواية من يستحل الهوى اي يدين الهوى يقال ما غلتك
اي ما دينك ومنه قال ابن عرفة في قوله تعالى وانوا النساء
صدقاتهن نحلة اي دينا ان يحلوا ذلك واما قيد بقوله رواية
من يستحل احترازا عن الشهادة فان شهادة اهل الاهواء مقبولة
لانهم يعتقدون حرمة الكذب الا الخطابية وهم قوم من
غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم
انه محق في دعواه يقولون المسلم لا يحلف كاذبا وقيل يردون
الشهادة لتسعتهم واحبه وهم نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي
وهب رجل بالكوفة وانما قال فالمذهب المختار احترازا عما ذكره
صدر الاسلام البزدوي رحمه الله لان صاحب الهوى ان كان ممن لا يكفر

فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على النبي عليه السلام لا تقبل خبره
فانه يتوهم انه وضعه فان الكراهية يعتقدون وضع الاحاديث للترغيب
والترهيب على النبي عليه السلام وان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث
وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه قوله لان الحاجة
اي محاجة صاحب الهوى مع صاحب الحق ودعوته ان الناس الى
هواه سبب داع الى النقول الى الكذب قوله العبادلة الثلثة
هم جميع عبدل بن وهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عمر رضي الله عنهم قوله وعائشة رضي الله عنها وغيرهم مثل ابي بن
كعب وابي الدرداء وقال صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي رحمه الله
ومن اكثر بعين مثل علقمة وابرهيم النخعي والحسن البصري وابي حنيفة
وابي يوسف ومحمد والشافعي ومالك بن انس وسفيان الثوري قوله
كان حديثهم حجة يترك به القياس سواء وافق القياس او خالفه فان وافقه
فبالقياس به وان خالفه يترك القياس به وقال مالك رحمه الله يقدم
القياس عليه حتى قال بفساد الصوم بالاكل ناسيا لفوات القياس
حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شهود الاجماع اقوى
من خبر الواحد قلنا هو ثابت به ونحن نقول لخبر الواحد الرسول
عليه مبين باصله ويجب العلم والعمل قطعا في الاصل وخبر الواحد
انما صار حجة لكونه خبر الرسول فكان بقضائي اصله اذ لولا ثبوت السنة
الناشئة من النقل لكان بقياسا والقياس محتمل في نفسه اما ان يجعل حجة
ام لا قال العلماء اختلفوا فيه وفي طريقه شبهة انه صحيح سلم فاسد
فكان الخبر اقوى والقياس الصحيح يوجب العلم يقينا بل يوجب
عليه العمل فان قيل بان الوصف المؤثر اذا استنبطه المجتهد
للحكم كان موجبا للعلم يقينا فلم قلتم ان القياس موجبا علم اليقين في الاصل
ايضا قلنا الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق ليس فيه شبهة

آلا بالنص او بالاجماع وحينئذ لا يبقى مما سائل يكون نصا او اجماعا
الا الادنى لا يستتبع الاعلى وكلامنا في القياس الصحيح الذي لم
يعرف النص والاجماع الوصف المؤثر فيه وهو الذي يوصف العلم بطريق
اليقين الذي كل وصف بعضه المجتهد مناط الحكم يحتمل الغلط
فان قيل رسول الله عليه السلام كان افصح العرب والعجم ولا ادرك كل اصل
معاني كلامه وكان نقل الحديث بالمعنى جاريا فيما بينهم فربما نقله
لفظ لا يبلغ ما اراده به رسول الله عليه السلام قلنا كلامنا في الخبر الذي
يكون راويه فقيها ورسول الله عليه السلام وان كان افصح اهل زمانه في كلامهم
فمعاني كلامه عليه السلام لا يخفى على الفقهاء فيجب تقديم خبر الفقيه
منهم على القياس ابدا قوله دون الفقه ان لم يشتهر ولم يعرف
بالفقه مثل اشتهار غير راوي الصحابة لانه غير فقيه قوله فان
وافق صريحه القياس عمل به لانه عمل بالدليلين وان خالف لم يترك
الخبر الا بالضرورة واستدل باب الراوي وقوله واستدل
باب الراوي بيان تفسير لقوله بالضرورة وتقدير الكلام
الا بالضرورة وهي استدل باب الراوي واعلم ان ترك عمر رضي الله عنه الخبر
هنا ليس لطعن في الراوي فان اصحاب النبي عليه السلام عدول
فلا يمكن حمل كلامهم على الكذب والخطأ فيكون الطاعن بهم كالطاعن
من الرسول عليه السلام وانما ترك القياس به لان ضبط كلام الرسول
عليه السلام عظيم الخطر وكان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فمثل
هذا الكلام الذي يصح فيه واذا قصر فقه الراوي الذي اراد به
والله اعلم قصر فقهه مقابلة فقه في الحديث او قصر
فقه الراوي في لفظ في مقابلة لفظ النبي عليه السلام او قصر فقهه
بالنسبة الى فقهه من اشتهر بالفقه من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

الا ارداف والاستخفاف وفي الفقه به وعنه او بواحدة او عن واحد من
اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي عنهم عياذا بالله من ذلك وكيف يليق ذلك
بواحد من المسلمين خصوصا بمثله ولذا فضربقة الراوي عن دبك معاني كلام
رسول الله عليه السلام لان النبي عليه السلام الى جوامع الكلم وخاص في صيغه صلع الكان
يتكلم بجوامع الكلم وكان قليل الالفاظ كثير المعاني وكان عليه يذكر لفظا وجيزا
تحته معان كثيرة وربما لا ينقله الراوي بذلك اللفظ ولا يؤتى من عليه من
ان يذهب عنه شيء من معانيه لانه ينقل بقدر فهمه من العبارة فدخل
في الخبر شبهة زائدة تركوا القياس عن مثل هذه الشبهة فيحتاط في مثله فقلنا
لهذا اللزوم اذا انسد باب الرأي لكونه مخالفا للقياس الصحيح يترك القياس
لهذه الضرورة لان القياس حجة بالكتاب والسنة والاجماع وذلك مثل
رواية ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما روى ان النبي عليه السلام قال من اشترى
الابل او الغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي من اشترى مصراة فهو بالخيار
ثلاثة ايام قال ابو عبيد هي الناقة والبقرة او الشاة تصرى اللبن في
ضرعها اي يجمع ويحبس يقال صريت الماء في الحوض واللبن في الضرع اذا
جمعتها وذكر في قطعة الاريب في تفسير الغريب المصراة الناقة
التي اخر ما تحلب وقال صريت وصريت بالتشديد يد واصل التصرية
الحبس وذكر في الفايق التصرية بفعيل من الصر وهو الحبس
وهو ان يزيد بيع الشاة فيحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلبه
ليرى انها كثيرة اللبن وذكر في الصحاح ضربت الشاة تضريبة
اذا لم تحلبها اياما حتى يجتمع اللبن في ضرعها والشاة مصراة فالامر
بردها صاع من تمر مكان اللبن قل او اكثر يخالف القياس الصحيح
من كل وجه فيكون حينئذ ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا
للاجماع لان الاصل ان الشيء انما يضمن بالمثل او القيمة في باب الغصب
اما ان وبالثمن في باب البياعات الصحيحة وهذا ثابت بالكتاب

والسنة والاجماع فالقياس الصحيح يقتضي وجوب القيمة او المثل والثمن
في هذه الصورة وهذا الحديث يقتضي وجوب اربعة اصواع من تمر والتمر
ليس بقيمة له قطعا والامة ليست بمثل له صورة ولا معنى اما من حيث
الصورة فظاهر واما من حيث المعنى فلجمع الاشياء انما هو الدراهم والدنانير
وقد تقدم ذكر فيكون في العمل به انسداد باب القياس الصحيح ناسخا للكتاب
والسنة من حيث المعنى فيترك هو بهما كذلك يكون معارضا للاجماع من
حيث المعنى ايضا فيترك الخبر بالقياس هذا قوله وان كان
مجهولا اي الراوي في رواية الحديث دون السبب قوله مثل رافع
بن عمرو وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان روى سلمان المحبق رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال من تزوج على جارية امرأته فان جلادته فهي له وعليه مثلها
وان انكرها فهي حرة وعليه مثلها بظلمه او سكت عن الطعن
اي بعد الرواية عنه قوله وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه اي
اختلف في الراوي بان شهد له البعض بصحة الرواية وقبل حديثه ولم يشهد
البعض له بصحة الرواية ولم يقبل حديثه مع نقل الثقات الحديث عنه
او سكت البعض عن الطعن فيه وطعن البعض فيه مع نقل مثل حديث
معقل بن سنان رضي الله عنه في حديث بروع ذكر في الصحاح بسم الباء
واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه لغة الكلام
فعول من البروع وعتق داسم وادهى بروع بنت واشق ماتت عنها
زوجها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها في العقد شيئا ودخل
بها فقضى رسول الله عليه السلام بمثل ما قضى به في مثلها فعل حديث ابن مسعود
رضي الله عنه لما وافق القياس فان مباشرته توجب عليه المثل اعتبارا
بما اذا وقعت الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا
لان الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة ورده على رضي الله عنه
لما خالف رأيه وهوان هذا فرقة وقعت قبل الدخول ولم تسم لها

مهرا فلا يجب لها المهر قياسا على ما اذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا
وقال علي رضي الله عنه ما اصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقد زال
هذا الحديث عن معقل بن سنان رضي الله عنه العدات مثل عبد الله بن عتبة
وعلقمة ومسروق ونافع عن خير والحسن البصري عن بروا بنت واشق عن ابيها
قوله وان لم يظهر في السلف الا الرد لم يثبت حجة وصار مستنكرا
اراد بالسلف الصحابة رضي الله عنهم لانهم كانوا الائتمة من رد الحديث
الثابت عن الرسول عليه السلام ولا يترك العمل به وترجيح الرأي على علمه والعمل
بخلافه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم كانوا لم يروه في حين الرواية وعلموا
ان بعدهم منهم من اذا قال الراوي اوهمت لم تقبل روايته
فاذا ظهر دليل ذلك من هو فوقه وهم فقهاء الصحابة رضي الله عنهم
اولى وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها
طلاقا بائنا و ظلمت بي النفقة في العدة فلم يفرض لها رسول الله عليه السلام
نفقة ولا سكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت
ام نسيت قال عيسى بن ابان رحمه الله اراد بالكتاب والسنة القياس
اذ لو كان المراد عين النص لتلا ولروى السنة لان العباس مستنبط
من الكتاب والسنة فكان فيه ترك النص من حيث المعنى كما تقدم
وقال في الاصول ما قيل ان المراد به القياس المستنبط من النصوص
هو خلاف الحقيقة وفي الكتاب احال السكنى فقال تعالى واسكنوهن
من حيث سكنتم فاذا كان الزوج فعل المكلف بالاسكان كان
عليه مؤنة الاسكان وقال الشيخ الامام رحمه الله في الحصر انه اراد به
قوله تعالى فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وذكر اولا
وكالة المبسوط انه ان صح هذا الحديث فله تاويلان احدهما
في السكنى والثاني في النفقة اما الاول انها كانت بذيئة اللسان

www.alukah.net

نفذ وعلى احمار زوجها فاخرجوها عن بيتها فامرها رسول الله صلى
ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم رضي الله عنه تسكنا للفتنة فطلقت
انه علم لم يجعل لها سكنى والنفقة لان زوجها وكل اخاه لينفق
عليها خمر الشعير فانت فهي خمر الشعير ولم يكن الزوج حاضرا ليقف
عليه بنى لاخر فطلقت انه علم جعل لها النفقة فلهذا قال لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى قوله وسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته
قولا وعملا من الراوي بعد الرواية اعلم ان ما يرد به الخبر نوعان
ما وجد من جهة الراوي بعد روايته وما وجد من جهة غيره فالذي
وجد من جهة راويه اربعة انواع احدها ان يعمل بخلاف ما رواه
والثاني ان يترك العمل بما رواه وهو مثل الاول والثالث
ان لا يعلم ان فعله على خلاف ما رواه وجد قبل الرواية او بعد
الرواية والرابع ان ينكر الرواية اما الاول وهو ما اذا فعل
خبرا وعمل بخلافه فان كان العمل بخلافه قبل الرواية وقيل بوقوع
الخبر اليه بقبل روايته لان الظاهر انه ترك العمل بخلافه متى
بلغه الحديث وان كان بعد الرواية لا يجوز عنه الرواية لانه لا
يخلو اما ان فعل ذلك لانه عرف نسخه او فعله وقد نسي الخبر
الذي رواه او لم ينسه وقد فعل بخلاف ذلك فان عرف نسخه
لا يجوز الرواية عنه لان الرواية انما تحتاج اليها لاجل العمل بالخبر
ولا يجوز العمل بالمنسوخ مثاله ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه
انه روى حديث رفع اليدين قبل الركوع ولم يرفع بعد ذلك قال
محاصل رضي الله عنه صحبت عبيد الله بن عمر رضي الله عنه عشرين سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فيحمل ذلك على انه عرف نسخه
ولو فعل الراوي خلاف الخبر عمل او لم يعرف انتساخه نفسي ولا
يجوز الرواية من القياس وان فعل ذلك بعد الرواية وقد نسي الخبر
يكون ذلك دليلا على غفلته ولا يجوز الرواية عن المغفل لان سبيل

على الاحتياط فلما امكن رواية الحديث ممن يكون ضابطا للاحاطة
لما سمعه لا يجوز الرواية عن غيره وهذا اذا كان الحديث لا يحتمل التاويل
اما اذا احتمل التاويل بان ترك الخبر بعد الراوي ببعض محتملات الامر فتاويل
الراوي الاول لا يلزم الثاني فله ان تاوله برايه ايضا ونظير حديث
ابن عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهذا يحتمل التفرق
بالاقوال ويحتمل التفرق بالابدان ثم ابن عمر رضي الله عنه حمله على التفرق بالابدان
حتى روي عنه انه كان اذا اراد ان يجب البيع مشى قليلا ثم تاخر بنا وله
ان الحديث في احتمال كل واحد من الامرين كالمشترك فتعين احد
المحتملين من الراوي يكون تاويلا وتاويله لا تكون حجة على غيره واما
اذا عمل بخلافه ولم يعلم انه عمل ذلك قبل السماع او بعد يحمل ذلك
على انه فعل ذلك قبل السماع احسانا للظن به لان امر العامل يحمل على
الصحة والسداد ذكرها الكرخي واما اذا انكر الرواية بان اسند الراوي
الثاني الى الاول والاول انكر ذلك ايضا وكذبه في ذلك قال بعضهم
لا يجوز ترك الرواية عنه وقال بعضهم يجوز وقيل الاول قول ابي
يوسف رحمه الله والثاني قول محمد رحمه الله وهو موضع مسئلة
ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من ادعى عند القاضي انه قضى
له على خصمه بكذا والقاضي لا يتذكر ما قضاه وانكر ذلك فاقام المدعي
البينة على ذلك لا يقبل هذا على البينة عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله
يقبل وذلك مثل ما روى عن سليمان بن موسى عن الزهري عن
هشام عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه
قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
عرض ذلك على الزهري فانكر فلم ياخذ ابو حنيفة وابو يوسف
رضي الله عنهما بروايته واخذ محمد رحمه الله بروايته وجعل مراسيل
الرواية ان كلام كل واحد منهما يحمل على الصدق لجواز ان راوه عن
تبعه وهذا الراوي اذا كان يعلم انه راوه حل له الرواية عنه لان الظن

www.alukah.net

في هذه الرواية والمسند اليه اذا نسيه ولم يتذكر يجوز ان ينكر بناء على
النسيان كما قلنا في الزوج المعنة اذا قال اخبرني ان عنين فقد انقضت
يجوز له التزوج بامختها واربع سواها وان كانت المرأة تكذبه وجه قول
من لم يجوز الرواية عنه انه لا يخلو اما ان ينكر ذلك الحديث مع النسيان
او مع التذكر فان كان مع التذكر فقد فسق بانكاره والرواية
عن الفاسق لا تجوز وان كان الانكار عن نسيان فذلك دليل تهمة
غفلته عن ذلك والرواية عن المغفل لا تجوز ايضا بخلاف حالة
العدالة لان قول المرأة مقبول في انقضاء العدة وان كانت فاسقة
او غافلة فاما الحديث فمبناه على الاحتياط فلما امكن بالرواية عن العدل
الذي يحفظ ما سمعه وينقله ولا يبناه لا تجوز الرواية عن الغافل
الذي غلبة النسيان واما الذي وجد من جهة غير رواية فذلك
نسيان ما يلحق من جهة الصحابة رضي الله عنهم وما يلحق من جهة امة الحديث
اما الاول فعلى نوعين لانه لا يخلو اما ان يكون الحديث
مما تحمل الخلفاء على الملا عن ثم فان احتمل الخلفاء لا يكون طعنه
جرحا وذلك مثل ما روى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم
يعمل بحديث الوضوء على من قهقهه في صلوته ولا يكون هذا جرحا
ان هذا من الحوادث النادرة فمحمل الخلفاء وان لم تحمل الخلفاء
يكون ذلك جرحا وذلك مثل ما روى عن النبي عليه السلام انه قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام فان عمر رضي الله عنه خلف ان
لا ينفي احدا بعد الحد نفى رجلا فلحق بالروم وارتد وقال علي رضي الله
عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف على ترك الحد
فاذا احدثت حادثة او تقدم بعد هذا الحديث من قبل ما لا تحمل
الخلفاء عليها لاقامة الحد من حط الائمة ومحملها على النسيان
عمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى ولو جعل هذا الخبر حجة
عليهما لانا نلقى الذين منهم فيتعذر ان نخفي عليهم ويكون ذلك طاعنا علينا

فيكون بعد امتهما محمولا على انهما عزما نسخه واما الثاني وهو ما يكون
من ائمة الحديث وهو الطعن في الرواة فان كان طعنهما بان قال هو
مجروح او مطعون او ليس بشيء او لا يسمع روايته فلا يقبل الا ان العدالة
ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاول فلو وجب الرد
بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الاخ الصديق والابن
تقبل ما لم يصرح مطلقا فهذا اولى واما الجرح المفسر اما ان فسره
بما يصلح جرحا او بما لا يصلح اما الاول مثل من طعن في ابي حنيفة رضي الله عنه
انه دس واجل من ان ينسب اليه هذا فلا تسلمه ولئن سلم فلا نسلم
انه اخر الكتب للمحمول بل هذا دلالة اتقانه لانه لو كان لا يستحب
الرواية الا من حفظ واتقان ولا يأمن من الحافظ الزلل
وان حسن حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى الكتب امتثال امره اذ انه
ليقلل ما حفظ منه فلتنه ولا يظن به الاستئثار لما لا ينبغي بل يكون
ان كان ذلك للاستئناف انه كان سهم كثير من المال فلا يجب
بهذا جرحا ومن ذلك الطعن بالتدليس وهو في اللغة اخفاء العيب
وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يوصل الحديث
بقوله حديثا او اخبرنا او سمعت عنه فمن هذا القوم سمعه الارسال
بان يترك بعض الرواة ليظهر له علو الاسناد وحقيقة الارسال الواجب
الجرح على من قسمته اولى هذا هو الذي ذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله والشافعي رحمه الله في العتعنة فوان ذكر في فوائد
الجامع الصغير للقاضي الامام ظهير الدين رحمه الله ذكر صاحب التمرتاشي
وصاحب لقانية القول ان التدليس من الراوي يوعان احدهما ان
يفعل ذلك بضعف من يروي عنه ولو به على حال لا يقبل معه حديثه
هذا المدلس مردود الرواية والثاني ان يفعل ذلك لصغر
الراوي او لشيء اخر لا يقدح في العدالة فحينئذ اقتضى العدالة على
ظاهره الاسلام قبلت هذه الرواية والنوع الثاني من التدليس

www.alukah.net

ان لا يذكر من لقيه وسمع منه ويذكر من فوقه وتوهم بذلك علو اسناده
فهو مقبول اذا كان ضابطا عدلا هذا مذهب اصحابنا فيما حكاه
ابو عبد الله البصري ومنع من قبول روايته اصحاب الحديث ومن
ذلك الطعن بالتدليس على من كنى عن الراوي ولم يسمه بذكر اسم ونسبه
ولم ينسبه وهذا القسم لا يوجب الجرح ايضا مثل قول سفيان
الثوري رحمه الله حدثني ابو سعيد ونحو يحتمل الثقة عن اصحابنا من
غير تفسير وهذا المحمول على صيانة الراوي من ان يطعن فيه وصيانة
الطاعن عن الطعن واختصار الكلام فلا يوجب الجرح وما ذكر من ذلك ما لا يعد
دبيبا في الشريعة مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن رحمه الله لانه سأل
عبد الله بن المبارك ان نقرأ عليه احاديث يسمعها فأبى ذلك
فقال له فيه فقال لا يعجبني اخلاقه اخلاق الرهبان لا شيء هؤلاء اهل
عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يحسن في مقام القدوة ما لا يحسن
في مقام العزلة ويعلمني ذلك مرة واعتبر هذا بالحضر مع موسى عليه
وقد قال عبد الله بن المبارك في محمد بن الحسن رحمه الله لا تزال في هذه
الامة من يحيي الله تعالى به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقد قال
محمد بن الحسن اللوني ومن ذلك الطعن بانه لم يحتج في رواية الحديث
فلم يصح حديثه لكن العين لصحة الاتقان وهذا الطعن يوجب
الطعن في ابي بكر رضي الله عنه والطعن فيه باطل وكذلك الغمزة
اذا صح الاتقان وقد قبل النبي عليه السلام اخبار الاعرابي برؤية الهلال
ولم يكن عادته الاخبار وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن
بالاستعمال بفروع مسائل الفقه فلا يقبل ومثل الطعن بالارسال
فلا يقبل وقد تقع وان وقع الطعن بما هو متفق بالاتفاق ويرجح
لكن الطاعن بهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين
في اهل السنة كثر الله رحمه الله ومثل طعن من يتحامل مذهب الشافعي رضي الله عنه
وفي بعض اصحابنا المتعصبين رحمهم الله الفرد لكان يحيى في الغفلة

www.alukah.net

والعداوة راسخة في الطبيعة اما وجوه الطعن على الصحة فليس
يبلغ الى اربعين وجها وهذا يعرف في كتاب الجرح والتعديل وقد
تقدم بعضه فيما تقدم مثل انكار الراوي والعمل بخلاف ما روى وغير ذلك
قوله ولا يتنع العمل به اي بالحديث بل يجب العمل به قوله
الا اذا وقع مفسرا اي الطعن قوله بما هو جرح متفق عليه هو احتراز
عما هو جرح مختلف فيه وقوله ممن اشتهر بالتصحيح وله اقران دون
التعصب والعداوة ومن تم الحديث اي فانه يمتنع العمل به
والله اعلم فصل في المعارضة اعلم ان المعارضة
في اللغة هي المقابلة على سبيل الممانعة يقال عارضني فلان
على اي اسعلني على وجه المنع ولهذا صار فيه ان الطارئ المسلول
اذا اعترض فيه بناء اوضع لمنع المار عن سلوكه يسمى ذلك عارضا
فوضع هذا موضع المنع لهذا المعنى وكل شيء يمتنع عن امر تريده
فقد عرض لك واعترض عليك ولهذا سميت الموانع عوارض
وسمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها في الشرع
عبارة عن المقابلة بين الحجتين المتساويتين على وجه توجب
في حكمين متضادين في محل واحد في وقت واحد وانما قلنا
المتساويتين لانه لا مقابلة بين القوي والضعيف وانما قلنا
في حكمين متضادين ليتحقق المزاحمة وذلك بان يوجب احدهما
نفي حكم والاخرى اثباته وانما شرطنا اتحاد المحل والوقت لانه
التعارض لا يقع في حكمين في محلين جواز اجتماعهما ولا في حكمين
في محل واحد في وقتين جواز اجتماعهما ايضا وهذا جاز ان
يكون النكاح مبيحا للمحل ومحرما في الزوجة وانما ولذلك جاز حرمة
الجمع بعد حلها وحكم المعارضة سقوط حكم الدليلين الا بعد
الترجيح فان بعد يظهر حكم الراجح على المرجوح لا بعد المقابلة
والمعارضة قوله وانما يقع التعارض بينهما هذا جواب

لاشكال وارد على المعارضة وهو ان المعارضة لما كانت في الشرع
عبارة عما يسع مجتهدا تحقق المعارضة في الشرع لان الله تعالى قد يوجب
شيئا ثم ينفيه في وقت واحد في محل واحد فقال هذا ما هو في
حق الله تعالى بل هذا في حقنا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ قوله
وحكم المعارضة من اسر المصير الى السنة اي متى لم يعرف التاريخ
بينهما يجب المصير الى السنة لمعرفة حكم الحادثة ويجب العمل بما وجد
من الحكم في السنة الى ان المعارضة متى تحققت في حقنا نقدر على
العمل بالاخير اذ ليست احداهما اولى من الاخرى في حق العمل بهما
فتساقطا والتحقت الحادثة بالحوادث التي لم يوجد احكامها
في الكتاب يوجب المصير الى السنة في معرفة حكمها وكذلك ان كان
التعارض بين سنتين ولم يعرف التاريخ فانه يصار الى ما بعد السنة
من الحجة وذلك قول الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ثم الى ما بعد
الكل عند وجود التعارض يتعذر العمل بالمتعارضين فيجعلان كالمعدومين
اصلا منطلب حكم الحادثة في الذي بعدهما من الحجة وهذا هو معنى ما قال في
الكتاب الكل التعارض بين الحجتين الى قوله فيجب المصير الى ما بعدها
من الحجة قوله الى القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب
في الحج يعني به انه يصار الى قول الصحابي رضي الله عنه او لا الى القياس
وهذا انما يأتي على الطلاق على قول ابي سعيد البردعي رحمه الله ان
تقليد الصحابي عنده واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به
وهو المختار على ما يأتيك بيانه في آخر هذا القسم ان شاء الله تعالى
اما على قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله فلا الى تقليد الصحابي
فيما يدرك بالقياس ليس بواجب عنده بل يعمل المجتهد برأيه فيصير
الى ما هو من هيبة بعد تعذر الكلام الى القياس لكن يدل عليه ان الكل
اي ان اصل دعامة الترتيب العاد الى الكل بان لا يصلح القياس
شاهدا بعد السنة او بعد اقوال الصحابي حينئذ يصار الى تقرير الاصل

وهو معنى قوله وعند تعذر المصير الى ما بعد من الدليل يحكم تقرير
الاصول قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل في
الاحاديث والآثار اما الاحاديث فما روي ان النبي عليه السلام سئل عن الحمار وجسا
وروي ايضا انه عليه السلام اجرى الفاء القدور التي كانت تغلى لحوم الحمر يوم خيبر
وروى في حديث عالس بن الجراد الجرمي عالبا انه قال لرسول الله عليه السلام
ابقى من مالي الا حمرات فقال له النبي عليه السلام كل من سمين مالك واما
اقوال الصحابة فما روي ان ابن عمر رضي الله عنه كان يقول سؤره طاهر
ولم يصلح القياس شاهدا لما بعد له للمعنى عليه انه لا يمكن الحاق سؤر
بسؤر الهرة لوجود علة الطوف فيها ولا سؤر الكلب
لوجود الضرورة في سؤر دون سؤر الكلب فوجب المصير الى ما كان
ثابتا في الاصل وهو استصحاب الحال وانما عملنا به لانا لم نجد دليلا
قد عرف الضرورة الى العمل به فعقل ان الماء كان طاهرا فلا يصير نجسا
بالتعارض والنجاسة كانت ثابتة على الاعضاء الحدث فلا يزول بالماء
وصار المتعارض فبقي الامر مشكلا فنستعمل مسكوكا وما قال الكل لما
قلتم بانه يتوضأ به فقد وجب جانب الطهارة فيه انا نقول هذا
ليس بمسلم لانه لما تعارض الدليلان ولم يصلح القياس شاهدا
عملنا باصل في جانب السؤر وقلنا بعدم زوال الحدث لتحقق الجد
استعمال الماء فاوجبنا عليهم التيمم اليه ولو كنا رجحنا جانب الطهارة مطلقا
لما قلنا بضم التيمم اليه الا ان القياس لما لم يصلح شاهدا لما قلنا بنجاسته
سؤره قياسا على سؤر الكلب او بطهارته قياسا على سؤر الهرة
لكنا ناخذ بالقياس حكم الشرع ابتداء اذ القياس انما يصلح لاثبات
مثل الحكم الحد المذكور بين لمثل علته في الآخر فلو توجد العلة الثابتة
في المعنيين عليه في المقيس فيثبت حكم الشرع ابتداء بالقياس
وذا لا يجوز فوجب العمل احتياطا قوله فاما اذا وقع
التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض يجب العمل

باحدهما

www.alukah.net

الى آخره اى لم يسقطا بالتعارض كي يلزم العمل حينئذ باستصحاب الحال
الذي هو ليس بحجة بخلاف النصين اذا تعارضا فانه لا يجاب احدهما وذلك
لان التعارض بين النصين انما يثبت لجهلنا بالناسخ والمنسوخ منهما
للرجح الله تعالى لا يتبين التعارض كما يتبين التناقض لان كلا منهما امارة
العجز والله تعالى عز ذلك والجهل يصلح دليلا شرعيا لاثبات حكم شرعي
فلا يكون لخيار تخيير احدهما لان اختيار التخيير امر شرعي فلا يثبت
بالجهل واما التعارض بين القياسين فلم يقع من قبل الجهل لان كلا واحد منهما دليل
صالح للعمل بنفسه اصل الوضع وان كان احدهما سابقا والآخر لاحقا لان شبهة
الحقيقة في كل منهما ثابتة وان احتمل الخطأ ايضا لان كل مجتهد في حق
العمل مصيب فكان كل واحد من القياسين اعني السابق واللاحق صوابا
عاما هو وضع القياس وان لم يكن كل مجتهد مصيبا في اصابة ما هو الحق
الحقيقي عند الله تعالى اذ كانا صوابين بتحري المجتهد فلم يكن التعارض
بسبب الجهل من كل وجه وان كان الجهل متمكنا ايضا ثابتا من وجه
لان ما يقع من الجهل في باب القياس وهو عدم الوقوف على ما هو الحق
الحقيقي لم يمنع العمل بالقياس الا ترى ان هذا المعنى موجود في القياس
الواحد والمس العمل به فعلم ان هذا القدر من التقرير يسبب تحقق الصواب
في كل واحد من القياسين في حق نفس العمل والحجة لا تمس الى العمل
باعتبار النصب له لامكان العمل بالقياس ولمس ههنا الى العمل باحدهما
اذ الدليل يمس القياس معمل به ههنا فيعمل باحد القياسين وانما يقال
لما كان كل واحد من القياسين صحيحا صالحا للعمل به فلا يقع التعارض
بينهما لان التعارض انما يقع بين شيئين الذين احدهما ليس بصحيح
والآخر فاسدا كما في الناسخ والمنسوخ لانا نقول التعارض انما
يقع باعتبار ما هو عند الله تعالى من الحكم لان الحق عند الله تعالى
واحد فانا في حقنا كلفنا العمل بالقياس لاصابته ما هو عند الله
تعالى حقيقة لكن بالنظر لما انه غير محكوم بثبوت التعارض باعتبار

منهما

الناسخ

ما هو عند الله تعالى لهو عندنا فيعمل باحد القياسين لكن بشهادة
القلب اعني التحري لانه دليل على عند الضرورة لاختصاص القلب بنور
الفراسة قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى
وقال عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ وهذا اذا لم يكن احد القياسين مخصوصا
بنوع في نفسه لا يوصف في الآخر اما اذا كان احدهما اقوى يترجح ذلك
بقوة في نفسه ويقدم العمل به عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بهما
من غير ترجيح ولهذا اصار في مسئلة واجد قرآن وثلثة واربعة والثروة ذاهبة
قال رحمه الله لانه لا يدري ايهما الرواية الثابتة عن اصحابنا رحمهم الله في مسئلة واجد قرآنا قالوا كلاهما في وقت فيكون
احد هما صحيحة والآخر فاسدة لكن جهل التاريخ بينهما كالحديثين اللذين
روي عن البي عليه السلام بروايتين احد هما ناقض للآخر فانهما وجدا
في زمانين واصل بهما ناسخة للآخر لكن لا يعرف السابق واللاحق
وكذلك اذا روي حديثان احدهما ناقض للآخر ثم اذا عين احد القياسين
تعين وليس له ولاية تعيين الآخر بعد ذلك اعني في تلك الحادثة بعينها
اما في مثل تلك الحادثة اذا كان الحكم ما يسئل للاستدلال يجوز له العمل
بالقياس الآخر المستقبل اذا ترجح عنده خلاف الاول ولذلك اذا قضى
القاضي في المجتهد فيه باحد القياسين في محل ليس له ان يقضي بالقياس
الآخر في عين ذلك المحل يجوز له ان يقضي به في محل آخر كما اذا قضى بجواز
بيع صبرة ليس له ان يقضي بفساد ذلك البيع بعينه ويجوز له
القضاء بفساد في صبرة اخر لانه تعين خطأ عنده ويطل الآخر
وصار كقولين احدهما باطل والآخر يحتمل الخطأ فيجب العمل باحدهما
لا يجوز له ان يقضي بالباطل ثم اذا تعين طاهرا والآخر نجسا فتحرى فصلى باحدهما
عند اشتباه القبلة وصلى صلوة ثم وقع تحريه على هذا اما اذا تحرى
له اداء الصلوة بالجهة الثانية الحكم بجهة اخرى يجوز
اى تلك الجهة بانتقض الحكم بكونها جهة القبلة لا محالة ولهذا لو

خطاه بعقل مسند بر الكعبة صحت صلوته وفي النور الحكم بجواز الصلوة
فيه يقتضي الحكم بكونه طاهرا احتجاجا ذا شئين بانه كان يحسبا بلزمه اعاده تلك
الصلوة والعمل بالقياس من بعد القبيل فان الحكم بصحة العمل باحد القياسين
يقتضي الحكم بكونه حجة للعمل به طاهرا ولهذا الوشئين نص بخلافه بطل حكم ذلك
العمل فلهذا كان العمل باحد القياسين مانعا عن العمل بالقياس الاخر بعده
ما ثبت دليل اقوى منه قوله ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين
الى قوله مع تساويهما في القوة قد مشار في اول الفصل ثم اذا عرفت ان
المعارضة وشرطها فلا بد من بيان المخلص والمخلص ان يقع التعارض بان
تبين ان المعارض لم يكن ثابتا بل توارى معارضته وذلك انما يكون بحجة
اوجبه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل المحال وفي قبل الزمان صريحا وفي قبل
الزمان دلالة فان قلت هذا اللفظ اشارة الى ما ذكرت من الاقسام قلت
نعم في قوله ثم التعارض بين الحجتين الى قوله مع تساويهما في القوة انه
بين لكل واحد من المعارضة انما يتحقق عند وجود هذه الشروط وانت قد عرفت
ان وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط فاذا فات واحد
من هذه الشروط وان وجد الباقي انتفى المعارضة الذي وصفنا الكل
شرط لوجودها واذا كان كذلك بتبين ان لا معارضة لم يكن ثابتا في الاصل
لكن تراءى معارضا فقوله باحد كل واحد منهما صفة ما توجبه الاخرى
اشارة الى قوله وقبل الحكم وفي قوله في وقت واحد اشارة الى قوله
من الزمان صريحا وفي قبل الزمان دلالة وفي قوله في محل واحد اشارة الى
قوله من قبل المحال وفي قوله مع تساويهما في القوة اشارة
الى قوله من قبل الحجة فبيانه ان لا يعتدل الدليلان مثل المحكم
لا معارضة المتشابه نظيره قوله تعالى ليس كمثله شئ نفي المماثلة
لا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه يحتمل المعاني
منها ما يوجب التشبيه ومنها ما لا يوجبه فلا تصلح معارضا
فلم يتبين التعارض لان كلتيهما تساوتا في الحجتين ولم يتبين وكذلك

اذا عارضه المحال واما من قبل الحكم فان احكام الثابت باحد النصين
عند التحقيق لو كان غير احكام الثابت بالاخر لاثبتا التعارض
ايضا لانه لا يثبت التدافع حينئذ فلا يثبت التعارض بينهما
وذلك مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والغموس داخل
في هذا الباب من حيث القلب فيكون المؤاخذ في الغموس ثابتة وقال الله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
والغموس داخل في هذا اللغو لان اليمين تتنوع الى نوعين معقودة
فيها الكفارة ولغو لا كفارة فيها والغموس ليست بمعقودة لانها اليمين
مما يتقرب به وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق والله الاعز اسم
لكلام مطوي مستقط المحصول لورود الكفارة فيه والغموس حال
عن الفائدة الا ترى ان اليمين الغلط اليمين الجاهلين ولا تصور ذلك في الغموس
لانه مضى وانقضى فهذا النص يقتضي اسقاط المؤاخذة بالغموس فتراءى
تعارض الامر الاول اعني المؤاخذة بالغموس والثاني نفاها
لكن بعد التحقيق يتبين ان المعارضة غير ثابتة لان المؤاخذة المنفية
بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الدنيا
والمؤاخذة بالكفارة عرف في الكتاب بسياق الاية وهو قوله تعالى
فكفارته الى الخبر والمؤاخذة المثبتة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم مطلقة والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء
فالمطلق ينصرف الى الكامل فصح الجمع وانتفى التعارض في الاصل
واما في فصل المحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتخفيف ومعناه انقطاع الدم وقرئ بالتشديد ومعناه
الاغتسال وهما معنيان ضدان ان الامر الذي لا يحتمل الحظر لا يجوز
ان يتبدل الى الاغتسال حتى كونه ممتدا الى انقطاع الدم لان التبدل
الشئ الى غايته ضده افتضاء وجودها وهذا التعارض يرتفع
بحمل كل واحد من القرائين على محل لا يحل قراءة التشديد على ما دون

لينتهي حرمة القربان بالاغتسال بعد الانقطاع وقرأ التخفيف على الغسل
لينتهي حرمة القربان بغسل الانقطاع والحمل على هذا الوجه اولى لان الحمل
على عكسه يوجب ترك العمل باحدهما واما من قبل الزمان يصير محافيان
يعرف التاريخ فنظهر الناسخ منهما في المنسوخ فتبين ان المعارضة
لم يكن ثابتة من الاصل وذلك مثل قوله ابن مسعود رضي الله عنه في
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل
وقال من نساء باهلة ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة وهو قوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فجعل التاخر دليل النسخ وكان
هذا منه ردا على من قال بان الاجلين من موضع الحمل والتربص
اربعة اشهر وعشرا ان قال ذلك كان بقول الجهالة كانت في
التاريخ عنده واما في قبل الزمان دلالة مثل الخصمين اذا ورد او
لجهل بهما محرم والاخر مبيح في شيء واحد يجعل المحرم ناسخا دالة لعلمنا
انهما وجدا في زمانين الفرد لهما في زمان واحد في حكمين متضادين
في محل واحد محال فيجعل المحرم اخرا لكونه منتفعا في كونه ناسخا وكون
المبيح محتملا في كونه ناسخا ولو تقدم كان مقررا للاباحة الثابتة في الاسار
قبل شرعيتنا في زمان الفترة وما نزيل بهذا ما قال البعض لان الاباحة
اصل في الاشياء ولو تاخر كان ناسخا والمحرم ناسخ بتقدم او تاخر فكان
المحرم محكما في النسخ والاخذ بالمحكم اولى والحرمة النسخ بتكرر اذا تقدم
الحظر ولو تكرر لا تتكرر فكان القول بما فيه زيادة حكم لم يوجد في المبيح
وهو الثواب بالانتهاء عن موجبه والعقاب لمباشرته وليس
في المبيح شيء من هذا لانه لا يتعلق الثواب والعقاب بتركه والامتثال
به فكان القول بتاخر المحرم احتراما لاحتياط في جعل المبيح ناسخا ترك الاحتياط
فان قيل لو كان الحرمة اصلا لحرمت قتل النفوس والتصرف في الابضاع يلزم

معنا

يكون المبيح اقوى فوجب ان يكون الحظر اولى قلنا بل الحظر به اولى
ههنا لانا انما رجحنا المحرم لما فيه لقوته فيه لكونه محرما فاذا ازداد قوة
المبيح بكونه الحظر به اولى كما قال في سنة الخارج وفي اليدان في سنة الخارج
اولى للونها الكثرة اتباعا وان اختلفا في الصباح فنسبته في اليد اولى
لانها اذا ادت قوة باليد وذلك مثل ما روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر
الاهلية وروى انه عليه السلام اباحها وجهل التاريخ فجعلنا الحاظر ناسخا فان
قيل اذا كان المحرم ناسخا فكيف يصح قولكم في سور اكثرها ان الدلائل تعارضت
فيه فقلنا بانه مشكول فيه فيقبل له قول العلماء ذلك ليكون المحرم ناسخا لكن
بالاجتهاد فظهر ان حرمة اللحم احتياطا فاقامت
فيلزم ذلك في التعارض ايضا بعد ثبوت حرمة
اللحم وذلك لان حرمة اللحم لا تدل على نجاسة السور كما في الهرة فيقول
قد دل الدليل على طهارة سورة اعتبارا بالعرقة فان صح ان النبي عليه
السلام توضأ بفضل سورة وحرمة لحمه دل على نجاسة سورة النساء اعتبارا
بالكلب وعلى فتعارضت الادلة من غير ترجيح فبقي مشكولا كما قاله
فاندفع الاشكال قوله واختلف مشايخنا في خبر النفي هل
تعارض الاثبات اعلم ان في اصحابنا رحمهم الله من طلب المخلص لوجه آخر
غير الوجوه التي مر ذكرها فيما اذا تعارض نفي الصوم مثبت والآخر
نافٍ مبقى على الاصل الاول قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله المثبت
اولى وهو قول الشافعي واصحابه ولا يقع التعارض بينهما وقال عيسى
بن ابان رحمه الله يتعارضان ولا يقع الترجيح بهذا الوجه بل بطلب
الترجيح من وجه آخر وذكر الصدر الامام ابو اليسر البزدوي رحمه الله
في اصول الفقه فصار غير ما ذكره اصحابنا في اصول مسلم احد النصين اذا كان
مثبتا والآخر نافيا فقال عيسى بن ابان والقاضي ابو خازم الكوفي رحمهما الله
ان المثبت اولى وقال علي اصحابنا تعارضا فعلى هذا يجوز
ان يكون عيسى بن ابان قال اولا مثل قول الكرخي رحمه الله ثم رجع
عن ذلك وقال انهما يتعارضان واختلف عمل اصحابنا المتقدمين

في ذلك اي مع عمل المثبت وتارة بالنافي فقد روى ان بريرة رضي الله عنها
اعتقت وزوجها حر وهذا مثبت للحرمة وروى ايضا اعتقت وزوجها
عبد وهذا نافٍ للحرمة مبقيٍ على الامر الاول الذي زوجها كان عبدًا بالاتفاق
واختلفت الرواية انه حال عتقها كان حرًا او عبدًا واصحابنا اخذوا بالمثبت
حتى اثبتوا الخيار للامة اذا اعتقت وزوجها حر وروى ان النبي علم تزوج
ميمونة وهو حلال ثم روى انه علم تزوجها وهو محرم واتفقت
الروايات انه عليه كان محرمًا قبل التزوج في كل الاعوام ممن روى انه علم
كان محرمًا فهو نافٍ للحل المعترض على الاحرام وبقي ما كان على ما كان ومن روى
انه عليه كان حلالًا لا يثبت ما لم يكن وهو اصل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا
العمل بالنافي اولى لانه يروي من يروي انه علم كان محرمًا حتى
جوزوا النكاح في حالة الاحرام وقالوا في الجرح مع التعديل اذا تعارضا ان
الجرح اولى وهو المثبت بان سبب البعض الشاهد الى العدالة وشبه
البعض الى الفسق وهو المثبت لانه ثبت الفسق واذا اختلف علماء
لم يكن بد من اصل جامع لجنس هذه المسايل وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله او من جنس ما لا يعرف
بدليله او مما يشتبه حاله فان كان من القسم الاول كان مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر في المواضع كلها فاذا كان نعرف بدليله ووضح طريق
العلم وظهر صار مثل الاثبات واذا كان من جنس ما له دليل على الجملة العلم
به فانه لا يقبل النفي في مقابلة الاثبات مثل التركية لان الداعي الى التركية
عدم الوقوف على ما يقع به الجرح في عدالته والستار على ظاهر
الحال والجارح يعتمد دليل الجرح لانه اطلع على حقيقة ما يوجب
الجرح وشهد عليه فصار المثبت وهو الجرح اولى لهذا وان كان امرًا يشتبه
حاله يعني يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال
وجب السؤال والتامل في حال المخبر فان ثبت انه بنى الامر على ظاهر
الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهذا استحباب واذا اخبر

عن دليل المعرفة حتى وقف عليه السامع كان مثل المثبت فيتحقق
التعارض حينئذ فحديث نكاح ميمونة رضي الله عنه هو من القسم الاول
للزوم قيام الاحرام بذلك عليه هيئة المحرم فصار مثل المثبت في الحرمة
فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواية
وهو الفقه والضبط والاتقان دون ما يفضي التعارض من الاهل وهو لا
يجعل النافي معارضًا للمثبت كما قال الكرخي رحمه الله والشافعي رحمه الله
فجعلنا رواية ابن عباس رضي الله عنه انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من
رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانه لا يساوي ابن
عباس رضي الله عنه في الفقه والضبط والاتقان وحديث ميمونة رضي الله عنها
هو من جنس ما لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال لان من تقي الحرمة لم يعتمد
دليلًا موجبًا يفتيها بل يخبر على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل
المثبت للحرمة والمثبت للحرمة يعتمد دليلها لانه لم يطلع على
حقيقة ما يوجب الحرمة لم يخبر بذلك وكلامنا في راوٍ اجتمعت
شرائط الرواية فيه وكذلك المخبار بطهارة الماء وحل الطعام من
جنس ما يعرف بدليله فانه اذا اخبر بطهارة الماء ومن سببه بان
قال اخذته من الوادي وجعلته في ظرف نظيف وما فارقته الى
هذا الوقت فانه يعلم طهارته بدليل موجب لها فانه اعتمد دليلًا
موجبًا للمعرفة كالمخبر بالنجاسة يعتمد الدليل المثبت لها
فيتحقق التعارض بين الخبرين وعند التعارض يرجح بالحال لان
الاصل دليلًا يصلح مرجحًا والحال لا يصلح دليلًا لما عرف فيصلح
مرجحًا وكذلك في حل الطعام وحرمته يرجح بالاصل قوله
والا فلا اي اذا لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه
حاله وعرف ان الراوي لم يعتمد دليل المعرفة لم يكن مثل
الاثبات وهذا اشارة الى ما اشرنا اليه من الاقسام قوله
فيقع التعارض بين الخبرين اي الخبر بنجاسة الماء والخبر بطهارته

والخمر على الطعام والخمر نجسة فيهما اى في الماء والطعام وتقدير
الكلام فيقع التعارض بين الخبرين في الماء وتقع المعارضة بين الخبرين
في الطعام وعند ذلك اى عند التعارض يجب العمل بالاصل اى باستصحاب
الحال بان يرجح طرف الطهارة والحل به ان الحال يصلح مرجحا كما عرف
قوله ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة اى طلبا للمخالص
من المعارضة بهذا الوجه هذا ان احد الخبرين متى يرويه اثنان
والاخر واحد فانه يوخذ لخبر الاثنين وهو قول ابى عبد الله الزجاني
من اصحابنا وهو قول الشافعي رحمه الله ايضا والصحيح انه لا يرجح

رحمه الله ايضا والصحيح انه لا يرجح الخبر بكثرة عدد الرواة لما ان
الخبر يتقوى بكثرة الرواة حتى يدخل في حد التواتر متى لم يتصور تواطوهم
على الكذب ولذلك قبول الواحد لتيقن بحجة الزام الحق على الغير
واذا انضم اليه غيره يصير حجة ملزمة والدليل على ما قلنا مسالة
الماء فان محمدا رحمه الله رجح قول اكثر العددين ووجه القول
المختار ان قول الواحد في هذا الباب حجة باجماع السلف
فانهم كانوا يحتجون لخبر الواحد من غير استغالهم بالوقوف على كثرة
الرواة سوقلنهم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة تقول الثاني لا يفيد
شيئا لم يفده الاول فكان الثاني كالاول وهذا كما قلنا في
الشهادة انها تتحقق بكلام الاثنين ثم الترجيح لا يقع بزيادة
العدد ان الاربعة من الشهود لا يترجح على الاثنين بالكثرة لان
الترجيح انما يقع بوصف يقوم به التعارض وهذا بخلاف
المشهود من الاخبار حيث ترجح على خبر الواحد انه صار قريبا
من المتواتر الذي هو كالمشاهد المعاين مر لجنا لهذا المعنى
او يقول خبر المشهود لم يترجح بكثرة الرواة بل بقبول العلماء والعمل
فكان اجماعهم على القبول شاهدا على صحته والاجماع مخصه قاطعة طعنه
فكان الترجيح بهذا المعنى لا بكثرة الرواة ولا يمكن الاحتجاج بمسالة

الماء

لان هذا معقول باجماع الصحابة وغيرهم فانهم لم يرجحوا فيقولون هذا
قولا مخالفا لاجماعهم وانما قال محمد رحمه الله في مسالة الماء ان قول الاثنين
اولى لان الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان
فكان في معنى الشهادة وقول الواحد من حيث الشهادة ليس بحجة
شرعا فقول الاثنين حجة من حيث الشهادة فكان في قول الاثنين
زيادة رجحان من هذا الوجه فيجب العمل به بخلاف اخبار في الاخبار
فان الخبر لم يكن خبرا عن العيان فكان حرا محضا ليس فيه معنى الشهادة
وخبر الواحد والاثنين في الخبر المحض سواء قوله وبالذكورة والحرية
في العدد اى رجح رواية رجلين على رواية امراتين ورواية حرين على
رواية عبدين قوله دون الافراد اى يرجح قول حر واحد واحد على قول
رجل واحد على قول امراة واحدة قوله ان به تتم الحجة اى لكل واحد
من هذين الوصفين وهو الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد اى في باب
اشتراط العدد استدلالا بمسايل الماء وقد مر الجواب والله اعلم

باب البيان

قد بينا في اول الكتاب ان البيان هو الاظهار ما خفي على المخاطب عندنا
قوله بيان تقرير اى بيان مقرر لما سبق او بيان فيه تقرير لما سبق
وفي الباقي عليه البيان الضرورة فانه بيان ضروري او بيان بطريق
الضرورة وانما قلنا بانحصار البيان في اقسام لان البيان لا يخلوا
اما ان يكون لما وضع للبيان او لا الثاني بيان الضرورة والاول
لا يخلوا اما ان يكون معه الكلام المتقدم او لا فان كان فلا يخلوا
اما ان يكون رافعا او لا فالاول هو بيان التبديل والثاني بيان
التغيير وان لم يكن فلا يخلوا اما ان يجاء بعد نقض تمام الحكم به
او بعد ما لا يمكن العمل به فالاول بيان التقرير والثاني بيان التغيير
قوله فهو توكيد الكلام الى الخر وذلك مثل قوله تعالى
والطير صافات يطير بجناحيه وحقيقة الطيران يستعمل في غير ذلك من الاوضاع
ولذلك لان الطيران المذكور بالجناح فكرر احتمل المجاز

على قول عدد واحد

الألوكة
www.alukah.net

كما يقال للمرتطير بهمته ويستعمل المشرعة في المشي كما قال في بيت الحماسة

طار وألبيه زرافاته ووحدانا وكما قيل في المثل اعتاد كالكردي طار

وعلت به كالكردي والمراد بها المسراع في المشي وفقره يذكر الجناح ولذلك

قول الله تعالى يقولون بالسنتهم فذكر السنة لان الناس يقولون

في نفسهم لولا يعذبنا الله فقرر بذكر السنة ان ذلك القول باللسان

دون الكلام النفسي وذلك ايضا مثل قول الرجل لامراته انت طالق ا

وقوله عقيب به الطلاق من النكاح لانه يحمل الطلاق عن النسل الحسي

فاذا قال من النكاح فقد قرر موجب الكلام وقطع ذلك المحتمل

وهذا النوع من البيان يصح موصولا ومفصولا بالاجماع لما قلنا

انه مقرر لصدر الكلام قوله وكذلك بيان التفسير اي يصح موصولا

ومفصولا قوله وهو بيان المجمل والمشترك فانه مفصولا مثل

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فهذه الاية مجملة

في اقطاع السرقة لانه لا دلالة لها على مقادير نصابها ولا تعرف

الا بالتأمل في اللغة والفقه فالبيان بقوله عليه السلام لا قطع فيما دون عشرة دراهم

وكذلك الصلوة والزكوة والصوم والحج لحق البيان كذلك بالسنة ونظير

المشترك قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء

البيت فانه مشترك يحتمل قذف الزنا ويحتمل قذف الكفر

بقوله عليه السلام لعن الله الواصفة يعني الكافرة والسلام هو الذي

اما في المجمل فالبيان ان يأتيه البيان واما في المشترك فالبيان ان يترجح

بعض وجوهه بغالب الرأي ويحتمل البيان من حيث الشرع لان بيانه

تفسير له كانه للمجمل وحينئذ يصير قطعا على ان بعض المتكلمين

يسمون الاسماء المشتركة مجملة واما موصولا فظاهر وذلك مثل قوله

تعالى انا الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه

الخير منوعا الا فقد فسر الهلوع بقوله اذا مسه الشر جزوعا

واذا مسه الخير منوعا فقوله نحو التعليق والاستثناء وانما سميا

التعليق بالشرط والاستثناء بيانا لتغير احكام التعليق الى اثر البيان واثر التغ

لان قول القايل لامرأته انت طالق علة لوقوع الطلاق فاذا دخل

الشرط بينه وبين محله تعلق به وبطل ان يكون ايقاعا في الحال وصا

بينا فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ومع هذا هو بيان ايضا لان

حد البيان ما يظهر به حكم الحادثة عند وجوده ابتداء لا التغير بعد

الوجود لان التغير بعد الوجود نسخ وليس ببيان وذلك مثل المحال ان

الحكم فيه يثبت من وقت البيان لان من وقت وجود المحل ولما كان

التعليق بالشرط ابتداء وقوع صدر الكلام غير موجب للحكم في الحال

كان صدر الكلام محتملا للتعليق شرعا لان التكلم بالعلة والحكم لها جائز

شرعا مثل البيع بشرط الخيار فسمي بيانا فاشتمل على هذين المعنيين

فسمي بيان تغيير وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول الرجل

لفلان على الف فيما تناول للعدد الذي وضع لفظ الالف له قطعا فيقتضي

لزوم جميعه واذا قال الا خمسمائة كان تغيير الصدر الكلام لا على معنى انه تبين

ان صدر الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى فكان بيانا ايضا فسمي

بهذا الاسم لهذا قوله واختلف في خصوص العموم اي التخصيص

العام انه هل يجوز متراخيا ام لا فعندنا لا يجوز الا موصولا وعند الشافعي

يصح موصولا ومفصولا وهذا ليس باختلاف في حكم البيان فعلى

كل يهذا بناء على ان العام قبل الخصوص موجب للعلم قطعا عندنا

كالخاص وعنده العام ليس لموجب للعلم القطعي قبل الخصوص ولذا

بعده وعندنا لما كان العام موجبا للعلم قطعا لم يصح القول بلحوق

الخصوص متراخيا وذلك لان الخصوص لما كان يمنع ان يكون داخلا

تحت العام في الابتداء ولم يكن العام موجبا للعلم بالخصوص

من الابتداء ويلزم من هذا وجوب العلم عند اداء انه موجب العلم

قطعا في جميع افراده وغير موجب للعلم في الجميع وهذا تناقض

الألوكة
www.alukah.net

بين فلا يجوز القول بالتراخي وعند لما لم يكن موجبا للعلم في
الابتداء صح القول بلحوق الخصوص متراخيا فالحاصل ان ما هو بيان
نحض مثل بيان المجمل يجوز متصلا ومتراخيا ان البيان المخصص من
شرطه ان يكون الخاص موصوفا بالاحكام ويجب العمل مع الاحكام
فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتداء يعقد القلب مرة وبالنظر
مع عقد القلب اخرى وهذا بالاجماع وما كان فيه الا يكون فيه القول
بالتراخي بالاجماع ايضا مثل بل يصح موصولا لخصوص وبيان التعديل
تصح مفصولا ولا يصح موصولا لانه لو صح موصولا لكان مؤديا الى البداء
وهذا بالاجماع ايضا وما كان بيان تغيير يجوز القول فيه بالتراخي
ايضا بالاجماع وتخصيص العام عندنا من قسم بيان التغيير لما ان العام
قبل الخصوص موجب للعلم قطعا عندنا ولا يجوز متراخيا ولو وجد
متراخيا يكون ذلك نسخا وعندهم من قسم بيان التقرير لان العام ليس
لوجب للعلم القطعي عندهم قبل الخصوص فلا يكون تغييرا من القطع
الى الاحتمال لكنه متراخيا لهذا والدليل لنا على انه يجوز ان يكون
الخصوص متراخيا انا اجمعنا ان العام يجب العمل به لم من ضرورة
القول بالعموم ووجوب العمل به اعتقاد العموم فيه والقول
بجواز تاخير دليل الخصوص مؤدي الى القول بان اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه لانه علمنا في السبع وهذا في غاية البطلان فقوله
على ان العموم مثل الخصوص اي العام مثل الخصوص قوله ودليل
الخصوص اي بعد التخصيص او بعد ثبوت الخصوص فيه بالتخصيص لما سبق القطع
قبله وعلى هذا ما قلنا ان دليل الخصوص لا يصح متراخيا عندنا فمن
اوصى بعمامته لانسان وبالقميص منه لاخر موصولا لم الثاني وهو
الوصية بالقميص يكون تخصيصا للاول وهو الوصية بالعمامة
وهو عام انه يتناول الحلة والقميص وان فصل لم يكن خصوصا
اي تخصيصا بل معارضا اي بانيا للاول في بعض القميص لهذا الثاني يعمل

بطريق المعارضة فيكون القميص بينهما ثم هذه المسئلة ذكر الشيخان في
وعمل الائمة رحمهما الله في اصولهما من غير ذكر الخلاف وذكر في
الزيادات للعتابي ولقاضيخان والايضاح والهداية والمنظومة
والاسرار حين ان على قول ابي يوسف رحمه الله فيما اذا اوصى
بالقميص البياني في كلام مفصول يكون القميص البياني وعلى قول محمد رحمه الله
يكون القميص منهما قوله قال علماؤنا رحمهم الله الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه بعد المستثنى اي الاستثناء يمنع التكلم بحكم التكلم
والضمير راجع الى التكلم الذي في الاستثناء يمنع صدر الكلام من ان يكون
موجبا للحكم في قدر المستثنى فيصير كان التكلم بقدر المستثنى لم
يوجد حكما وان وجد حقيقة قوله فلم يجعل تكلما بالباقي
بعده اي فيجعل صدر الكلام لم يجعل تكلما بالباقي وهو المتكلم في قوله
لفلان علي الف الا خمسمائة لم يتلفظ بلفظة الف فصار بالفظ
خمسمائة فبعد وجود الاستثناء لمنع الحكم بطريق المعارضة يمنع
صدر الكلام وقع موجبا مستاوا لقدر المستثنى ايضا الا ان حكم
صدر الكلام لم يثبت في القدر المستثنى لمعارضة الاستثناء لصدر
الكلام في ذلك القدر الذي صدر الكلام يوجب الحكم في ذلك القدر
والاستثناء ينفيه موقع التعارض فلم يثبت الحكم فصار
بتقدير قوله لفلان علي الا خمسمائة عندنا لفلان علي الف
الا خمسمائة فانها ليست على قوله لمنزلة دليل الخصوص بزيل
بعضه ان دليل الخصوص يعارض العام بصيغته صورة في مقدار
المخصوص لانه نفي مستبد بنفسه كالنفي العام ولهذا اتفقوا
على تعليله كالنفي العام فكان معارضا من هذا الوجه وبهذا بالاجماع
ويلزم المراد منه ان النفي الخاص يعارض العام في مقدار المخصوص
من حيث الصورة والمعنى وهذا انما يستقيم على مذهبه لان عندنا
المخصص لا يعمل الا طريق المعارضة بل بين قدر المخصوص لم يدخل
تحت العام

بعد الاستثناء
فصار كان م
المتكلم في قوله
لفلان علي

الف

او بقال لمنزلة دليل الخصوص فانه لمنع ثبوت حكم العام في قدر ما تناوله فيكون معارضا من هذا الوجه فوجب كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فان الشرط دخل على السبب عندنا ولمنع السبب من الانعقاد في الحال فيخرجه من ان يكون سببا في الحال ويمنع الحكم لاستناد العلة بالعدم الاصلي وعمل الشرط مانع للحكم من الثبوت مع وجود علته لان التعليق اسباب في الحال عمل فيكون الشرط عاملا بطريق المعارضة احتج الشافعي بقول اهل اللغة فانهم قالوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وانما يكون كذلك لو كان الصدر كله نافيا لكي الاستثناء لا يتحقق في قدر المستثنى بعارض الاستثناء فاما متى قلنا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا لا يتحقق الاثبات من النفي بل يكون بعد انفسا لغير المستثنى وكذلك الاثبات على هذا النحو فاما متى قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا يكون هذا اثبات الحكم في غير المستثنى بحسب وقد دل الدليل على خلافه فان كلمة الشهادة لا اله الا الله هي كلمة وضعت للتوحيد وكلها اثبات الله تعالى بالاجماع وانما يكون ثناء على الله اذا كان نفيا للالوهية عن غير الله واثباتا لله تعالى فاما متى قلنا بانه تكلم بالباقي بعد الثنيا ويكون هذا نفي الالوهية عن غير الله تعالى من غير اثبات الالوهية لله فلا يكون هذا ثناء على الله عز وجل فعلم بهذا ان الصحيح ما قلنا ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة واصحابنا رحمهم الله احتجوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالمراد بهذا النص انه عليه السلام لبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة ولا بد ان يكون سقوط الحكم ههنا بطريق المعارضة لان بهذا الخبر عن امر ثابت في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة فعل الحال والممكن منع الثابت في الماضي الحال فلا يكون قابلا للتغيير بخلاف الانشاء

فانه فعل في الحال والمنع بطريق المعارضة فعل في الحال ايضا فيعمل فيه ولان هذا الخبر من الله تعالى فيكون صدقا لامحاله ولو حملناه على ما قلت يصير وعيدا بما تعالى الله عن ذلك لانه حينئذ يتم المراد بالحقيقة وحينئذ يحمل الاستثناء بطريق المعارضة فتقضي كذب المخبر به او لا وهذا في غاية الفساد وغاية المكابرة والعناد فان قلت لا يتحقق الكذب فيما قلنا وذلك لان الكذب هو الاخبار عن المخبر به على خلاف ما هو به مع العلم بانه كذلك ولم يوجد هذا المعنى ههنا فان دلالة صدر الكلام ساقطة في قدر المستثنى لكن بطريق التعارض فلا يكون الصدر حينئذ دالا على خلاف ما هو به فلا يكون كذبا قلنا فعلى ما قلت لو لم يتحقق الكذب لم يتحقق الصدق ايضا والصدق ثابت في خبر الله تعالى قطعا ويقينا لا يحتمل العدم ولا يعرف الواسطة بينهما فصح الزامنا وكذلك احتجوا بقول اهل اللغة ايضا فانهم قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وتفسير الكلام تدل عليه فان الرجل اذا قال لفلان على الف الا خمسمائة عرفنا من هذا اللفظ اظهارا ان الواجب عليه خمسمائة وطرحه فصح له على الف الا خمسمائة واذا وجب التعارض بين المتقلين من اهل اللغة وجب الجمع قلنا انما استخراج وتكلم بالباقي بصيغة اثبات وتفي باشارته وتشهد ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى انه ينتهي بالاستثناء وهذا لان الاستثناء لا يخلو اما ان يرد على نفي او على اثبات والنفي بالاثبات كذلك واذا كان النفي غاية للاول او الاثبات غاية للاول لم يكن بد من اثبات الغاية لثنيا على الاول والاستثناء بانف لغة وكان مثل صدر الكلام لغير المستثنى منه ثابت قطعا والمستثنى ثابت اشارة على ان الترجيح معنا فان دلونا مطرد في جميع صور وجود الاستثناء من الاخبارات والانشاءات

الألوكة
www.alukah.net

ولا كذلك ما قال فانه لا يستقيم الا في الاثبات وعلى هذا الخبر في كلمة
التوحيد لا اله الا الله ليكون نفي الالوهية عن غير الله تعالى قصدا ويكون
الاثبات اشارة وبهذا اقر معظم الامر بنفي الالوهية عن غير الله تعالى
لان الكفار كانوا مقرين بالله عز وعلا قال الله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله لكن كانوا يعمون به تعالى شركاء
نعوذ بالله من ذلك تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فكان المقصود
في الباب نفي الالوهية عن غيره تعالى فاثبت النفي قصدا والاثبات
اشارة لهذا وتقول اهل اللغة انما قالوا بان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان حكم صدر الكلام
ينتهي بالمستثنى على ما قلنا فيكون ذلك غاية للصدر وانما يكون غاية للصدر
اذا كان حكمه مضادا لحكم صدر الكلام واذا انتهى به حكم الصدر يعني الاستثناء
للثبوت صدر ذلك فيكون الاستثناء من النفي اثباتا معنى واشارة
ومن الاثبات نفيا ولذلك قلنا في كلمة التوحيد فانه لنفي الالوهية
عن غير الله تعالى على وجه ينتهي النفي الى غايته وهي اثبات الالوهية
لله تعالى والاثبات ينتهي بانتهاء ضده وضد النفي الاثبات فكان
النفي قصدا والاثبات بنفي واشارة فان قيل على هذا لا يصح الايمان
لانه يثبت نفي الالوهية عن غير الله تعالى قصدا والنفي ينتهي بالغاية
كما قلت فيلزم منه اثبات الالوهية لله تعالى ضرورة لا قصدا
والايمان الصحيح هو الثابت قصدا قلنا ركن الايمان انما هو التصديق
بالقلب وهو لا يكون الا قصدا والاقرار ركن زائد او شرط لاجراء الاحكام
كما عرف في موضعه والمقصود من التلفظ بلا اله الا الله اظهار التصديق
الثابت قصدا بالقلب لا اثبات الايمان به ابتداء ولا يجوز ان يكون
الاستثناء معارضا لصدر الكلام كما قال الخصم لان المعارضة انما تتحقق
بين المتماثلين ولا مماثلة بين المستثنى منه وبين الاستثناء لان الجملة
كلام تام مستقل بنفسه مقيد بذاته والاستثناء فقط لا استقلال بنفسه

ولا يصير مفهوم المراد الا عند وجود صدر الكلام فلم يكن له حكم الوجود
بنفسه الا عند وجود المستثنى منه ودلالته وكيف يتحقق المعارضة
بين الموجود حقيقة وحكما بين المعدوم حكما او بين الاصل القائم بنفسه
وبين تبعه القائم به ولما كان الاستثناء يتم بصدر الكلام فاعتبر مع الصدر
كلاما واحدا ليتم كلاما قوله ولهذا اعتبر وصدر الكلام الى الشافعي رضي الله
اعتبر صدر الكلام موجبا للجرية على الاطلاق في القليل والكثير لان الاستثناء
وهو قوله عليه السلام الا سواء بسواء وهو اثبات من النفي فكانت المساواة
ملحقا بالحكم الثابت بصدر الكلام وهو الحرمة لان الاستثناء عارضة في
الكل خاصة لانه اوجب حل البيع حالة المساواة ولا يثبت المساواة
الا بالمستوي والمتفاوت في الشرع هو الكيل والشارع اعتبر
الكيل في اقل من نصف صاع لم يوجد المتفاوت في القليل فلا يتحقق المساواة
الشرعية فلا يكون مامورين بالمبايعة بطريق المساواة لعدم
القدرة لان المتفاوت شرعا لم يوجد فلا يكون الاستثناء معارضا
صدر الكلام في القليل فيبقى القليل تحت صدر الكلام وهو قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام فيحرم بيع الحفنة بالحفنة لهذا قوله
قلنا هذا استثناء حال الا خمر لان المساواة حالة من الاحوال لان
البيع تارة يكون بطريق المفاضلة وطورا بطريق المحازفة ومرة
بطريق المساواة فيكون المستثنى منه احوالا لان استثناء الحال من
العين لا يتصور لعدم المجانسة لان الحال معنى والمعنى لا يجانس
العين والاصل ان يكون من جنس المستثنى منه واذا كان المستثنى
حالا من الاحوال لا يستقيم هذا الا في محل له احوال فيكون توقيتا للنص
بمنزلة الغاية فثبت بهذا النص ان حرمة الكيل موقتة الى
حالة المساواة انما ثبت في محل يقبل المساواة حتى ان الكيل لما لم يثبت
الحرمة في محل لا يقبل المساواة انما ثبت مطلقة لا موقتة وذلك
ليس من حكم هذا النص فلم يدخل ما لا يقبل المساواة كيلا يحتاج

وصاحب الشرع اسمى حالم المساواة

والحرمة الموقتة الى حالم المساواة

النص

فلم يتناول صدر الكلام القليل من الطعام قوله فيكون صدر الكلام عاما
في الاحوال اى يكون صدر الكلام ههنا عاما عن البيع في جميع الاحوال اعاما
في القليل والكثير كما قال الخصم وصار تقدير الحديث والله اعلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام في جميع الاحوال الى الحالة المساواة في الكيل قوله وذلك
لا يصلح الا في المقدار اى عموم صدر الكلام في الاحوال لا يصلح ان يكون الا في
المقدار شرعا والمقدار شرعا هو الذي يدخل تحت المقدار الشرعي وهو الكيل
لان الاحوال المتعددة وهو حالة المساواة والمفاضلة والمجازفة لا توجد
الا في الكثير وهو الذي يدخل تحت المقدار الشرعي فلم يدخل القليل تحت
صدر الكلام والاستثناء استخراج المتكلم الباقي بعد التناول عندنا
وذا لا يتصور الا فيما تناوله صدر الكلام وصدر الكلام لا يتناول القليل لما
قلنا فجاز بيع الحفنة بالحفنتين والحفنتين بهذا قوله فالخمسين
عرض للعدد المثبت للالف اى الخمسين منع العدد الذي جعل الاسم
علما له من الدخول تحت الالف اى الحكم مع بقاء الالف اى لم يتعرض
لحكم الالف وهو العدد الذي جعل الالف اسما علما بان اخرج منه البعض
بطريق المعارضة مع بقاء الالف على حاله والشريحة ان الالف
لما كان اسم علم لعدد معلوم لانهم منه تسعمائة وخمسون لان اسماء
الاعداد تجري مجرى اسماء الذوات والاسم الموضوع علما على ذات
لا يفهم منه غيره عند الاطلاق فكذلك اسماء الاعداد لكن لما دخل
الاستثناء على الالف صيرفه من العدد الذي جعل علما له الى العدد
الباقي بعد الاستثناء فصار عبارة عن الباقي بعد الاستثناء
وهذا على وزان الشرط فان الشرط عند وجود تعليق الايجاب
به يصير مانعا لنفس الايجاب عن الثبوت بعد امه عن محله لكن
يتعلم حكم الايجاب لانعدامه الموجب لمنع الشرط ترتبه على العلة
بعد وجود علته كما قال الخصم فانه في الفصلين اعني فصل الشرط
والاستثناء جعل الشرط والاستثناء معارضا للايجاب وصار

الا الاسم

الكلام ونحن وان لم نوجد الحكم عند وجود الشرط والاستثناء بواسطة
انعدام العلة بعد ما كان يجوز ان يكون انعدام الحكم بعد وجود علته بعلة اخرى
نافيه اه واذا كان كذلك يراد اعني صدر الكلام مع الاستثناء كلاما
واحدا فيكون الباقي بعد الاستثناء حكما واحدا وهو الثابت بالمستثنى منه بعد
الاستثناء وليس للاستثناء في نفسه حكم غير اعدام بعض ما تلفظ به
حكما وهو صدر الكلام لا اعدام بعض حكم ما تلفظ به فافهمه بخلاف التخصيص
فانه يكون متراخيا عارض الاول في حكمه متبين ان العام استثنا اول
ما تناوله وهو من غير تعرض لفظ العام لكن متبين ان الحكم غير ما في الظاهر
بخلاف الاستثناء فانه بغير اللفظ معنى قوله بخلاف العام
الاسم المشترك اذ الخصص منه قوع كان الاسم واقعا على الباقي بالاطلاق
وذلك لان المخصص ليس بمتعرض للفظ العام والعام ليس باسم لعدد معلوم
لا يبقى الاسم واقعا على الباقي بعد التخصيص بخلاف الالف فانه اسم لعدد
معلوم فلا يصح ان يكون اسما لاقل منه قوله ثم الاستثناء نوعان
متصل وتفسيره ما ذكرنا وهو ان يكون المستثنى من جنس المستثنى
منه ومنفصل وهو ما ليس باخراجه في الاول وهو ان يكون المستثنى
من جنس المستثنى منه فجعل مستثنا مجازا اى فجعل الاستثناء كلاما مستقلا
مجازا اى فجعل بمعنى الكلام ومجعل الاستثناء كلاما مستقلا حقيقة استثناء
مجازا لان الحقيقة في الاستثناء ان يكون بمنزلة البعض لصدر الكلام
فمتى لم يكن بمنزلة البعض لصدر الكلام ويكون كلاما اجنبيا منه يكون
الحاقا باسم الاستثناء عليه بطريق المجاز وهو معنا ما ذكر ثمة
الائمة السرخسي رحمه الله ان الاستثناء نوعان حقيقة ومجازا قوله
وفي بعض النسخ قال الله تعالى وهو موافق لاصول الفقه لغة الاسلام
البزدوي رحمه الله كما في قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن
رب العالمين الذي خلقني وقال في قوله تعالى الا الذين ظلموا منهم انه
بمعنى العطف والا الذين ظلموا الخ الصحيح ان الحجة عام في الظالم وغيره

او تجعل

فلا يكون ما بعد الاستثناء مخالفا لما قبله فلا يكون استثناء وقيل انه
بمعنى لكن اى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم قوله واما بيانا
الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى غير ما وضع للبيان
وهو النطق قوله وهذه اربعة انواع وفى بعض النسخ اربعة اوجه
والثانى موافق لاصول فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وانما قلنا
بانحصار هذا النوع من البيان فى اربعة لانه لا يخلو اما ان لا يكون
تابعا اصلا او يكون تابعا والاول هو الرابع والثانى لا يخلو اما ان
يكون بما هو فى معنى المنطوق او لا فالاول هو الاول والثانى الثانى
فحصلت الاربعة قوله منه ما كان مع معنى المنطوق الى قوله فصار
بيانا بصدر الكلام لمحض السكوت اى صار بيانا بالضرورة لعذر
نصيب الاب وهو الثلثان وذلك انه لما اضاف الميراث اليهما
صدر الكلام فقد اثبت الشركة لهما فيه بين نصيب الام فكان ذلك
بيانا على ان الباقى نصيب الاب لكن بتغيير ما وضع للبيان لان قوله
وورثه ابواه ليس بموضوع لبيان نصيبهما لكن بدلالته نصيب الاب
صار معلوما فصار كالمنصوص فلم يعرف لمحض السكوت فان
قيل لو قلت بصدر الكلام علم ذلك لكان منصوصا عليه حينئذ فلم يصح
قولك بعد ذلك وصار كالمنصوص عليه قلنا فى صدر الكلام
اثبات الارث مطلقا غير بيان مقداره فكان بهذا الاعتبار
بيانا بطريق السكوت قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال
المتعلم نحو سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن النهى
فان ذلك السكوت جعل بيانا وذلك مثل ما راى النبى عليه السلام شخصا
يفعل فعلا فلم ينهه عنه وعلم انه يفعله وتكون سكوته عليه بيانا
لحقيقة ذلك الفعل بدلالة حاله عليه لانه لو كان غير مشروع لما احل
له عليه السكوت وعن بيانه للزم ان لا توجد الا منه فلو سكت
مع علمه شرعيته لتعطلت الامور على الناس كلهم لانه علم ما هو واجب يتبلغ

الاحكام فلو سكت فى مثل هذه الحالة لما يكون مبلغا ونعوذ بالله
من مثل هذا القول فى حقه عليه مع انه علم قال الساكت عن الحق
شيطان اخرس فجعل بيانا ضرورة لهذا قوله وفى موضع الحاجة الى
البيان مثل سكوت الصحابة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة ولد المغرور
من بطن امرأة معتمدا على ملك اليمين او حرية له اصل فى النكاح فتلد منه
ثم يستحق المرأة فالولد حر بالقيمة باجماع الصحابة والفرق النظر للجانبين
واجب فجعل الولد حرا اصلا مع حق ابيه رقيقا فى حق حمل عينه نظرا
وصيانة القيمة نظرا فى حقها فالصحابة رضى الله عنهم لما علموا الحرية
بالقيمة وسكتوا عن بيان حكم منافعها مع انها مضمونة لو كان سكوتهم
بيانا انها ليست بمضمونة لان صاحب الحادثة كان ظالما بكتمهم وكان
جاهلا بالضرورة وجب ان يكون موضع الحاجة الى البيان والسكوت
فى مثل هذه الحالة لا يجوز لان البيان كان واجبا عليهم والظن
بهم ترك الواجب عليهم فجعل بيانا لعدم الضرورة ولا يقال
ان سكوتهم عن بيان قيمة منافعه انما كان باعتبار صغر الولد
لانه ما كان لمنفعته لا يقبل البتة فى الروايات كلها انهم سكتوا
عن تقويم منافعه وهذا دليل ان المنافع كانت موجودة والولد
كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور ومثل
سكوت الشفيع اى مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد
العلم بالبيع فانه يجعل بيانا فى حق اسقاط الشفعة ضرورة
دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى
وتصرف بناء على سكوته عن الطلب فلو لم يجعل سكوته بيانا التضرر
المشترى بنقض الشفيع تصرفه فى المشترى فلدفع هذا الغرور جعلنا
السكوت عنه تمليكا على اسقاطها مع ان السكوت مع البيان ضد
قوله وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى اى سكوت
المولى عند رؤيته عبده بايعا شاريا عن النهى جعل بيانا فى حق الاذن

طالبا

ف

www.alukah.net

كانه نص عليه دفعا للتعدد عن محامليه لان الناس يستدلون بسلوته
على اذنه له بذلك فيحاملونه ويحب الرؤوف عليه والمال له غير الرقبة
فلو لم يجعل هذا السلوت منه بيانا لبطل حينئذ لانهم لا يقدرون
على بيعه فجعل بيانا لضرورة دفع هذا التعدد عنهم قوله ومنه ما
ثبت لضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا رحمهم الله فيمن
قال لفلان علي مائة درهم او مائة وثلثة خطه ان العطف جعل بيانا
للاول وقال الشافعي رحمه الله العطف وضع للاشراك فيما
على مائة مجملة من حيث تناولها اشياء كثيرة والدرهم معطوف عليها
بالواو والعاطفة والعطف لم يوضع للبيان فلا يكون بيانا واما وضع
ليعلم ان المعطوف عليه غير فبقيت المائة مجملة فيرجع في بيانها
الى المجمل فصار كما اذا قال مائة وثوب حيث تحتاج الثوب الى
ويرجع في تفسير المائة اليه لذلك نعم منا قوله انا نقول
بان حرف المعطوف عليه متعارف اي في باب العدد ضرورة كثرة
العدد وطول الكلام فان الناس تعارفوا حرف ما هو تفسير
للمعطوف عليه عند اذا كان المعطوف مفسرا ضرورة لان العدد
ان فيه حصول المرام مع اختصار الكلام من غير اخلال في معنا
يقولون بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما
والضرورة الداعية الى هذا انا نكلف فيما ثبت في الذمة في عامة
المعاملات وتكثر استعماله وذلك في المكيلات والموزونات دون
الشاة فانها لا تثبت في الذمة الا في السلم خاصة قوله
واما بيان التبديل فالنسخ قال الهروي النسخ في اللغة عبارة عن
ابطال الشيء واقامة غيره مقامه يقال نسخت الشمس الظل
اذا ازالته وحلت محله وهو معنى قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها الى الاية وقال بعضهم هو عبارة عن التبديل
يقال نسخت الرياح الرسوم اي بدلتها ومنه قوله تعالى واذا

بدلنا اية مكان اية الاية ومنه مذهب التناسخ فانهم يعتقدون
تبدل الاجسام بروح واحدة وقال بعضهم هو عبارة عن النقل
من قولهم نسخت الكتاب اذا نقلته من موضع الى موضع
اخر وهو نقل مثل الاول لا نقل الاول بعينه الى الثاني لانه لا يتصور
ذلك وسمي النقل نسخا مجازا ثم اختلفوا فيه ان هذا الاسم شرعي
او اسم عرفي قال بعضهم هو اسم عرفي فان ما هو معناه وهو الابطال
والنقل لا يختص بالنسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفا فيكون
الاسم منقولا لا اسما شرعيا وقال بعضهم هو اسم شرعي لان
المعنى اللغوي وهو الابطال والرفع موجود فيه من وجه على ما سيجيء
وهو في الشرعيات عبارة عن بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق
الذي يعتبر اوانها هنا استمرار بطريق التراخي واحترزنا
بقولنا بيان انتهاء الحكم عن التخصيص فانه بيان الكل بيان
ان المخصوص عنه مراد في الاصل بيان لانتهاء بعد البقوت
والحكم الشرعي عما كانت العرب عليه قبل شرعنا وبقولنا
على تعتبر اوانها هنا استمرار وبقولنا بطريق التراخي عن
الاستثناء وعن التخصيص بكلام متصل ونعني بالحكم المعلوم الذي
الحكم صفة ازلية لله تعالى فلا يقبل الانتهاء وهذا معنى ما ذكرنا في
المتن قوله فصار طاهر البقاء في حق البشر نظرا الى
الاطلاق فكان تبديلا في حقنا لانا كنا متعبدين باستمرار بيانا
مخصصا في حق صاحب الشرع وانتهاء للحكم الاول الذي يظهر ان
الحكم ما كان مشروعا الا بعد الوقف لكن هذا كان عندنا
وكان الطاهر دائما نظرا الى اطلاق الصيغة فما عندنا ظاهر
الاطلاق استحق اسم النسخ فاما اطلاق الصيغة فما على اعتبار
الحقيقة فالاسم له مجاز لانه ليس فيه ابطال حقيقة الا ما معنى
صحيح امثل فيه والابطال بداء وجهل لتعالى الله عن ذلك

عن حكم الامر
صحيحا فان له
ليس به وهما
استمرار

عن ذلك علوا كبيرا وهذا كالقتل بسبب محض اي لمن احل
المقتول
انها الى هذا الوقت في حق الله تعالى لان المقتول قد مات احله
واحله معلوم عند الله تعالى العالم بخلق الموت مع وجوده ثم النسخ
جائز عقلا واقع شرعا باجماع المسلمين خلافا لليهود لعنهم الله
وعصت عليهم ومن اهل الاسلام من انكر ذلك ايضا منهم ابو مسلم
الاصبهاني لكن هذا القول لا يتصور من مسلم مع صحة عقد
الاسلام منه وبعد ان الدلايل السمعية والعقلية موجودة مثل
قوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها وقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان
اية والدلايل الدالة على نبوة محمد عليه السلام دالة على هذا ايضا فلا ينكر
احد حل الاخوات في شريعة ادم عليه السلام وحل الجزلة عليه ايضا ثم نسخ ذلك
بغيره من الشرايع ومما نقل عن اليهود لعنهم الله عن موسى عليه السلام
انه قال النسخ لستر بعضها يقولون ان ما في التورية مكتوبا متمسكوا
بالسبب ما دامت السموات والارض فذلك غير صحيح منهم
بعد ظهور خيانتهم بتحريف السور على ان الحكم القطعي انما يثبت بالتواتر
وذلك لم يوجد في نقل التورية ونقل ما نقلوا عن موسى عليه السلام بعد قتل
بخت نصر بني اسرايل واحراقه اسفار التورية لان اليهود بعد ذلك
ما بقوا الا جماعة معدودة يتصور تواطوهم على الكذب قوله ومحل
النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي حكم شرعي
يكون محتملا للوصول والعدم وانما قلنا ذلك لان الزام احكام العقلية
من وجوب الايمان وحرمة الكفر وكل ما يعرف بمجرد العقل في غير
دليل سمعي لا تحتمل النسخ اصلا لقيام دليله وهو العقل وعند
الاشعرية وان كان وجوب الايمان وحرمة الكفر بالدليل السمعي
لا بالعقل موصل لكن قام الدليل السمعي على وجوب الايمان وحرمة
الكفر على طريق التابيد فلم تحتمل النسخ عندهم ايضا وقوله
محتملا للوجود والعدم احتراز عما لا يحتمل الزوال اصلا كاسما الباري

عز وجل وصفاته فان الصانع جلت قدرته قديم باسمايه وصفاته لا يحتمل
الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من صفاته واسمايه النسخ وامكان التاييد
والتاقيت صريحا منافيا للنسخ لان النسخ بعد ذلك يكون من باب
البداء والغلط ويتعال المتعال عن ذلك ولذلك التابيد دلالة على انتفاء
للنسخ كما بينت ان نظير التابيد صريحا قوله تعالى خالدين فيها ما دامت
السموات والارض وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
الى يوم القيامة وانه كذلك الى قيام الساعة وما ثبت التابيد فيه دالة
مثل الشرايع التي قبض النبي عليه السلام على اقرارها فانها موبدة بدلالة ان نبينا عليه
خاتم الانبياء وانبي بعده والنسخ الا بالوحي على لسان نبي والنوع الثالث
وهو الذي اقترن به التوقيت صريحا قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله
بيانه في قول القايل اذنت لك ان تفعل كذا الى مايه سنة
فان النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء وعندنا ان الاذن
الاول كان غلطا منه لجهله بعاقبة الامور قال ولم يرد شرع بهذه
الصورة وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله ما لهذا القسم
مثال من المنصوصات ورايت انا في بعض حواشي اصول الفقه لشمس
الايمة رحمه الله مكتوبا ان نظيره قوله تعالى يوزعون بسبع مئين
داما وقوله تعالى لبثوا في داركم بلثة ايام ولا يجوز النسخ فيهما فاعلم
انه وقع في اكثر النسخ كساير شرايعه التي قبض عليها رسول الله عليه السلام
ووقع في البعض كساير الشرايع التي والثاني ظاهر وبتقدير الاول كساير
شرايع وهي التي قبض عليها رسول الله عليه السلام واعني التي قوله
والشرط التمكن من عقد القلب اعلم ان لجواز النسخ شروطا احدها
ان يكون الحكم مما يتصور ان لا يكون مشروعا حتى لا يجوز نسخ الايمان
بالله تعالى وملايكته وكتبه ورسله لان تصور عدم شرعيته لا
يتصور وثانيها كون النص الناسخ مثلا للمنسوخ او فوقه لا ايبت
بما هو دونه الحكم الادنى لا يرفع الاعلى والنسخ رفع وابطال الظاهر

الألوكة
www.alukah.net

وثالثها ان يكون المنسوخ امرا او نهيا لا خبرا اذ راجع بعضها ان يكون المكلف
متمكنا من الاعتقاد والقبول واختلفوا في شرط آخر وهو ان يتمكن
من العمل بعد شرط جواز النسخ عندنا ليس بشرط وهو قول
عامة اصحابنا واصحاب الشافعي والاشعرية باجمعهم انه يجوز النسخ قبل
التمكن من العمل وقال الشيخ الامام ابو بكر الحصاص والشيخ الامام الوصي ابو الحسن الكرخي
والقاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمهم الله ان التمكن من العمل شرط جواز النسخ
وبه قالت المعتزلة ذكر في الميزان وصورة المسئلة لو قال الله تعالى في
رمضان صوموا يوما من هذه السنة ثم قال في آخر النهار لا تصوموا وان لم يتمكن
من الوجوب وكذا لو امر انسانا بذبح ولدنه ثم بعد التمكن من الاعتقاد قبل التمكن
من الذبح قال له لا تذبح عندنا يجوز النسخ في مثل هذا وعندهم لا يجوز
وحقيقة هذا الخلاف يرجع الى ان الحكم الناسخ هل هو العلم او العمل
لان عمل القلب والبدن في الروايات وعندهم هو بيان لمدة العمل بالبدن
وذلك لا يتحقق الا بعد العمل والتمكن منه وهذا بناء على مسئلة اخرى
وهي ان المقصود من الامر والنهي ما هو عندهم المقصود من الامر فعل
المأمور به قالوا ان المقصود في الشرع من الاحكام هو العمل بالبدن الذي
هو الابتلاء والامتحان به يتحقق لا مجرد العقيدة دون الفعل وقلنا نحن
سلمنا لكن ان المقصود في شرع الاحكام هو الابتلاء غير انا لا نسلم ان
الابتلاء مقصور على الامتثال فعلا بل يحصل بالعقل تارة وبالفعل
اخرى اذ العقد عمل القلب والابتلاء انما يتحقق بفعل شاق
على البدن حاصل لله تعالى والاعتقاد بخلافه اذ الشيء على
مخالفة هوى النفس شاق على البدن مثل العمل سائر الجوارح وهذا
مما لا ينكر احد فان اعتقاد المكلف بخفية قتل ولد عدو شاق على
البدن وصوم يوم او صلوة ركعتين فثبت ان الابتلاء حاصل
بالعقد والنية فكذلك بعد التمكن من العلم يجوز النسخ بالاجماع فكذلك قبل التمكن
وما قالوا ان الابتلاء انما يكون بالفعل فاذا اراد ربه

انه يكون حينئذ نسخ الكتاب بالكتاب فان الوصف الذي به يرد
الفرع الى الاصل المنصوص عليه من الكتاب والسنة غير مقطوع
بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص واحتمل ان القائسين يقول
ان حكم الربوا مما علل بالطعم اثبت بالنص الذي فيه ذكر الحنطة
السنة قوله وكذا الاجماع عند الكرخي اي الاصلح ناسخا للكتاب
والسنة وقد جوزه بعض مشايخنا وقالوا ان الاجماع يوجب علم اليقين
كالنص يجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر
المشهور واذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما يوقف في الزيادة على
النص فجواز ذلك بالاجماع وهو قول ابي زيد وقال صدر الاسلام البزدوي
اما نسخ الكتاب بالاجماع فالاجماع لا ينعقد خلاف الكتاب وقتا
ما لاسكون ولو وجد اجماع خلاف الكتاب فذلك لحدوث وقوعا يحتمل
للكتاب يثبت عندهم فعلوا به ولا ينسخ الكتاب والسنة الاجماع
انه يكون بعد وفاة النبي عليه ولا نسخ بعده واما نسخ الاجماع بالاجماع
فهل يجوز لم اقف فيه على شيء لصدر الاسلام البزدوي رحمه الله ان نسخ الاجماع بمثله
جائز وهو المحكي عن عيسى بن ابان رحمه الله وتقرر ما ذكرنا في ذلك
وقال في كفاية الفحول لا نسخ اجماع بالاجماع وقال بعضهم يجوز وذكر
صاحب الميزان نحو ما ذكرنا ان الكتاب ناسخ للكتاب والسنة للسنة
قال وهو في الحاصل نسخ للشيء بمثله الا ان نسخ الاجماع بمثله لا يجوز
قوله ولا يدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء
عند الله تعالى هو دليل على المسلمين قوله وانما يجوز ان ينسخ
بالكتاب والسنة اي دون غيرهما لكن كلمة انما للحصر فهذا يدل
ايضا على ان نسخ الاجماع بمثله لا يجوز واما نسخ القياس بمثله
فلا يجوز ولذلك يدل اخر فوقه للنسخ بيان انتهاء الحكم
الشرعي وبالدليل المعارض اذا كان فوقه ويمكن ان ذكر القياس
كان باطلا واذا كان مثله لا يبطل الاول ويعمل المجتهد

بالثاني اذا ترجح عند على ما مر ذلك ثم لا بد لنا من معرفة الناسخ
والمنسوخ فيقول الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى والمثبت
للحكم الثاني والمنهي للاول هو الله تعالى بقوله الدال عليه وقد
يذكر الناسخ ويراد به الحكم الثاني وقد يذكر ويراد به المعتقد للانتفاء
يقال ابو حنيفة رضي الله عنه نسخ الكتاب بالسنة اي اعتقد
جواز ذلك وقد يذكر ويراد به الحكم الاول الذي انتهى الثاني وقد يعمي
الدليل الاول منسوخا وقوله انما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
اي نسخ الكتاب بالكتاب وبالسنة اي المتواتر نحو نسخ السنة بالسنة
وبالكتاب ونسخ السنة انما يكون بسنة مثلها وهو على
سبعة اما بقول ونهي عن امر بقول متواتر والمشهور بالاحاد
ويجوز على العكس وبفعل قول عامة اهل الاصول انتهاء
وعند الشافعي رحمه الله نسخ السنة بالكتاب وصحته بالسنة لا يجوز
فانه يقال في كتاب الرسالة وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تبع
السنة الرسول كما ان نسخ الكتاب بالكتاب احتج في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة وبقوله تعالى اتبع ما اوحي اليك
من ربك والله تعالى اسرله بالتباع المنزل اليه فلو قلنا بجواز
نسخ الكتاب بقوله تعالى يكلف فيه بجواز ترك المتابعة وانه
تعالى قال فما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي وبعد ان تنصفنا على انه كان متبعا لا مبدلا للشيء عن الكتاب
ثبت ان السنة لا تنسخ الكتاب ولقائل ان يكلف ملدحته
الى الطعن يقول قولك مخالف لكتاب الله تعالى بما انه انزل اليه من ربه
فكلف بتعدي به وقال في نسخ السنة بالكتاب ان الله تعالى
قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ومعنى قال الرسول
قوله انه ورد الكتاب مخالفا لقوله عليه السلام فكلف ذلك تبيانا للحكم
واعلاما بان الحكم على خلاف ما قاله الرسول عليه السلام وان ما قاله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

النبي عليه كان غلطا منه وهذا لا يجوز لانه امين الله تعالى فقوله
يكون حقا بلا شك والخبر النسخ اذا ورد على خلاف قوله يكون هذا
امرا لما خالفته فيما امر هو عليه به من حيث الصورة مع الامر
بمتابعته ايضا وهذا تناقض ولانه يؤدي الى فتح باب الطعن
ايضا لان الطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه
نحن وهذا لا يجوز بخلاف نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
حيث لا يؤدي الى ما قلنا من المعاني فقد جوزناه والصحيح ما قلنا
لانا قد بينا ان النسخ هو بيان انتهاء الحكم الذي كان مشروعا الى
هذا الوقت لان المعدوم لا يصلح للخطاب فالناسخ علم ان الله تعالى لم يشرع هذا الحكم
الا الى هذا الوقت فالمنسوخ خصار بعد ما ورد الناسخ لغيره حكم
قد انتهى اوانه وزمانه وحينئذ يكون السنة كالكتاب في كونها
حجة صحيحة بلا شك لقيام الدليل على عصمة الرسول عليه عن الخطاء والزلل
سواء في بيان مدة المشروع فان المشروع اذا كان مطلقا يحمل
دوامه ويحتمل شرعيته الى غاية لكنا لا نقف عليها فاذا اعلمها الرسول
عليه السلام بالوحي كان ذلك بيانا للمدة وجائزا للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب لانه يجب
متبعا وجائزا ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان نبيه
والكتاب يزيد بنظمه على السنة حكما لا يشكل انه يصلح ناسخا
ورسول الله عليه السلام ما ينطق عن الهوى فكان في الحقيقة فسخ الكتاب
بالكتاب ولا يؤدي ما قال عليه السلام الى مخالفة الكتاب لان قوله عليه السلام
يكون بيانا للمدة المشروع وان الله تعالى اعلم بذلك وكذلك
النسخ اذا ورد مخالفا لقوله عليه السلام يكون بيانا ان الله تعالى شرع ذلك
الحكم الى ذلك الوقت لانه عليه السلام ما ينطق عن الهوى فصار قوله عليه السلام
كقول الله تعالى في حق احكام الشرع ويجوز نسخ كلام الله تعالى
بكلام الله تعالى فكذا نسخ الرسول عليه السلام بكلام الله تعالى وما ذكر
في الطعن يجري في المنسوخ ايضا الا ان الطاعن يقول هو اول مخالف

لنفسه ومناقض فيما قال فتبين بطلان الطعن ولانه تعالى
لهذا المنكر اذا اخبر النبي عليه السلام ان الله تعالى نسخ كذا ولم تتل القرآن
انتقل منه لم لا فان قال لا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
والعياذ بالله العظيم وان قال يقبل فقد ترك من نفسه ان يفسر
جواز نسخ الكتاب بالسنة بهذا مثال نسخ الكتاب بالكتاب
قوله تعالى فاعفوا عنهم واصفحوا نسخ بقوله تعالى وقاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ هو بقوله تعالى اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم ونحو هذا فانه كان محظورا على الابتداء
والحبس في البيت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ قوله تعالى
فاذوهما ثم انتسخ بقوله تعالى الزانية والزاني الاية ونسخ السنة
بالسنة مثل قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا
ما بدا لكم ونسخ السنة بالكتاب نحو التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالسنة اذ لا اثر له في القرآن لكن متعبدا بشريعة من
قبلنا ثم انتسخ ذلك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ومثل ما روي انه عليه السلام صالح اهل مكة على ان رد من جاءهم منهم بغير اذن
وليه فان عليه السلام من المؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار الاية نسخ بقوله
تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار واما
نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول
الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له النساء ما شاء فكان نسخ
للكتاب بالسنة قال صدر الاسلام ابو اليسر هذا الباب يقوي امر
هذا الخبر ثبت وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله
ما يوجد في كتاب الله تعالى ما لم ينسخ بالسنة ولا في السنة ما
نسخ بالكتاب الا في طريق الزيادة قوله ويجوز نسخ
التلاوة والحكم جميعا الى آخره المنسوخ بحسب التلاوة
والحكم اقسام اربعة لانه لا يخلو اما ان يكون نسخهما او نسخ الدال

حكم
تفسير
ها

دون الثاني او نسخ الثاني دون الاول او لهما وهذا ولا دليل
على النفي اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فذلك مثل صحف ابراهيم عليه
فانها نسخت اصلا وكان مثل هذا كثيرا في القرآن حال حضرة النبي عليه
قال تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وروي ان سورة الاحزاب
كانت مثل سورة البقرة او اكثر ثم نسخ البعض اما بعد وفاته عليه
فلا يجوز لان النسخ لا يكون الا على لسان نبي ولا نبي بعده واما
نسخ التلاوة دون الحكم لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة
ايام متتابعات فاعتبر حكم هذا النص مع كون النظم متروكا لانه يلحق
الحاقه بالمصحف ولا شبهة في روايته ولا قطع به انه زاد على كتاب الله
جاشاه ولكن قرانها نافلا عن النبي عليه السلام انه لم يثبت قرانا في حقنا
لعدم النقل المتواتر وجب العمل به كما ورد خبر الواحد واما نسخ الحكم
دون التلاوة كان حد الزنا فان حد الزنا كان مقصورا على الجلد
والحبس في البيوت كما مر وانسخ حكمها بانه للجلد وبقي التلاوة
وهذا مذهب عامة العلماء وانكر بعض الناس القسم الثاني والثالث
وقال لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم لان الحكم انما يثبت بالنظم فكيف
يبقى بدونه وقال في القسم الثالث لكن النص ورد لاجل حكمه فلا
يبقى دونه وقوله في المتن الكل النظم حكمين الى آخر جواب عن قول
هو ولتشريحه ان التلاوة مقصودة بنفسها لما يتعلق بها
من الاحكام كجواز الصلوة وحرمتها على الجنب والحائض وحصول
الاعجاز بالنظم ولذلك ما هو قائم بمعنى صيغة النظم وهو الحكم الذي
ثبت بالنص من الوصول الى الكل او الكل او الحرمة مقصود بنفسه
ايضا وانه ثبت مرة بالوحي المتلو واذا كان كل واحد في النظم
والحكم مقصودا بنفسه احتمل كل منهما بالمدة والوقت فجاز نسخ
كل منهما بدون نسخ صاحبه بخلاف الخبر وهذا لان الحكم لا يحتاج الى السبب لحالة
البقاء وانما يحتاج اليه لحالة الحدوث فجاز عدم المزيل عما عرف ثابتا فاما القسم

الباب

نسخ وصف في الحكم وهو الزيادة على النص وهو نسخ عندنا وقال
الشافعي رحمه الله هو بيان وليس بنسخ وبه قال الكرخي وابنه ابو
هاشم من المعتزلة وفائدة الخلاف ان لا يجوز الزيادة بخبر الواحد
والقياس عندنا لكونها نسخا وعندهم بحر لكونها بيانا حتى قال الشافعي
بزيادة النفي على الجلد في زنا البكر بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام وقال بوجوب تحرير رقبة مؤمنة في كفارة
اليمين والظهار قياسا على كفارة القتل وهذا اذا ورد متعاقبين
وبينهما زمان يجري فيه النسخ فاما اذا وردا متقارنين كالجلد والنفي
في حد الزنا والكفارة لا يكون زيادة ولا نسخا بالاتفاق ايضا
اصحيح وقالوا بان النسخ ابطال الكلية كما مر بالزيادة لا يتحقق الابطال
بل يتحقق تغيير حكم الاول وفي النسخ هو انتهاء الحكم الاول وفي الزيادة التغيير
لا سيما الحكم الاول وكذلك بزيادة وصف الايمان لا سيما الحكم الاول فانهم
ما هو صل النسخ لغة وشرعا والبيان عبارة عن اظهار وصف زائد في الشيء
يراد به وصف حاصل بقاء الاصل بحاله والزيادة على النص تلتقي عن النسخة
كان المنصوص عليه وهو الوقت مقدرا على وكذلك ضم المعاشي زائد وهو الايمان
بدليل اخر وضم الشيء الى الشيء لا يوجب تغير المضموم اليه كضم درهم الى درهم
في الحسابات قلنا نحن ما هو صل النسخ فقد تحقق في الزيادة وهو انتهاء
الحكم الاول وتشريحه ان الحكم الاول وهو ما في الزنا هو كون الجلد حدا تاما وبعد
زيادة النفي عليه انتفى الجلد حدا تاما لعدم الايجاب الايام عن محصن اقامة
الجلد باقامة الجلد وحل محصنة وامة يصير كل الجلد بعضه وبعض الجلد
لا يكفي حدا فعدم الحكم الاول فوصل ما هو حد النسخ والنفي الزيادة
لا يحلوا اما ان يكون سقط السبب في حق الحكم وكلاهما نسخ فحيث
العين النفي لما جعل سببا لوجوب الجلد لجعل تعضيه سببا لمقدار الواجب والبعض
والعدد الوجب الزكرة او بعضها بعد وجوب بعض النصاب لم يخرج ولذي

الألوكة
www.alukah.net

لو جعل الشيء حكما للشيء لا يجري ايضا فيه حيث انه حكم له ولهذا جمعنا ان
شهراء المظاهر العاجز اذا صام شهرا للكفارة ثم مرض فاطعم ثلثين مسكينا لم يجز
ذلك عن الكفارة لان الوجود في الصوم بعضه وكذا في الاطعام فلم يكن له حكم
التكفير اصلا واذا ثبت ما قلنا فنقول الزيادة على الكتاب نسخ لانه لو
زيد على السبب يصير ما هو موجب الكتاب بعض السبب فلم يكن هو
سببا بعد الزيادة واذا لم يبق سببا يلزم منه ابطال حكم النص بالكلية وهو
وان زيد على الحكم كما في تحرير الرقبة يلزم منه نسخ موجب النص ايضا
وذلك لان النص اقتضى جواز التكفير بتحرير رقبة اي رقبة كانت فيعمل
اجزاء رقبة مؤمنة يؤدي الى ابطال حكم ثبت بالكتاب وهو جواز
التكفير بمطلق الرقبة فيكون نسخا وكذلك في حد الزنا فان النص جعل الجلد
حكما للزنا وحده بعد الزيادة يصير مجموع الامرين وهو النفي حده فالنفي
الجلد جعل حكما للزنا فيكون ابطالا لحكم الثابت بالكتاب لحصر
الواجب وذا لا يجوز وفي بعض الحواشي عما قالوا انا اوجبنا شيئا زائدا
مع بقاء الموجب على حاله لان الجلد متى فصلته عن النفي حينئذ
لا يكون الجلد حد الزنا ولا جلده ومتى جعلتها حدا واحدا لا يكون الكل
ثابتا بالكتاب فكانت بالكتاب خرج من ان يكون حدا وجلدا
للزنا وهذا هو معنى قوله في المتن لان الزيادة تصير اصل المشروع
بعض الحق الآخر ولا يقال انكم شرطتم المماثلة بين الناسخ والمنسوخ
والزيادة وصف قائم بالمزيد عليه ولا مماثلة بين الوصف والموصوف
واذا قاف شرط النسخ لم يثبت النسخ بدونه لانا نقول بلى يثبت
الزيادة وصفا للمزيد عليه والقتل بحد اقصاف المعتدد في المطلق
لا اطلاق بعد القتل ولا نسلم ان الزيادة متى ثبت نسخ بطل اعتبار الاول
لا اعتبار له هو كالمعدوم سواء فان قال قائل ما قلتم ان الزيادة
متى ثبت بالصحيح تصير الكل بعضا وتصير المطلق مقيدا وذلك غير
مسلم لان الزيادة وصف للمزيد عليه والوصف ليس من اجزاء الموصوف

١٣٦

كالسواد والبياض قلنا هذا فاسد فان الحكم واوصاف المحل سواء
كان مطلقا او مقيدا فاذا اقتضى احدهما بعض ما اقتضى الاول شيئا واحد الجلد
شرع ثمانين ثم صار مائة فالثمانون كان حدا كاملا وبعد ان صار الحد
مائة صار بعض الحد قوله والبعض حكم الوجود فيما يجب حقا
لله تعالى حتى لو ظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا
لم يجز للكل واحد منهما بعض الكفارة وكذا ايضا فيما يؤدي في حقوق الله
تعالى هذا انما ذكر احترازا عن حقوق العباد فانها تقبل التجزي
الوصف بالتجزي دينا واداء ماثوما فيما نسيانه فاما اذا ادعى الف وخمسمائة
على رجل وشهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة ثبت الالف واما
اداء فظاهر قوله فكانت الزيادة نسخا في حيث المعنى اي ولو
كان بيانا صورة فالحاصل انا اجمعنا على ان الزيادة بيان صورة
اختلفنا انها نسخ معنى او بيان ايضا عندنا نسخ معنى وعندهما بيان
قوله ولهذا لم يعمل عملا ونذكر جميعه ان شاء الله قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة
اي نمازعلى الزيادة نسخ عندنا لخبر الواحد اذا ورد به قوله عليه الصلوة
والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه بصير زيادة على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن قوله وانواع الزيادة النفي على حد في زنا البكر
لخبر الواحد حدا عن سياسة فيه فانه جائز اذا رأى الامام في ذلك مصلحة النفي
قوله وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة اي بقوله عليه
الطواف بالبيت صلوة الا انه ابيح فيه المنطق على قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق قوله وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي
في سائر الكفارات سوى كفارة القتل فان قيد الايمان منصوص عليه فيها
قوله لخبر الواحد وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنها ان رجلا جاء
الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة ايجزيني هذه
فامتحنها رسول الله عليه السلام بالايمان فوجدها مؤمنة فقال عليه السلام اعتقها
فانها مؤمنة فامتحنه عليه السلام ثم امر عليه السلام بالاعتاق بعد ما وجدها

او لم يعلم وان قال برأي مستحدث يقول برأي مستحدث وهذا ممنوع
في الاصل وهو البالغة. لان الثابت له رأي حاضر فان قال الحاجة الى بيان
ذلك فنقول نحن نقول لموجبه لان عندنا لا ننكر ابراءها ايضا لان الرأي
الاول رأيها ينقل المسألة الى القول لموجب الحالة وان قال بأنها
كان في القيام والذي سيحدث انتقض فالمجنونة لان لها رأيا مستحدثا
لان الجنون يحتمل الزوال قطعا ومع هذا لم تكلف بكرها فيظهر به حرف
المسألة وهو ان الولاية الثابتة على الغير لا تنقطعها الا الرأي القائم
فان المستحدث وعلة او مانع لا يوجب كما قبل حدوثه ولم يوجد
في البيت الصغير ما يقطعها وكذلك قوله في كفارة الفطر هذه عقوبة
متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا قلنا لا نسلم ان كفارة الفطر
متعلقة بالجماع لان عندنا ان كفارة الفطر متعلق بالافطار الكامل
اذا وقع جناية لا باعتبار انه اكل او شرب او جامع بل باعتبار انه جناية
كاملة وحقيقة هذا الذي يوجب للكفارة وصف عام يشمل هذه
الاشياء وهو الافطار الذي وقع جناية وكما وجد في الجماع وجد في
الاكل والشرب وحقيقة المنع الذي نمنعنا نحن هنا اثاقلنا لا نسلم
وجود الوصف الذي يدعى عليته هنا قوله وفي صلاحيته للحكم
اي صلاح الوصف الذي جعله علة موجبه للحكم وقد سبق فيما تقدم
ان الوصف لا يصح موجبا للحكم فان قال على ان لا نسلم ان ليس بشرط
لم يقبل منه الاحتجاج بما ليس بحجة على الخصم وكذلك اذا اقام
بينة كفارا على المسلم لم يقبل منه على هذا ومن ذلك قولهم
في مسح الرأس انه مسح فنسن تكراره كالاستنجاء بالاحجار فنقول لا نسلم
صلاحية التعليل بهذا الوصف وهو كونه مستحبا لاداته الحكم لان
هذا الوصف ينبئ عن التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يكون هذا
الوصف صالحا لاثبات هذا الحكم وفي ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين
باع مطعوما بجنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة لغير

من جنسها مجازفة فنقول يعني به المجازفة وفي الوصف فلا بد من
قوله في الذات لان الوصف لا يعين يتخير قال علم حيدها ورديها
فنقول بعد ذلك يعني المجازفة في الذات من حيث الجياد او في حيث الاسماء
كان قال في حيث الجهات قلنا هذا اسقاط الاعتبار لان البيع مقابلة
يجوز بالاتفاق وان كان جياد احد الكيلين اكثر وان كان قال في حيث
المعيار الموضوع له قلنا هذا الوصف لم يوجد فيما يدخل تحت الجياد ولا
معيار للتفاح فلا يكون هذا الوصف صالحا لاضافة الحكم اليه فيضطر
حينئذ الى بيان حرف مسألة الخلاف المطعومات حرمة البيع عندنا
متفاضلا لتحقق جنسها والجواز متعلق بشرط المساواة البيع بالمد عندنا
ولم يقدر على الزام على الخصم بما هو عنده محمد وعندنا الاصل جواز العقد
كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في المعيار
وذلك لا يتحقق فيما يدخل تحت المعيار قوله وفي نفس الحكم وذلك مثل قولهم
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء
تقال بعد التعيين او قبله فان قال بعد التعيين لم نجد
في الاصل وهو صوم القضاء الا مقرونة التعيين لحاجتها اليه ثانيا فصحت
الممانعة وان قال قبله قلنا هذا ممنوع في الفرع وهو صوم رمضان فان
التعيين حاصل بتعيين الشارع الا ان المشروع في هذا الزمان في حق المقيم
ليس الا صوم رمضان خاصة فلا بد حينئذ في الرجوع الى فقه المسألة
وهو لزوم التعيين هل يسقط بكون المشروع متعينا في ذلك
الزمان ام لا فصحت الممانعة فان قال لحاجة الى البيان قلنا
نحن نقول لموجبه فان عندنا لا يصح الا بتعيين النية ايضا غير
ان اطلاقه يعين وفي ذلك قولهم فيمن اشترى اباه ناويا بيعه الكفارة
انه عتق الاب فلا يتأدى به الكفارة كالموروث اباه فنقول
ان عينت الكفارة لا يتأدى بالعتق فنحن نقول لموجبه لم
الكفارة في الفرع لا يتأدى بالعتق لان العتق وصف ثابت

www.alukah.net

شرعا في المحل وانما يتادى الكفارة بفعل منسوب الى المكفر وان
عسب لان الكفارة لا تتادى بالاعتاق فتمتنع وجوده في الاصل لان العتق
حصل لله بغير صنع في الوارث للارث يثبت حرا او عتق هذا
لا يدفع بيان قوة المملكة وهو ان شراء القريب هل هو اعتاق من حيث
انه متى علة العتق ام لا قوله وفي نسبته الى الوصف اي نسبة الحكم
اليه وانما يصح هذه المنافاة للنفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا تلقى
نسبة الحكم الى ذلك الوصف بالاجماع للنفس الموجود لا يصلح حجة لاهل المسلمين
شرط الصلاح ولا يدفع اقامة الدليل على صحة نسبة الحكم اليه وذلك مثل
قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كالابن فقلنا
انسلم صحة اضافة الحكم اليه لكن الحكم الاصل هو عدم العتق اين العلم لم
يثبت لعدم البعضية فان العلم لا يوجب كما قوله ممانعة
في الوصف بان يقول ولا قلت ليس الوصف الذي تدعي عليته
موجودا في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان يقول بعد تسليم
وجوده لم قلت ليس هذا الوصف صالحا للعلية وفي نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لم قلت بان
الحكم ثابت هنا وفي نسبته الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود
الوصف وصلاحه للعلة وجود الحكم لم قلت بان الحكم ثابت بهذا
الوصف لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله فاما فساد الوضع قال
القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله هو ان يعقد العلة ضد الحكم
المرتب عليها مثل ان يقتضي العلة التخفيف فيرتب عليها
التغليظ او على العكس وهو مثل تعليلهم ابقاء العتق بالاسلام
لاحد الزوجين ووجه التعليل ان الحادث بينهما اختلاف الدين
فلا يتوقف العتق على قضاء القاضي كالعتق بردة احدهما وهذا
عند ابي حنيفة فيما اذا اسلم الزوج وتحته مجوسية او اسلمت زوجها
قبل الدخول او ارتد احدهما والعياذ بالله قبل الدخول

اما اذا كان لها اسلم او ارتد احدهما بعد الدخول فلا يثبت
العتق عند نفس الاسلام ونفس الردة بل بعد القضاء ثلثة قروء
عندنا ان اسلم احدهما بعرض القاضي الاسلام على الآخر فان اسلم فهي امرأته
وان ابى فرق بينهما وفي الردة يثبت العتق بنفسها سواء كان قبل الدخول
او بعده وان علق باب الردة ليزيل ملك النكاح بعد الدخول متى اكد فانه
يزيل الملك بعد القضاء العدة كما في الطلاق وكل واحد من التعليلين
فاسد وضعا اما التعليل لايجاب العتق باسلام احد الزوجين
والحق الاسلام عهد عاصما للنفس والمال قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فكيف يصلح قاطعا للنكاح فلا يصلح
اضافته الى الاسلام ولا الى الكفر السابق لان العتق حادث
فيستدعي سببا حادثا والكفر القديم لا يصلح سببا للشيء
الحادث فيكون هذا التعليل فاسدا في الوضع ولو قيل
نعم لكن تفوت العتق الى الاختلاف الحادث بينهما قلنا
الاختلاف انما ثبت بالاسلام الحادث لان الباقي منهما على الكفر
لم يثبت منه الاختلاف لانه على دينه بعد كما كان وامر تعليلهم
ابقاء النكاح مع ارتداد احدهما فلانه لو توقف يفوت العتق الى
القضاء لان الاقرار يكفي الردة عفوا لانه لم يعط لها حكم في الحال
ولا يجوز كونها معفوة في حال في الحال الذي هو من اكبر الكبائر
فيكون هذا التعليل ايضا فاسدا في الوضع وفي ذلك قولهم
في طول الحرة لان الحر يرق ماءه مع غنيته منه فلا يجوز قياسا على
من تحته حرة فيقال هذا قياس فاسد وضعا لان الحرية
في الشرع في استحقاق زيادة النعمة واثبات صفة الكمال في المحل
حتى حل للحر اربع وللعبد ثنتان فالتعليل بصفة الحرية لاثبات
الحرج عن العقد فيما يثبت الحرج عنه بسبب الرق يكون فاسدا
في الوضع لانه جعل ما هو الموجب للتوسعة موجبا للتضييق

قال لعدله ان يتزوج بامة مع طول الحرة قوله واما المناقضة
فمثل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي في اشتراطها
وعدم اشتراطها وهو نقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانهما
طهارتان مثل الوضوء ولم يشترط النية فيهما فنضطر حينئذ الى بيان فقه
المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل نجاسة في المحل فكان كالتيمم
في اشتراط النية لتحقق التعبد بخلاف غسل النجاسة ونحن نقول ليس الماء
عامل بطبعه وكان القياس غسل جميع البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
بالحدث وانما البدن موصوف به ولهذا يقال فلان محدث وفلان
جنب ولا يقال مخرج فلان محدث وجنب فوجب غسل كله الا
ان الشرع اقتصر على الاعضاء الاربعة التي تحل مجلس البدن ولقوله
عليه السلام انما يكفيك ان تعود بعدد تكواره وهو الحدث دائر على الناس
غسل جميع البدن مما خرج منه وهو المني والحيض والنفاس والاعضاء
كانت طاهرة حقيقة وانضافها بالنجاسة فرع قيام النجاسة
حسنة يعني لا يدركه بعقولنا فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل
القائم بالماء وهو التطهير لتصير الفعل قربة للوصف القائم بالمحل
وهو الحدث ليزول بالماء لان الماء عامل بطبعه فلا حاجة الى
النية ليصير عاملا وكان الوضوء كغسل الثوب النجس بخلاف
التراب لانه لم يعرف مطهرا الا في حال اداء الصلوة وبعد صحة الاداء
تصور ردته مطهرا استغنى عن النية ايضا كالماء ولهذا لم يبطل بما يبطل
الارتداد عليه حتى اذا تيمم ثم ارتد العياذ بالله ثم اسلم تيمم بقاء
نتيمه ثبت ان النية لا يشترط للتطهير بل ليصير الفعل قربة
فان قال صح الوضوء طهارة حكمية فيكون كالتيمم نسعى لنبين
يشترط النية فيه كالتيمم قلنا هو ملحق بالغسل لتساقط الغسل
وانما اسقط كي لا يمسح لنوع خرج يلحق الخلف بغسله في كل وضوء
وصل قولهم في النكاح انه لا يثبت لشهادة النساء مع الرجال

لانه ليس المال ولا هو متعلق بمال كالحدود فيقول هذا ضعيف
بالردة لانها ليست بمال ولا تعلقت بمال ايضا وثبت بشهادة مع
الرجال وكذلك ينقض بالبكارة فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير ويظهر عوارها اصطلحوا عليه قوله واما العلل
المؤثرة فليس للسائل ان يعارضها بعلل المانعة لانها محتملة
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة
او الاجماع وهذه النكتة لاحتمال المناقضة هو فساد الوضع
قوله لكنه اذا تصور مناقضة اي تصور بصورة المناقضة
يجب دفعه فيصير اربعة الاول بمعنى الوصف الذي جعله علة
ما هو ثابت بصنعته ظاهرا لانه هو العلة فيجب الدفع
لمعناه والثاني بمعنى الوصف اعني المعنى الذي به صار الوصف
عليه وهو دلالة الشرع ان الوصف صار حجة به فيصح الدفع
به ايضا والثالث الحكم المطلوب بذلك الوصف المؤثر
اعني الحكم الذي وقع التعليل لاجل اثباته لانه هو المقصود بالتعليل
فصح الدفع به ايضا والجلد في باب المحصن متعلق بجملة
بين علته وبين الجلد مناقضا لها بوجه بين لكن نقضا واذا تعذر
الجمع كان نقضا لان الجمع بين المتناقضين لا يتصور وجوز
قوله كما تقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
الانسان فكان حدثا كالبول فيتورد عليه ما اذا لم يسل فتدفع
او بالوصف اي يقول لم يوجد الوصف الذي جعلناه علة غير موجود
فيها اذ ورد به لو كونه خارجا ذلك لان الخروج عبارة عن الانتقال
من الداخل الى الخارج ولم يوجد ههنا لان تحت كل خلية وخلوبة
وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد عنه فقد بقي في موضعه ملكوف ذلك
باديا لا خارجا كما اذا رفع سقف البيت حتى ظهر وكان فيه
نجس ظاهرا لا خارجا كما ولهذا لم يجب تطهير ذلك الموضع واذا كان

لان العلل المؤثرة
هي التي ظهر اثرها
اما بالكتاب او
بالسنة او بالاجماع
٩

والرابع بالعكس
المطلوب بالتعليل
لان التعليل لا
يكون الا لغرض
صحيح الدفع ايضا
٩

www.alukah.net

لذلك عدم الاستفاض لما يكون لعدم العلة وهو خروج النجس من البدن
فلم يكن نقضا قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف قلنا لا نسلم وهو
وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه اي بالمعنى الثابت بدلالة
الوصف وهو قولنا خارج نجس لان خروج النجس له اثر في ازالة
الطهارة عن موضع وصوله اليه وهذه علة موثرة عرف تاثيرها
بالسنة وهو قوله عليه السلام للمستحاضة توضي وصلي ما بين
لكن اسم الدم ينبي عن النجاسة والفجر ينبي عن الخروج فاذا خرج يلزمه
غسل ذلك الموضع واذا وجب غسل موضع الاصابة لوجوب
التطهير عن ذلك الموضع عند ارادة الصلوة يجب غسل الباقي
لعدم تجزي البدن في حق وجوب التطهير بنجاسة خارجة في
البدن وتشويه لان النجاسة ليست لها حكم النجاسة ما دامت في
محلها الاصلي لانه لو لم يكن كذلك لما امكن اصلا ان ازاء الصلوة اصلا
مع استصحاب الطهارة عن النجس لصحة اداء الصلوة واذا انتقلت
عن محلها اخذت حكم النجاسة واذا كان بعد ذلك وقبل الانتقال
لا تكون لها حكم النجاسة لكونها في محلها الاصلي فلا يجب غسل
موضع ما واذا انتقلت فقد اخذت حكمها فوجب تطهير
موضع اصابتها عند ارادة الصلوة وبدون الانسان في حق وجوب
التطهير عند ارادة الصلوة باعتبار نجاسة خارجة في البدن لا تجزي
فاذا وجب غسل بعضه يجب غسل كله فصار كالبول واذا كان اثر
الوصف بهذا الوجه فاذا لم يسل لا يجب بلة تطهير ذلك الموضع واذا لم
يجب غسل ذلك الموضع لا يجب غسل الكل صونا للناقص وهذا
هو الحقيقة علة الحكم لعدم العلة لا المناقضة وانما قال بوجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه احترازا عن اصابة النجاسة
من الخارج ويرد على ما قلنا ان الجرح السايل انه خارج نجس وليس
بناقض للوضوء في الوقت فندفعه اولا بالحكم المطلوب الذي

وقع التعليل لاثباته ثم بالغرض المطلوب بالتعليل اما الاول
فلا نسلم ان علة علم سيلان الدم في الجرح بل هو عدم الاستفاض
لكن ناخر حكمه الى جريان خروج الوقت ضرورة قلنا المكلف
على الخروج عن عهدة التكليف كان اخر الملك عن السبب شرط اختيار
وتاخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة ولهذا قلنا انه ينتقض وضوء
بالحدث السابق حتى لا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت
اذا كان ليس في الوقت واما الدفع بالعذر وهو القسم الرابع
فانا متى فلا نسلم ان هذا نجس خارج فكان حدثا كالبول واورد علينا
دم الاستحاضة والجرح السايل فنقول عرضنا هذا الاصل
للتسوية بين الخارج من غير السبيلين وبين البول بالدليل الذي قد
مر وان الخارج المعتاد من السبيلين اذا كان دائما
يكون عفوا للاستفاض بعد خروج الوقت لا في الوقت فكذلك الخارج
من غير السبيلين اذا استمر يكون عفوا في الوقت وينتقض
الوضوء بعد خروج الوقت قوله واما المعارضة فهي نوعان
معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة
التي فيها مناقضة فالقلب اعلم ان المعارضة هي منع
اعلم دون الدليل والمناقضة ابطال الدليل اما المعارضة
هي اظهار علة مبتداة لمعنى حكم الشبه المجيب بدون التعرض
لدليل المجيب والمناقضة ايراد الوصف الذي جعله المجيب
علة مع تخلف الحكم عنه بدون اقامة دليل مبتداء في النوع والاصل
وهذا النوع في المعارضة لما تضمن اصل خاصيتي المناقضة وهي
ابطال الدليل واصل خاصيتي المعارضة وهي اظهار علة
مبتداة سميتاه معارضة فيها مناقضة ثم اعلم ان القلب
في اللغة عبارة عن تحويل الشيء يجعل اسفله اعلاه او يجعل
باطنه ظاهره والاول في قول القايل قلبت الجراب اذا جعلت

فيهام

باطنة ظاهرة ولكل واحد منهما نظير في الشرع اما نظير القسم
الاول وهو قلب الوصف والكون في الشرعيات ان يجعل المعلول
علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحاكم تابع فيكون العلة اعلى
والحكم اسفل فاذا قلبته فقد جعلته متبوعا ومتى امكن ذلك دل
ذلك على ان الشيء الواحد يجوز ان يكون موجبا للشيء ومكونا موجبا
له واما نظير القسم الثاني وهو قلبه كما في الشرعيات
ان يجعل الوصف شاهدا لكن بالقلب نحو ان كان شاهد ا
عليك وكان ظهر البلد قضاء وحمله لك قضاء ومعارضة وحيث
انه صار دليلا على المدعي بعد ان كان دليلا له فيهما تناقض
وحيث تبعض علة اصلا فهذا النوع وهو الاعتراض اعني
القلب صحيح على العلل الموثرة والطردية لان القلب بين
لما ذكر ان العلة اوجب حكمين متضادين لا يمكن الجمع بينهما
فوجب الوقف فيه وذلك الاصل شاهد وقد شهد للمعلل
في الوجه الذي ذكره وللمسائل في الوجه الذي قلب عليه
والجمع عند التعارض فكان شاهد الزور فلا يعتمد عليه مثال
الاول وهو جعل المعلول علة والعلة معلولا قولهم في القتل الذي
اذا ارتد يرجم للكفار جنس لحد بكر مهما فيرجم بهم كالمسلم
اي كاحرار المسلمين فقلنا المسلمون انما تحلد بكرهم
مانعة لانهم يرجم بثيبهم فهو جعل الحلد في البكر علة والرجم
في الثيب لعلة وانت جعلت الرجم في الثيب علة والحلد
في البكر معلولا لانا قد بينا بقولنا مانعة ليتم الحجة لان البكر في العبيد
تحلد والرجم الثيب منهم قوله وانما يصح هذا ان يكون
التعليل بالحكم اي يشترط بصحة هذا النوع في القلب لئلا يكون
المحيب جعل حكما شرعيا علة لحكم اخر شرعي حتى تتعلل الدليل
من جعل المعلول علة والعلة معلولا لان كل واحد منهما كما يستقيم

ان يكون علة يستقيم ان يكون معلولا اما اذا كان حمل الوصف شاهدا
على الحكم فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصلح لئن يكون كذلك بوجه
قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل اي لكونه شاهد زور حينئذ
يبطل القياس لانه دليل المقيس عليه وفي هذا اشارة الى ما ذكرنا من الدليل
على صحة هذا الوجه في الاعتراض ومسألة ايضا قولهم في طهارة الذمي انه ينبغي
ان طلاقه يقع طهارة كالمسلم فنقلب عليهم ونقول انما يصح طلاق المسلم
لانه يصح طهارة ومثل قولنا فنقلب عليهم ونقول انما يصح طلاق المسلم
لانه يصح طهارة ومثل قولنا في النفل ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
اذا صح الشروع فيه كالحج فيقال الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم
بالشروع اذا صح الشروع بهذا النوع من القلب لتخرج الكلام
مخرج الاستدلال بان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لعلة له وهذا
انما يصح اذا ثبت كونهما نظيرين شرعا فثبوت انها كان يدل
على ثبوت الاخر لتوامن عتاق انها كان في الاصل يدل على عتاق
الاخر وكذلك رق انها كان يدل على رق الاخر فنقول لا يصح قلبنا
علينا الان النذر متى وقع لله تعالى على وجه التقرب اليه لزم فالحمامة
بابتداء الشروع وهو باين عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة
فلا يجب اعانة بالدولة عليه كان اول والخصم متى سلك بهذا
المسلك فيما قال لا نسلم له الكلام انا نقول الرجم يستدعي
شروطا لا يستدعيها الجلد الا ترى ان البينة شرط لوجوب الرجم
دون وجوب الجلد وكذلك الرجم يفارق الجلد في نفسه وهذا ظاهر
ولا يستدل ابدا بوجوب الادنى بباب العقوبات على وجوب
الاعلى وبالعكس يستدل فصح القلب عليه ولم يمكن له النقض
عن عهدته قوله والثاني قلب الوصف شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا له وهو ما خوذ في قلب الجواب
لانه كان ظهر البلد وكان يشهد له عليك فادعاه المعلل

الألوكة
www.alukah.net

فصار وجهه الليل وشهد عليه بما ادعت وهذا ايضا معارضة فيها
مناقضة لان المطلوب في التعليل انما هو الحكم والوصف يشهد باثباته
من وينفيه اخرى فيكون متناقضا في نفسه كالشاهد اذا شهد
لاحد الخصمين على الآخر بعقار ثم يشهد للآخر عليه في عين تلك الحادثة
فانه يتناقض كلامه ويبطل فكذلك ههنا قوله الا انه لا يكون
الا ما توصف الزايد الذي فيه تفسير للاول اي هذا النوع من القلب لا
تكون الا بالوصف الزايد الذي فيه تفسير للاول ومثاله قولهم في
رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
لانه زيادة على ما قال الخصم لكنه فيه تفسير للمدعى الفرض كما بينا
لا في نفس الفرض قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله فان قال هذا
ليس بقلب لان القلب ما يقلب المذكور بعينه وانت رددت على المذكور
قلم يكن قلبا قلنا هذه زيادة تفسير لا زيادة تغيير فكان تقريرا
ولا نجعله شيئا آخر لانا فسرناه بالزيادة الحكم الذي فيه الاصل قلت هذا
صوم فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت تلبيسا للامر علينا
فنحن لما بينا فسرنا هذا الصوم بما اعرض عنه خصمنا لا ان رددنا
عليه شيئا يغيره ما قال خصمنا فاثبتنا هذه الزيادة ليتعين رمضان
لما تعين مشروعا في هذا الزمان كان قياسه في صوم القضاء
ما بعد تعين صوم القضاء بالشروع فيه حتى لا يبقى غير مشروع
فيه ليكون مساويا لصوم رمضان قبل الشروع فان قلت علتي
اولى مما ذكرت لان علتي معقولية وعلتك قاصرة والقاصر علتي
مرجحت بالمقصود ولم يفرح علتك به قلنا هذا يلزم لم يتعقل
القلب معارضة ونحن لا نعد معارضة بل بعد افساد العلة
كان الخصم استشهد به ونحن قلبناه عليه فصار شاهدا عليه والجمع
غير ممكن بين انه شاهد الزور وظهور الكذب في الشاهد

والتناقض يوجب الطعن فيه فكذا هذا واذا ظهر فساده لا يسمع
الترجيح وانه لا بد ان يكون بعد الصحة وعلى هذا السمع النقض والقلب
على القلب انه خرج مخرج الافساد الكلام لا على سبيل التعليل فلا
يخفى الانسان ان هذا الخرج في شهادته قوله لكنه انما تعين
بعد الشروع اي صوم القضاء يصير متعينا بعد الشروع فيه وهذا
بتعين قبل الشروع اي صوم رمضان تعين قبل الشروع فيه لكونه نائبا
عن جميع الصيامات قوله وقد تقلب العلة بوجه آخر وهو ضعيف
مثاله قولهم هذه عبادة لا تصح فاسدها يؤدي به الصلوة والصوم
والصوم التطوع فوجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء قوله
فيقال لهم بالاحسان لكن وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع كالوضوء اي لما كان عبادة لا تقضى في فاسدها او لما كان
كالوضوء ولما ثبت المساواة بين الوضوء وبين صوم النفل يلزم
منه المساواة بين الشروع والنذر في الزام المضي في الصوم والصلوة
لا فرار استواء النذر والشروع في علم الاولة بالاجماع فتبين
بهذا النوع من القلب معارضة فيها مناقضة ايضا لانه ضعيف
فوجوه القلب انه لما جاز ان يسأل الحكم آخر لم يتعرض له المجيب
وهو الاستواء فقد نفت المناقضة قوله والاستواء
مختلف في المعنى ثبوتا بوجه وساقطا بوجه على التضاد
اي الاستواء مختلف في المعنى على التضاد لانه اثبت الاستواء
وقد نفت الاستواء في الثبوت بوجه وساقطا بوجه
ايضا او قوله على التضاد متصل به بقوله مختلف في المعنى وتشريحه
ان السائل اثبت الاستواء بين عمل النذر وعمل الشروع والاستواء
مختلف في المعنى بان يكون في الساقط وفاتا يكون في الثبوت
وقد استوى عمل النذر والشروع في الاصل وهو الوجوب في ساقط
اللزوم في الاصل كما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع واستوى عمل

النذر

www.alukah.net

والشروع في الأصل وهو الوضوء في سقوط اللزوم فالأصل أنه كما يلزم
بالنذر كذلك يلزم بالشروع واستوى عمل النذر والشروع عنده في الفرع
وهو الصلاة في ثبوت اللزوم لأنها كما يلزم بالنذر تلزم بالشروع
عنده فهو علل لإثبات الاستواء في السقوط في الأصل وهو الوضوء إثبات
الاستواء في الثبوت في الفرع وهو الصلاة ويتمثل أحدهما في ذلك الآخر
السقوط مع الثبوت ضرتان فتكون المضادة بين الأصل والفرع
في المعنى الجامع بالتبعية وذلك مبطل للقياس لأن القياس هو إثبات مثل
حكم المتفق عليه في المختلف فيه بمثل علته ولم يوجد للعلة الثابتة
في الأصل في الفرع فلا يصح فهذا بيان وجه ضعف قول
وأما المعارضة الخالصة إلى آخره ونعني بالمعارضة الخالصة ما لا يكون فيها
منافضة ولا مناقضة ذكر القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي وفخر الإسلام
البزدوي وشمس الأئمة السرخسي رحمهم الله أن المعارضة الخالصة في الفرع
نحو أن يقول الشافعي رحمه الله واجب وجوبها المعارضة
بمثل ذلك الحكم وقالوا في علة الأصل نحو أن يقول كلها فاسبل وقال
القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة السرخسي أن المعارضة
في الأصل بعلة أخرى إنما هي المعارضة وذلك بأن يقول السائل
لا نسلم أن المعنى في الأصل ما ذكرت بل المعنى في الأصل كذا وكذا
أما القسم الأول من تلك الأنواع الخمسة فهو معارضة بمثل ذلك
الحكم في ذلك المحل بعينه وهي دافعة للأول والثاني معارضة
بزيادة فيها تفسير وتقرير لذلك الحكم وهي دافعة للأول أيضا
والثالث معارضة بالزيادة وهي مفيدة للأول ودفيه الحلال
بموضع النزاع والرابع معارضة بإثبات حكم بتلك العلة إذ تنفي
حكم تلك العلة بل تثبت بوصف التعليل والخامس معارضة
بإثبات الحكم الأول لكن بوصف آخر غير الأول وصار الأول كما قال
الشافعي رحمه الله في المسح أنه ركن في الوضوء فليس بمسلسة كمسائر الأعضاء

فيعارضه بمثله ويقول بل هو ليس بمسلسة كمسح الخف فهذه
معارضة صحيحة لما فيها من التمسك على خلاف حكم العلة في ذلك
المحل بعينه وهي توجب الوقف لتمام العلتين إذا تعارضتا في
حكم واحد والجمع غير ممكن وليست إحداهما بأولى من الأخرى وجب
الوقف ومثال ما قال الشافعي رحمه الله في المسح هذا
ركن من أركان الوضوء فليس بمسلسة كسائر الأركان وتقول
هذا ركن من أركان الوضوء إذا كمل محله فلا يسن بمسلسة بعد ذلك
قياسا على سائر الأركان وقولنا إذا كمل محله فلا يسن بمسلسة بعد ذلك
زيادة غير أنها زيادة تغير وصف التسليس للتكميل فإذا كمل مرة لا يحتاج
إلى الإكمال ثانيا وهذا أيضا صحيحة بلا شبهة ومثال الثالث
ما قال أصحابنا كفر الأب والجد أنه يزوج الصغير والصغيرة
كرها لأنه مولى عليه في ماله فيكون مولى عليه في نفسه كالذي له أب
فيعارض الخصم فيقول ليس بأب فلا يلي في ماله فلا يلي في نفسه كالذي له أب
وهذا التغير للعلة أصلا لأنها نصبت لكون الشخص مولى عليه
وثبوت الولاية عليه بالنص الولي وهذا تغير الولي وتنفي الولاية
عن شخص بعينه وهو الأخ فكان تغيرا فيما شبهة الصحة
فيقبل لأن الأخ أقوى من غيره فلا أقل من شبهة المعارضة كونه
وليا لم يمنع كونه عما ولنا بطريق الأولى فهذا وجه بظهر وجه
الصحة في هذا النوع في المعارضة ومثال الرابع ما قال أصحابنا
رحمهم الله في المكره أنه مكلف أوقع الطلاق على زوجته فوجب
أن يكلم لوقوعه قياسا على المختار فيعارضه الخصم ويقول إذا كان
كذلك وجب أن يستوي بين الإقرار والإقرار كالمختار وقوله
هذا لا يصح لأن المكره إذا أقر بالطلاق لا يطلق لإكراهه بالإجماع وإذا
أقر المختار به يطلق بالإجماع فهذا إثبات بالمنع له الأول بالتعليل
فإنه يثبت التسوية بين الإقرار والإنشاء في حق المكره قياسا

على المختار والمعلل بانتفي التسوية فلا يكون متصلة بوضع النزاع
فكانت نلسلة الاانه لما ثبت المساواة بين الاقرار والانشاء في
حق المختار ثبت فساد الانشاء في حق المكره للاقرار فاسيل
في حقه فثبت وجه الصحة منها عند اثبات التسوية بينهما ومثال
ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في التي نفى البها زوجها فتزوجت بزوج آخر
ولدت فحكم الغايب وادعى الاول والثاني بدعوته ايضا ان الولد للاول
للاول فراشه صحيح والثاني فراشه فاسد والصحيح اولى
من الفاسد فان عارضاه وقالا الولد للاول وعاء الثاني يحل
فراشه فيكون لرفهم العلة اثبت النسب لغيره فاثبت الاول
له فيكون معارضا باثبات الحكم في غير المحل لان الفاسد غير
الصحيح ولم يثبت النسب عنه فلا يكون معارضه وحيث ظهر
عمر انه لما ثبت النسب من الثاني ينتفي من الاول فسقطت صحة
الصحة لهذا بعد ذلك يحتاج المعلل الى الترجيح بان فراش
الاول صحيح وفراش الثاني فاسد والفاسد لا يعارض الصحيح
اما المعارضة في علة الاصل بعلة اخرى فقد قلنا انها ثلثة انواع
وكلها فاسدة اما النوع الاول منها المعارضة بوصف يتعدى
كالثقل الحنفي العلة في الذهب والفضة الوزن مع الجنس
ليتعلق الحكم الى الصفر والحديد فنقول الحكم نوع معلول بعلة
الثمنية ولم يوجد في الفرع وهذه فاسدة لما بينا والقسم الثاني
العارضة بوصف يتعدى الى فرع مجمع عليه وذلك مثل قولنا
في الحنطة لان العلة فيها الكيل مع الجنس لتتعلق الحكم الى الحشيش
والنورة فمعارضه المالكي يقول لا بل العلة الاقتيات
والادخار وهو غير موجود في الحشيش والنورة وهذا وصف يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن وغيرهما اذا كان مقتاتا
من الثمن الاتصال له موضع النزاع الا ترى انه انعلم

تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم والقسم
الثالث المعارضة بوصف يتعدى الى فرع مختلف فيه مثاله اذا قال الحنفي
العلة في الحنطة الكيل مع الجنس فيعارضه الشافعي ويقول العلة الطعم وهذا
الوصف يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الحمصة بالحمص وهذا فاسد
ايضا ان هذا الوصف علة لان الوصف الذي جعلته علة لم يوجد في الفرع
هذا الوصف وهذا القدر لما عرف فسد عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان
الحكم يعلل بشتى فعلم بما ذكرنا ان ايراد الفرق على المعلل الموشر معارضة
فاسدة ولكن علينا ان نعلم ان كل كلام صحيح في ذاته اذا ذكر على سبيل المعارضة
لما يمنع دعوى الخصم يذكر على سبيل المانعة كما يلجى الخصم الى الجواب عنه كقولهم
في اعتاق الراهن انه تصرف يملك في حق المرتهن فلا يكون باطلا فكان مردودا كالبيع
فقالوا ليس هذا كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق يحتمله وهذا
الكلام وان كان صحيحا في نفسه لكنه لما منع قبل الحكم والوجه الصحيح
ان يقال لم قلتم ان الفساد لتعذر حكم الاصل دون غيره وانا لا نسلم وجود
الشرط وهو عدم التغير ههنا وبيانه ان حكم الاصل هو البيع وهو قد
ما يحتمل الرد والفسخ بعد الثبوت وهو البيع ايضا على ما يجيء ان شاء الله تعالى
في الفرع اي في العتاق فيبطل لاحتمال الفسخ والرد اصلا حتى لو اختار
المرتهن الاعتاق لا يصح عندنا ايضا والاعتاق بعد الثبوت
لا يحتمل الفسخ فيكون هذا التعليل مغيرا حكم النص فيبطل قولهم
واما المعارضة الخالصة فهي نوعان وانما قال نوعان من المعارضة في الحكم
ينقسم الى خمسة اقسام وفي الاصل الى ثلثة كما ذكرنا انها في الاصل
تتنوع الى نوعين معارضة في حكم الفرع ومعارضة في علة الاصل واما
قال الهو صحيح ولو كان في الثلثة من الاقسام الخمسة الفساد ظاهر
لان الفساد وان كان ظاهرا لكن فيها وجه الصحة الصانات وقد
بينا قوله وذلك باطل لعدم حكمه فيه لفسان الى الوجه الاول
وفي الوجوه الثلثة هي في علة الاصل وقوله ولفساد دليل افاد

بعد به فيه اشارة الى الوجه الثاني والثالث من بعض الوجوه ايضا
قوله ولفساده اي لفساد المعارضة بتاويل الكلام والتعليل بالوصف
الذي قاله السائل لانه لا ينفي عليه المعلل وتشريحه ان الوصف الذي علل به
السائل وعارض عليه المعلل به لا يخلو اما ان يتعدى الى فرع اول فان لم
يتعد فهو فاسد لعدم حكمه وهو التعدية والعلة اذا لم تفد حكمه يبطل
وقد عرف وان يتعدى فهو فاسد ايضا لانه الاتصال له بموضع النزاع الذي
حيث ابدله العلة التي ذكرها السائل فيه وهذا اوجب عليها حكم الاثر
على العلة لا يوجب علم الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى وقد عرف غير
مرة واذا لم يكن هذا المفارقة صحيحة فكل كلام صحيح في ذاته يذكر على سبيل
المفارقة ولا يفيد فاذكر على سبيل الممانعة ليضطر المجيب الى الجواب
فيسلم الترجيح واذا صحت المعارضة كان السبيل الترجيح
لان المعلل مستدل فان لم يرجح عليه يكون منقطعا وينقسم الكلام في باب
الترجيح الى اربعة اقسام الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني
في الوجوه التي يحصل الترجيح بها والثالث في المخلص عند تعارض وجوه
الترجيح والرابع في الوجوه الفاسدة من الترجيح وما يقع به الترجيح ايضا
اربعة اقسام وقد ذكر المتن وسيذكر نحن انشاء الله تعالى الفاسد
من وجوه الترجيح ايضا اربعة اقسام ترجيح القياس بقياس اخر
وما لجزئي محراة والثاني الترجيح بغلبة الاشباه والثالث الترجيح والرابع
بالعموم والخواص الترجيح بقلة الاوصاف فالاول فاعلم ان الترجيح
لغة عبارة عن اثابة فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح
مبنيا على المماثلة مع وقوع التعارض بين المثلين اللذين
بهما يقع التعارض فاما الوصف هو تابع لما يقوم به التعارض
بل يتعدم ذلك الوصف في مقابلة احد كي التعارض واصل ذلك رجحان
الميزان وذلك لا يستوي الكفتان بما يقع به التعارض ثم ينظم الى
احد الجانبين شيء لا يقع به التعارض ولا يقع به الوزن لو لا

الاصل

حتى قالت كفة مبلا لا يبطل به قيام كفتي الميزان ويكون الوزن باقيا
كما كان لكن يكون وزنا راجحا اي مائلا بزيادة لو افردت الزيادة عن الاصل
لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى نحو الدانق في العشرة فصار
الرجحان عبارة عما يغير صفة الوزن في احدى الكفتين عما يقوم به الوزن
على سبيل المقابلة للكفة الاخرى وهذا الترجيح النظيف واما
يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن والكيل بعد وجود المعارضة
بالطريق الذي يثبت به المماثلة على وجه لا يقع به المعارضة فذلك الرجحان
بزيادة وصف على وجه لا يقع به المماثلة ولا يتعلم بظهوره اصل المعارضة
ولهذا جوز الرجحان في قضاء الدين قال عليه السلام للوزان زن
وارجح فانا معشر الانبياء يزن بقلة اولم يجعل هبة مبتدأة حتى لو كان
الزائد اكثر مما يقوم الترجيح به وكان مما يقع به اصل التعارض كان هبة
مبتدأة وكان باطلا لكونه صفقة في صفقة وكذلك الترجيح في
الشريعة عبارة عن وجود وصف يقوم بالمجتهد ولا يقوم به المجتهد ولهذا
قلنا لا يقع الترجيح بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح
لاثبات الحكم بانفراده وذلك مثل رجل او قام شاهدين على رجل
والاخر اربعة لم يترجح الا بهذا العلة انضمت الى مثلها وصلح وصفا
يقع الترجيح به فان الترجيح انما يقع بوصف مولد للوزن كالعدالة
في الشهادة لا يقع بشاهد ثالث لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق
وكذا قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الباقي فصل
احد المثلين لا عن فضل احد المثلين لا يسمى ترجيحا بل يسمى
دعاويا وقوله فضل احد المثلين او رجحان احد المثلين على
الاخر قوله وصفا احترز به عن الترجيح بكثرة الادلة
فانه من الترجيحات الفاسدة وقد سبق قوله حتى
قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر اي القياسين اذا تعارضا
وافضى قياس ثالث الى احد القياسين لا يترجح المنضم اليه على الاخر

الكفتان

والرابع

بانضمام ذلك اليه وكذلك اذا انضم الى احد القياسين قول الصحابي
او المرسل او الاحتياط يترجح المنضم اليه للخبر المرسل او قول الصحابي لان
يجب العمل بالمرسل وبقول الصحابي وهذا عندنا كما عرف مما تقدم وعند
الشافعي رضي الله عنه يقع به الترجيح فيجب العمل بالقياس الذي انضم اليه المرسل
وقول الصحابي رحمه الله وكذا صدقة الاسلام البزدوي رحمه الله الاثر العمل
عند بالخبر المرسل ويرى الصحابي لا يجب عمله لانه ليس بعلة عنده
فيقع به الترجيح وهذا لان كل واحد من الفرعين بذلك بصيرة صفة للقياس حتى تتمكن
به القوة فلا يقع به الترجيح قوله وكذلك الكتاب الخ حد ذكر ان
يترجح احد النصين منهما على الآخر بانضمام غيره وحينئذ ذكر ثلثة اشياء
الاول قوله او بما يترجح البعض بقوة فيه كما اذا كان احد النصين
ظاهرا والآخر نصا يترجح النص لكون المفسر راجحا على النص والنص راجح على الظاهر
وقد عرف في اول الكتاب وكذلك يترجح المتواتر على المشهور وهو
على الآحاد وقوله وكذلك صاحب الجراحات الخ يترجح على
صاحب جراحة بان خرج واحد جراحة خطاء والآخر جراحات والكل
يترجح صاحب الجراحات على جراحة واحد حتى يجعل صاحب الجراحات وحده
قاتلا لان نصف الدية على كل واحد منهما اذا مات منها وهذا لان كل جراحة
يصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح قوله والذي
يقع به الترجيح اربعة اي في باب المقاييس ما يقع به الترجيح اربعة
اقسام لان الوجه على اقسام اثنان في النصوص قوله الاثر
في معنى الحجة الى اثر الوصف ههنا وهو باب القياس في معنى الحجة الموجبة
بذاتها وهي الكتاب والسنة فمهما قوي الاثر كان اولى لفضل في وصفه
اي لزيادة او رجحان فيه على مثاله الاستحسان في مقابلة القياس
لان الوصف انما صار حجة موجبة للعمل به المنابذ فترجح قوة اثره
كالخبرين اذا تعارضا يترجح احدهما على الآخر بقوة التشوف الى
علم التاريخ قوله الاتصال بالنبي عليه في الاسماء رفعة الراوي وضبطه

وسلامة الخبر عن الانقطاع للخبر به يزيد قوة الخبر على ما تقدم بيانه فان
قيل هذا مختص في باب الشهادة بقوة العدالة حتى واجب الاختلاف
بقوة الاثر مثال هذا النوع قول الشافعي رحمه الله في مسح الرأس
انه ركن في الوضوء فيتكرر تكرار سائر الاركان وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا توجب
التكرار والتكرار انما يختص بالركنية ايضا فقد يتكرر تكرار المضمضة
والاستنشاق وليسا بركنين وقلنا نحن انه مسح فلا يتكرر كمسح الخف وهذا اقوى الاثر المسح في التخفيف من الغسل فيه
قال اصحابنا في الجامع الصغير لو كان توضأ في مسلة طول الحرة انه لا يمسح
فوق الهامة وقال الشافعي رحمه الله يمسح لانه ارفق الماء
على عينه منه وذلك حرام على كل حر كالذي على الصخرة حرم وذلك لان
الارفاق اهلا كما موهي والاثر الارفاق في معنى القتل قال قوله
حرا عن وعبد ويجوز ان يتأهبوا ويستعينوا بسائر اهي
ليجعلوهن وصايف وصايف جمع بين الارفاق والقتل ولذلك
اهل الحرب اذا ظهروا عليهم للامام اختيار فيهم بين القتل والاسترقاق
فيكون حرا لا لاعمل الحاجة كالقتل وقلنا انه جائز لانه يكاتب
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر الصلح للحرية والامة تحيض
وقال تزوج من شئت فملكه اخ قوله وهذا اقوى الاثر لان الحرية
في صفات الكمال واسباب الكرامة لانها بها تصير اصلا للشهادة
والقضاء والرق في اسباب نقصان محل فيجب في هذا الاثر ليظهر
الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فان يزداد اثر الرق في
اثبات الحل ويشمله الحل حتى يحل له اعتق والامة واحل للحر
فلا وهذا اثر ظهرت قوته وترداد وضوحا بالتامل في احوال
البشر الا ترى ان حل لرسول الله عليه السلام التسع اولا حاجة
له لفضله وشرفه فاما ذكر في الاثر من تضعيف الارقاق

الألوكة
www.alukah.net

قوة لفضل معناه كقولنا في مسح الرأس انه صحيح فانه ثبت في دلالته
التخفيف لانه ما وصل مسحا وقد وصف التخفيف معه
قولنه فان اركان الصلوة تأديها بالكمال دون التكرار
تعرف لنا الوصف الذي علل هو نه وهو الركنية ليس يقوى ثابت
في اثبات سنية التكرار والاتمال المسح ركن في الصلوة وقد تكررت
الشركل بحالة ركن على حدة الا ان الصلوة يقوم بها الانفراد والجمع
متكرر قوله فاما اثر المسح في التخفيف فلانه من حيث انه اصابة
لا اسالة ومن حيث نادبه بالاعادة في بعض المحل في كل ما يعقل تطهيره كالبيتم
ونحوه مثل مسح الخف ومسح الجبيرة والجواب على قول من جوزه قوله
والترجيح بكثرة الاصول وهو ان يكون نظائر في الشرعيات
الكثرة اعني نظائر وصف فيها هذا الوصف في الشرعيات كثيرة وهو قريب
في القسم الثاني وقوله الخ في كثرة الاصول دليل لقوم
احلم معه اشارة الى ذلك وهذا الخ الترجيح في القسم الثاني بواسطة
الاصول الا ان الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ترجح بقوة الاصل
والقسم الثاني ترجح بكثرة الاصول وهو الثبات على احكم المشهود
به وليس بهذا الخ الترجيح بغلبة الاشباه في بني فان الترجيح بغلبة
الاشباه في بني فان الترجيح بغلبة الاشباه هو ترجيح بالاوصاف
كعين المقيس عليه متحدا كما قالوا في الاخ انه الاعتق على اخيه الخ الاشباه
بينه وبين ابن العم الخ الاشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه
وهو الحرمة ونسبه الابن الخ سائر الوجوه مثل جواز قصر الزكوة
في الطرفين وقوله سهلة كل واحد منهما لصاحبه وحل الجلسة
وجريان القصاص بين الطرفين كل واحد من هذه الاشباه يصلح
للقياس فلكون هذا في الحقيقة ترجيح القياس بقياس اخر وهذا
ليس كذلك الخ الترجيح بكثرة الاصول هو ترجيح وصف واحد
بصوفيه لوجوده في كثير من الاصول فيكون هذا الترجيح سائر

ادنى فرد الامتناع عن تحصيل الامة الخ يجوز ولكن التحصيل منتف بصفة الفساد
لا يجوز الا ترى الى جواز الامتناع عن النوافل وعدم جواز تحصيلها في
الوقت المكروه قلنا في الامتناع عن تحصيل الولد بالعزل الامتناع عن النكاح
ولذي بالامتناع عن الوطي ولذي بالعزل لم يرد التحصيل بصفة الفساد
لا يجوز قلنا الفساد لم يشاء في قبل الرحم انما يشاء في قبل المحل
لا يعني في الاب وانما لا يشاء لاعتقاد المشاء المحسب ثم فاكان
اليه وهو الارسال لم يصنعه بالعزل لهذا الوصل فان قال الحاكم
احرمة له قبل اعلان للولد منه قلنا التكليف يوصف بالرق والحرية
فلم يكن هذا ابطالا لهذا الوصف منه بل يكون امتناعا عن التحصيل
غلاف الصائم في الوقت المكروه فان الكراهة يشاء بمعنى في
جهته وهو النسبة بالكفرة وعليه لا يفعل غلاف مشتغا وانما لم يحرم
نكاح الامة على الحر لمعنى ارقا فيها وزوال الحرمة والضرورة
بل الرق يوجب نصف الحل في حق الامة كما يوصف في حق
في حق العدد واما في حق اباحة الامكن التنصيف وحيث العدد
لانه لا يحل لها الا رجل واحد فحل بالتنصيف في حق الاحوال كل الحل
للرجل في الاحوال اجمع والامة تحل حالا وهو قوله لا يكن نجاسة حرة
ولا تحل في حال وهو قوله لكن نجاسة حرة فولا بالتنصيف بقدر
الامكان ولو كان المعنى ما قال لما كان يبقى نكاح الامة
بعد تزوج اخرة او لما كان يحل وطي الامة الا لضرورة
قد زالت بنكاح اخرة او لكن يتم بخلاف ما ذكر
ولما لم يتعلل دليل الخ فاقال لهم غير صحيح قوله والترجيح بقوة
ثباته قبل الحلم المشهود به وذلك بان الوصف الحلم في محل
الاتصال ثبوت الوصف كوصف التخفيف في المسح لان الاثر
انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب او السنة او الاجماع فاذا زاد
سابا الزداد

كالبيع ومسح الرأس والخف والحدث والجنابة فان الموجود في الكل انما
هو المسح وهو الموئر في الكل في حكم واحد وهو الطهارة الشرعية ولم
يؤد هذا الى ترجيح القياس بغير اثر لكون العلة مؤثرة ههنا
وانما لم يذكر نظير القسم الاول والثالث المذكورين للقسم الثاني
نظيرا لهما صريحا فيما يوصل نوع فرض من الانواع الثلثة الاولى وبقطعه الاخر الى
قوله والترجيح بالعلم عند العدم الى اخر قوله كان
اوضح لصحته ممن حيث ان العلم لا يتعلق به شيء لانه ليس بشيء
كان ينبغي ان يكون باطلا ورجحت لان الحكم اذا تعلق بوصف
ثم علم عند عدم الوصف كان يوجب عليها الظن بكون ذلك
الوصف مؤثرا في ذلك الحكم فصلح لان يدخل في اقسام الترجيح فلهذا
هذا الوصف في الترجيح فقال كما كان الحكم متعلقا به ثم علم عند
عدمه كان اوضح لصحته فترجح به ومثال ذلك قولنا في مسح
الراس انه مسح في وضوء فلا يتكرر كالمسح على الخف وهو يتعكس بالمسح
ليس بتكرار وهو يتعكس بالمسح فانه ليس بتكرار كغسل الوجه
فانه سنن السليف فيه وقولهم ركن في وضوء فليس بثلثة يتعكس
لان المضمضة ليس بثلثها وليست بركن وكذلك قولنا في الخف
انها قربة محرمة للنكاح لا يجاب العتق حتى قولهم يجوز وضوء الاخرس
في صاحبه الخف ما قلنا يتعكس في بني الاعمام وما قالوا لا يتعكس الخف
وضع الزكوة لا يجوز في الكافر ولا يجب به عتق فوقه واذا
تعارض صار كانه لم يوجد الا صفة في الذات والثاني في الحال
بان رجح كل واحد منهما على الوصف مرجح والترجيح لمعنى في الذات
اولى من الترجيح بمعنى في الحال وذلك لوجهين احدهما ان الذات
يبصر كما ينبغي وامضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره من الاجتهاد والخف
الحال قائمة بالذات فلو اعتبر بالحال على تضاده الذات كان

موضوعه
مبطلا للذات ومبطلا للحال ايضا فيعود على موضوعه بالنقض
والبيع لا يصلح مبطلا للاصل لانه تحكم لقوله وعلى هذا
قلنا في صوم رمضان انه ينادي بعينه قبل انتصاف النهار اذا اخر قلنا
انه صوم عين فيجوز بعينه قبل انتصاف النهار كالنفل وقال
الشافعي رحمه الله لا يجوز لانه صوم فرض فلا يجوز بعينه قبل النصاف
كصوم القضاء وقلنا انه زمن ممتد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين
متعلق جوازه بالعزيمة لتعينه لله تعالى فاذا وجد قبل انتصاف
النهار كالنفل وقال فاذنا كر الركن فرجحنا بكثرة الاجزاء
الموجودة فيها السنة والشافعي رحمه الله رجح بما قال بانه فرض فيحتاط
فيها فلا بتادي بالناقص وقال بالفساد احتياطا فالذي ذكرت
ترجيح بمعنى في الحال حيث قال انه فرض فوجب فيه بالاحتياط الركونه
قربة وعبادة وصحيحا وفاسدا صفة للكل وهي حال بالذات
وما اعتبرناه ترجيح بمعنى في الذات لانها اعتبرنا بكثرة الاجزاء
الموجودة فيها السنة والكثرة والقلة في باب الوجود الى في باب
الذات والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال وذلك لان الحال
قائم بالذات والذات اصل واما الفاسد
وجوه الترجيح فقد قلنا انها اربعة احدها ترجيح الدليل بالدليل
اخر وقد تقدم بيانه وثانيها الترجيح بغلبة الاشباه وقد تقدم
بيانه ايضا وثالثها الترجيح بعموم الوصف وذلك مثل قول الشافعي
رحمه الله في علة الربوا ان الطعم اولى لانه حيث يوجد في القليل
والكثير والكثير لا يوجد في القليل وهذا فاسد لان الوصف
فرع النص والعام يسقط الخاص عندنا في المنصوص فكذا
في الاوصاف وعندهم الخاص راجح على العام في المنصوص فيلزم
خالف الفرع الاصل حتى صار العلم راجحا على الخاص وما هذا من
احكام الشرع بالشهي ورابعها الترجيح بقلة الاوصاف وهو

ذات وصف واحد او في ذات وصفين وبيانه فيما يقول الخصم في
مسئلة الربوا ان ما جعلته علة وصف واحد ونحو الطعم والجنسه
عندي بشروط وقد جعلتم علة الربوا ذات وصفين وهما القدر مع
الجنس فترجحت علتي باعتبار قلة الاوصاف وهذا ردا فاسد
عندنا لان العلة فرع النص والنص الوحيد في البيان مع
النص المشبع بيانه سواء فلذلك العلة وانما الترجيح يكون بالمعاني
التي ترد لرهاو اما اذا كان احدى العلتين مستنبطة في عام لم يلحقه
خصوص والاخرى من عام لحقه خصوص فالمستنبطة في العام الذي
لم يخص منه شيء راجحة عند اكثر اصحابنا لان ذلك النص مقطوع بصحته
من حيث العمل بالكل بخلاف الاخر وهو قول اصحاب الشافعي رحمه الله
وفي رأي العام الذي خص منه شيء حجة فالمستنبطة منها لا يصلح علة
عند كذي ذكر صدر الاسلام البزدوي رحمه الله فصل
اعلم ان الثابت بالحج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس
وهي الكتاب والسنة والاجماع بيان الاحكام المشروعة وهي
الحل والحرمة والجواز والفساد والوجوب وغير ذلك وما يتعلق
به الاحكام المشروعة وهو العلل والاسباب والشروط
والعلامات فان الاحكام تتعلق بالكل من حيث الوجوب وذلك
بالعلة والسبب الذي هو معناها والشرط الذي هو علمها الى الوجوب
عنده دون الوجوب به وذلك بالشرط المحض او تعريف الوجود وغير
تعلق الوجود به وذلك بالعلامة لان العلامة هي ما تكون عن العامل
الوجود وغير تعلق الوجود به وقد تسمى العلامة شرطا ايضا
قوله وانما يصح التعليل للقياس الى آخره هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال سلمنا ان الثابت بالحج المتقدمة
على باب القياس شتى لكن باي مناسبة الحقت بقسم الجملة
بهذا الباب وهو باب القياس مع شيوعها مما سموه بالحج

فقال في الجواب انما يصح التعليل لاهل القياس بعد معرفة هذه الجملة وقد
بينا طريق التعليل فاحتجنا الى الحاق هذه الجملة بهذا الباب ليكون
معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس بعد احكام طريق التعليل وفي قوله
للقياس اشارة الى ما تقدم ان علم التعليل المعدية وان التعليل بالعلة
القاصرة لا يجوز فقوله بعد احكام طريق التعليل اي بامر خاص
القياس من الشروط والاركان وغيرها فواضح وما اجتمع فيه الحقان
وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف فانه وان تمحض حق العبد
يرجع الى جبر النائرة وشرع لمصالح الزجر عرف ان حق الله تعالى
كسائر العقوبات المشروعة حقا لله تعالى للزجر المفضل الكلي في
العقوبات اخلاء العالم عن الفساد وفي حد القذف ايضا ان يتنفع
به شخص واحد بعينه وشرع لدرء العار المقذوف عن آبائه
حق العبد لكن حق الله تعالى فيه غالب حتى لا يسقط بالعفو
الى ما للعبد بتولاه مولاه وفي ذلك صيانة الحقين وذلك
كالقصاص فيه حق الله تعالى وحق العبد فيه غالب كالقصاص
فانه شرع لحكمة الزجر والتحقيق معنى الاحتياط وعرف للعبد
استيفاء على اعتبار حق الله تعالى وحق العبد وانما قلنا
بان حق العبد فيه غالب استدلالا باسمه المبني عن المماثلة
وضعا وهو القصاص فان المماثلة انما تتحقق لصيانة الحق وذلك
لا يكون الا بعد كون القصاص بفعل فلزم عليه الخبر وذلك لتحقق
بحال العباد في حضرة البارئ جل قدرته وثبوت ولاية
العفو والاعتياض للعبد دليل واضح برهان من ايضا
على ان حق العبد غالب قوله عبادات خالصة كالايمان
والصلوة والزكوة ونحوها فالايمان هو الاصل وله فروع
هي الصلوة والزكوة والصوم والحج وفروعها والايمان وجملة
ينقسم الى ثلثة اقسام اصل وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق

الألوكة
www.alukah.net

في باب الايمان وهو اصل لا يحتمل السقوط لجاز اذ لا دور لكن الايمان
ومتى يتحقق بغيره بكون كفرا سواء كان في حالة العذر او في غيرها
والاقرار باللسان ركن ايضا في الايمان عند القدرة لكنه يلحق
بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق فصار ركنا في احكام
الدنيا ولذلك احكام اخر ايضا الذي يتعلق الثواب ايضا
قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقد يصير الاقرار اصلا
على الاطلاق في احكام الدنيا بمنزلة التصديق حتى اذا اكره الكافر فاسلم
بلسانه دون جنانه فهو مسلم في احكام الدنيا لوجود اصل الركن
وهو الاقرار وان كان قيام السيف على رأسه دليلا على
ان التصديق لم يقم بقلبه وفي فروع الايمان الاصل بقي الصلوة لانها
عماد الدين فاخذت شريعة بنى عنها وسط وشمل ظاهر الانسان
وخفيت الافعال والاقوال وباطنه فخفيت الخشوع والنية
شرعت شكرا لنعمة البدن لانها لما صارت اصلا بواسطة
البيت الذي عظمه الله وامرنا بتعظيمه لما امرنا بالتوجه اليه
فهذا ينادي في هذه العبادة عند الامكان بدون التوجه اليه
فكانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي
شكر النعمة المال وفي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
تبع وفرع والاول صارت قربة بواسطة الفعلة التي هي جماد وهذا
بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق ولهذا اصلح مصرفا الصوم
الذي هو قربة متعلقة بنعمة البدن ملحقة بالاصل وهو الصلوة
كانها وسيلة الى الصلوة لان الصلوة ليشتمل على افعال واقوال متفرقة
على اعضاء يشتمل على المشقة والنفس الامارة بالسوء تابى لحملها
فجعل الله تعالى الصوم ايضا لها فانها بالصوم تمنع عن مقتضياتها
وحملها الى قضاء الدين شهوى البطن والفرج فتضعف بالمنع
عن الاكتساب الى ما تشتهيه وتهواه فيصير منقادا لتحمل المشقة

الحاصلة من ادآء الصلوة وهو معنى ما قلنا كانها وسيلة الى الصلوة
فكان دون الزكوة لان الزكوة اصل بنفسه والصوم وسيلة الى غيره
وان قيل الصوم اقوى من الصلوة لانها صار خالصا لله تعالى من بين
سائر العبادات قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى الصوم لي وانا اجزي
به وله يوجد مثل هذا الشرف للصلوة قلنا لا يلزم افضلية الصوم
بما قلت ان الصلوة عبادة هو اداء بين يدي الله تعالى فكانت
ظاهرة ولا كذلك الصوم لانه لولا هذه الاضافة لما كان له فضل
على عبادة ما وقد مت الزكوة عليه لانه وسيلة والزكوة اصل
كما قررنا ثم الحج هو عبادة هجر وسفر لا يحصل بدون التغرب من
الاوطان ومهاجرة الاخوان والاتيان الى اماكن معظمة
معروفة باعمال معينة معلومة في زمنه موقت مخصوصة فكان
دون الصوم كانه وسيلة الى الصوم وذلك لانه باتعاب النفس
وتغريب الوطن وتهوين بالحث في بلاد الغربة وبلاد الكريه فيصير
داعيه حمولة التحضير للانسان على قهرها بالمنع عما تشتهيه وتهواه
وما لا تسكن حتى تلقاه والعمرة سنة قربة تابعة للحج ثم الجهاد
الذي هو سنام الدين قربة شرعت لاعلاء دين الله تعالى واعزاز
كلمته وهو فرض في الاصل لكنه لما كان المقصود منه كسر شوكة
الكفرة ودفع شرهم صار فرض الكفاية فاذا قام البعض
به سقط عن الباقين ثم الاعتكاف شرع لدوام اداء الصلوة
اما حقيقة بان شرع في جميع الوقت بالصلوة او حكما بالانتظار لها
قال عليه السلام المنتظر للصلوة في الصلوة فكان في نوافله الصلوة
ولهذا احتيج به المساجد ولهذا صح النذر به لانه نذر بالصلوة
فان قيل فعل هذا كان ينبغي ان يكون مقدما على الجهاد قلنا
قدم الجهاد عليه وان كان مسماها للصلوة وتابعا لها لان
الجهاد فرض كفاية فيكون مشروعا في حق الفرائض بخلاف الاعتكاف

فانه ليس من الفرائض في الاصل واما الزوائد فالنوافل في الصلاة والسنن والاداب قوله وعقوبات كاملة كالحدود فانها شرعت حقا لله تعالى واجرى عن ارتكاب اسبابها المحرمة للزجر عنها على الاشرار حق لله تعالى قال عليه الصلاة والسلام كل ملك حمى وحمى الله محارمه قوله وعقوبة قاصرة وسميتها جزاء لانها انما وجبت جزاء للفعل وتقتصر عليه وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وكذلك لا تثبت في حق الصبي الزاجر لانه يتصف بالتقصير بخلاف العاقل البالغ الخالي اذا قتل مورثه لانه يقصد فلزمه الجزاء القاصر وهو حرمان الميراث والملك الكامل وهو القصاص والصبي غير مقصر لانعدام التكليف فلم يلزمه الجزاء القاصر والكامل ايضا والزاجر الجزاء يستدعي جريمة الفعل وجريمة الفعل في حق اهل لا تثبت بدون الخطاب والصبي غير مخاطب لعدم الاهلية للزم اهلية الخطاب انما تكون بالعقل كما سيوضح في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى والشافعي رضه اوجب حرمان الميراث فيما ذا متعلقا بنفس القتل كالدية فاوجب في حق المسبب والمباشر جميعا وفي حق الصبي والبالغ وهذا ظاهر الفساد لان الضمان في الشرع اسم لواجب جبرا لحق المتلف عليه ويسقط باعتبار رضاء المتلف عليه او عفو من قام مقامه وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء لان المجرم اذا رضي بذلك او عفى عن ذلك لا يرتفع عنه حرمان الميراث وسعي فحرم ما كان معلم ان هذا ليس من الضمان في شيء وانما سميناه حرمان الميراث ووجوب الدية على العاقلة عقوبة قاصرة استدلالا بالمكلف جنايته كاملة لان الدية تجب بالسبب الموجب كحربي وكذلك اذا القى سلاحا على انسان فقتله فلما ثبت حرمان الميراث ووجوب الدية على العاقلة عند وجود مثل هذه الجناية

علمنا انه عقوبة قاصرة للزاجر الكاملة معاملة بالقاصرة
كالصبي يحجر في الظلم فيدخل فيه في الارض ولا في السماء
قوله وحقوق ليدخل فيه حق الارض وفي الكفارات
وقد بينا الدليل على كونها وانما سميناها حقوق العباد والعقوبة
في باب بيان اسباب الشرائع ستوقيف الله تعالى عباده
وعباده معنى المؤنة حق لا يشترطها كمال الاهلية
وهي صفة الفطر كما كانت صدقة الفطر يشترط لها الفضل
كالزكوة ولا يتادى بدون نية العباد سميناها عبادة
والزم الصدقة الدنائة عبادة بالحديث فالواجب اولى
ولما كانت سببا للعبادة الراس ووجبت على الغير بسبب الغير
كانت كنفقة الزوجات والاقارب ظنا فيها معنى المؤنة
ولهذا لا يشترط لها الاهلية الكاملة وجبت على الصبي
حتى وجبت على الصبي والمجنون في مالهما عند ابي حنيفة رض
خلافا لهما لما كانت جهة العبادة راجحة نظرا الى دليلها
سميناها عبادة فيها معنى المؤنة مؤنة فيها معنى
العبادة قوله ومؤنة فيها معنى القربة ولهذا يعتبر
وانما قلنا انه مؤنة لما قدمنا في باب بيان اسباب الشرائع
ان مؤنة التي يسلب لبقائه والعشر سبب لبقاء
الارض في يدينا ولانه يشترط لوجوبه الملك حتى وجب
في الارض المملوكة مؤنة كهو وانما قلنا ان فيها معنى
القربة لما انه تصرف معارف الزلات وانما كان كذلك
فلانه من معنى العبادة ايضا على ما عرف من اصلنا
باهل لوجوب العبادة عليه لكونه من اهل الثواب وجاز
النقل عليه فضل محض من الله لانه اهل لوجوب العقوبات
عليه ولما كانت جهة المؤنة راجحة بالدليل ثبت انه مؤنة

فهام

للع

معنى القربة

الموقوفة
وارض المكاتب
ولانه ظهر سبب
الارض كالخراج

البالغ
الصور
ل اسبابها
ذكر ان
القتل اذا
ان هنا

لما انه يصرف مصارف الزكوات واذا كان لذلك فلما فيه من معنى العبادة
لم يجز على الكافر ابتداء لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه لكونه غير
اهل للثواب وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله لانه اهل لوجوب المؤنة
عليه ولما كانت حصة المؤنة واجبة بالدليل جعلناه مؤنة فيما مضى للقدرة
دون عينه قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لانه سبب
لبقاء الاراضي تحت ايدي اهل الاسلام وقد مر تبيانه في باب بيان اسباب
الشرائع ايضا وفيه معنى العقوبة لان الاشتغال بالزراعة سبب للذل
قال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم
عدوكم فكان هذا جزاء واجبا بسبب جناية الاعراض عن الجهاد الذي
هو سنام الدين فلما فيه من معنى العقوبة لم يجز وضعه على المسلم ابتداء وجاز
البقاء عليه بان اسلم صاحب الارض او اشترى الارض منه يسلم نظرا الى
كونه مؤنة قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت نفسه لا متعلق
بذمة المكلف لانه لا سبب له يجب على العبد باعتبار ذلك السبب
مثل الصوم والصلوة والزكوة فانها متعلقة باسباب جعلها الشرع
اسبابا لها يجب على العبد باعتبارها وتلك الاسباب باثبات الله تعالى
ابتداء للزامه اياها كلها لله تعالى قوله حق وجب لله تعالى
اي ثبت لله تعالى فصار المصاب به اي بالجهاد له اي لله تعالى كله
اي كل المصاب قوله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منه
بعد الجواب عن اشكال معتد به يقال لما كان الكل لله تعالى
كان ينبغي ان لا يجوز صرف شيء الى الغانمين بل يجب صرف الكل الى
الفقراء والمساكين وابناء السبيل كالزكوة فقال في الجواب
المصاب بالجهاد كله صار لله تعالى وكان ينبغي ان لا يجوز صرفه
الى غير من هو مصرف الزكوة كما قلت لكن ان الله تعالى اوجب لاربعة
اخماسه للغانمين اي اثبت لهم منه تعالى قوله فلم يكن
الى الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة اي طاعة الله تعالى بل هو حق

ما انا نفسه اي
من غير تعلقه
بذمة المكلف
تعالى ان
الجهاد حق
الله تعالى

استيفاء الله تعالى لنفسه وشؤن السلطان لغزه وقسمته انه
ثابت عن الشرع وقوله فلم يكن متصلا به بقوله فصار المصاب
له كله قوله وبهذا جوزنا صرفه الى من استحق اربعة اخماسه
من الغانمين بعد ما كان لم يكلف قد ذكر استشهادا على صحة دعواه
ان الخمس لعين يحق لزمنا اداؤه طاعة بل حق استيفاء الله تعالى
لنفسه لانه لو كان الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة لما جاز صرفه الى
الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم ولذلك جنس
المعدن لما كان يجوز صرفه الى من استحق اربعة الخماس وهو الواجد
عند حنيفة ايضا ودليلنا ذلك على ان الخمس ليس بحق واجب علينا اداؤه
طاعة بل هو حق الله تعالى ثابت بنفسه كسائر الحقوق الواجبة
علينا اداؤه طاعة كالصدقات والزكوات والصدقات
الواجبات فان اداءها لما كان واجبا علينا لا يجوز صرفه الى
المولى عند حنيفة ولم يكن لذكر قوله ولهذا جوزنا
الى آخره لبيان انه لم يكن ابتداء بناء على ما ذكر وتلخيص بقدير الكلام
لما قلنا ان الخمس حق وجب لله تعالى ثم ثبت بنفسه جوزنا
صرفه الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين بعد اداء الزكوات
قوله ولهذا اي ولاجل ان الخمس هاهنا لم يكن بتقدير مثل
تقديرنا قوله ولهذا جوزنا صرفه الى من استحق اربعة
اخماسه قوله وحقوق العباد اكثر وان تحصى مثل الضمان
المتلفات وضمان المغصوبات وارش الجنايات والديات
وما شاكلها قوله واما القسم الذي فاربعة السبب
والعلة والشرط والعلامة وانما قلنا ان هذا القسم انحصر
في الاربعة ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مستلزما للوجود
الحكم ام لا فان كان الاول السبب وان لا يخلو اما ان يتعلق
به الوجود لم لا يخلو اما ان يتعلق به الوجوب لم لا فالاول

الألوكة
www.alukah.net

العلة والثاني الشرط وثالث الثاني العلامة اما السبب فهو الذي
اللغة يذكر ويراد به الطريق الى الشيء ويذكر ويراد به الحبل ويذكر ويراد
به الباب قال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا
وقال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا الى طريق فعل
فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع اي بالحبل الى السقف وقال تعالى
خير اعن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها
ومعنى الكل واحد وهو ما يتوصل به الى المقصد وفي عرف
اهل الشرع عبارة عما يتوصل به الى الحكم فعند ان يتسبب وجوب
ولا وجود في سلك وصل الى الحكم فيتبانه في طريقه ذلك لانه الطريق الذي
سلك كالسالك في طريق الى بلد بلغ اليه فذلك الطريق لا يبلغ البلدة
والسبب في حق الحكم ينقسم اربعة اقسام سبب حقيقي وسبب
في معنى العلة وسبب سمي سببا مجازا وسبب له شبهة العلل
قوله اما السبب الحقيقي فهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير
ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العلل
لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة لان يضاف الى السبب فقوله
من غير ان يضاف انه وجوب احتراز عن العلة وقوله ولا وجود
احتراز عن الشرط وقوله لا يعقل فيه معنى العلل
احتراز عن علة العلة فان لها اثرا في الحكم في الجملة ولكن كان
بتوسطها العلة ومعنى قوله ولا يعقل فيه معنى العلل يعني
انه غير محل موصوف الى وصف وقوله ايضا ان
السبب احتراز عن السبب في معنى العلة فان العلة
لو اضيفت الى السبب تصير نظير القسم الثاني وهو العيب
في معنى العلة ونظير الاول دلالة على الانسان سارقا على
ما الانسان يسرقه فسرق وعلى نفسه ليبغيه فقتل له نصب
الدال شيئا في ذلك الفن الدلالة سبب محض لانها طريق
للاصول الى المقصود وذلك يخلل بينه وبين الحكم ما هو علة

الاضافة الى السبب وهو فعل السارق والقاتل لا بقوة حادثة
في الدلالة ولا يلزم على ما قلنا دلالة المحرم شخصا على صيد فقتله
المدلول فان الدال يضمن ايضا لان الدلالة سبب محض ههنا
ايضا في حق جناية الخطأ ولا ضمان على الدال في حق الصيد بل انما يجب الضمان عليه في حق
الصيد بل انما يجب الضمان عليه في حق ازالة الصيد
عن الاصطياد لانه بالاحرام التزم ان لا يزيل امن صيد فيكون
الازالة جناية على الصيد كما ان ترك الحفظ في المودع جناية على
الوديعة يضمن به او يقول لئن الدال انما يضمن لانه جنى على حرامه فان
ازالة الامن الصيد محظور احرامه كالحلق ولبس المخيط والدلالة
مباشرة ما يزال الامن عنه لانه ينوب به عن اعين الناس قوله
وذلك مثل قود الدابة وسوقها الى القسم الثاني في قوله هو سبب
لما يلتقت بها اي السوق والقود سبب لما يلتقت بالدابة
اي توطيها وهذا من قبيل حذف الاضافة واقامة المضاف
اليه مقامه وانما قلنا انه سبب لان طريق يوصل به الى الاتلاف
يضاف اليه يقال اتلفه القائد والسابق بقود الدابة
وسوقها ولان الدابة تمشي بطبع القائد والسابق فكان وطء
الدابة وهو علة التلف مضافا الى القائد والسابق
فلهذا صار السبب في معنى العلة فحينئذ لم العلة اضيفت
اليه قوله قلنا اليمين بالله تعالى فسمي سببا لكنه
مجازا وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط ثم اليمين
بالله تعالى سمي سببا لوجوب الكفارة مجازا مثل وجوب الحنث
وكذلك التعليقات سميت اسبابا للاخرة مجازا مثل وجوب الشرط
فما بعد وجود الحنث ووجود الشرط في التعليق نصير
اليمين والتعليق علة لوجوب الكفارة والجزاء لكن الكفارة
بعد وجود الحنث انما يجب باليمين لا بالحنث وكذلك الجزاء يلزم

آمن

غير موضوع له
فكون سببا لكنه
في معنى العلة لان
الاتلاف يضاف

يلزم عند وجود الشرط بالتعليق بالشرط وانما قلنا انه يسمى
سببا مجازا لتصوره بصورة السبب لا سبب حقيقة لعدم معنى
السبب فيه لان معنى السبب هو كون الشيء طريقا موصلا الى غيره
واليمين ليس بموجب للكفارات فكيف يكون طريقا اليها فكيف يكون
سببا لها وكذلك الحنث ليس بما يتعقد للبر فكيف يكون البر موجبا لها
والكفارة انما تجب عند الحنث فيكون الحنث سببا لا الوجوب لها والحنث
مع البر مذان فيكون المانع من ثبوت الحنث الذي هو شرط وجوب
الكفارة مانعا من ثبوت المشروط وهو وجوب الكفارة فلا يكون
اليمين سببا لوجوب الكفارة والسبب هو ما يقرر عند
وجود الشرط واليمين تحل عند وجوب الكفارة فكيف تكون
سببا ولذلك التعليقات فان الاستثناء بالتعليق لم يفسخه
عن مباشرة الشرط فيكون التعليق مانعا وجود الشرط فكيف
مانعا وجود المشروط وهو الجزاء وذلك مثل قوله ان كلمت فلانا
فعبدي حر او ان دخلت الدار فانت طالق فان الكفارة عرضة في
هاتين الصورتين هو المنع عن الكلام ودخول الدار الا ان اليمين لما كانت
يقربه ان تصير طريقا موصلا الى الكفارة على تقدير وجود الحنث
سمي سببا والبر اليمين يوجب البر والكفارة خلف عنه بقيام السبب
او وجوبا به فاحد تعليقاته من غير ذكر الوجه فسمي سببا مجازا
ولذلك التعليق وهذا هو معنى قوله واليمين تعقد للبر
الى قوله فسمي سببا مجازا وقوله لكنه يحتمل
لعقد للبر فقط لا يكون اليمين طريقا للكفارة ولا الحنث
مناسبة اطلقت اسم السبب عليه مجازا فقال واليمين
ان قوله فسمي سببا مجازا الى اليمين

بناء على اختلاف قوله فقط في اليمين والتعليق انه يكون
طريقا للوصول الى الكفارة والى الجزاء قوله والشافعي رحمه
جعله سببا مبنيا على العلة حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك وحد التكفير بالمال قبل الحنث وعند مشايخنا
فيما تقدم بتوفيق الله تعالى قوله عندنا هذا المجاز شبهة
الحقيقة حكما حتى لا خلاف لزفر رحمه الله الى هذا السبب الذي يمينا
سببا مجازا لوجود حقيقة السببية وحيث اكلم وتشترك
في مسئلة التخيير هل تبطل التعليق ام لا فعندنا تبطله
البر واجب الرعاية لقوله وجوب الجزاء عند فوات البر
لمنعه عن تفويت البر الذي هو موجب اليمين وهو التعليق البر مصونا
في مسئلة التخيير او اليمين بالله تعالى لتخلص عن اليمين
وهو اكمل واتم فاذا علق الطلاق بدخول الدار كان قاصدا
وهو ترك الدخول فيها هو الافضل ويصير البر ههنا مصونا بالطلاق
وهو الجزاء واذا صار البر وهو ترك الدخول مصونا بالجزاء
وهو الطلاق صار ما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب بعد
البر المراد من قوله شبهة الوجوب شبهة الايجاب وهو الاثبات
ويجوز ان يراد به حقيقة الوجوب وهو الثبوت والوقوع ايضا
فان اريد به الاول يكون تقديره صار ما ضمن به البر
للحال شبهة الوجوب صار للشيء الذي ضمن البر بالجزاء بان وجوب
بسببه وهو تعليق الطلاق شبهة كونه انتفاع الطلاق فيكون
موافقا وعند ثلاثة الجزاء شبهة الحقيقة ولقوله فيكون
الغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة ولو اريد
به الثاني يكون تقديره صار للشيء الذي صار البر مصونا
وهو الجزاء وهو الطلاق شبهة الثبوت والوقوع بطريق الوصول

التعليق

او اليمين الذي بوجوده صار البر معصوما بالجزاء فصار هذا كالمغصوب
فانه يلزم على الغاصب رده وهو مغصوب بالقيمة فيكون للغصب حال
قيام العين شبهة ايجاب القيمة ذكر الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام
البزدوي رحمه الله في منتخب التقويم ولهذا اوجب الكفالة به وصح
الابراء للغاصب مع بقاء العين ولو لم يكن للغصب حال قيام
العين شبهة ايجاب القيمة لما صح الابراء لانه حينئذ يصير
ابراء قبل الوجوب او ابراء عن العين وكل داخل منهما باطل اذ الرهن
بالمغصوب جايز مع بقاء العين لانه في الحسين المضمونة بما
بانفسها وعرهذا علل صاحب الهداية في مسئلة صحة الرهن
بالمغصوب بقوله لان الضمان مستقر واذا كان كذلك اي واذا
ثبت ان شبهة الايجاب او شبهة الوجوب ثابتة استغنى
قدر ما ينفي الشبهة عن المحل لان الشبهة هي دلالة الدليل
مع تخلف المدلول والدليل لا يدل عند انتفاء المدلول في
غير المحل فيشترط المحل فلا يبقى الشبهة الا في محلها
كالحقيقة يستغني عن المحل فاذا انتفى المحل بالطلاق البائن
بطل التعليق فوقع بخلاف تعليق الطلاق بالملك
فانه يصح في مطلقة البائن هذا جواب عن قول زفر
رحمه الله حيث قال اشترط بقاء التعليق الى حال البقاء
اسهل من حال الابتداء وفي حال الابتداء لم يشترط المحل بالدليل
صح تعليق طلاق المرأة حرمت عليه بالثلث نكاحها فكذلك
حال البقاء في مسئلة التخيير ولو ادى فقال في الجواب
لان تعليق الطلاق بالنكاح في امرأة حرمت بالثلث تعليق
بشرط يعود في حكم المعلق فصار تعليق الطلاق بالنكاح
هو الشرط له حكم المعلق معارض لشبهة الايجاب فيبطل
شبهة الايجاب في مسئلة التعليق بالنكاح بمعارضة التعليق

بشرط هو في حكم المعلق لها وانما قلنا ان تعليق الطلاق بما هو
شرط في حكم العلل وهو النكاح ههنا يعارض شبهة ايجاب الطلاق
ويبطله في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح وذلك لان التعليق لما
صح في هذه المسئلة يلزم منه سقوط شبهة الايجاب لاستحالة
حقيقة التطليق قبل النكاح والشبهة انما تصور ثبوتها
في موضع تتصور ثبوت الحقيقة لان الشبهة هي دلالة الدليل مع تخلف
المدلول كما تناول الدليل لاجل الصلاة على ثبوت شبهة بي في محل
لا يتصور ثبوت حقيقته في ذلك المحل ايضا فلا شبهة ان شبهة
فسقط هذا الشبهة بمعارضة تعليق الطلاق بشرط هو
في حكم العلة للطلاق وفي مسئلة التخيير يمكن ثبوت ذكرنا
في الشبهة لتصور حقيقة التطليق ثم وجه كذلك ههنا والله اعلم
والقسم الرابع هو السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما ذكرنا
في اليمين بالطلاق على العتاق المضافة الى دخول الدار فوجود
واما العلة فلعلم ان العلة في اللغة عبارة عن الوصف الحال
بالمحل المعبر عليه حال المحل لا على اختيار في الحلول ومنه
سمي المرض علة والمريض عليلا وفي الشرع عبارة عما يضاف
اليه ثبوت الحكم ابتداء وهو الوصف المؤثر الذي يضاف
اليه ظهور الحكم في الفرع ابتداء الذي هو المثبت هو الله تعالى
وانما قلنا في الفرع لان الحكم في الاصل يضاف الى النص
لا الى العلة وقد تقدم ذكر وانما قال يضاف احترازا
عن الوجود فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم لا الوجوب
وانما ذكر ابتداء احترازا عن علة العلة لان علم
يضاف الى علة العلة لكن لا يضاف ابتداء بل بواسطة
العلة ثم هي اقسام سبعة علة اسما وحكما ومعنى
وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما وحكما ومعنى لا

وعلة اسماء ومعنى احكما وعلة تشبه الاسباب ووصفه شبهة
العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى قوله
وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل العمد للقصاص في القسم
الاول وهو العلة اسما وحكما ومعنى مثل البيع المطلق لاشك
الملك والنكاح لاثبات الحل والقتل العمد للقصاص وانما قلنا
لان هذه الاسباب علة اسما وحكما ومعنى باحكامها الثابتة بها اما
اسما فلانها موضوعة لموجباتها وموجباتها منسوبة اليها في
عرف اوساطة بخلاف السبب فان الحكم يضاف اليه لكن بواسطة
العلة واما حكما فلان الاحكام تثبت بها في عين تراخ وتعني به
انها يظهر في حقنا الاثر الموجب هو الله تعالى واما معنى فلانها
مشروعة لاجل هذه الموجبات وموثرة فيها شرعا وما نعني
بالمعنى الا الاثر الذي تقتضيه ذكره وصارت علة معنى ايضا
ثم اعلم ان العلة الحقيقية لا توصف بكونها متعلقة على الحكم
عند اكثر مشايخنا وهو من مشايخ الاسلام البزدوي وشمس
الائمة السرخسي رحمهما الله وقد تابعهما وعمل بعض مشايخنا توصف
العلل الحقيقية بالتعلق على الحكم فعندهم العلة الحقيقية انها تكون القسم
الثالث وعمل الشيخين وقد وافقهما القسم الاول وهو الذي يعم
قال المخالفون لا تجوز ان تقارن العلة الحكم والشرعيات
كلها يجب تقدم العلة عليه لان المعلل الشرعية في حكم الجواهر
لها البقاء كالجواهر ولهذا قلنا بصحة الاقالة بعد اتمام
ولو لا انها والبيع الذي هو علة ثبوت الملك لما صحت الاقالة
وهذا بخلاف العلل العقلية فانها اعراض لا تبقى زمانين
والاستطاعة مع الفعل عندنا خلافا للمعتزلة
فلو لم تكن الاستطاعة عرضا لا بقاء لها لكلف الفعل عقيب
فلو قدر عدم البقاء وجب القول بمقارنتها الفعل

ستطاعة

مكلف بكوم

بالطلاق والعتاق
لا نعني بعلم انها
ليست علة حكما
ومعنى

كالقتل اذا كان
عمدا وبعد
الجنث لا يبقى
اليمين ايضا
بل يرتفع فلو وقعا
بوجود الكفارة

www.alukah.net

الا ان الصحيح هو القول الاول وهو ان الواجب اقتران العلل
الشرعية باحكامها لانها اغراض لابقاء لها حقيقة فيلحق
بالعلل العقلية والاصل هو الموافقة بين الشرع والعقل
لان العقل حجة من حجج الله تعالى ايضا وانما وصفت العلل الشرعية
بالبقاء شرعا في حق احكام الشرع ضرورة لا ضرورة
في حق غير الاحكام فقلنا بافترانها معاوضة كالا
مع الفعل وكل دليل يذكر على ان الاستطاعة للفعل فهو
دليل على ان العلل الحقيقية لا توصف بالتعلق على الحكم قوله
وليس في وصف العلة الحقيقية بتعلقها على الحكم انما ذكر جوابا
عن قول من يقول ليست العلة الحقيقية ما ذكرت لان من شرط
شرط العلة الحقيقية تعلقها على الحكم بدل الواجب اقترانها
معا والقسم الثاني وهو علة اسما لا معنى وحكما فذلك
نحو اليمين بالله تعالى قبل الحنث ومثل تعليق الطلاق
والعتاق بالشرط فانها علة للكفارة والطلاق والعتاق
اسما لكونها مضافة اليها وليست بعلة حكما ومعنى لان الاحكام
ليست وتبعا على هذه الاسباء فلا تكون علة حكما وهذه
الاسباء ما تعرف بنفسها نفس الاحكام موثرة فيها فلا تكون
علة معنى وللزم العلة حكما ومعنى ليكون ثبوت الحكم عن
تقرره عند ارتفاعه وبعد الحنث لا ينفي اليمين بل
يرتفع وكذلك بعد وجود الشرط اليمين فان قيل
فعلى هذا كان ينبغي ان لا تجب الكفارة عند الحنث لان اليمين
لا تصلح سببا لوجوب الكفارة لكونه عدما محضا
لما قيم في فصل حرمة اسم الله تعالى والعدم المحض لا يصلح
سببا لوجوب الكفارة لكانت واجبة حينئذ بلا علة والحكم
بدون العلة لا يستقيم لانه ههنا ما ليس بعلة وهو اليمين

فالعتق الموجود في المشتري اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف بل ينفذ
لعدم الملك اصلا وحكما اذا كان الملك موقوفا على اختياره الى اخر ما بيّنت
صفة التوقف في الملك المعلق بالشرط وتوقف الشيء لا لعدم اصله توقف
اضافة على ان سبب نفوذ الملك بالاجارة لهذا قولنا ولذلك عقد
الاجارة علة اسما ومعنى لاحكما وانما قلنا انه علة لملك المنفعة اسما
لان الملك في المنفعة وهي البيع يضاف اليه ولذلك في الاجارة ومعنى كونه
موثرا فيه احكاما لان المعدوم لا يحتمل ثبوت الملك فيه قبل الوجود كان
قيل ما قلتم ان المعدوم لا يحتمل ثبوت الملك فيه قبل الوجود ينبغي
ان لا يكون علة لا اسما ولا معنى ايضا قلنا ان العين اقيمت مقام
المنفعة تصحيحا للعقد فان قيل فعلى هذا كان ينبغي ان لا يكون علة
اسما ومعنى وحكما لما ان العين اقيمت مقام المنفعة ضرورة صحة العقد
والبيع في هذا العقد انما هو المنفعة والعقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة
يضاف الى الحال وجودها ولهذا ثبت العقد في حق الاجرة مستندا
الى وقت العقد بل الى وقت تسليم الدار لان العين انما اقامت مقام
المنفعة الى وقت العقد بل الى وقت تسليم الدار لان العين انما اقامت
مقام المنفعة في حق صحة العقد لا في حق ثبوت الملك وغيره
ولهذا صح تعجيل الاجرة دليل على انه علة لانه لو لم يكن علة لكان البيناجر
مبتدعا ناقضا عند التعجيل بها قوله ولكنه اي عقد الاجارة
قوله هاهنا من معنى الاضافة اي اضاف عقد الاجارة في معنى
الاضافة الى زمان وجود المعقود عليه وهو المنفعة وبصير كان البيع
قال للمستاجر ملكتك المنافع بكذا في حال وجودها وهذا بخلاف الاجرة فان
وقت العقد بل عند وجوب العقد بل يجب في وقت تسليم
المفتاح بخلاف غير هاذ المعقود فانها لا تصح الا عند وجود
المعقود عليه قوله حتى لا يستند حكمه الى ما يستند حكم عقد
الاجارة وهو ثبوت الملك في الحال في المنافع مستندا الى زمان وجود

يصير علة لوجوب الكفارة وهذا بطريق الانتقال فيكون
الكفارة ثابتة بالعلة الموجبة لها حينئذ او يقول يرتفع
اليمين في حق البر اما في حق وجوب الكفارة وكانه لم يذكر هذا
القسم لظهوره او لما كان قد ذكر فيما تقدم قوله فاذا
الحكم لما كان في البيع الموقوف بشرط الخيار كان علة ايضا
ومعنى احكاما وهو القسم الثالث وانما قلنا ان البيع الموقوف
وهو الفصول والبيع بشرط الخيار علة لثبوت الملك اسما
لكونه بيعا حقيقة لوجود الايجاب والقبول موصوفا بهذا
الوصف وهو الملك ايضا ويضاف هو اليه وانما قلنا
على معنى ان البيع لغة وشرعا وصف حكمه وهو ثبوت الملك
وهو هنا موثر في اثبات الحكم فكان علة معنى وانما قلنا
ليس بعلة حكما لانه لو ترتب الملك عليه في الحال
لتضرر البائع بخروج المبيع عن ملكه بغير رضاه وفي حكمه انه
اذا زال الملك لم يثبت الحكم مستندا الى زمان البيع ولهذا
ايضا امتنع في البيع من رد بالعيب المنفصلة والمتصلة
وهذا دليل على كونه علة لا سببا لانه لو كان سببا لما ثبت
الحكم في الاصل ومعنى قوله ودلالة كونه علة اي دلالة كون
كل واحد من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان قيل
لو كان البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لاحكما مثل
البيع الموقوف كان ينبغي ان لا يتوقف العتق الموجود
في المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع الى زمان سقوط
ملك البيع الموقوف فان العتق الموجود في المشتري
لا يتوقف بسقوط خيار البائع قيل له
والمعلق بالشرط علم قبل وجوده بالعلم الاصلي كما عرف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو زمان العقد ولو لم يكن فيه من معنى الاضافة لما كان مقصرا
بل كان مستندا الى وقت العقد كما قلنا في البيع ولا لان كل الحاب مضاف
الى وقت اى غير عقلا الاجان فانه ايضا ايجاب مضاف الى وقت وجود
المنفعة كما قررنا وذلك مثل النذر بالصوم والصلوة دون النذر
للعلة بشبه الاسباب ولما شبه الاسباب صار في الحكم الزام وهو
العلة التي تشبه الاسباب وصورتها ان يوجد ما يضاف الله الحكم
اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه فتراخي الحكم الى زمان وجود الوصف
فاذا وصف الوصف الاصل هو بالاصل بطريق الاستناد في حكمه من
حيث وجود الاصل كان علة من الصفة تابعة للاصل والعلة
الاصل بالعدام ما هو تابع له ومن حيث انه موجبة الاصل الحكم
باعتبار الوصف وهو متاخر فالاصل قبل وجود الوصف يكون
بطريق موصلا الى الحكم فكان مشابها للاسباب ولهذا صح اذا الحكم
قبله وبيان ذلك في نصاب الزكوة في اول الحول هو علة لوجوب
الزكوة اسما لانه وضع له ومعنى لكونه موثرا في حكمه للزالة الغنى توجب
المواساة لكن جعل عليه بصفة النماء وحصول هذه الصفة منتظر
لا يكون العلة علة وقد رالشرع تلك المدة بالحول وبانقضاء
صفة النماء للحال لا يتغير اصل المال الذي يضاف اليه الحكم شرعا
فلما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة تراخى صفة النماء
اشبه النصاب الاسباب وقوله لكنه جعل علة بصفة النماء
جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما كان النصاب علة
اسما ومعنى وتراخى حكمه كان نظير البيع الموقوف والبيع بشرط
الخيار ولا يكون عليه شبه الاسباب فقال في الجواب انما صار
موجبة بصفة النماء اى وصفة النماء بعد لم توجد فلما تراخى حكمه
الى زمان وجود النماء كان النصاب شبيها بالاسباب قوله
اما ترى انه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة انما تراخى الى ما ليس

واجب لعلة
ووقوع
لعلة متصل
لقولنا بالصوم
والصلوة مع

اى الى شئ ليس بحادث بالنصاب وذلك النمى يمكن ان يقال انه النماء
الحقيقى فانه حاصل بالتجارة بالمال لا بالمال نفسه ويمكن ان يقال
انه النماء التقديرى وهو الحول فانه لما حدث بالمال وقوله
الا ترى متصل بقوله اشبه الاسباب وانما ذكر قوله الا ترى
الى قوله ليس بحادث به دليلا على ما ادعى انه شبه الاسباب وانه
ليس بعلة العلة والى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الوجود معنى
العلة شبه العلة عبارة عن وصف يحل بالمحل والنصاب عين
والنماء وصف فكان معنى العلية في النماء اكثر من النصاب
واذا كان النماء شبيها بالعلل والحكم تراخى الى زمان وجوده وقد عرف
ان الحكم اذا كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لا يكون الاول سببا
كالرمى دلالة الشخص من يسرق مال انسان او يقتله ويقطع عليه الطريق
فاذا كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل كان الاول شبيها بالاسباب
ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اى الوجوب لما كان
متراخيا الى وجود وصف لا يستقل ذلك الوصف بنفسه اشبه
العلل الى النصاب اقرب السبب الحقيقى وهو ما لو حكم متراخيا
عنه الى ما يستقل بنفسه كما ذكرنا في دلالة الشخص السارق وقاطع
الطريق او القاتل ولم يوجد وقوله ولما كان متراخيا الى
وصف لا يستقل بنفسه اشبه المعلل جواب عن اشكال
مقدر وهو ان يقال لما تراخى وجوب الزكوة الى النمى
حادث والى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب سببا محضا
فلم قلتم انه علة اسما ومعنى حكما فقال في الجواب ولما كان
متراخيا الى الغير وكان هذا الشبه غالبا اى شبه النصاب
العلل على شبهه بالاسباب للزوم الاسباب لصاحب النماء وصف
فهو بالنظر الى كونه اصلا علة وبالنظر الى الوصف المنتظر
الذى هو شبيه بالعلل سبب والوصف هذا اسم الاصل لدوران

سنة مع ملازمته اياه قوله ومن حكمه ان لا يظهر وجوب الزكوة
في اول الحول قطعا الوجوب قطعا ليس ثابت في اول الحول
وذلك لان وصف العلة لم يوجد بعد لان علة وجوب الزكوة المال
النامي ولم يوجد فلم يجب الوجوب قطعا بخلاف ما ذكرنا في البيوع
نحو البيع الموقت وشرط الخيار لانها علة في اي الى لوجود
جميع اوصافه وهو موجب الملك لكن تاخر ثبوت الحكم لمانع وهو
من الملك ويسقط باسقاطه فاذا زال ذلك المانع ثبت الحكم في
زمان الايجاب والقبول كما عرف قوله اشبه العلل الى النصاب
وكان ذلك اصلا اي شبهه بالعلل كان الوجوب ثابتا في الاصل
في التقدير وذلك لان وصف الشيء اذا وصل يلتحق باصله والنماء
هو وصف للمال فاذا وجد في اثر الحول التحق بالمال فصار كان
المال لا يتصور بكونه حولا الا وله والعلة هي والمال
بهذا الوصف لان الشرع علقه بمال نام بحيث يتولى نفاد المال
به رحمة علينا والنمو يكون بالملك والشرع قدر بالحول تيسيرا
فاذا بقي المال حولا فقد تمت العلة واستند بناءها الى اول الحول
ان المال لا يتصور بكونه حوليا الا وله الحول فاستند الوجوب
الى اول الحول ايضا كاستناد الوصف الى اول الحول ولا يلزم
وهل يعود فيصير تلك الحالة حالة الوجوب في الاخرى على ما بينا
فيما صح التعجيل الى لما قلنا لكن لما صير زكوة بعد الحول اي بعد تمام
الحول لانه كان ومعناه انه صح تعجيل الزكوة لكن بشرط الانتظار
لهذا الوصف حتى اذا وجد هذا الوصف وهو النماء الذي جعل المال
علة لوجوب يقع عن الزكوة في اول الحول ويستند الى اوله
واذا لم يوجد ذلك الوصف يكون تطوعا قوله وكذلك مرض
الموت عليه لتعلق الاحكام وهو المحجور عن التصرفات فانفو
حق الورثة بعد الموت قوله الا ان حكمه اي حكم المرض

يثبت به اي بالمرض بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب
اي المرض ونشرحه ان المرض لما كان علة تغير الاحكام بوصف الاتصال
بالموت وهذه الصفة فاشبه العلل ايضا فاشبه المرض الاسباب
قبل وجود هذه الصفة لما قلنا واذا تم المرض علة بوصف الاتصال
بالموت استند حكمه الى اول المرض حتى سطل تبرعاته
الموجودة في حق الورثة وهو علة في الحقيقة اي المرض قوله
وهذا اشبه بالعلل في النصاب لان الموت يحدث المرض
يتولى الى الضعف يتزايد الى الاتمام وصار المرض نظير علة العلة
ولان المرض معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل والنصاب عين خلاف
المانع من باب الزكوة فان حكمه تراخى الى وصف النماء وهو لكن يجاور
بالمال الذي التقدير وهو الحول لا يتصور وجوده وذلك
التحقيق ايضا لانه يحصل بالنجاز لا بالمال نفسه بل المال آلة
له قوله وكذلك شراء القريب علة العتق قال النسخ
الامام في اصول البزدوي رحمه الله وكذلك هو علة العلة فالملك
موجب للحكم لكن بواسطة مضافه اليه لكونه نفاذ موجبا فتكلف
منزلة علة توجب الحكم بوصف نظير النصاب وغيره وذلك
الوصف تمام بالعلة فكان الحكم هناك يضاف الى العلة دون
الوصف فكذلك هنا يضاف الى العلة دون الواسطة وذلك
مثل شراء القريب فانه علة للملك والملك القريب علة للعتق
يضاف العتق الى السبب له اول وهو الشراء لكونه الواسطة
وهو الملك وموجبه فلهذا قلنا اذا اشترى قريبه ناويا للكفارة
تجزيه بخلاف ما اذا اشترى المملوك بعينه ناويا للكفارة
حيث لا يجزيه لان العتق وقت وجوده مضاف الى التعليق
السابق الذي هو السبب ويصير علة عند وجود الشرط لان
الشراء فانه شرط يضاف اليه الحكم وجودا عنده لا وجوبا فانه قوله

فانه علة والاسلام وذلك مثل شراء القريب ونشرحه ان علة العلم ح

كالرمي فانه علة تامة للقتل لكن بوسايط تتسلسل اليها وذلك لان
الرمي علة لحركة السهم وخرقه الهواء ومضيه فيه ثم ذلك علة لوصوله
الى المقصود وبمثله والوصول علة لنفوذ السهم فيه والنفوذ علة
لبقض المبتنه ثم هو علة لتزاد ف الالام ثم هو علة لازهاق الروح
فصار القتل مضافا الى الرمي بهذه الوسايط وكلها مضافة الى
الرمي بهذه الوسايط لكونها من موصلاته فلما تراخى الحكم عن الرمي
اشبه الاسباب قوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
كان آخرهما وجودا علة حكما للامر الحكم يضاف اليه لان احدهما
وجودا يرجح على الاول بوجود الحكم عنده وشاكل الاول بوصوف
الحكم بها ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما للامر لان العلة تتم بهما فلا تنفي
بذلك العدهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح والملك فانهما
وصفان مؤثران في العتق ثم اخرهما وجودا يكون علة حكما
حتى كان الملك الذي تام اضاف العتق اليه حتى يصير المشتري
معتقا وقتي تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث
انسان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه عرم لبشر يكه حصته واضيف
العتق الى القرابة وهذا بخلاف الكسوة هلك الشيا هدين فان
الضمان لا يجب على الاخر منهما اذا رجعا بعد القضاء بل يجب عليهما
للشركة انما صارت حجة بالقضاء والقضاء يتقرر بالحملة
بعد ذلك لا يتقدم ولا تاخر فلا يترجح البعض على البعض الحكم
وكما يقال انما وجب القضاء على القاضي عند شهادة الاخر
منهما ووجوب الضمان بعد الرجوع بناء على وجود القضاء
ووجوده بناء على وجوبه فكان شهادة الاخر منهما بمنزلة الوصف
لا يقال وجوب القضاء على القاضي بالحاح السبب الشرع
بعد الطاعة لا شهادة الشاهد فلا يضاف القضاء اليهما
وهذا هو القسم السادس وهو علة في معنى حكما لا اسما قوله

وللاول شبهة العلل وليس بسبب بحض انه ليس بطريق موضوع
له وليس بعلة لانه ليس لمثبت الحكم بنفسه مستقلا بنفسه لكن
القدر او الجنس بان باع حنطة بشعير او ذهبا بفضة الى
ربوا النسيئة شبهة الفضل مثبت بشبهة العلة وهو احد
الوصفين وتشريكه لكل واحد من الوصفين علة معنى وحكما اذا
تاخر من مصاحبه وحرمة النساء مبنية على الاحتياط وهي اسوع
ثبوتا من حرمة الفضل ولهذا جاز بيع قفيز حنطة بقفيز شعير
نسيئة ولما عرفت علية الوصفين عند الاجتماع عرفت شبهة
علته كل واحد منهما عند الانفراد لوجود نوع تاثير لكل واحد منهما فكل
يحرم حقيقة الفضل بحقيقة الربوا ويحرم شبهة الفضل بشبهة الربوا والنساء
شبهة الربوا لانه فيه شبهة الفضل لاحقيقة لان العين غير في الدين
الا انه اذا اسلم النقود في الزعفران ونحو في الموزونات يجوز وان
جمعها الوزن لان الشرع ورد بالسلم مطلقا والاصل في راس المال
هو الدراهم والدنانير فمتى قلنا بامتناع الجواز فوجود احد الوصفين
اشد بابا السلم في الموزونات الجنس الذي ارفق به المتعوض
عليه والمقبوض عليه هو الذي يبقى بعد زوال الجنس وهو الوزن
او الكيل لقوله عليه اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد
يكون يدا بيد فالحرمة بالكيل او الوزن منصوص عليه فلا يرد عليه نقض
وموزونات بلا خلاف وانما يجب النظر الى الغرض كيف ورد فقول
انه ورد في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح
والذهب والفضة ثمنان وباسوائها متمن فصار الوصف المنصوص
الى الجنس انفراد فيحرم النساء في ثمنين او متمنين لانه لا يتصور
بينهما اذ احدهما ثمن والاخر متمن ولا يرد عليه كزهد تو بيع اجزاء
الحكم على اجزاء العلة ان كل واحد من الوصفين علة تامة لحرمة

المحاسبة بينهما ؟

وان كان جزء العلة لحرمة ربا الفضل وهذا هو نظير القسم الخامس
وهو وصف لشبهة العلل قوله والسفر علة الترخص
اسما وحكما لا معنى وهذا هو القسم السابع وانما قلنا انه علة اسما
لان الرخصة نسبت اليه وحكما لان دلالة الترخص برخص المسافرين
ثبت بوجود نفس السفر وليس بعلة معنى لان الموثر في اثبات
الرخص المشقة التي تلحق بالصوم دون نفس السفر لكن السفر
اقيم مقام المشقة تيسيرا لانه سبب ولذلك المرض ايضا
علة اسما وحكما لا معنى لما اسلفنا وحكما فظاهر وانما قلنا ان نفس
السفر علة معنى لان الرخصة متعلقة بالمشقة الحاصلة بالصوم فهنا
ايضا الا ان المرض لما كان متنوعا فما كان منه سبب المشقة
اقيم مقامها وما لم يكن سببا لها فلا وقد عرف هذا فيما تقدم
قوله وهو في الحاصل نوعان اي هذا القسم والفرقان
بين السبب الداعي الى الحكم وبين الدليل المحض السبب يكون مؤثرا
في ثبوت المسبب مقتضيا اياه والدليل لا بل به يحصل العلم بالمدلول
فعلى هذا في الظهار اقيم مقام الحاجة في ناحية الطلاق معنا
لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة للحاجة الى الخلاص
عنها والوقوف على حقيقة الحاجة عسر فلن فاقمنا الظهر مقامها
في اباحة الطلاق دفعا للحرج فوقف وامان الشرط
اعلم ان الشرط في اللغة عبارة عن العلامة قال تعالى فقد جاء
اشراطها اي علاماتها فقال اشرط نفسه للشيء اذا اعلمها له
ومنه سمي الشرط لانه علامات بها ومنه قولهم علم وشراط
الساعة لما يلوح على اثرها علامتها ومنه سمي الصلوات شروطا
لكونها اعلاما لاوقاتها ومنه سمي العقود التي تجري بين المتعاقدين
شروطا ومنه سمي الشرط للحجام وشرط لفصاد
ومشروطا له علمه ومنه الشرطة اول طائفة من الجيش
لكونهم علما لانه عبارة عما يوجد
عند الشيء عبارة عما يوجد

وان حكم انه يتعلق به الوجوب
انه لم يتعلق به الوجوب بنفسه العلة فسمي شرطا باعتبار انه علامة
لها وهو ينقسم في الشرع خمسة اقسام شرط محض وشرط له
حكم العلل وشرطه له حكم الاسباب وشرط اسما وحكما فكان مجازا
في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فالذي
به وجود العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب
وذلك نحو الطلاق المعلق فان حول الدار كان التطليق يصير علة
عند وجود الشرط فيصير الحكم مضافا الى الشرط وجودا وال
التطليق عند وجود الشرط وجوبا فيقول يوضح عند دخول
الدار لانه اي لا بالدخول واما القسم الثاني وهو الشرط
الذي له حكم العلل وهو المراد بقوله وقد يقام الشرط مقام
العلة الى آخره وذلك اعني الشرط الذي له حكم العلل كشرط
لم يعارضه علة صلح لان يكون علة باضافة الحكم اليه ومتى عارضه علة
لم يصلح هو علة للحكم وعمل هو ازالة المانع عن العلة لاضطرابه
كشق الزق وقطع حبل القنديل وحز البيض ونحوها فان
علة التلف في هذه المواضع اصابة النار للمال وجودها
ونشر حبل القنديل بسكاكين على التراب وعلة السيلان
كونه سائلا وهذه صفة حقيقية وكذلك تلف القنديل بالوقوع
على الارض وانكسار وعلة الصحة هو الثقل والاصابة
وكذلك تلف الشحم بالوقوع في البير وعلة البقل وموتانه
فيه فاصل التعلق واضافته له فانه [illegible] بالوقوع
في البير علة الثقل وهو [illegible] فاصل التعلق
صار فيه وانعدم منه الا ان الارض [illegible] فارغة
عن الثقل وهو العلة وكذلك الحبل والزق بالشق والقطع
واما في كل منهما ازال المانع وازالة المانع في هذه المواضع اعمال
للعلة فيكون شرطا لان الشرط هو المانع الذي لا يتم عمل العلة

٢٠٢

حاد واحد الشرط وحد العلم

لاصبح

كانت تمسكم

الا عند وجوده وهذا لان هذه المشاة امتناع عمل السبابل والثقل
قبل وجوده فكان بطيء الدخول وهو معنى الشرط في التعليق الطلاق
بالدخول فان الدخول هو ازالة اللمانع وهو شرط لم فلذلك فيما
نحن فيه فالسوق والقطع والحفر ازالة للمانع فكان شرطا
وهذا هو معنى قوله لحفر البير في الطريق وهو شرط في الحقيقة
للتلف علة السقوط والمشي سببه محض لكن الارض كانت
ممسكة ما فوقها عمل الثقل فكان الحفر ازالة للمانع فنسب اليه شرط
وانما قال لحفر البير في الطريق احتراز اعن الحفرة في ملك نفسه
فان الحفر وان كان شرطا لكن لاضافة التلف اليه لوجود
التعدي في الواقع وهو المشي في ارض الغير بغير اذنه قوله
ولكن العلة لست لصلاحية للحكم عن اضافة الحكم اليها اد اثبات
الحكم وهو سقوط الضمان وقوله تعالى العلة لما كانت
في الواقع في البير الثقل فلم اضف الحكم الى الشرط دون
فقال الجواب ان العلة في بعض الصور لبست بصالحة لاضافة
الحكم اليها كالبير الثقل ارطبيعي لانعدي فيه لفعل الله تعالى خلقه كذلك
وهذا لان الضمان ضمان عدوان فلم يصلح لان يثبت بما ليس بعدوان فيه
ليثبت ان العلة غير صالحة لاضافة الحكم اليها قوله
والمشي مباح الى آخره اي والمشي مباح في ذلك الموضع
فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل ايضا فاضيف الحكم الى
الشرط هذا وهذا جواب عن اشكال مقدر ايضا وهو ان
يقال اذا لم يكن العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فاضافة الحكم
الى السبب اولى فاضافة الحكم الى الشرط والمشي هو السبب
وقد يقام مقام العلة كما فيما اذا حفر بئرا في ملك نفسه
ودخل فيها انسان ووقع فيها فمات لا يضمن الحافر لانه لم
الحكم اضافة الى السبب وهو المشي لانه دون الشرط وهو الحفر

لان الماشي هو مباشر بالمشي فلذلك ههنا فقال في الجواب
المشي وان كان سببا ههنا ايضا لكنه مباح بلا شبهة فلا يصلح
لاضافة الحكم اليه بواسطة الثقل فعارض الشرط لم شيء يصلح
علة فلم يصلح الشرط علة وههنا لم يعارض الشرط لم شيء يصلح علة
والاصل ان الشرط متى لم يعارضه ما يصلح علة وللشرط شبه
بالعلل وحيث لزم الحكم تعلق به وجود اقيام الشرط مقام
العلة حتى اذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لا يكتب
للشرط حكم العلل كما اذا اجتمع الدافع مع الحافر تحت الضمان
على الدافع لان الحافر انما صار اليه بفعل فقد ان الاصل وهذا
الذي قلنا فيه اذا اجتمع علة حكم مع شرط كان العلة حتى
اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى يضاف الحكم اليها حتى
لمن حفر انسانا فوقع في بئر حفرها غير فاعرة الطريق
ومات يكون الدية عليها كما لو حفر شرط علة اخرى وهي
الثقل فعلة الحرج وهذا هو معنى قوله فان العلة
الى قوله في ضمان النفس والاموال جميعا قوله وهذا
قلنا في شهود الشرط واليمين الى لما اصلنا في الاصل
وهو ان العلة اذا كانت صالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط
واذا لم تكن صالحة لاضافة الحكم اليها يضاف الحكم الى الشرط
قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم
بان شهد اثنان باليمين وشهد اخران لوجود الشرط ثم
رجعوا جميعا بعد الحكم بالعتاق والطلاق لم الضمان
على شهود اليمين خاصة وهم شهود المعلق لانهم شهود العلة
لانهم يقولون قول المولى وقول الزوج انت حر وانت
طالق وهذا باقراره علة تامة لاضافة الحكم وهو المعلق
والطلاق اليه فلم يكن للشرط شبه العلة لم لصحة اضافة
الحكم

بخلاف ولكن الصورة فان المشي ليس بمباح لم فصلح ان يكون علة بواسطة الثقل

ان العلة قوله ولذلك العلة والسبب اذا اجتمعا
سقوط حكم السبب اذا اجتمعا والعلة ما يضاف لرضاف
احكام انها يضاف الى التسبب ان السبب يشبه العلة من
حيث انه مفض الى الحكم كالعلة قوله نسهود التخيير
معض والاختيار بان شهد اثنان ان الزوج قال لامرأته اختاري نفسك
وشهد اخران انها اختارت نفسها وفي العتاق بان شهد اثنان
ان المولى قال للعبد اختر عتقك وشهد اخران انه اختار فان
رجح شهود التخيير دون الاختيار بحد العتاق عليهم لانهم ولو كانوا
شهود السبب لكن العلة لم يصلح لاضافة الحكم اليها ان شهود
الاختيار بانوا رجحوا فاضيف الحكم الى السبب ولو رجحوا جميعا
عب على شهود الاختيار دون التخيير لان اختيار هو العلة
والتخيير سبب محض والحكم انما يضاف الى العلة اذا لم يكن له اضافة اليها دون السبب
كانه طريق الطلاق والعتاق قوله وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولي والجاني
اي على المال في العبد فقال الجاني انه اسقط نفسه قال في
قوله استحسانا لانه اتلف نفسه بما هو الاصل وهو
صلاحية العلة للحكم اي صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها
والاصل لما يكون العلة صالحة لاضافة الحكم اليها ويكون الشرط
ملغاء العلة واضافة الحكم اليه خلاف الاصل فيكون
القول للجاني لانه صاحب الشرط وينكر خلاف الشرط بخلاف
الجاني اذا ادعى الموت بسبب لغير الجاني صاحب علة
ويكون صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها والاصل خلاف ما ادعى انه يدعي
عبد حقيقة وهذا اصل قوله وعلى هذا قلنا اذا قتل
له حكم سباب ونعوذ بعد قطع الشرط فعل مختار

وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط ويكون الشرط سببا
على الفعل ونظير مسئلة حل القيد فان علة التلف هو الاباق
والمانع من الاباق هو القيد فحل القيد يكون ازالة المانع فكان شرطا
فكان نظير الحفر وغيره في الشروط وقد بقي دليل وقيل
لما سبق حل القيد وهو الشرط الاباق الذي هو علة
التلف والعلة عند اضافة الى الشرط الباقي صار الشرط
حكم السبب وذلك الكف السبب فحكمه ليتكون متقلا
على العلة وجودا والشرط حكمه ليتكون مناخرا
فاذا القيد صار له حكم الاسباب بعد الشرط الذي له حكم الاسباب
وهو حل القيد هو سبب محض لان سبب في معنى العلة
ليصح اضافة الحكم اليها لانه اعترض علة ما هو علة قائمة بنفسها
وهو الاباق فقطع نسبة الحكم عن فعل الجاني فحكم يصح اضافة
الحكم الى السبب هذا هو الذي في بعض المسئلة
من حكم العلة جهل المناسبة يوت ما سبق فان
ما يتأخر الى السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة الشرط الحقيقي
ما يتأخر عن العلة وشرحه ان النسب المحض ما يتقدم على
القتل وهذا ظاهر لا يحتاج الى النظر والشرط
المحض ما تأخر عن العلة وجودا فان دخول الدار في مسئلة
تعليق الطلاق والحرية بالدخول يوصف بوجود قوله
انت طالق وهذا الملفوظ علة في حق الزوج لهذا لا يملك
الرجوع عنه وهو يصير علة في حق المرأة بعد وجود الشرط
فعرفنا ان الشرط الذي تأخر عن العلة او نقول الشرط
المحض ما تأخر عن صفة العلة فان في قوله لعبده ان دخلت
الدار فانت حر الدخول الذي يوصف الحرية بوقوف

والسبب يصح اذا اجتمعا ويضاف الحكم الى العلة

وجود حقيقته على وجود الشرط بعدما وصل صورة العلة
تكلمانه فالمولى عند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة فيثبت
به اخرية قوله وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق
فحالت لمنه او يسره الى اخره انما قيد بقوله فحالت لمنه او يسره
لانها لو اضابت شيئا قبل فورها من عمران يحول لمنه
او يسره يضمن المرسل وان حولان لمنه او يسره انما يعتبر
ايضا اذا كان لها طريق واما اذا لم يكن لها طريق سواه فيضمن
وان حالت لمنه او يسره نقض الهداية قوله الا ترى ان
المرسل صاحب سبب في الاصل الى اخره انما قال هذا الزام
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال يكفي هذا لمن ارسل
دابة في الطريق الى اخره وهو صاحب السبب فقال
في الجواب هذا في حق علم وجوب الضمان عليهما الا ان
الفرق بينهما ثابت من وجه اخر وهو ان حال القيد هو صاحب
شرط جعل مستندا للزاجل هو ازالة للمانع فكان الحال
صاحب شرط لانه جعل مستندا لتقديم على العلة
والمرسل هو صاحب سبب في الاصل للزاجل ارسال ليس
بازالة المانع للزاجل الدابة لم تربط ليكون ترك الربط تسببا بخلاف
ظن قيد للدابة يابى قوله قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله ضمن في باب قفيز اخره اي بناء على ما تقدم
ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة
لان السبب قوله لما قلنا اي في حكم الشرط للزاجل
الذي يكون متاخرا عن العلة وهذا تقدم عليها وهو شرط لكونه
اعترض عليه فعل مختار فبقي الاول سببا محضا فلم يجعل
التلف مضافا اليه بخلاف حفر البير اذا وقع فيها انسان

لان ما اعترض عليه هناك في المشي لا يصلح علة لاتلاف
حيث لم يكن عمدا ولا تعمق ولكن المكان فلم يكن ذلك
الشرط لانه يعلم الاسباب فكان شرطا له حكم المعلل حتى
لا يعاد وقع بنفسه هذا دفع لما اعترض عليه حتى يبقى على صورة
الحكم وهو الفعل الحاصل في محله على وجه التقصد
اليه ولكون الشرط حسنا لحكم الاسباب فصار نظير
حال القيد واما القسم الرابع وهو الشرط الذي هو حكم
فان كل حكم يتعلق بشرطين فان اولهما وجودا شرط
اسما لاحكم الا ترى ان حكم الشرط لما يضاف اليه الحكم وجودا
ووجود الحكم مضاف الى اخرهما وجودا فلم يكن الاول شرطا
الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت
هاتين الدارين فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احدى الدارين
ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله
هو يقول الملك شرط فان وجود الشرط ليترتب الجزاء
عليه ولان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود
الجزاء لصحة وجود الشرط لم يوجد ههنا اعني عند
وجود الشرط الاول جزاء يضاف الى الملك فلم يجز ان يجعل
يمين اليمين الى جزاء ويجعل شرط الملك لبقاء اليمين
ايضا لان اليمين بانفسها تحمل الشرط فلذا نعلم الكفر
قبل وجود الشرط الاول وهو الدخول في الدار الاولى
بعد التطليق الثلاث بانفسها لان الملك فلا نعلم واما
الحاصل وهو الشرط الذي في معنى العلة
كمثل الاحصان في باب الزنا ويسمى بعد هذا قوله
واما العلامة فما يعرف الوجوه والعلامة في اللغة هي المعرف
مثل الميل والمنارة يعرف الطريق والمسجد ومنه سمي

لجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عين الشرط لا يضاف الى الملك حتى يجعل الشرط بالاول الملك

منار له ارض للعلامة تعرف بها المسرمن الارضين قال عليه
لعن الله من غير منار الارض اي تلك العلامة وكانت العلامة
دون الشرط واذلك لم يشترط عيان عما يعرف وجود الحكم
الثابت بعلته من غير ان يتعلق بها وجوب الحكم وانما وجوده عند وجوده
وقد يسمى العلامة شرطا اي مجازا لان الشرط في اللغة عيان عن
العلامة وقد مر ذكر مجاز اطلاق اسم الشرط عليه وذلك
مثل الاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط
ان يمنع انعقاد العلة الى حين وجوده وههنا لا يكون في الزنا
لحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث
بعده لان الاحصان اذا وجد كان معه فالحكم الزنا ان يحكم
الرجم دون الجلد فما الذي يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاد
الزنا علة على وجود الاحصان بعده فلا فتبين بهذا ان
الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة لان الشرط الحقيقي
ما يتوقف انعقاد العلة الى وجوده واذا وجد يضاف
الحكم والعلة الى الشرط وجودا وههنا لم يتوقف انعقاد
الزنا علة للرجم على وجود الاحصان حتى اذا زنا محصن
وجب الرجم فثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة
للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل
بحال فهذا لم تضمن شهود الاحصان اذا رجعوا الى حال
بخلاف الشرط الذي نفى فانه يقام مقام العلة فلهذا
اثبتنا الاحصان بشهادة الرجال مع النساء ولم نشترط
فيها المذكورة في الخالصة لم يثبت به وجوب عقوبة ولا
وجودها فان قيل اذا شهد ذميان على عبد مسلم
ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنا او القذف وانكر المولى
والعبد العتق فان الشهادة تسقط حق ثبوت الحرية ولا

يقبل

ولا يقبل في حق ثبوت الاحصان وقد شهد واعلى المولى ولم يشهد واعلى
العبد بشيء على ما قلت انه لا يثبت الى الاحصان فهذا قلت بقبول الشهادة
في حق ثبوت الاحصان ويمكن الامام من اقامة الرجم قيل له ان علم بقبول
شهادة النساء مع الرجال يختص بالمشهود به اي اذا كان حدا وقصاصا
دون المشهود عليه وقد بينا انه لم يتعلق بشهادتهن في اثبات الاحصان
وجوب ولا وجود ولكن في قبول شهادتهن في اثبات الاحصان تكثير
محل الجناية لانه حينئذ يكون جناية على نعم الله تعالى الكثر من جناية غير
المحصن لانه يكون جانيا على العقل والدين الى آخر شرائط الاحصان
وفي تكثير محل الجناية ضرر زائد وشهادة الرجال مع النساء حجة لما يجاب
الضرر اذا لم يكن حدا او قصاصا وعدم قبول شهادة الكفار يحقق
في حق المشهود عليه دون المشهود به عقوبة او غرما وقد تضمنت
شهادتهم تكثير محل الجناية ايضا وفي ذلك ضرر زائد بالمشهود عليه ولا يجوز
ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار اصلا والله تعالى اعلم

فصل وقول اختلف الناس في العقل اعلم ان العقل حجة خرج
الله تعالى على عباده بعد عمومهم الى الخبر وهو غير موجب بنفسه عندنا
اعني اهل السنة والجماعة رحمهم الله وكثير منهم بل الموجب بقول الله تعالى
لكن العقل مستغن عن السمع والبصر في حق معرفة وجوب الاعتقاد
بالصانع وشكر المنعم ولون الكفر والظلم قبيحا مستغنيا الفرعهذا
النوع مما للعقل حظ في معرفة حسنه وقبحه كعدد هذا مثل الصوم والصلوة
وسائر الاحكام فحظه فيه التوقف على ورود الشرع الفرعهذا القسم
مستقل الطريق وجوبا ونفيا وورود النسخ والتبديل عليه لا
يستحيل وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوز النسخ
بيت بدليل الشرع فما لم يدرك العقل قبحه حتى يتواجوز ورود به
الله تعالى في الدار الآخرة وقالوا اردوية موجودة في جهنم الا يهتدي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

له الى شهادتهم لا يعمل على المسلم ويعمل على الكافر سواء كان المشهود به بلغ

اليه العقل وقلنا كما جاز ان يكون الله تعالى معلوما لاحي جهة جاز
ان يكون الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق وغير
مقابلة وكما جاز ان يعلم تعالى من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
من غير كيفية وصورة ايضا قوله وجعلوا الخطاب متوجها نفس
العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب
وترك الايمان حتى قالوا ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وقالوا فيمن
لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا او عقل عنه انه من اهل النار
وذكر الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله في كتابه تبصرة الادلة لما انتهت
نوبة رياسة المعتزلة الى ابي هاشم زعم ان دلالة العقل على محدثية الصانع
وايجابها معرفة ان الصانع واحد ليست لانه لا سمع دون العقل ولجلينا
وعمونا بل لانه يكون للعالم صانعان والكثير قلت وهذا هو
تناقض بين من الى ابي هاشم قوله وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل
اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل قوله
ومن اعتقد الرسل اي قالت الاشعرية ان من اعتقد الرسل ولم
يبلغه الدعوة انه معذور قوله والقول الصحيح في الباب
ان العقل معتبر لاثبات الاهلية لانه بحصل اهلية الخطاب الذي
الانسان بدون العقل لا يفهم الخطاب وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان معتبر الاثبات الاهلية قوله وهو بنو عمان في كون
الادمي يضي بذلك النور طريق يبتدأ اي الطريق به اي بذلك النور
من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي في موضع ينتهي ذاتي ذلك الموضع
درك الحواس وتشريحه ان العاقل اذا راى محسوسا فاذا انقطع انور
حسيه درك ما غاب عن الحس يبتدأ طريق درك الغايب من موضع
انتهى اليه اثر حاسة البصر وهذا انما يتأتى في المحسوسات اما
في موجود لا يحس اصلا انما يبتدأ طريق العلم به ابتداء كالعلم مثلا

ان يكون شيئا
لا اي موجودا كما
هاران يرد

ادرك بحاسة
البصر ما كان
محسوسا له

فانه لا يحس ويحتاج الى معرفته ان العلم معنى راجع الى ذات العالم لا الى غير
ذاته قوله فعند ذلك المطلوب للقلب بنور العقل لان العقل
نفسه يوجب ذلك لفظ العقال اليد المثبتة الشمس المملوك الطاهر
اذا تزعت وظهر شعاعها كانت العين مدركة نفسها بها من غير
ان يوجب الشمس رويته ذلك او يكون هي مدركة او يكون العين مستغنية
عنها في الادراك فكذا العقل يدل القلب على معرفة ما هو غايب عن
الحواس من غير ان يكون موجبا لذلك بل القلب يدرك ذلك بتوفيق
الله تعالى والملكوت الملك والتاء فيه زايدة للمبالغة نحو جبروت
ورغبوت ورهبوت وعن ابن عباس رضي الله عنه ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم
وملكوت الارض الجبال والشجر والبحار لكن في التفسير وما لا يعقل لغاية مجال
للرؤية مخلوقا عاجزا مثل سائر المخلوقات قوله ولهذا قلنا ان الصبي
غير مكلف بالايمان اي لما قلنا في الاصل قوله حتى اذا عقلت الملاعفة
وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام اي بعد الاوصاف
فان لم تقدر على الوصف لم تجعل مرتدة اي لم تحكم بردتها ولم يتبرأ زوجها
ولو بلغت كذلك اي بلغت تحت مسلم بين ابوين مسلمين غير قادرة على
وصف الايمان لبانت من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان بخلاف
ما قبل البلوغ قوله وكذي يقول في الذي لم يبلغه الدعوة
انه غير مكلف لمجرد العقل اي من بلغ ولم تبلغه الدعوة بعد وهو قبل اعانة
الله تعالى له بالتجربة والامهال لدرك العواقب غير مكلف لمجرد
العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء من ذلك
كان معذورا بان بلغ على ساحل الجبل وما في ساحته واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة والامهال لدرك العواقب لم يكن معذورا اي ان لم يبلغه
الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله الى آخره قوله فلا بد
من ان يوداد دسنل لانه استوفى من يكن لم يكن اهلا فلا يكون فيه شيء
وفي انا دالصبي والشارع شرط دسنل منكرا بقوله تعالى فان لم

مسخمر رشد افاد وقوعا البيع اموالهم قوله ولس ع الحقيقة هو ان
الباب دليل قاطع اى ليس على حق الاهمال في باب الامتثال دليل قاطع
اولس حاصل الاهمال في هذا النوع وهو مسئلة شاهق الجبل دليل
قاطع اولس على الحق الفاصل بين من يتمثل في التجربة فيها وبين
في التجربة فيها دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف الغاية والعقا
قوى عاقل يهتدي الى التجربة في زمان قليل وقد عاقل لا يهتدي
الى التجربة وان تفي زمانا كثيرا قوله فمن جعل العقل حجة موجبة
الشرع بخلافه هذا راجع الى اول الفصل فمن جعل العقل حجة موجبة
لشرع ورود الشرع بخلافه وهم المعتزلة فلا دليل له بحجة عليه لانه
لم يرد في الشرع بردون ورود الشرع لموجبته اذ العقل موجب
الشرع وليس على العباد ذلك لانه يرجع الى المشركة فمن جعله موجبا وعلله
بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العقل وحد الشرع وقوله فلا دليل
له يعتمد عليه لوقف بان له دليلا لا يعتمد عليه وهو استدلاله بالامور
الظاهرة مثل ان يقول شكر المنعم حسن وحسنه ذلك بالعقل ولا يجوز
ورود الشرع بخلافه اذ يستحيل ورود الشرع بقبح شكر المنعم
وكذلك كفران النعم قبيح وامتنع ان يرد الشرع بخلافه وحتى نسلم لهم
ما ادعوا من حسن شكر المنعم وقبح كفران النعم ولكن لا دليل لهم فيه ان العقل مدرك
ذلك بداية بل الموجب هو الله تعالى اذ انا نعرف ذلك بالعقل
لما ان الله تعالى جعله دليلا وطريقا موصلا الى العلم ومعارفه بان الطريق
لا يكون موجبا بل هو سبب محض قوله وفي العباد فرد بذلك
وهم الاشعرية وهو مذهب الشافعي رحمه الله واتباعه الاشعري
فيما ذهب اليه الحق فلا دليل له ايضا قوله وكذلك متصل
بقوله فلا دليل له ايضا لان الشرع لم يرد بان العقل عذر معتبر لا سبب
لحصول الاهلية وانما يلغيه بدلالة الاجماع فالعقل وعندنا قوى مذهبه
لانه الغى العقل بالعقل لانه يسلم لنا ان الشرع لم يرد به فيكون

دليل على ان العقل موجب ولا يجوز كونه موجبا وعلة يتوقف

اى بدلالة الاجماع

مستندا قضاء في قلبه قوله وان العقل لا ينقل عن الهوى جواب لمن ادعى
ان العقل حجة قاطعة مع المعتزلة وتقدير الكلام وذلك لفرز العاة لا يدل
دليلا في الشرع لان العقل غير معتبر ولا احد ايضا جعله من حجة قاطعة
لان العقل لما كان حجة قاطعة مع ان العقل لا ينفك عن الهوى
او احيانا لما العقل لا ينقل عن الهوى فان الانسان وصل ووصل منه
الهوى عبارة عن ارادة مستتبع حريم ومكروه والعقل لم يقول
ان الهوى عبارة عن الشهوة لان الهوى اسم لما يذم عليه الشخص ويلام
والشهوة كانت في الانبياء عليهم السلام موجودة فلو كان عبارة عن
الشهوة للعلم كونه في الانبياء ولهذا احتج لانه لما الهوى لا يجوز
لما يكون في الانبياء عليهم السلام وتعذر الفرق بين العقل والهوى
على لما الهوى غلب العقل حتى يجد مرا حتى الهوى الكثر من اختار طرف
الحق على انه ظهر ظلال وما عتبد العقل وادعى لما استغنا به عن
الشرع فالفلاسفة واضلوا الكثير اوظهر بهذا انه لا يصلح حجة بنفسه
على لما سبب الاحكام الى العلل في الشرع انما وجب شكرا على
العباد وفي عبد لما يكون الحلال موجبه لها بد واتها بل الموجب
هو الله تعالى فلا يصلح لما يجعل العقل حجة بنفسه وهو باطل
الحاجج العظيم طلائع له وفيه تشديد فيعود على موضوع بالنقض
واذا انتفت لما العقل ضعفت الاهلية فلنا الكلام في
هذا بنقسم الى قسمين الاهلية والامور المقدرة عليها فصل
في بيان الاهلية اذا قوله اما الاهلية الوجوب نوعان الاهلية
اهلية وجوب واهلية اداء فهي اما للعبد اما اهلية
الوجوب فسنا
احتص بالوجوب له عليه دون سائر الحيوانات التي ليست على قوام الدرة
لها ومعنى قال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اللغة اى لا يكون هذا
العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة وقال لهم الاهلية
وجب في الذمة
لانه ضاع الوجوب
لعارضه صالحة
الهباء
تعالى

لا ان العقل

فان اراد وا ان يعطوهم ذمة الله فلا يعطوهم والمراد بهذا العهد
ومنه يقال اهل الذمة معاهدين وفي الشرع عبارة عن وصف
يصير به الشخص اهلا للوجوب له وعليه وقال الشيخ الامام الزاهد
فخر الاسلام البزدوي رحمه الله الذمة العهد وانما يراد به نفس وقيه
لها ذمة وعهد اي مع الله تعالى والمراد به ما اشار تعالى اليه في قوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية والمراد به العهد
مع الله تعالى في قبول تحمل الامانات والحقوق المشروعة قال تعالى
انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وانما اضيف الوجوب
الى الذمة وان كان محل الوجوب حقيقة الرقبة لان الرقبة لا تصلح ان
يكون محلا للوجوب الا بهذا الوصف فاضيف الوجوب الى الذمة لهذا
قولنا فان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع
الفقهاء وانما قلنا ان له ذمة صالحة للوجوب له لان الولي لو اسلم
لاحد الصبيين سبايا ثبت للصبي الملك فيه باجماع وله كل لو ذوجه
الولي ثبت له الملك عليهما اما عليه فلان الثمن ومهر الجارية تعقد
الولي بلسان عليه وكذا لو اعتقد ابن يوم على مال الانسان فانه يجب الفداء
عليه قولنا بناء على العهد المذكور قال الله تعالى واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الاية والمراد من العهد الماضي هو اخراج الله
تعالى قوله تعالى واذ اخذ ربك الاية اخرج الله تعالى ذرية ادم من
بعضهم من ظهور بعض على نحو ما يتوالد الابناء من الاباء وجعل ذلك حجة
عليهم فصلب ادم عليه السلام مثل الذر واخذ علم الميثاق في انه خالقهم وانهم
مصنوعون فاعترفوا بذلك وقبلوا بعقولهم التي ركب فيهم العقل والحكمة
واشهدهم على انفسهم الى استهلال بعضهم على بعض حتى قال تعالى السنت
بربكم قالوا بلى واقروا له بالربوبية الا ان بعضهم فالوا عن طوع
وكان ذلك ايمانا منهم وبعضهم قالوا عن كره حتى قال الله تعالى

فلم يكن ذلك ايمان منهم قبله وقبل الانفصال الى الغراي قبل الانفصال
وان كان بمنزلة جزء الام من وجه حتى كان يعتق بعتقها ويدخل
في بيعها وغيره ولم يكن له ذمة مطلقة لكن لما كان منفردا باحيز
معد البصير نفسا لها ذمة صالحة وعهد صالح للوجوب له الحق من غير الوارث
او وصيه نظرا الى كونه نفسا من وجه ولم يصلح ان يجب عليه
نظرا الى كونه جزء من وجه واذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة
اي كاملة كان اهلا للوجوب له وعليه قولنا غير ان الوجوب
الواجب غير مقصود بنفسه بل لحكمه فلما ثبت انه اذا وجد السبب المحل
بدون حكمه وهذا الف بدون حكمه لا يكون مفيدا في الدنيا وفي الاخرة
فان فايدة الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء
وذلك باعتبار العلم وتعني بهذا الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء
عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي
ويتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
وكذلك المجازاة في الاخرة مبنية على هذا كما قال تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وهذا الف الوجوب جزء الله تعالى لا اختيار فيه للعبد
وانما يتال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار فتبين بما قلنا ان الوجوب
بدون حكمه غير مفيد فلا يصح القول بوجوبه شرعا بدون حكمه
لان الاداء لا يتحقق في الصبي ويتبين بهذا ان الصبي اهل لوجوب
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع
فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمع فيه حقان
وحق العبد فيه غالب وقد عرف هذا في اول فصل الاسباب
والعلل تاما حقوق العباد فما كان منها عريا او عوضا فالصبي
الذي لا يعقل اهل لوجوبه وذلك لان حكمه وهو اداء المال يحتمل
النيابة لان المقصود هو المال به الفعل فان المراد منه دفع
الحرمان بما يكون جبرانا له وذلك بالمال يكون واداء الولي يحصل

وكما
بدون المحل
فكذا لا يثبت
السبب
اذا وجد
٤

www.alukah.net

ما هو المقصود كما ذكره فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وهو كان
صلة يشبه المؤن كنفقة الزوجات والاقارب لزمه ايضا غامتا
نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما نفقة الاقارب فمؤنة
اليسار والمقصود ازالة الحاجة فالمنفق عليه يوصل كفايته اليه
وذلك بالمال بكبير واداء الولي كاداية فثبت فيه حكم الوجوب وهو وجوب
الاداء ثابت فلا يبطل الوجوب لوجود سببه وحكمه وكذلك صدقة
الفطر على قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله الرحمان حمة المؤنة
فثبت الوجوب في حقه حكما وهو اداء الولي في ماله بطريق النيابة
عنه ولم توجب محمد رضي الله عنه ترجيحا لجانب العبادة وكذلك
العشر والخراج فان وجوبهما عليه لوجود ما هو حكم الوجوب وهو الاداء
بالولي الذي ناب منابه في اداء المؤنات لكن المقصود هنا
المال دون معنى القربة فيكون اداء الولي في ذلك كاداء وكل صلوة
بشبه اخرة مثل تحمل العقل لاسبب وجوبه في حقه اصلا
لانه صلة لكن بشبه الجزاء على ترك حفظ السفينة ومنع يد الظالم
ولهذا يختص بالرجال العشر دون النساء وكالصبي
من اهله وما كان عقوبة مثل القصاص او جزاء مثل ضمان المتلفات
لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكمه وهو الاداء فبطل القول بوجوبه فوله
ولهذا لم يجب على الصبي في السرائر التي هي الطاعات وانما قال
هي الطاعات لان المذهب الصحيح ان الكفار مخاطبون بالحرمات اي
لما ذكرنا ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه
للكفار وليس من اهل الثواب وهو حكم الطاعات فلم يكن
اهلا للوجوب ولزم الايمان لما كان اهلا لاداء ووجوب الحكم
وهو الثواب لانه لا يبقى الكفر عند ذلك ولا يجوز ان يجاء الطاعات
بشرط تقدم الايمان على اداء الذي هو حكم الكفر الايمان فهو الاصل
بما نال به الفوز والسعادة الابدية في الدنيا والاخرة فلا يجوز

ان يجعل شرطا تبعا لغيره فوله ولم يجب على الصبي الايمان
قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واما حقوق الله تعالى فنقول
اما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا وعلى اهلية الاداء
في حقه وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن اذا لم
تجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان المقصود
في الامر والنهي الابتلاء والابتلاء انما يحصل بالاداء والعبادة
فعل نائبة للعبد عن اختيار تعظيما لله تعالى تحقيقا للابتلاء الصفة
بما فيه وما بيناه في الكتاب كالركوع لا يصلح طاعة لانها نيابة خير اختيار
فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل فحنث قوله
واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون
اداءه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان نفس الوجوب غير في الله تعالى
باسباب وصفت لاثبات الاحكام من حيث الاضافة اذا لم يحل
الوجوب عن حكمه وهو كونه محسوبا على تقدير الاتيان به وليس
في الوجوب تكليف وخطاب وانما التكليف والخطاب في الاداء
والخطاب والتكليف على الصبي لمجرد العقل حتى يبلغ فثبت انه غير
مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يبنى على ما ليس بشرط مشروعا وعلى
فقدة الاداء على الخطاب والتكليف كالمسافر والمريض في الجمعة وغير
خطاب والتكليف كان مؤديا الفرض هو لان وجوب الجمعة الان
ثابتا في حقه قبل الاداء فصل في بيان اهلية الاداء قوله
فاما اهلية الاداء فنوعان اعلم ان اهلية الاداء نوعان قاصرة وكاملة
اما القاصرة فثبتت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة وذلك
انما يكون بالعقل الناقص والبدن الناقص ايضا وذلك ما يثبت
للصبي المميز قبل البلوغ وذلك بعد البلوغ فمن كان معتوها
فانه كالصبي فحيث لم يكمل اصل العقل وقوة العمل بالبدن
لكن لم يعتدل عقله ولم يستمع واما الكاملة بسبب كمال عقله وفهم الخطاب

الألوكة
www.alukah.net

وذلك انما يكون بالعقل الكامل وقدره المحل به وذلك ايضا بالبدن الكامل
واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك باختيار المرء ما يصلح
له بدل العواقب المستقرة فيما يأتيه ويذره وذلك لكمال تصوره تعرف
ايضا بالامتحان اما الاستقامة فامر يتفاوت فيه البشر فاذا اتوفيت
الايتان عن بنيه الصغار اقيم البلوغ في احكام السرح مقام الاستقامة الاستقامة
والاعتدال بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء فجرت من غير لزوم
عهده وقضاء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب به لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقبل التمييز والتمكن من الاداء لا وجه
الى اثبات التكليف بالاداء لانه تكليف مالا سبيل الى الوسع والاداء منه
هذا فاعلم ان الاحكام في هذا وهو باب اهلية الاداء تنقسم الى حقوق الله
تعالى والى غير ذلك اما حقوق الله تعالى فتنقسم انواعا منها ما لا حق فيه
لا يحتمل غيره وذلك كالايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته
اذا وجد منه حقيقة بعد وجود اهلية الاداء فان حقيقته تكون بالتصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد رجع الى نفسه علم انه في مثل
هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى تقليدا فالاقرار
باللسان منه يكون مسموعا لانه لما سلم كونه صادقا فما يقرره ويسمعه
اذا وجد حقيقته لا يعدم الا بالموت في الشرع ودلالة الايمان باطل محل
للمعة حسنة غير محمل لغيره ولا عهد فيه ايضا وتعلق به احكام
في الدنيا والاخرة فان قتل العمد في الاداء ثانيته وهو علم الارث فمن
مورثه الكافر وتبوت الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة قتل احرمان
الارث اما مضاف الى الكفر الباقي على الكفر لكونه مخالفا للدين
وكذلك الفرقة والقتل فما يلزمه بعد الايمان فكذلك في امرأته وصحة النبي انما يعرف
في محل الموضوع له وهو التسعة ثم "الهدية هنا لا في امرأته" الا ترى
ان حرمان الارث لحقه اذا ثبت له حكم الايمان تعالى احراز به او الدار
والمعقد عهد ومنها ما هو مبيح بعينه لا يحتمل غيره وهو التحمل بالصائم

والكفر به نعوذ بالله منه وذلك وانما قلنا انه من حقوق الله تعالى لان
الكفر حق الله تعالى فاذا وجد منه لا يحتمل العفو حتى اذا ارتد والعياذ
بالله لا يصلح لان يجعل ردته عفوا الا ترى ان الجهل مثله في عدم الله تعالى
الا يعد عذرا وعفوا فكذا الجهل بالله تعالى لا يكون معتبرا في احكام
الاخرة لوجود منه حقيقة الكفر كلا منا في الصبي العاقل وما
يلزمه في احكام الدنيا بالردة وثبوت البينونة بينه وبين امرأته المسلمة
وحرمان الارث من مورثه المسلم وعسى غيبة اذا حكم الحاكم
بلحاقه بدار الحرب مرتدا فذلك انما يلزمه حكما لصحة ارتداده لا قصدا
فلم يصح لان يجعل ارتداده عفوا عن مثل هذه الاحكام كما اذا ثبت
ارتداده سكرا او هزلا فانه لا يحتمل عفو فهذا اولى لوجود منه
ومنها ما هو متردد بين هذين القسمين في حقوق الله تعالى وبعض
يكونه من هذين القسمين لان يحتمل لان لا يكون مسرعا في بعض الاوقات
او لا يكون حتما في بعض الاوقات وذلك مثل سائر العبادات
البدنية والمالية مثل الصلوة والزكوة والحج والصوم اما في
البدنيات فقد قلنا بصحة الاداء منه قبل البلوغ بناء على
الاهلية القاصرة لكن من غير عهد حتى قلنا بوجوب الوضوء
عنه في الطرف الاصل الفرض اللازم قط اما لوقوع الغنى فقلنا
بصحة اداء العبادات عنه بكل الدرجة مضى اذا شرع فيها ولا وجوب قضاء
اذا افسدها لانها قد شرعت لها من صفة اللازمة في حق البالغ
العاقل في حقه ولى الا ترى ان العاقل البالغ اذا شرع
فيها على ظن انها عليه ولم تكن عليه لان اللازم يسقط عنه حتى اذا
افسد هناك لم يجب القضاء وكذلك اذا احرم البالغ العاقل على ظن
وجوب الحج عليه ولم يكن وصار محصرا لا يلزمه القضاء ايضا
فكذلك في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهد حتى اذا ارتكب محظورا
لاحرامه لا يلزمه الجزاء اما في العبادات الخالصة المالية مثل الزكوة

فلا يجب الاداء منه اضرارا به باعتبار نقصان ماله والضرر الموجب لما لم يثبت
في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهل التبرع
بالمال وما هو غير حقوق الله تعالى فمثله انواع ما هو نفع محض
وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما الاول فيصح من الصبي مباشرته
وذلك مثل الاتهاب والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش
وثبوت الصرم وصحة اعتباره اذا صار وكيلا عن غيره
بالتطليق والاعتاق والبيع وانما قلنا ان التوكيل نفع محض
لان خطه في هذا صحة العبارة فقط والادمي مكمل بصحة العبارة
وقال تعالى علمه البيان وقال علي رضي الله عنه ما الانسان لولا اللسان
فكان القول بصحتها من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك اهتداء
في التجارة ودرك المنافع المضارية بالتجربة وفي تصحيح عبارته في
اداء الشهادة وان كان نفعا محضا لكن صحة اداء الشهادة مبنية
على الاهلية للشهادة تعني ذلك على الاهلية الكاملة للحر في
الشهادة اثبات الولاية على الغير في الالزام بدون رضاه وبدون
الاهلية الكاملة لا يثبت هذه الولاية بخلاف الوكالة فانها
يثبت بالاهلية القاصرة لانه لا الزام فيه فلا يثبت فيه الالزام
في الموكل فحسب واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في
حقه فتطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق والاقراض
والصدقة ولم يملك ذلك عليه غير اصلا الا الاقراض فانه يملكه القاضي
عليه لان الحقوق اما تقضى بولاية القضاء واذا كان كذلك انقلب
الاقراض في القاضي نفعا محضا لا يشوبه ضرر لان العين غير مامون
التلف والدين مامون التلف الا من قبل المديون وهو امين محمد
المديون وقد بينا ان الامين عنه بولاية القضاء لان له ان يقضي بعلمه
فصار من القاضي ملحقا بالنفع الخالص دون الاب والجد والوصي
والمراد من قوله ليس بمشروع في ذلك في حق الصبي اي الطلاق والعتاق

والله اعلم والمراد التطليق والاعتاق صريحا فانه غير مشروع في حقه الا ترى
غير مالك للطلاق والعتاق اصلا بدليل ما ذكر شيخ الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله ان الطلاق يملك الا بملك النكاح اذ لا ضرر في ايقاع
اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة الايقاع
فانه لدفع الضرر كان صحيحا كما اذا سلمت امرأته وعرض عليه الاسلام
الفرقة بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت
نصيب الصغير قرعة مشتركة بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
صار الصبي معتقا لنصيبه حتى يضمن فيه نصيب شريكه ان كان موسرا
وهذا الضمان لا يجب لانه لا اعتاق فيتلقى بالاهلية القاصرة في جعله
معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرف ان الحكم ثابت في حقه
عند تحقق الحاجة فاما بدون الحاجة فلا الا ترى ان الكتابة بالاهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض واما ما هو
متردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح فالصبي لا يملكه بنفسه
لما فيه من احتمال الضرر ويملك برأي الولي لانه اهل للحكم وهو ثبوت الملك
في المشتري ووجوب الثمن عليه لمباشرة الولي وقد صار هو اهلا
يتصور منه المباشرة لانه عاقل ولهذا صح مباشرته بطريق التوكيل لانه عاقل
غيره واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لاستحالة ان الحكم يثبت
بدون ثبوت السبب الا ترى ان الحكم يتبع الاصل مع ان الاصل يطلق مباشرته
برأي الولي اصالة تماثل الاصالة لمباشرة الحر مع فضل نفع الوصول والتبع
الى درك المنافع والمضار والاهتداء في امور التجارة ثم بعد ذلك
عند ابي حنيفة رضي الله عنه انما يثبت صحة مباشرة الصبي بطريق لزوم احتمال
الضرر في التصرف بدون رأي الولي حتى جعل الصبي اصلا في التصرف
كالبالغ ولهذا صح بيع الصبي بالغبن الفاحش من الاجانب
دوانه واحد وذلك لان نقصان رأي الصبي صار منجبرا برأي الولي

نصار كالبالغ وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت صحة مباشرة الصبي
بطريق ان رأى البالغ الولي شرط لجواز تصرف الصبي واذا كان كذلك
ثبت للصبي ولاية البيع بالغبن الفاحش عند اذنه كما يثبت للولي
عند مباشرته بنفسه وما قاله ابو حنيفه رحمه الله اصح لان الصبي يملك الاقرار
على نفسه بعد اذن الولي وان لم يملك الولي الاقرار عليه بنفسه وفي بيع
الصبي بالغبن الموضوع مع الولي عن ابي حنيفه رحمه الله روايتان في رواية
صحيحة لما قلنا انه كالبالغ المتصرف في ملكه وفي رواية رده لشبهه
النيابة وذلك لان الصبي اصيل في الملك بالاشبهة واصيل الرأي من وجه فمن
حيث ان الاصل التصرف وثبت من وجه ومن حيث ان نقصان رأيه
يجبر برأي الولي واذا كان ثابتا من كل وجه لا يجوز البيع اصلا واذا لم
يكن ثابتا يجوز لبعض ما كان فاذا كان في غبن الولي او زائد عليها ولم يكن
في موضع التهمة وهو ما اذا باع بالغبن الفاحش توفيرا على الشبهين من
حظها او يقول لما كان اصيلا من وجه ثابتا ووجه يجوز سعة مع عذر
الولي بالغبن الفاحش لانه لا تهمة فيه منه ولا يجوز معه للتهمة عملا
بالدليلين بالقدر الممكن واما الوصية ان كانت من ابواب الخير
لا يصح من الصبي وان كان منها نفع ظاهر لما ذكر في المتن وسنشير
ان شاء الله وقد اندرج شرح بعض الالفاظ فيما ذكرنا فنشتغل في شرح الباقي
والله الموفق قوله لانه بمنزلة الصبي اي صبي العاقل قوله
وغير محمدة اي بموجب قضاء على تقدير الافساد ووجوب الاحكام
على تقدير الشروع قوله وذلك باعتبار ان نقصان رأيه يجبر
برأي الولي فصار الصبي كالبالغ في ذلك التصرف فيتردد بين
النفع والضرر قوله ورده مع الولي بغبن فاحش اي رد
البيع الصبي بغبن فاحش من الولي قوله وعلى هذا قلنا اي على ما علمنا
الصرد في التقرير ان ثبات ولاية التصرف للصبي بطريق لزوم احتمال
يزول عن تصرفه برأي الولي ويجعل الصبي كالبالغ

في التصرف بعد الاذن اذا توكل صار وكيلا وقوله في المحجور يتناول
العبد والصبي الحر قوله لان الحدث شرع نظرا للمورث
الا تراه شرع في حق الصبي ولم يكن نفعا للمورث لما كان يورث
من الصبي وترجيحه لان المال لما كان شيئا لا يحصل الا بالتصرف خلا
عمره وعنفوان شبابه في تحصيله كان عمره اعز عند الناس واتم
التحفظ من الذهاب به الى دار الآخرة وتفويت هذا الشيء النفيس
عنه ضرر في حقه فالشارع شرع للمورث دفعا لهذا الضرر
من المورث لينتفع بالمال فهو بمنزلة الحجر لعبد المورث
كالمنتفع به فثبت ان للمورث انه شرع نفعا للمورث
فان قيل سلمنا هذا ولكن في الوصية ايضا النفع ثابت للموصي
وهو المورث وترجحت الوصية يرجح الموصي فيلزم القول بصحتها
من الصبي قلنا قال الخصم سلمنا ذلك لكن في تصحيح الوصية ترك
الافضل وهو ترك وارثه اغنياء قال عليه السلام ان تدعهم اغنياء خير من ان تدعهم يتكففون الناس والترك الافضل
مستف في حق الصغير فالمتلف به ينبغي ايضا وقوله في الاستدلال
عنه اي عن الارث الى الايصاء وترك الافضل لا يمنع الجواب
عن هذا الاشكال قوله الا انه شرع في حق البالغ نظرا له ايضا
وهذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما كان في تصحيح
الوصية ترك الافضل كان ينبغي ان لا يصح في حق البالغ ايضا فقال
في الجواب هذا الذي قلنا في حق الصبي اما في حق البالغ فلا كذلك
لكن في حقه كما لم تثبت مسلمة الطلاق وقوله
والفرض اي الاعراض قوله ولا يملك دليل للمجموع المذكور
عليه اي على الصبي عمره قوله ما خلا الفرض الى آخره وقد مر
تفسيره في قوله وما يلزمه في احكام الدنيا عند هذا
جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال قد صح لغة المضارع مدموح

الألوكة
www.alukah.net

والقول بصحة ارتداده يؤدي الى اثبات الضرر في حقه في البينونة
بينه وبين امرأته وحرمان الارث وغير ذلك وبيان الجواب انما
ثبت ذلك ضمنا لا قصدا وقد تقدم بيانه قوله خلافا لما
لابي يوسف رحمه الله لان الحكم بصحة ردته لانها مضرة محضة بخلاف
الاسلام لانه نفع محض وقد قرر الجواب والله اعلم

فصل ولما فرغ من الامور المعترضة على الاهلية اعلم ان العوارض
عبارة عن الموانع تقال عرض لي امر كذا اي استعقلني على وجه المنع
ومنه سمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وقد تقدم بيانه
والمراد ههنا الموانع التي يعترض على اصل الاهلية او اهلية الاداء
بحيث يمنع الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهو
نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فالمراد منها ما يصير
العبد مبتلى به وغير كسب منه كالجنون ذلك في الله تعالى واما
المكتسب فما يحصل بكسب العبد لحق احتراز وان كان
خلق الله ايضا اما السماوي فالصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت
وانما جعل الصغر من العوارض لان الاصل في الانسان كمال الحال
لان الله تعالى خلق آدم عليه السلام كاملا ثم اعترض الصغر على اولاده
وكذلك حواء رضي الله عنها خلقت كاملة الحال واما المكتسب فنوعان
الاول المرء على نفسه وفي غيره عليه لما الذي منه على نفسه فالجهل
والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي منه على غيره
فالاكراه وهو نوعان بما منه الحاء بما ليس فيه الحاء قوله
بسبب العقل فلا يتعلق بكلامه حكم لان الكلام المعتبر في الشرع
ما كان معبرا عن مستبين وبيان واذا لم يتعلق بكلامه حكم كان محجورا
عن الاقوال لان المراد من الحجر عن الاقوال ان لا يتعلق بقوله

حكم ويكون وجوده مساويا لعدمه في الحكم وانما قال يوجب الحجر عن الاقوال
ولم يقل يوجب الحجر مطلقا احترازا عن الافعال فانه لا يوجب الحجر عن التصرفات
حتى يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اصل الحكم الضمان وهو
ثبوت الملك فيما ضمن بقيمته قوله ويسقط به ما كان ضررا محتملا
السقوط كالحدود والقصاص والكفارات لانها تحتمل السقوط عن
العاقل البالغ وانما قيد بقوله لتحتمل السقوط ولم يقتصر على قوله ويسقط
به ما كان ضررا احترازا عن ضمان المتلفات فان وجوبه ضرر في
حقه اصالة لكن لما كان لا يحتمل السقوط اصلا وجب عليه وكذلك
العبادات ايضا يجب عليه لان الجنون ينافي القدرة على الاداء لان العباد
لا يتحقق بدون القدرة لانها فعل ما يبدأ العبد عن اختياره امتثالا لامر الله تعالى
ولا قدرة له على تحصيل الطهارة وابقائها بعد التحصيل واحضار النية واقامة
الاركان فينعدم به الاداء واذا انعدم يقوم انعدام الوجوب اصلا لانعدام
حكمه وقد تقدم بيانه وكان القياس ان لا يكون نفس الجنون مسقطا للعبادات
كلها لما قلنا الا انهم استحسنوا في ذلك وجعلوه عفوا اذا زال قبل الامتداد
والحقوه بالنوم والاغماء ولانه اذا لم يمتد كم يكن موجبا حرجا لعدم الدخول
في حد التكرار واذا امتد صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج وهو الحرج في القضاء
بعد الدخول في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي يلزم الاداء وينعدم
الوجوب لانعدام ما ادى الى انعدام لزوم الاداء وهو الحكم وقد تقدم ذكره
ان السبب لا يبقى بدون حكمه فالحاصل ان الجنون لا يخل باهلية الوجوب
لان اهلية الوجوب بالذمة وكذا حكم الطاعات وهو الثواب ولهذا
اوجبنا على المجنون اذا كان الجنون قاصر الصوم والصلوة الا انه قد يطول
طول الصبي وقد ينقصر قصر النوم اخرى فالحق طويله بالصبي وقصيره
بالنوم والاغماء في الاحكام وقد اختلف ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
في ان القياس والاستحسان الذي ذكرنا في الجنون الاصلي وهو الذي يلحق
مجنونا او في العارضي وهو الذي جن بعد البلوغ عاقلا قال ابو يوسف
رحمه الله

الافعال

حق

القياس والاستحسان في العارض اما اذا بلغ مجنونا فاذا زال الجنون
صار كمن نزل له الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله هما سواء وفائدة الاختلاف
يظهر فيمن افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا فانه يجب عليه
قضاء ما مضى عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله قوله
وهذا امتداد الى آخره اعلم ان هذا الامتداد يختلف باختلاف الطاعات
اما في الصوم وهو ان يستوعب شهر رمضان وهذا بالاجماع وذلك لان
دخول السنة الثانية سبب لتكرر الصوم فان الصوم عبادة جميع السنة
الا انه اكتفي باداء الصوم في شهر واحد رحمة من الله تعالى على العباد وجعل
اداء شهر رمضان كاداء صوم جميع السنة بشرط ان يؤدي ستة ايام اخر
تفلا كما جاء من صام شهر رمضان وستا من شوال فكانما صام
الدهر كله وهذا لان الحسنة الواحدة بعشرة امثالها قال تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فاقيم دخول السنة الثانية مقام
دخول شهر رمضان لهذا لانه سبب تكرر الصوم وفي الصلوة بيوم وليلة
عندهما باعتبار الساعات وعند محمد رحمه الله باعتبار الصلوات وفائدة
الاختلاف يظهر فيمن حز بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني
قبل الزوال يسقط القضاء عندهما خلافا لمحمد رحمه الله وذكر شمس الاسلام
البزدوي في مبسوطه ان القياس ما قاله محمد رحمه الله ليدخل الواجب في
حد التكرار وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله قالا اجميعا في حق المستحاضة وفي الزكوة ان لم يستغرق الحول عند
محمد رحمه الله لانها وظيفة السنة وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول
مقام كله فيما يتعدد عملا بالتيسير على ارباب الاموال فاذا زال الجنون
قبل تمام الحد وهو اصلي كان على الاختلاف الذي ذكرنا عند محمد
رحمه الله يحب قضاء ما مضى وعند ابي يوسف لا يجب كما مر قوله
وما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او قبيحا الخ تمم غيره كالكفر
ثابت في حقه حتى تبين ايمانه وردته تبعا لابويه وانما قيد بقوله

تبعا احترازا عن ايمانه فضلا فانه ليس بصحيح منه وذلك لانه لم يوجد
في حقه وهو التصديق بالقلب والتصديق مع الاقرار ولكن الايمان مشروع
في حقه حتى حكمنا باسلامه تبعا لابويه وكذلك الردة لا تصح منه لفصل العلم
بقصور الركن منه وهو الاعتقاد على ذلك ولكن يثبت طريق التبعية
فاذا ارتد ابواه والعياذ بالله زال التبعية في الاسلام ولا وجه الى
جعله مسلما بطريق الاصالة ولو لم نحكم بردته لوجب عليه رد ودتها
وهو محال موجب القول بثبوت الردة في حقه لان ثبوت الاسلام
مع ثبوت الردة في حقه في حالة واحدة محال التضاد والتنافي بينهما فحمنا
الله تعالى على الاسلام بفضله وكرمه قوله واما الصغير فانه في اول
احواله مثل المجنون لانه عديم العقل الى الصغير فصار كالمجنون فثبت
ان الصغير في اول احواله مثل المجنون وفي آخر احواله مثل العتة فلهذا ذكره
بينهما قوله فاما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء اي نوعا
منها وهو الاهلية القاصرة التي يساويها قوله وكل الصبي
عذر مع ذلك فيسقط عنه ملحق السقوط عن البالغ مثل الزواجر
فانها تسقط بالشبهات عن البالغ وكذلك العبادات البدنية والمالية
يسقط بالاعذار بالاغماء والجنون وغير ذلك وكذلك داء الايمان يحتمل
السقوط عن البالغ الا ترى ان في لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار فانه
صح ايمانه بالاجماع وكذلك حالة الاكراه فانه يسقط الاداء عن البالغ لانه
رخص له التكلم بكلمة الكفر مع اطمينان القلب بالايمان فصح القول
بسقوط وجوب اداء الايمان عن الصغير لكن فرضية الايمان لا يسقط
لانها لا يحتمل السقوط عن البالغ اصلا فلا يسقط عنه حتى اذا اداه
كان فرضا سالما نفلا الا ترى انه اذا اسلم لزم في حقه احكام بيت بنار
على صحة الايمان نحو ارث الميراث وثبوت الغرقة بالابا وجبته
وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلبه الاعادة لم يحكم بردته
ولو كان الاول تعلما لما يجوي به ووضع عنه التكليف والزام الاداء

اعني به التكليف والزام الاداء بالنظر الى الايات ووصف الله تعالى
كما هو باسمايه وصيغاته باللسان لان ذلك مما يحتمل السقوط عن البالغ
بعذر النوم والاغماء وكذا الواداء مرة لا يلزمه ثانيا وثالثا فاتضح القول
بالسقوط عن الصبي والمجنون قوله وحمله الامر اي وحمله الامر فيما
نحن في بيانه وهو احكام الصغر انه يوضع عن الصبي عهد ما يحتمل
العفو والمراد بالعهد هنا المواخذة للان العهد في الاصل اتما هو الضمان
وهو سبب المواخذة فاطلق اسم السبب عليها ويتحقق منه اي مباشرته
بنفسه وله اي مباشرة الولي لاجل الصبي بالاهلية قوله كقبول الهبة
وغير ذلك وقد تقدم بيانه في بيان الاهلية للاداء الصبي وارسال
المرحمة قال عليه من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يتحل علمنا
ليس منا فجعل الصبي سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو
وانما قال يحتمل العفو احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو
اصلا قوله ولهذا لا يحرم الميراث بالقتل عمدا اي لما قلنا
ان الصبي عذر مع اصابة ضرب من الاهلية لا لجرم الصبي عن الميراث
بقتله مورثه لان حرمان الميراث جزاء الفعل وهو غير اهل للزوم
الاخروية عليه بخلاف الذمة فانها ضمان المحل وهو اهل لوجوب عليه
قوله ولا يلزم عليه حرمان بالرق والكفر اي ولا يلزم على ما قلنا
انه ليس باهل للزوم الاخروية عليه حرمان الصبي عن الارث بالرق والكفر
فانه اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله يحرم عن الارث وكذلك الرق
لان الرق بنافي اهلية الارث لانه اثر الكفر والكفر موت حكما
على ما عرف والميت حكما لا يرث الحي وكذلك الرقيق كما قال وهو
ليس باهل الارث ولان القول بوراثة الرقيق قول بوراثة الاجنبي
من الاجنبي لان العبد وما في يده لمولاه فيكون للارث للمولى في الحقيقة
وذا لا يجوز وكذلك الكفر ينافي اهلية للارث لانه ينافي اهلية الولاية
لانه موت حكما وللارث نوع ولاية ولا ولاية للميت والله اعلم الحكم

وهو الارث

لعدم سببه وهو التناصر لان سبب للارث انما هو التناصر والرق
ينافيه او لعدم اهلية اي عدم اهلية الشخص للارث بعد حزاز ثم اعلم
ان الاهلة على نوعين حالصة عن ثبوت المنفعة وهي كالطلاق
والعتاق وهل لا يلزم الصبي بحال ومشوبة بالمنفعة نحو البيع والاجارة
وغيرهما ويتوقف لزومها على راي الولي والله اعلم قوله واما
العنة الى اخره العنة نوع خلل يتمكن في الفعل فيصير الكلام عن قام به مختلطا
فيشابه بعضه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين لنقصان يتمكن
في عقله قوله حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل حتى اذا اسلم وتوكل
عن الغير في الطلاق او الاعتاق او البيع وغيرها يصح ولو اتلف
شيئا يلزم قيمته كالصبي العاقل وقد مر بيانه لكنه يمنع العهدة كما في
حق الصبي فيكون حكم الصبي قوله واما ضمان ما يتملك
في الاموال فليس بعهدة فقد احترز عن اشكال مقدر وهو ان يقال
انك قلت العته يمنع ثبوت العهدة وقد اوجبت عليه ضمان ما يتملك
في الاموال وهو عهدة فقد ناقضت في كلامك فقال في الجواب ضمان
ما يتملك ليس بعهدة للان الضمان شرع جبرا وكونه صبيا معذورا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل المتملك للزوم الضمان اذ
عصمة المحل لجزاء الفعل وهي انما تسقط لحق العبد لا بتلاء
بالامر والنهي فالعذر الذي وجد في المتملك لا يوجب
بطلان حق الغير او يقول هذا في قبيل العهدة التي يشتمل بها
منفعة وذلك لانه يثبت له الملك في المضمون قيمته فكان في قبيل
البيع والاحسان وانما لم يتوقف وجوب الضمان على راي الولي
للزوم وجوب الضمان جبري لا اختيار له فيه والاختيار يات
يتوقف على راي الولي ودون تحمل ما قوله ويوضع عنه
الخطاب اي عن المعتوه الخطاب باداء العبادات والعقوبات
ويدل على المعتوه لا يلي المعتوه على غيره للان اصل الولاية

ان يثبت في حقه ما يتعدى الى غيره ولا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
له على غيره قوله وانما يفترق الجنون والصغر في لزوم هذا
العارض اي الجنون غير محدود بخلاف الصبي فانه محدود وانما فرق
بين الجنون والصغر ههنا لانه الحق اول الصغر بالجنون والحق العبة
بالصغر فصار المنظور اليه في الحقيقة الصغر والجنون فذكر الفرق
بين الجنون والصغر ههنا لهذا ولبعلم الحكم في العتة ايضا قوله فقيل
اذا اسلمت امرأة اي امراة المجنون عرض على ابيه الاسلام او على امه والاوجه
والصبي محدود فوجب تاخير قوله اما الصبي العاقل والمعتوه
العاقل فلا يفترقان انما قيد المعتوه بالعاقل ليلا يظن ظان انه اراد به
المجنون والمراد من قوله لا يفترقان اي في العرض في الحال فانه يعرض
على الصبي في الحال لانه لا منافي الصبي العاقل وكذلك يعرض على ولي المعتوه
ايضا وكذلك لا يفترقان في صحة الاسلام فانها اذا اسلمت صح اسلامها
لانه لا منافي الصبي العاقل والمعتوه العاقل وقيل لا يفترقان في انه سوى
العرض فانه لا يفترقان فيه فانه يعرض على ولي المعتوه في الحال ولا يعرض
على الصبي وعلى ابيه وامه الا اذا عقل فحينئذ يعرض عليه وهذا
غير صحيح اعني قوله انهما لا يفترقان في العرض لما قلنا لان الكلام
في الصبي العاقل والعرض عليه مفيد لصحة اسلامه عندنا وما ذكره
في الجامع انه يوخر الى حين بلوغه بل يعرض لمجرد ما عقل وبيان الاول
ما ذكر القاضي الامام ابو الرشد الدبوسي رحمه الله نصرانيان زوجا ابنهما
نصرانيه فاسلمت المراة ولم يعرف القاضي بينهما حتى عقل الصبي فاذا عقل
عرض عليه الاسلام فان ابى عرف القاضي بينهما كما لو كان بالغا
فان قيل هذا ان المراد من قوله لا يفترقان في العرض في الحال
فكيف ذكر العالمي هذه المسئلة في الجامع ولذي غيره ويجعل قوله
لا يفترقان فيه سوى العرض فانهما يفترقان في العرض لانه يعرض على
الصبي العاقل ولا يعرض على المعتوه العاقل بل يعرض على وليه فحصل الافتراق

من هذا الوجه قلنا نعم واما النسيان ونحوه زوال علم الرجل
عما كان يعلم ضروره مع انه ذاكر لامور كثيرة لا سبب علة ومرض
وانما قلنا ذاكر لامور كثيرة احترازا عن النائم والمغمى عليه فانه لخروج
بالنوم والاغماء عن كونه عالما بامور ضروريه كان يعلمها قبل النوم وانما
قلنا لا يسبب علة احترازا عن الجنون فانه زوال علم الرجل عما كان
يعلم ضروره مع كونه ذاكرا لاكثر الامور لكنه بمرض وعلة ونحو
لا ينافي في العقل ولا العقل وكله ولا القول فلا ينافي الوجوب
في حقوق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا فلازم الطاعة اي لا
ينافيها ولا يخلوا الطاعة عنه او يكون لازم الطاعة بتفسيرا للغالب
كالنسيان في الصوم فانه يجامع الصوم حتى لو اكل ناسيا لم يجب
الافطار قوله واذا كان غالبا فلازم الطاعة اي اذا كان
النسيان غالبا بحيث لا يخلوا الطاعة عنه كالنسيان في الصوم
فانه يغلب وجوده في الصوم وغلبته في الصوم انما تكون لدعوى الطبع
الى الاكل والشرب وكذلك التسمية على الذبيحة يغلب النسيان
على البشر حالة الذبح لخوف يعتريه واضطراب يلحقه فانه حال
مصيبة وهذا باعتبار حال البشر ولهذا لم يجعل هذا الفعل كبيرة
الناس يجعل عذرا في الصوم حتى لم يجعل الاكل والشرب منه مفطرا
وكذلك في التسمية جعل عفوا حتى لم يحكم بحل الذبيحة وانما جعل التسمية
الحل وعند عدمها الحرمة والحل والحرمة في الاشياء من الله تعالى
وانما قال لانه في وجهه صاحب الحق لانه امر جعل عليه للانسان
قال ابو الفتح البستي نسيت وعدل والنسيان معتذر
فاعف فاول ناس اول الناسي بخلاف حقوق العباد فان
النسيان ما جعل في حقوق العباد في اسباب العفو لان حقوقهم
محترمة لحقهم وحاجتهم اليها قوله وعلى هذا قلنا اي على
الاصل الذي بينا ان النسيان اذا كان غالبا في الصلوة على راس

على الذبيحة من حقوق الله تعالى ان
الثابت عند وجود التسمية

عد عذرا والخوف بالصوم حتى لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام للزهبة
الصلوة مذكر وفي بعض النسخ بهيئة المصلي فلا يجعل الكلام ناسيا
قوله واما النوم فعجز عن استعمال القدرة اي عن استعمال
الة القدرة اي الة لمحل القدرة بها او العجز عن استعمال الة القدرة
وهو العقل الذي به يدرك الاشياء وقيل في حده هو زوال علم الرجل
عما كان يعلم ضرورة او اكتسابا لسبب مرض وهو بنيا في الاختيار اي
اصلا فاوجب تاخير الخطاب للاداء لانه لا خطاب بالاداء بدون
القدرة عليه بخلاف نفس الوجوب فانه ثابت في حقه لوجود اهلية
الوجوب ولما كان منافيا للاختيار بطلت بوجوده عباراته في
الاحكام المبنية على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة
فلا يقع منه الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءة
وكلامه في الصلوة حكم حتى اذا قرا النائم في الصلوة قائما لا يعتد بها واذا
تكلم لا يفسد صلوته وكذلك اذا قهقهه في صلوته اي لا يكون حدثا
ولا يفسد صلوته وهو الصحيح وانما قال وهو الصحيح لانه قيل يفسد
صلوته ويكون حدثا وقيل يفسد ولا يكون حدثا وقيل لا يكون حدثا ولا يفسد صلوته
فلا يجوز له البناء والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة حللت
حدثا لفتحها في موضع المناجاة وتسقط القهقهة بالنوم ولا يفسد
الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام والقهقهة انما صارت
مبطلة للصلوة لكونها كلاما والكلام لم يبق مفسدا فكذا ما هو
في حكمه قوله والاغماء مثل النوم الى اخره الاغماء هو ضرب
مرض وفتور قوة وقيل بهوافة تمنع العقل عن درك الاشياء ونحو
مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة اي التها
كما مر حتى منع صحة العبارات مثل ما قلنا في النوم وهو اشد
منه اي الاغماء اشد من النوم لان النوم ستره اصلية يعني به ان
الانسان لا يخلوا عنه ولا يزيد انه ليس في العوارض فان قيل

لما كان النوم ستر اصلية كيف جعله من العوارض قلنا الانسان
في اول احوال الوجود كان غالبا عنه ثم اعترض عليه النوم قوله
وهذا عارض ينافي القوة اصلا يريد به ان الاغماء قد يوجد في البعض
وقد لا يوجد فكان تصوفي كونه عارضا اقوى في النوم وهو اشد
من النوم من حيث ان النائم اذا نبه انتبه والمغمى عليه وهو فوق
النوم ايضا في فوت استعمال القدرة لانه يزيل الرق اصلا فلم يلحق
بالنوم فجعل حدثا في جميع الاحوال ومنع البناء ايضا لانه من العوارض
النادرة في الصلوة وهو فوق الحديث بخلاف النوم لانه من اصلية
وهو غير نادرة في الصلوة وغير منافي للرق اصلا مثل الاغماء فلم
يجعل حدثا في سائر الاحوال الا حالة الاضطجاع فانه جعل حدثا سماويا
غير مانع للبناء لان الحديث الحقيقي اذا كان سماويا لا يمنع البناء
فالحكمي اولى وقوله وهو اشد منه جواب عن اشكال مقدر وهو
ان يقال لما كان الاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت الاستعمال
القدرة لما في جعلته حدثا في جميع الاحوال ما يقا للبناء ولم يلحقه بالنوم
فقال الجواب وهو اشد من النوم فلهذا لم نجعله ملحقا بالنوم
قوله واعتبر امتداده في حق الصلوة خلصه اي في اسقاطها دون
الصوم والزكوة فان امتداد في الصوم نادر بان يكون مستوعبا
للشهر كله وكذلك في الزكوة بان يستوعب السنة به سمي في الواجبات
مثل النوم لكن لما كان مضر ورض بناء في القدرة اصلا وتخيل
الامتداد على وجه يوجب الحرج في القضاء كان مسقطا للاداء
واذا اسقط الاداء بطل الوجوب لما عرف وهذا استحسان وبه
ورد الاثر والله اعلم ثم هنا الله تعالى عن فعم الغفلة
وشفانا عن لغو الخرص والنهمة قوله واما الرق فمهو
عجز حكمي وقيل هو معنى شرعي اذا ثبت في الادمي صير مسلوب
الملك فيه ونعني بالملك الملك المطلق وقوله عجز حكمي ونعني النفوذ ظاهرة

www.alukah.net

بين كون الادمي محلا يصح ثبوت الملك فيه كما قال البعض
وانما قال انه عجز حكمي لقيام العبد وان كان اقدر من الجرو
بالقوة الحسية لكنه عاجز حكما لقدرة الجرو على مباشرة
مثل تقلد القضاء والشهادة وبالكتابة الاموال والتزوج
بالاربع وغير ذلك قوله شرع جزاء في الاصل اي شرع جوازا
للكفر اقر الكفار على ما كانوا عليه انفسهم باتخاذ اولادهم
انهم لم يسمعوا الحق ولم يتكلموا به ولم يتصرفوا
مجاز الحاق الملك بالبنات . الملك قسم كما في اتخاذ الدار والبهائم
وجعلهم عبيدا فكان في الاصل جزاء للكفر لكن لما بقا صار
الامور الحكمية اصار امرا حكميا حقيقيا او صار امرا اثريا
حكما الله تعالى في عبد لن يكون جزاء الا تراى ان المولود من
المسئلة يكون موقوفا في عبد لن يكون جزاء الا تراى ان المولود من
احد هذين الصنفين يكون رقيقا بعد ان لم يوصف بما يكون الرق جزاء
اصالحا للتملك والاستعمال بالاستخدام فان استخدام الكرام اداء
على الابتداء يقال هل عرضه لكل احد بعد بعد لهذا الغرض
في الاصل الحرفة التي يمسح القصاب بها الملطخة بالدم وسكينة
قوله وهو وصف لا يحتمل التحري اي الرق وصف لا يحتمل
التحري في الزوال والثبوت بان يثبت ابتداء في بعض
المحل جزئية دون البعض او يزول عن البعض جزئية دون
البعض وذلك لان الرق اثر للكفر وهو لا يتحرى لكونه
الثابت به وللرق عقوبة شرع جزاء كاملا وهو لا يتصور
وهو العقوبة على النصف دون النصف كالحد
الثبت ولم يتصور ثبوته في النصف دون النصف وانا قلنا
انه وصف حكمي لان في سبب الكرامات المختصة البنية
مثل الشهادة والقضاء وغير ذلك كما قال البعض او معنى

شرعي اذا ثبت في الادمي يصح لان يثبت الملك فيه كما قال البعض
انها وعقد الضعف الحكمي وكذا المعنى الشرعي الذي في
حق ثبوته لكتب ولكتب لا يتحرى ثبوتا وزوالا وحقيقة لان
المحل لا يحتمل في قوله هذا الوصف بان يوصف نصفه
بالرق دون النصف الاخر كما في العلم والجهل لا يحتمل ان يوصف
بعض الشخص به دون البعض كذلك هذا قوله مثل
قال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب الى اخره استدلال بهذه
المسئلة على عدم تحري الرق انه لما ثبت محمد رحمه الله على هذا
ولم يجالفه احد يكون هذا اجماعا منهم على عدم تحري الرق ولو كان
متحريا كان ينبغي ان يكون هو ناظما مثله اليه لمنزلة جزء
كما قلنا في حق النساء حتى ان المرأتين قائما مقام رجل
واحد في الاداء والاختلاف الاصل فيه ان التحري
في شهادته وفي جميع احكامه مثل الزنى والحج والجمعة والنكاح
قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق
لا يتحرى الى اخره اعلم ان التحري في تحري الاعتاق وعدمه ان
المحل في حق مثل حكم الاعتاق يتحرى او لا يتحرى فيتصور
ثبوت حكمه في البعض دون البعض او التصور وهل ارادة مثلا
السيد اذا قال لعبد اعتقت نصفك او ذلك او ذر ثوبك جاز ان
يثبت العتق في جزء واحد في اجزاء العبد فيزول الملك عن
هذا الجزء ويبقى ملك الرق في باقي الاجزاء لان الملك متحري
بالاجماع وتفسير قولنا ان الملك متحري ان يكون في المحل
جزآن في الملك او اكثر فيزول البعض ويبقى البعض فهذا
هو المعنى في قولنا الملك متحري وهذا امر متصور وجوده
والدليل عليه الحكم والمعقول اما الحكم فالبيع والهبة فان
البيع ازالة الملك الى الغير ونقله اليه وكذلك الهبة واذا باع

النصف او وهب النصف مما يحتمل القسمة يجوز لانه يتجزى كالمجاز
البيع والهبة واما المعقول وهو ان الملك اذا جاز ان يكون
جزءا واحدا جاز ان يكون جزءين اثنين والثلثة واذا كان جزءين تصور
زوال احدهما وبقاء الآخر كما في الحسيات حاز لئلا يكون في المحل جزءان
من السواد وبزوال احدهما وبقي الآخر فان قيل لو كان الملك في المحل
اجزاء لم قلتم بانه يتصور زوال البعض دون البعض وينبغي لئلا يجوز
وذلك لان الملك انما يزول عن المحل بزوال ضده وهو العتق فيه
كما يجيء بيانه وما هو ضد منافي احد الجزءين يكون ضدا للجزء الآخر
وهذا كما يقول في السواد اذا طرى على البياض ساقي الاجزاء
التي في ذلك المحل كلها بخلاف البيع والهبة فان ثمة ذلك ليس بازالة
للملك وانما هو نقل نسبته الملك الى غيره مع بقائه في المحل كما كان
قلنا لما سلمتم ان الملك حاز لئلا يكون اجزاء فيجوز زوال البعض
منه دون البعض بطريان الضد عليه والشيء انما ينافي ضده لا مثله
اذا كان الكل في جزء واحد اما اذا كان البعض في الجزء والبعض في جزء
آخر فلا كالسواد الموجود في جزء انما ينافي السواد الموجود في جزء آخر
وانما ينافي اخراز السواد ما كان في محل يتوقف ذلك فيه ونحن فيه كذلك
نقول لئلا تكون اجزاء الملك كلها يكون في جزء واحد من العبد وانما يكون
بعضها في جزء وبعضها في جزء آخر فاذا وجد العتق في ذلك الجزء يزول
الملك عن ذلك الجزء وبزوال الملك عن جزء آخر بفعل الذي ذكرنا ذكر صاحب
الهداية النظر وقيل ايضا لئلا يراد بقولنا ان الملك متجزي لئلا يتحمل الواحد
نصفين لكن لكل منهما نصف منه لانه حمل مثل سائر الاموال
وفي سائر الاموال مثل الثياب والدور والاطعمة والاشربة وغيرها
عجز لئلا يكون المحل قابلا للتجزي فيما يرجع الى الملك فكذا في العبد
لانه مال كسائر الاموال والملك عبارة عن معنى شرعي يثبت في المحل

مطلقا

حاجزا اي مطلقا لمن ثبت له التصرف في المحل حاجزا فيه عن التصرف
فيه بما هو تصرف ان الاعتاق لا يتجزى لما مر انه اعتاق وهو العتق وذلك
لانه اذا وجد الاعتاق يلزم منه ثبوت العتق في المحل واذا ثبت وهو لا
يتجزى يلزم منه زوال الرق الذي لا يتجزى ايضا لان العتق ضد لانه قوة
حكمية والرق ضعف حكمي واذا ثبت زوال الرق صحا قلنا وعند
رضي الله عنه يقول الاعتاق لصوار انه الملك لاثبات العتق وذلك لان
كل احد انما يتصرف فيما هو حقه وحق العبد الملك المتجزي دون الرق الذي
لا يتجزى لما ان الرق حق الله تعالى لانه شرع جزاء على الكفر وجريمة الكفر
حق الله تعالى اما اثبات العتق فليس الى العبد لان الاعتاق لا يتأتى له في
ملك العبد حقيقة الا ان السيد اذا قال لعبده اعتقتك وحررتك وما
يجري مجرى ذلك فالله تعالى يخلق في العبد معنى يوجب صيرورة الشخص
معتقا وينافي الملك لتضادهما واما ينافي زوال الرق فاذا اعتق
العبد قلنا انما يزول الرق لئلا الرق انما ثبت مصححا للملك فاذا زال
الملك ولا يتصور عوده بما بقي في دار الاسلام وان كان كافرا اذا سلم في دار
الحرب فلم يبق في بقاء الرق فائدة فيزول والمعنى فيه لئلا الله
تعالى اثبت في الآدمي ما ينافي الرق وهو كونه ملكا محترما لان الرق
اذلال واهانة وبين كونه مكرما ومهانا في زمان واحد منافاة اما
لئلا الشرع اسقط كونه منافيا في موضع مست الحاجة الى تصحيح الملك
وهو الحربي او الى بقاء الملك فيه وهو العبد واذا اسلم في دار الاسلام
او اعتق مع كونه كافرا في دار الاسلام فلا حاجة ثمة الى تصحيح الملك
وبقائه فلا يسقط منافاته فيبقى منافيا له فلا يبقى الرق فان قيل
لم قلتم انه اذا اعتق في دار الاسلام او اسلم فلا حاجة الى تصحيح قلنا اما
البقاء انما يحتاج اليه اذا كان ثابتا بما فاذا اعتق زال الملك فلا يحتاج
الى الرق لبقاء الملك فيزول الرق واما اذا اسلم في دار الحرب
ايضا فلا حاجة الى تصحيح الملك لان الملك في الآدمي انما شرع دفعا لشر

للملك

عن المسلم بسبب الحراب واذا اسلم في دار الحرب او اعتق في دار الاسلام
لم يبق ذلك الشر فلا حاجة الى تصحيح الملك فلا يبقى الرق بخلاف ما اذا ثبت
الملك له اسلم في دار الحرب وجاء الى دار الاسلام حيث يبقى بنزول الرق لان
الملك ثبت مست الحاجة الى بقائه دفعا لحاجة المالك الى الرق يبقى وكذا بقاء
الملك بدون بقاء الرق فنظرنا بقاء الرق لهذا واذا ثبت الرق للاعتاق
هو ازالة الملك الذي هو حقه والملك متحرز بالاجماع والاصل الرق للتصرف
يقتصر على موضع الاضافة الى محله ولا يتعدى الى غير موضعها فاذا اعتق
المولى البعض فقد زال الملك عن البعض فنزول عنه وسعى في الباقي كما كان
واذا لم ينزل الملك كله لا ينزل الرق واذا لم ينزل الرق لا يثبت العتق
لوجود ضده في المحل ثبت الرق الاعتاق هو ازالة ملك متحرز تعلق بسقوطه
كله غير المحل حكم التحرز وهو العتق فاذا سقط بعضه اي بعض الملك
بقي وصل سطر العلة فيتوقف العتق اي نفوذه الى تكميلها اي تكميل
العلة وهو ازالة الملك بالكلية قوله وصار كغسل اعضاء
الوضوء فانه امر متحرز تعلق بغسل الكل امر بالتحرز وهو اباحة اداء
الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم اي فان اعداد الطلاق متحرز به
لكن تعلق بقبوت الكل امر بالتحرز وهو الحرمة الغليظة قوله
وهذا الرق ينافي ملكية المال لقيام المملوكية ما لا انه قال ملكية
المال لا ينافي ملكية غير المال كالنكاح كما سيجيء اي الرق وانما ينافي
ملكية المال لثبوت المملوكية في العبد من حيث انه ادمي بل من حيث
انه مال واذا ثبت المملوكية من حيث انه مال لا يملك لان لا يكون اهلا
لثبوت الملك له في المال فان قيل لا يجوز ان يكون مملوكا
من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادمي يلزم منه مالكية المال
المال وذا لا يجوز بخلاف مالكية ما ليس بمال لان العبد في هذه الجهة
ليس بمال لان ذلك في خواص الادمية وهو من حيث انه ادمية ليس
بمحل وفي حيث المالية كما قلنا والفرق الضرورة داعية الى اثبات

ملكية غير المال للعبد لانتفاع بانه مولاه بخلاف المال فانه يملك
الانتفاع بمال مولاه واذا ثبت ان الرق ينافي ملكية المال فما يكون
في الاحكام مبتنيا على ملكية المال لا يملكه الرقيق فلا يجوز للعبد شراء
في العبد والمكاتب الى غير ذلك في الاحكام قوله وبه يصح
منها حجه لان اسلام الرقيق عبارة عن نافي المال ومنافي البدن
متعدية في حقها لما قلنا وكذلك منافي البدن لانها للمولى وذلك
لان اصل القدرة في الحج الاستطاعة التي يحصل بها الفعل وملك الزاد
استطاعة ملك للمولى لان ملك الذات يوجب ملك الصفات تبعا
والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله عليه الصلوة والتحية ايما عبد
حج عشر حجج فاذا اعتق فعليه حجة الاسلام بخلاف الفقير فانه اذا
حج يقع عن حجة الاسلام لان له القدرة الاصلية للكونه مالكا لا يحدث
في القدرة معنى الاستطاعة لان اصلية وانما شرط الزاد والراحلة لدفع
الحرج عنه فاذا تكلف واداه صح لانه لو لم يصح يعود على موضوعه بالنقض
قوله الا فيما استثنى من القرب البدنية اي البدنية الخالصة
نحو الصلوة والصوم فانها باجماع المسلمين صارت مستثناة
والاستطاعة التي يحصل بها الصوم والصلوة ليست للمولى قوله
والرق لا ينافي ملكية غير المال وهو النكاح والدم والجيوة اي فان
العبد مالك لهذه الاشياء وهو من هذه الوجوه مبقى على الاصل
لانه من خواص الادمية اما النكاح فلان الملك فيه يثبت له ولا يملك
بانه لا يملك النكاح بغير اذن المولى لانه مالك له ولهذا يتعقد النكاح
بغير اذن المولى حتى يشترط الشهود عند النكاح عند الاذن
ولهذا اعتقه المولى قبل الاجازة سقط ذلك النكاح السابق لكن
انما يتوقف على اجازته لان المهر يتعلق برقبة العبد لانه لا مال
له سواها وهو من حيث المالية ملك المولى فشرط اجازته
لنفاذه دفعا للضرر عن المولى لئلا يفوت ملكه عنه بدون رضاه

لان ذاته ملك فاذا جعل من
الملك يكون ملكا له الخ

ان

فان قيل كيف يكون العبد مالكا والمولى يملك اجباره على النكاح قلنا
انما يملك المولى اجباره على النكاح لما فيه من تحصين ملكه عن الزنا
الذي هو سبب الهلاك في الدنيا والاخرة لا لان العبد ليس بمالك له واما
في الدم والحيوة فلان المولى لا يملك اتلافه والعبد يملك الاقرار بوجوب
ويؤخذ به وهو اقرار بالذم لانه اقرار ولي القصاص يتعلق دمه
اي ازالة دمه وكذلك في الحيوة اقراران وفي القتيل يملك ازالة حيوته
بمباشرة سببها وهو القتل قوله في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا انما قال في الدنيا لانه ليس في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا انما قال في الدنيا لانه ليس في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الاخرة لان اهلية الكرامات ثمة انما تكون بالتقوى ورب عبد يكون
في اهلية تلك الكرامات مولى لمولاه والرق ليس في اصل الاهلية بل ليس في
كمال الاهلية قوله مثل الذمة والحل والولاية والذمة هي من كرامات
البشر لان البشر بالذمة يصير اهلا لخطاب الشرع وكذلك الحل للنساء
بنا صلى الله عليه وسلم وكذلك الولاية مثل السلطنة والقضاء والشهادة
يحمل الدين بنفسها الى اخره اي ذمة العبد لما كانت ضعيفة بسبب
الرق ضممنا الى الذمة مالية الرقبة والكسب ولهذا يملك المولى التصرف
في يده في الكسب ولو اعتق بعض قيمته للغرماء ويكون هذا
في المأذون اذا ركبته ديون والمراد دين وجب بالتجارة او بما هو في معناها
كالبيع والشراء والعارية وضمان المغصوب والودائع اذا جحدها
وما يحتمل العقر يوطئ المشتري بعد الاستحقاق وسواء وجبت
باقرار او بالبينة بخلاف ذمة الحر فانها قوية وليست بمال ايضا
قوله وكذلك الحل ينتقض بالرق حتى ان تحل العبد امرأتين وكما
تطلق الامة الاسير وكذلك الحر عدد لو انكح لما كان عبارة عن انتساخ الملكية

اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم من عدد الطلاق لما كان عبارة عن انتساخ
الملوكية اعتبر فيه رق النساء وحريتهن فكان الطلاق بالنساء قوله
ونصف الحد والقسم والحذاء عدة الامة تطلق نصف عدة الحر وقسمها
مثل نصف قسمها وانما بنيت حيضتان للحر الواحد لا يتنصف فتكاملت
وكذلك الطلقة الواحدة اما اذا كانت بالاشهر فيتنصف للحرى لانه
وهذا لان الرق مؤثر في اصل النكاح فيكون مؤثرا في الاثار الثابتة به
واما الحد فلان تكامل النعمة يؤثر في تكامل الجناية وعند تكاملها يتكامل
العقوبة وانتقاص النعمة يؤثر في خفة الجناية وخفتها في خفة العقوبة
والنعمة في حق ناقصة بالنسبة الى الحر لان اكل حقه الجناية وحقها
اخف بالنسبة الى جناية الحر لان اكل وكانت جنايته اقوى
تشرع الجزاء في حقه اوفر ولهذا كان الزنا المحض موجبا للرجم وفي غيره
موجبا للجلد فلما اثر الرق في تناقص النعمة ظهر اثره في تنصف الحد
قوله وانتقضت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق
اليد عليه اما التصرف فظاهر واما اليد فلانه لو اودع العبد
مالا عند غيره لا يملك المولى اخذه من يد المودع ذكر الصدر الشهيد
رحمه الله في شرح الجامع الصغير دون ملكه اي دون ملك المال فوجب
نقصان بدل دمه اي دم العبد عن الدية الحر لنقصان احد ضربي المالية
وهو مالكية المال كما ينتصف بالانوثة لعدم احدهما وهو مالكية النكاح
وتشريك المالكية يتنوع الى نوعين مالكية المال ومالكية غير
المال فالاول ظاهر والثاني النكاح والطلاق والمراة اهل لمالكية
المال رقبة ويدا وليست لها مالكية النكاح والطلاق اصلا وراسا
والعبد اهل المالكية النكاح والطلاق على الاكمال واهل المالكية قدرا وصفا
لا رقبة فلما تنصفت مالكيتها بالانوثة صار بدل دمها على النصف
في بدل دم الحر فكذلك العبد لما اثر الرق في تنقيص احد ضربي المالكية
نقصنا قيمته عن دية الحر بمال معتبر في الشرع وهو العشرة وتعيين

www.alukah.net

العشرة انما كان بأثر عبد الله بن مسعود رحمه الله لانها مال ومحظر الشرع
حيث يملك بها الكريمة وتقطع بها اليد المحترمة السليمة فان قيل
ينبغي ان ينقص من قيمة العبد اذا كانت مثل دية الحر دية الحر
لان بدل الشيء يعتبر بقدره والعبد مال لاحد نوعي المالكية على
الكامل اعني مالكية مال وملك لما هو مال يتصرف ما ويبدا ما رقبته فانتقص
حاله وحال الحر بالرق فينقص من بدل دمه ربع بدل الحر كما قلنا
في المرأة لما كانت مالكة للمال دون مالكية مال ينقصان دينها عن
دية الحر بالنصف قيل له هذا انقصان في احدهما لا بالعدم والعدد المتصرف
اقوى من ملك الرقبة لان ملك اليد والتصرف يحصل ما هو المراد وهو
قضاء الحوائج وملك الرقبة وان كان ثابتا دائما لا يمكنه التصرف اما
لعدم كان السبيل او لمعنى اخر كالصبي مالك للرقبة لا للتصرف بنفسه
فلنقصان حاله في حال الحر نقصنا في قيمته ما امكنا شرعا بخلاف
المرأة فانها ليست مالكة لاحدهما اصلا فتنصف دينها قوله
وهذا عندنا لان المأذون يتصرف لنفسه اي لاهلية التصرف ولانه
واستحقاق اليد على المال وذلك للمأذون فالمأذون يتصرف لنفسه
وذلك للمأذون موقوف الحجر الثابت بالرق ورفع المانع وهو التصرف
عندنا والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته وذلك لان العبد
مع وجود الرق فيه هو اصل للتصرف كما كان قبل تبوئه المأذون
التصرف كلام معتبر شرعا وذلك يتحقق في الرقيق لاعتبار كلامه
شرعا للكونه صادرا عن عقل وتمييز ومحل التصرف الذمة ودمة
العبد صالحة لثبوت الحقوق فيها لان الرق لا يبطل صلاحية الذمة
لان صلاحية الذمة لثبوت الحقوق فيها من كرامات البشر والرق
لا يخرج العبد من كونه من البشر والذمة مملوكة للعبد بدليل ان المولى
لو اراد ان يستدين شيئا على العبد يجب في ذمة العبد لا يقدر
ولو كانت ملك المولى لملك ذلك فعلم ان الذمة مملوكة للعبد وقابلة للدين

مالكة

ملك

ايضا دليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وكذلك لو افرخ محجور
بدين لانسان ثبت في ذمته والرق كان يزول بعد الحجر والحجر
عن التصرف لحق مولاه لان تصرفه خاص الا موجبا تعلق الدين
برقبته وكسبه وهو الرقبة والكسب ملك المولى فلا معارض اذ ذاك فيتعلق الدين
يبطل حق المولى بغير رضاه وذلك يسقط بالاذن منه لتعلق الدين بمالكية
رقبته فكان الاذن فكا للحجر ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه في الدين
ولو كان تابعا كما قال الخصم لرجع كالوكيل والمضارب تعلق
الموكل قدر المال ولهذا كان الاذن في نوع اذنا في الاصل بنواع
عندنا ولم يصل الكلام حتى اذا اذن سرا كان ماذونا اذلا اثر لحجر
عليه لان هذا اسقاط حق والاسقاط لا يتوقف بالتناقيض
قوله وحد له حكم الاصل المتصرف ولهذا يد المولى
مخلفة فما تصرف الزوائد وهو ملك المسروق للتوصل الى البدائن
بيد العبد الحكم والاصلي التصرف وذلك الحكم الاصلي انما هو اليد
وانما قلنا لان اليد هو الحكم الاصلي التصرف وذلك لتصرف
انما يثبت لقضاء الحوائج وقضاء الحوائج انما يكون بثبوت اليد
لا بالملك نفسه وقد تقدم بيانه وانما المنع ملك الرقبة لقطع
طمع الاعداء وليكون معرضا الى ملك اليد وهو المقصود
فكان ملك الرقبة بالنسبة الى ملك اليد في الزوائد والعبد كالمكاتب
لما هو الاصل في المولى تخلف العبد فما تصرف الزوائد وهو ملك الرقبة
لان العبد لا يتصور ان يكون مالكا رقبة المال لما مر منا فيكون
المولى خليفة العبد في ملك الرقبة فيكون اعرض في المالكية وهو
مالكية المال تابعا للعبد فلو جب ذلك ينقض مبنية عن ذلك اعني
وهذا هو جواب عن اشكال قدمناه وهو ان العبد لما كان مالكا
لليد دون الرقبة كان ينبغي ان ينقص في قيمته ربع دية الحر
ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل

العشرة انما كان باثر عبد الله بن مسعود رحمه الله لانها مال ومحظر في الشرع
حيث يملك بها الكريمة وتقطع بها اليد المحترمة السليمة فان قيل
ينبغي ان ينقص من قيمة العبد اذا كانت مثل دية الحر دية الحر
لان بدل الشيء يعتبر بقدره والعبد مالك لاحد نوعي الملكية على
الكامل اعني الملك تمام ومالك لما هو مال فقط ويدا ولهذا فانتقص
حاله وحال الحر تالما فينتقص من بدل دمه ربع بدل الحر كما قلنا
في المراة لما كانت مالكة للمال دون مالكة للنفس ينتقصان دينها عن
دية الحر بالنصف قيل له هذا انتقصان في احدهما لا بالعلم واليد والتصرف
اقوى من ملك الرقبة لان بملك اليد والتصرف يحصل ما هو المراد وهو
قضاء الحوائج وملك الرقبة وان كان ثابتا دائما لا يمكنه التصرف اما
لبعد كان السبيل او لمعنى غير كالصبي مالك للرقبة لا للتصرف بنفسه
فلنقصان حاله عن حال الحر انتقصنا قيمته ما دون معتبرا شرعا بخلاف
المراة فانها ليست مالكة لاحدهما اصلا فتنتصف دينها قوله
وهذا عندنا لان المأذون يتصرف لنفسه اي لاهلية التصرف ودلالة
واستحقاق اليد على المال وذلك لان المأذون يتصرف لنفسه
وذلك لان الاذن هو فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف
عندنا والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته وذلك لان العبد
مع وجود الرق فيه هو اصل للتصرف كما كان قبل ثبوته لان
التصرف كلام معتبر شرعا وذلك يتحقق من الرقيق لاعتبار كلامه
شرعا لكونه صادرا عن عقل وتمييز ومحل التصرف الذمة ودمة
العبد صالحة لثبوت الحقوق فيها لان الرق لا يبطل صلاحية الذمة
لان صلاحية الذمة لثبوت الحقوق في كرامات البشر وبالرق
لا يخرج العبد من كونه من البشر والذمة مملوكة للعبد بدليل ان المولى
لو اراد ان يستدين شيئا على نفسه لا يجب في ذمة العبد ولا يقدر
ولو كانت ملك المولى لملك ذلك فعلم ان الذمة مملوكة للعبد وقابلة للدين

ايضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته ولذلك لو افرخ محمد
بدين لانسان يثبت في ذمته ولو كان دين بعد العتق والحجر
عن التصرف لحق مولاه الذي تصرفه فاشرع الاوجبا تعلق الدين
برقبته وكسبه وهو الرقبة والكسب ملك المولى فلا وجه اذا لبطلا
يبطل حقه من غير رضاه وذلك يسقط بالاذن فتعلق الدين بالرقبة
فكان الاذن فكا للحجر ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه في التجارة
ولو كان ثابتا كما قال الخصم لرجع كالوكيل والمضارب تعلق
الموكل قد بالمال ولهذا كان الاذن في نوع اذنا في الاصل بنواع
عندنا ولم يصل الساعت حتى اذا اذنه سيده كان ماذونا ايدا الى ان يحجر
عليه لان هذا اسقاط حق والاسقاط لا يتوقف بالتاقيت
قوله وحب له حكم الاصل للتصرف وهو اليد للمولى
خلفه فالصوف الذي زايد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اذ
يثبت للعبد الحكم والاصلي للتصرف وذلك الحكم الاصلي انما هو اليد
وانما قلنا ان اليد هو الحكم الاصلي للتصرف وذلك لان التصرف
انما شرع لقضاء الحوائج وقضاء الحوائج انما يكون بثبوت اليد
لا بالملك نفسه وقد تعلم بيانه وانما شرع ملك الرقبة لقطع
طمع الاغيار وليكون موصلا الى ملك اليد وهو المقصود
فكان ملك الرقبة بالنسبة الى ملك اليد في الزوايد والعبد مالك
لما هو الاصل والمولى خلف العبد فيما هو من الزوايد وهو ملك الرقبة
لان العبد لا يتصور ان يكون مالكا لرقبة المال لما مر فيما فيكون
المولى خليفة العبد في ملك الرقبة فيكون اعرض في الملكية وهو
مالكية المال تابعا للعبد فلو جعلنا ذلك بمقتضى بنية عن ذلك
وهذا هو حول عن استقال قدمناه وبقول العبد لما كان مالكا
لليد دون الرقبة كان ينبغي ان ينقص من قيمته ربع دية الحر فقوله
ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كما في مسايل

اى لما لزم المأذون بتعرف لنفسه وثبت له حكم الاصل والمولى خليفة في الملك
جعلناه في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون في حكم الملك
وحكم بقاء الاذن كالوكيل حتى قلنا اذا اذن له المولى في التجارة
في صحته ثم مرض وتصرف العبد حال مرض المولى ينفذ العبد ماذونا
كما كان وهذا في حكم بقاء الاذن ويخلفه المولى في الملك وهذا في حكم
الملك وان تعلق بوقته العبد المأذون وبماله حق الورثة
والغرماء كما في الوكالة اذا وكل رجلا اخر مرض الموكل ينفذ الوكالة
ويخلفه الموكل في الملك وتصرف المأذون يعتبر في الثلث كتصرف
الوكيل قوله وفي عامة مسايل المأذون اى اكثرها فان المأذون
حالة البقاء بمنزلة الوكيل ولهذا يملك المولى حجره كما يملك عزل الوكيل
وللعبد المأذون اذا اذن لعبد فحجر المولى لا يحجر عبد المأذون كالوكيل
اذا وكل اخر وقد كان قال له الموكل اعمل فيه برايك لا ينعزل الثاني بعزل
الاول وانعزاله بموته واذا مات المولى يحجر لانه بموت الموكل
ينعزلان قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى اخره اعلم
انا يحتاج اولا الى معرفة العصمة وثانيا الى معرفة توعيها مؤمنة ومقومة
ثم الى بيان ما ذكر في الكتاب فنقول اما العصمة عبارة عن خروجه
التعرض على غيره من حيث الحرمة لحله ولا يلزم على هذا قتل النفس
لنفسه لان معصومة بعصمتين عصمة له وعصمة لله تعالى فلا يجوز
له التعرض لاذن الله تعالى نهى عن ذلك حيث قال ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وخرج عن هذا اموال الكفار والاحوال التي في
البحار والمعادن في البراري والجبال لانها ممنوعة عن التعرض
حسا وان لم تكن معصومة لان التعرض لا يحرم لمنه ولا امتناع
الحس غير الحرمة واذا عرفت هذا فاعلم ان العصمة على نوعين
معصمة مؤمنة وعصمة متقومة فالمعنى في المؤمنة اصل
الحرمة على وجه لا يؤثر في ايجاب الضمان بل يوجب اثمه بالعقوبة

والمعنى في المتقومة الحرمة التي تؤثر في ايجاب الضمان ولا يوجبان اثمها
الا باداء الضمان والعصمة المؤمنة تحصل بالايمان نفسه والعصمة
المتقومة تحصل بالايمان ودار الاسلام فاذا عرفت هذا فاعلم
في الكتاب فيقول قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم اى في عدم
عصمة الدم وتنقيصها لان العصمة المتقومة انما تثبت بالايمان والدار
والعبد والحر في ذلك سواء واذا كان للعبد نفس ودم كان للحر مثل
الحرية قصاصا بل الرق يؤثر في نقص قيم الدم وقد تعرف بيانه
وهذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال اذا اثر الرق
في تنقيص قيمة العبد عند قتل الحر علمنا ان العبد لا يساوي الحر
ينبغي ان لا تكون بينهما مساواة فكيف يجوز ان يقتل الحر بالعبد قصاصا فقال
في الجواب لان العبد يساوي الحر في العصمة وباعتبار ذلك يقتل
الحر به قصاصا قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد لان
استطاعته في الحج والجهاد غير مستفاد وذلك لان المعتبر استطاعة
التي يحصل بها الفعل هي ملك المولى لان الجهاد لا يتاتى الا بالمال فانه يحتاج
فيه الى السلاح والكراع والمال له فصار كالحج بخلاف الصوم والصلوة
فان استطاعته فيها مستفاد بالاطاعة ولم يفت بسببه قوله
ولهذا لم يستوجب السهم الكامل اى العبد لما ان الرق اوجب نقصانا
في الجهاد لم يستحق السهم الكامل وهذا في العبد المحض عن القتال
فانه يوضح له اذا قاتل اما اذا كان ذا نوبة عن رسه الحر بخلاف المأذون
له في القتال فانه يستوجب السهم الكامل لانه ناب الحر باذنه
قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق اى الولايات
المتعدية كالنكاح والشهادة والولاية وذلك لان الرق عجز حكمي
كما ذكر والولاية ابدا لا تثبت بدون القدرة والاصل في الولايات
ولاية المرء على نفسه ثم التعدي الى غيره والولاية له على نفسه قوله
وانما صح امان المأذون الى اخره هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان
يقال

www.alukah.net

لو كانت الولاية بالرق لما كان يصح امان العبد المأذون
له في القتال فقال في الجواب امان العبد المأذون له في القتال
لا يصح حيث الولاية لوجود ما ينافيها وهو الرق بل انما يصح لانه
بالاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة فالامان اسقط الحق عنها
فلم الامان يلزمه او لا ثم يتعدى الى غير ممن القاتلين فصار كشهادته
لهلال رمضان لانه يلزمه او لا ثم يتعدى الى غيره ولذلك قلت
رواية العبد لانه ليس بأقل منزلة من كل المسلمين التزموا طاعة الله
وطاعة رسوله فانما يلزمهم التزامهم لا بالرق العبد وهذا هو
المعنى بقوله خارج عن اقسام الولاية قوله وعلى هذا الاصل
يصح اقراره بالحدود والقصاص اى على ما قلنا في الامان انه يلزمه
او لا ثم يتعدى الى غيره يصح اقراره بالحدود والقصاص لانه يلزمه
او لا ثم يتعدى الى غيره ويحول لئن يرجع الى ما تقدم لئن الرق ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح والدم والجيوة فانه مبقى على اصل
الحرية فيما يرجع الى الدم والجيوة وقد مر بيانه واذا كان هو كالحر
في حق الدم والجيوة يصح اقراره بذلك كالحر ويحوز ان يراد من قوله
وعلى هذا الاصل يصح بالحدود المجموع في قوله لئن الرق لا ينافي
مالكية غير المال الى قوله وفي الامان انه يلزمه او لا ثم يتعدى
الى غيره وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة يصح في المأذون وهذا
بالاجماع قوله وفي المحجور اختلاف معروف ذكر في المنظومة

لو قال المحجور سرقت من على ... هذا ومولاه يقول العين لي
فالقطع والرد لدى النعمان ... والقطع دون الرد عند الثاني
وقد بنى عليها الشمسان ... وقال بعد العتق بالضمان
والخلاف فيما اذا اخذه المولى قوله وعلى هذا قلنا في
جناية العبد خطأ انه يصير جوازا لجنايته اى على ما تبين
ذكره ان الرق ينافي مالكية المال وتقرر ان الواجب في

العمل

خطأ انما هو الاصل في جناية ان يكون على الجاني
لانه هو المتعدي ولا يكن ايجابه على العبد للفرار الدية انما تجب عوضا
في حق المجني عليه وصلح في حق الجاني كانه وهب له شيئا مبتدأ
حيث لم يقابلها مال المتلف فليس بمال فصار بمنزلة الدم المسلم
والدليل عليه علم على صحة على الكفالة بها وعدم وجوب الزكوة فيها
وان حال الحول ولم يقبض بعد وعدم الوجوب بعد القبض ايضا
الا بعد حولان الحول قوله فلو المتلف غير مال ينافي وجوب الدلال
عليه ولزوم الدم ما يضاف عن الهدر يوجب الحق للمتلف عليه
فثبت لان الدية في جانب المتلف صلة وعوض في جانب المتلف
عليه ولزومه صلة بين الوجوب على العبد لانه ليس باهل الصلات
الا ترى انه لا يستحق عليه صلة الاقارب وهي النفقة ولا يملك ان
يهب شيئا بخلاف بدل المال المتلف فان الملك ثابت فيه فيصح
الكفالة به ويجب الزكوة فيه قبل القبض اذا حال الحول حتى اذا قبض
يجب الاداء واذا لم يكن ايجابها على الجاني والجاني مال حين هو
فالدفع الى ولي الجناية وهذا هو معنى ما ذكر في الهداية ان الواجب
هو الدفع وهو الصحيح ولهذا يسقط الموجب بموت العبد
لفوات محل الواجب قوله الا ان يشاء المولى الفداء فيصير
عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ان الارش الذي موجب الخطأ
الارش كما اذا كان الجاني حرا وفي العبد انما يصير الى الدفع ضرورة انه ليس
باهل الصلة فلما ارتفعت تلك الضرورة باختيار المولى الفداء يكون الواجب
عائدا الى الاصل حتى اذا افتكه المولى يرجع الى رقبة العبد ثانيا
لان الاصل هو الاصل وعندهما وجب الارش على المولى انما يكون
بطريق الحوالة لان الاصل ان يكون الجاني مصروفا الى جنايته كما في
العمد والخطأ انما يصار الى الفداء في موضع لا يمكن الدفع وهو
جناية الحر بضرورة كرامة الحر ليس بمال ليصير حوالة بجنايته واذا كان

الألوكة
www.alukah.net

كذلك فاذا اختار المولى القصاص كان العبد حالا على المولى واذا
نوى تملكه بافلاسه يعود الى رقبة العبد كما في سائر الحوالات قوله
واما المرض فانه ثابتا في اهلية الحكم اي مطلقا سواء كان في حقوق
الله تعالى او في حقوق العباد و في اهلية العبادة ولهذا صح بيعه وكلمته
وسائر تصرفاته مثل الاقرار والشرع ورد بتصحيح عبارته حتى
اجاز الوصية قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم لحديث
معاذ الغياث في جواز الوصية انها تملك مضاف الى حال زوال
مالكيته ولو اضيف التمليك الى حال قيام المالكية بان قيل ملكتك غدا سواء
كان بعوض او بغير عوض كان باطلا فهذا اولى واستحسن العلماء
جوازها وانعقد الاجماع عليه قوله لكنه لما كان سبب الموت
والموت علة الخلافة الى الغير وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لما لم يكن المرض مانعا اهلية لزوم الحكم عليه واهلية العباد
اجعلتم المرض في اسباب الخ فقال في الجواب لما ان المرض سبب
مفض الى الموت لتزادف الالام وكذا وكذا كما ذكر والموت
علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم
به اذا فسنت بالمرض الخ اذا اتصل به الموت لهذا قوله فسنت
الحق اي بنت بالمرض الخ بقدر ما يقع به صيانة
وحق الغريم فالالف واللام في قوله الحق للعهد مستند الى اول
المرض اذا اتصل بالموت فسنت الخ اللبيب
مستغرقا كل التركة ففي الكل وان كان اقل منه فبقدر حقه
فان قيل الشيء يحصل بقولكم ان الحجر بنبت اذا اتصل به الموت
مستند الى اول المرض فلذلك جميع المواضع التي يقولون لنز
الحكم ينبت في الحال مستندا الى ما مضى وزادوا ان مثل قولكم لنز المعصوب

تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود السبب وقولكم في الغصب
انه يجب به الزلوق عند تمام الحول مستندا الى وقت وجوده وفي
طهارة المستحاضة والمتيمم بالانقاض عند خروج الوقت ورؤية الماء
مستندا الى وقت الحدث حتى لم يجز والهما المسح على الخف بتخفف
به ان ما يوجد في هذه الحالة وجد في تلك الحالة لو اردتم هذا فهذا لا يجوز
لانه يستحيل بمرة فانا المراد منه ان في الحال ظهر كونه ثابتا وذلك
الزمان ويتحقق في صورة الغصب لتضمين الباقي فنقول نحن مثل
قلنا ان المضمونات تملك عند اداء الضمان ظهر كون الملك ثابتا وذلك
الزمان فكون اداء الضمان لنا دليلا على ثبوت الملك وذلك الزمان
لا انه يثبت الملك باداء الضمان وكذلك نقول في سائر اسباب
الملك من البيع والهبة وغير ذلك انها تكون دلالات على ثبوت
الملك وانتقاله الى المشتري والموهوب له لا انه يثبت الملك به
ويستدل به وذلك لان حقيقة الملك هو المعنى المطلق اي جاز وذلك انما
يثبت في المحل بايجاد الله تعالى ونحن لا نعرف ذلك الا بدليل
فجعل الله تعالى لنا امارات ودلائل على ثبوت ذلك المعاني
نحو الاستيلاء والبيع والهبة والاصطياد والاحتطاب والارث
واداء الضمان وغير ذلك فان قيل لو كان الملك ثابتا قبل كان ينبغي
ان لا يجوز عتق المغصوب منه اذا اعتق ثم ادى الغاصب
الضمان ويجوز عتق الغاصب والمسئلة على العكس قلنا انهما جاز
الاعتاق في المغصوب منه لان الملك ثابت للمغصوب منه
من كل وجه وعند اداء الضمان يظهر الملك للغاصب في وجه دون وجه
والملك الثابت في وجه يكفي لجواز البيع دون الاعتاق لان الكاتب
والعبد المأذون يجوز بيع الغاصب دون اعتاقه وجاز اعتاق
المغصوب منه لهذا ولم يجز بيعه لكون البيع غير معهود التقليم قوله
فقبل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ فان القول بصحة واجب لئلا

نائب اى لانه لا ضرر فى ذلك لكونه قائلا للفسخ فيكمله الدار
بالنقض اذا احتيج الى النقض وذلك مثل الصبة وبيع الحمامات الى الهدم
المخرج وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت لان
فى القول بصحته فى الحال ضررا فجعل كالمعلق بالموت قوله
اداد قم على حق الغريم اداد ان اذا كان قيمة المعتق والدا على
الثلث وكان الدين مستغرقا خلافا لزفر رحمه الله تعالى قوله بخلاف
اعتاق حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد دون الرقبة
الراهن
اى حق الوارث فى ملك الرقبة فلهذا منعه عن التصرف دون
تصرفه
حق الراهن قوله وكان القياس ان لا يمنع المريض الصلة واداء
الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذكل اى بالصلة واداء
الحقوق كل ذلك اصلا اوراسا لان الحجر والنهى اصلا مرض وذلك لان سبب
المالية لله تعالى كما ان
العباس ان
الحجر وهو المرض موجود فكيف الحجر موجود انظرا الى السبب لكن
الشرع جوز ذلك فى الثلث نظرا للمريض للتدارك ما فات عنه
رخصة سهلة فى القليل على وجه لا يعود الضرر الى الورثة لانه لا يتعرف
فى حقهم فى الثلث بل يتعرف فى حق نفسه وهو الثلث وشرع
القليل يشعر بكون الحجر اصلا قوله ولما تلونا الشرع الايصاء
للوارث ابطل ايصاءه لهم هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال
لما جوز الشرع الايصاء فى الثلث رخصة نظرا للمريض علم ان الثلث
لا يتعلق به حق احد فاذا اوصى بشئ فى الثلث لوارثه وجب
القول بالصحة لانه متصرف فى حقه كما اذا وهب احد ورثته فى
الصحة شيئا من ماله مع النفى ورد بصحة الوصية لهم وهو قوله
تعالى الوصية للوالدين والاقربين فقال اجاب الشرع
لما تلونا الايصاء للورثة بان بين حقوقهم اى بنسخ ايصا الموتى لهم
وتشريحه ان الوصية للاقربين كانت مفوضة الى العباد يتصرفون
الشرع بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك

خير الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى الله تعالى بنفسه بيان
ذلك الحق وقدره على حدود معلومة مثل النصف والربع والثمن
والثلثين والثلث والسدس بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين الاية اى الذى فوض اليكم تولى بنفسه اداءه
عن معاديكم لان العبد ربما يحيف بتدبير فى مصالح ما يوصى به اظهر
واحل منهم لجهله بتبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن
بانه هو الصواب والى ذلك وقعت الاشارة فى قوله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا والمراد بالموصى ربما كان يقصد الاضرار فى ذلك
والية وقعت الاشارة فى قوله تعالى غير مضار وصية من الله
وابطل حقهم بنسخ الايصاء المعدوم لهم يبطل ذلك لان الايصاء
للورثة فى كل درجة صورة ومعنى وحقيقة وشبهه صورة بان
سمع المورث عينا ماله من احد الورثة بمثل قيمته فهذا الجنس
لانه وصية صورة اى وصية له صورة العين لا بمعناه
لانه معاوضة مال بمال فلا يكون وصية فى حيث المعنى الذى
هو المالية لكن وصية له بصورة العين فى حيث ابقاء وبعد
المعين فيما يرجع الى صورة هذا العين على غير من الورثة ومعنى
بان يقول لاحد الورثة بمالى وهذا وصية معنى لانه سلم
المال اليه بغير عوض وقيل بان يقر بانه استيفاء دين الصحة فانه لم
يوجد فيه صورة المال لكن فيه ايفاء فى حيث المعنى الذى
المالية تسلم له بغير عوض والثانية اوضح وحقيقة اى حقيقة الوصية
وهو ظاهر وشبهه اى فى الجودة بان يكون من احد الورثة جيدا
يوصى من الردى بان فانه على خلاف الجنس الاجنبى ليحصل
للوارث نوع منفعة وهو الجودة متمسكا بان الجودة فى الاموال
الربوية تعتبر مقابلتها بجنسها احتياطا لها لانه اذا باع بخلاف
جنسه ما فاته من حصول هذه الفائدة لان الجودة تعتبر المقابلة بخلاف

الألوكة
www.alukah.net

نائب اى لانه لا ضرر فى ذلك للكونه قائلا للفسخ فيكمل الدوار
بالنقض اذا احتيج الى النقض وذلك مثل الصبغة وسع المحماة اى الحمة
المخرة وكل تقرف وامع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت فى
فى القول بصحته فى الحال ضررا فجعل كالمعلق بالموت قوله
اداد قم على حق الغرماء اد وارباب اذا كان فيه المعلق والا على
الثلث وكان الدين مستغرقا جميع التركة قوله بخلاف
اعتاق حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد دون الرقبة
اى حق الوارث فى ملك الرقبة فلهذا منع حقه عن النفوذ دون
حق الراهن قوله وكان الاولى ان لا يمنع المريض الصلة واداء
الحقوق المالية لله تعالى والوصية كل ذلك اى بالصلة واداء
الحقوق كل ذلك اصلا ودراسا لان الحجر والنهى اصلهم وذلك الشرب
الحجر وهو المرض موجود فكيف الحجر موجودا نظرا الى السبب لكن
الشرع جوز ذلك الثلث نظرا للمريض للتيسر الى ما فات عنه
رخصة سهلة فى القليل على وجه لا يعود الضرر الى الورثة لانه لا يتعرف
فى حقهم فى الثلثين بل يتعرف فى حق نفسه وهو الثلث وشرع
القليل يشعر بكون الحجر اصلا قوله ولما تولى الشرع الابطال
للورثة ابطل ايضا ما رده لهم هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال
لما جوز الشرع الايصاء فى الثلث رخصة نظرا للمريض علم ان الثلث
لا يتعلق به حق احد فاذا اوصى بشئ فى الثلث لورثته وجب
القول بالصحة لانه متصرف فى حقه كما اذا وهب لاحد ورثته فى
الصحة سواء ماله مع البعض ورد بصحة الوصية لهم وهو قوله
تعالى الوصية للوالدين والاقربين فقال اجاب الشرع
لما تولى الايصاء للورثة بان بين حقوقهم اى بنسخ ايضا الموثق لهم
وتبرعه لان الوصية للاقربين كانت مفوضة الى العباد بتفويض
الشرع بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك

الراهن

تصرفه

الا ان يقال ان
العباس ان
الملك

خير الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى الله تعالى بنفسه بيان
ذلك الحق وقصره على حدود معلومة مثل النصف والربع والثمن
والسدس والثلث والسدس بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين الاية اى الذى فوض اليكم تولى بنفسه اداءه
عن معاديكم لان العبد ربما لا يحسن التدبير فى مثل هذا الموضع بل اظهر
واجل منهم لجهله فبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن
بانه هو الصواب والى ذلك وقعت الاشارة فى قوله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا والمراد الموصى ربما كان يقصد المضارة فى ذلك
واليه وقعت الاشارة فى قوله تعالى عنه مضارة وصية من الله
وابطل حقهم بنسخ ايضا المعنى لهم بطل ذلك لان الايصاء
للورثة فى كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهه صورة بان
سمع المورث عينا فى ماله فى احد الورثة بمثل قيمته فهذا الحجر
لانه وصية صورة اى وصية له صورة العين لا بمقابلة
لانه معاوضة مال بمال فلا يكون وصية فى حيث المعنى الذى
هو المالية لكل وصية له بصورة العين فى حيث ابقاء وبعد
المعنى فيما يرجع الى صورة هذا العين على غير ما الورثة ومعنى
بان يقول لاحد الورثة بمالى وهذا وصية معنى انه يسلم
المال اليه بغير عوض وقيل بان يقر بانه استيفاء دين الصحة فانه لم
يوجد فيه صورة المال لكن فيه ايمان فى حيث المعنى الذى
المالية تسلم له بغير عوض والثانية اوضح وحقيقة اى حقيقة الوصية
وهو ظاهر وشبهه اى فى الجودة بان يكون فى احد الورثة جيدا
يودى من الرديان فانه عدل من خلاف الجنس الى الجنس ليحصل
للوارث نوع منفعة وهو الجودة متمسكا بان الجودة فى الاموال
الربوية عدل مقابلتها بجنسها لاجتهاد لها لانه اذا باع بخلاف
جنسه ما كان يحصل هذه الفائدة لان الجودة عدل المقابلة بخلاف

الألوكة
www.alukah.net

الجنس متقومة فلا تحصيل للوارث ما دام ثابتا في الغاية فهو عدل عن سبيل
الجنس بخلاف الجنس ليحصل للوارث عين المنفعة فلتهنه العدول
وخلاف الجنس الى الجنس لهذه المنفعة تقومت الجودة في حق الورثة
كما تقومت في حق الصغار حتى اذا باع الوصي قال السيد ونسم
تقومت الجودة ولا يحور ذلك باعتبار القيمة وانما تقومت
الجودة في مسئلتنا كما تقومت في حق الصغار لان التقوم في حق
الصغار انما يثبت ضرورة ابتغاء الضرر عنهم اصلا وهذا حقيقة
وشبهة اذ يبقى ضرر ايضا للمولى عن الورثة اصلا اذا فتقومت
الجودة في حقهم حسب تقومها في حق الصغار وقوله في الكتاب
حتى لم يصح تبعه من الوارث اصلا بيان لقوله صحيحة وقوله
لبطل اقوليه اي للوارث اصلا اذ لم يحصل باستيفاء عين الصحة
اي وان وجد اقراره باستيفائه دينه في الوارث وان كان الدين
لزمه في حال صحته بيان لقوله معين وقوله بقومت الجودة في حقهم
بيان لقوله شبهة وبين قوله حقيقة لظهور قوله واما
الحيض والنفاس فانهما يعدمان اهليته اي اهلية
الوجوب واهلية الاداء لان قوله اهلية نكرة في سياق
النفي فتعم قوله لكن الطهارة عنهما شرط لجواز
اداء الصوم والصلوة هذا جواب عن اشكال مقدر
وهو ان يقال لما لم تكن الحيض والنفاس معدمين
اهلية ما يسعى لوجوب اداء الصوم والصلوة على الحائض
والنساء فقال في الجواب الطهارة عن الحيض والنفاس شرط
لاداء الصوم والصلوة فبفوت الاداء بفوات شرطه
فبفوت وجوب الاداء ايضا لفوات مقصوده وهو الاداء
وقد مر بيانه فوله وفي قضاء الصلوات تحرج لتضاعفها
الى آخره هذا جواب عن اشكال آخر مقدر ايضا وهو ان يقال

اذا فات الاداء بفوات شرطه سعى لوجوب القضاء في الصلوة
كما في الصوم او لا نحب القضاء في الصوم كما في الصلوة فقال
في الجواب في قضاء الصلوة حرج ظاهر لتضاعفها
فسقط بالحيض والنفاس اصل الصلوة ولا حرج في الصوم
فلم يسقط اصله وسقط ادائه في الحال تخفيفا
واما الموت فانه عجز خالص اي حقيقي وانما قال خالص احترازا
عن الرق فانه عجز لكنه حكمي سقط به ما هو من باب التكليف
لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار وقوله لفوت غرضه وهو
الاداء عن اختيار انما وقع على قاعدة من ذهب الى ان الكافرين
الوجوب عندهم الاداء وقاعدة الاداء عندنا تحقيق معنى الابتلاء
ليكون العبد مبتلى بين ان يفعل باختيار فيثاب عليه وبين
ان يتركه باختيار فيعاقب عليه وانما وقع هذا على قاعدة من ذهبهم
لان نفس القطع لصول الفعل الى محله لا يصلح وهو الذي كتب
اصحابنا العراقيون والاكثرون كانوا مما يليق عن طويل الى السنة الى
ذهبه الى عدم الاعتراض على الشيخ الزاهد فخر الاسلام لانه سهو ظهر كان
هذا دليل ان التكليف لا يكون بدون القدرة والموت ينافي القدرة
فيسقط عنه ما كان من باب التكليف واعلم ان الاحكام تنقسم
الى قسمين احكام الدنيا واحكام العقبى ما احكام الدنيا فتسقط
اقسام لانه لا يخلو اما ان كان من باب التكاليف او لا فالاول وهو
القسم الاول وان لم يكن فلا يخلو اما ان شرع عليه لحاجة غيره
او لا فالاول هو القسم الثاني وهو لا يخلو اما ان يكون مشروعا
عليه بطريق الصلة او لا فالاول هو الثالث والثاني لا يخلو
اما ان يكون متعلقا بالعين ومتعلقا بالذمة فالاول هو الرابع
والثاني نفو الخامس وان لم يكن مشروعا عليه لحاجة غيره فلا
يخلو اما ان شرع لها ويتعذر التسبب له ديانة لغيره ابتداء

فهو القسم السابع اما القسم الاول فيلي سائر الكتب في الصوم والصلوة
والزكوة وغيرها وهذا القسم وضع عنه لانه لا فائدة في الايجاب عليه
لعدم امكان الاداء منه فلهذا قلنا انه يبطل الزكوة وسائر وجوه
القرب وانما يبقى عليه المأثم للتقصير منه في الاداء ثم القدرة
عليه اثم الثواب والعقاب واحكام الاخرة والمستحق
بالاحياء في حكم الاخرة كما يجيء ومعنى قولهم يتطل عنه الكل
اي لا يطالب بالتركة ولا يلتحق بحقوق العباد كما قال الشافعي رحمه
انه يبقى في ذمته الى التركة حتى لو كان عليه الزكوة اذا مات
لو حدث تركة بدون الايصاء فعلينا لا نوجب الا ان تلف تركته
بعد الايصاء واما القسم الثالث وهو القسم الاول
والقسم الثاني وهو ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة
وذلك مثل نفقة الزوجات والاقارب فيسقط هذا القسم
عنه ايضا الى الموت بناء وجوب الصلوة عليه ولهذا
لم تجب نفقة العبد للمتوفى عنها زوجها واما القسم الرابع
وهو القسم الثاني في القسم الثاني ونحو ما شرع عليه لحاجة
غيره متعلقا بالعين فهو مثل المودع والمستاجر والمغصوب
والمستعار وكل هذا القسم بقاء المشروع ببقاء العين للحاجة
فعل في عين غير مقصود بها وانما المقصود سلامة العين
لصاحبها حتى لو ظفر عليها باخذها بخلاف العباد
فان فعله في عينه مقصود بها حتى قلنا لا يكون للفقير وابنه الصغير
ظفر بمال الزكوة الا ان المقصود هو الفعل وهو الاداء
والموت ينافي سلامة العين فلا بقاء للمشروع واما
القسم الخامس وهو ما شرع عليه لحاجة غيره متعلقا بذمة
وذلك نحو الديون وكل ما لزمه في محل والذمة حتى ينضم
اليه مال او ما يوجب به الغنم وهو ذمة الفعل فانها تتوسع

بالمال او الذمة فيبقى الدين عندنا لبقاء اما لمحل الذمة في
من غير انضمام ما هو كالذمة له فلان ضعف الذمة بالموت فوق
ضعفها بالرق لان الرق لا يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى
زواله غالبا وذمة العبد لم تحتمل الدين بنفسها بل مع غيرها
وهو مالية الكسب والرقبة فهذا بالطريق الاولى بخلاف
الحي فان ذمته قوية تحتمل الدين بنفسها وهذا مال
ابوحنيفة رحمه الله الكفالة عن الميت اذا لم يترك مالا او كفيل
لا يصح بالدين كما ان الدين ساقط لان الدين موصوف
شرعا حتى يظهر اثره في المطالبة والكفالة لا تزيد المطالبة ولا
مطالبة بحسب فلا تتزيد والدين هو فعل تمليك المال
وتسليمه وهذا الوصف بالوجوب والوجوب من
صفات الفعل لا من صفات العين لكنه صار وصفا للعين لانه
يؤول اليه ما لم يوف فصار كالمتعين لاداء نفسه وكذلك
وهو الوارث او الكفيل بالمال يسقط ضرورة بخلاف
حالة الملاءة لان الوارث يقوم مقامه وتول الكفيل لانه
يقوم مقامه ايضا فان الموصى اذا اوصى بدين ولا دين
واعسر كل اذا لم يترك شيئا فان ذلك لو تبرع به انسان انما
يصح في حق تخليص الميت عن العقاب لا في حق قضاء الدين
والفعل التبرع لا يحتمل قيام الدين ولهذا اذا قال رجل
لفلان على فلان كذا وانا كفيل به يصح الكفالة وعليه
المال وان اثبت فلان وجوب ذلك المال عليه وقال انا
الكفالة عن الميت المفلس لانه كفيل بدين باق الى الموت
لا يتعين سقوط الدين ولهذا لو تبرع به انسان صح متبرعا
الكفالة كالوهبات ملنا ولو صح على هذا الوجه لتحول
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين متعلق عنه اي عينا رجل

مؤمنة دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة قوله او القتل
اى على كفارة القتل ووجه التأمل ان النص شرط الايمان فى كفارة القتل
يعنى تخليص المؤمن عن ذل اثر الكفر وهو الرق فيشترط فى سائر الكفارات
قياسا عليها لانها جنس واحد وقد مر تمام هذا مما تقدم والحوالة بعد ايضا
فصل قوله والذى يتصل بالسنن اى بيان السنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اى بيان افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حكم وجوب الاقتداء به فيها وعدة قوله
على اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو
الزلة اعلم ان افعال النبى عليه السلام فى الحقيقة ينقسم الى اربعة اقسام
منها ما فعله بيانا لنص مجمل فى الكتاب فحكمه حكم ذلك النص ان اقتضى الوجوب
فالوجوب وان اقتضى الحرمة فالحرمة وان اقتضى الندب فالندب وان اقتضى
الاباحة فالاباحة وان اقتضى الكراهة فالكراهة اشار الحكم بالنص الى البيان
وهذا بالاجماع ومنها ما هو زلة والزلة اسم لفعل غير مقصود لعينه لكن
الفاعل اتصل به عزم على مباح فصار بعزمه فى ذلك المباح الى ما هو حرام
لم يقصد اصلا بخلاف الخصيصة فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه
وقال علم الهدى ابو منصور الماتريدى رحمه الله الزلة فى الانبياء ترك
الافضل والاتيان بالفاضل واعلم انه لا خلو له عن اقتران البيان
بها اضافة فى جهة الفاعل كما قال موسى عليه السلام وكزة فقضى عليه هذا
من عمل الشيطان او فى جهة الله تعالى وعصى ادم ربه فغوى واذا
كان البيان مقترنا بالزلة انها ليست مما يجب الاقتداء بها بل هى
مما يجتنب عن مثلها فلهذا قال لكنه لنبى وفى هذا الباب اى فى باب
بيان حكم الاقتداء بالنبى عليه السلام فى افعاله ومنها ما هو محض به عليه السلام فى كونه
واجبا عليه مثل صلاة الليل وسننا له مثل حل بتسع نسوة او ما زاد
فانه يجب المتابعة فى ذلك وهذا بالاجماع ايضا ومنها ما فعله شرعا
انشاء ان كان فى جملة المعاملات يدل فعله على الاباحة بالاجماع ولو
كان فى باب القرب فان كان معلوما الوجه الذى وقع عليه وهو اربعة

اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وهذا القسم هو المراد بقوله يجب
وهو اربعة اقسام مباح ومستحب الى الفرض اولم يكن معلوما وهذا القسم
هو المراد بقوله اختلف فى سائر افعاله اى فى افعاله عليه السلام فلم يعلم الوجه
الذى وقع عليه الفعل قال بعضهم يجب التوقف فيه الى وجود دليل يتبين حكمه
وهو قول ابى عبد الله البصرى رحمه الله وبعض المعتزلة والصيرفى من اصحاب الشافعى رضى الله عنه وقال مالك
رحمه الله ولم يشرح فى اصحابنا ان نفى رحمه الله حكم فى حقنا الوجوب
حالم يصرف عنه صارف وقال ابو بكر الرازى وبقوا خصاص ابو الحسن
الكرخى وعامة اصحابنا يدل على الاباحة حالم يقم الدليل على الوجوب
لكن الخصاص رحمه الله قال اثر الاتباع فى ذلك ثابت لا يجوز تركه حتى
يقوم دليل على انه مخصوص به عليه وهذا هو الاصح ذكر فخر الاسلام البزدوى
وشمس الائمة السرخسى رحمهما الله اما الواقفية فقالوا ان افعال النبى
عليه يحتمل وجوها متعددة منها الفرض والواجب والندب والاباحة
والخصوص به عليه فلا يجوز اثبات وصف فى هذه الاوصاف الا
بدليل فوجب التوقف والدليل والوا على الوجوب احتجوا بالنصوص
الموجبة لطاعة رسول الله صلى الله عليه مثل قوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره وقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى
فاتبعونى يحببكم الله وغير ذلك فى النصوص والجواب عما قالت الواقفية
ان الفعل وان احتمل الوجوب وغيره من الوجوه لكن لو كان المراد ذلك
لبينه عليه لانه موضع الحاجة الى البيان فان قال لو كان مباحا
لبينه ايضا وبه قال الكرخى والخصاص رحمهما الله وهو المختار عندكم
قيل له الحاجة الى ذلك فى المباحات لعدم التكليف فيها بخلاف
الواجب والمندوب وقال الكرخى رحمه الله لان الاباحة
بعض الاقسام حتى الثابتة بنفى لم يجز اثبات غيرها الا بدليل
فوجب اثباتها بالمتيقن ووجه ما قال الخصاص وهو المختار

عندكم قيل له لاحاجة الى ذلك في المباحات لعدم التكليف فيها على الواجب
والمندوب وقال الكرخي رحمه الله لدلالة الاباحة فهذه الاقسام هي الثابتة
بيقين فلم يجز اثبات غيرها الا بدليل فوصف اثبات ما هو المستفاد
وجه فاما الجصاص وهو المختار لزم اتباع اصل انه علم ما لم تقم
به في قوله وافعاله موجب التمسك بالاصل حتى يقوم دليل الخصاص
ذلك به عليه كما قام في وجوب صلوة الليل عليه واباحتها وراء الوتر
في الفتاوى له علم فصل قوله وينقل بالسنن بيان
طريقه رسول الله عليه في اظهار حكم الشرع بالاجتهاد اعلم ان ما تقدم
في تقسيم السنة كان ذلك في حقنا وهذا فصل تقسيم السنة في حق
النبي عليه انه كيف يبين الاحكام لا خلاف في انه عليه كان يبين
الاحكام بالوحي الظاهر قوله واختلف في نفل الفضل اي في انه هل
كان له عليه ان يبين الاحكام بالاجتهاد وهو الوحي الباطن في حقه عليه
قال بعضهم انه غير جائز وليس له ذلك وقال بعضهم كان له شرع الاحكام
بالراي في غير سرط انتظار الوحي اليه حكم الواقعة بالعمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار وانقطاع طمعه في الوحي وهو المختار اما الاولون احتجوا
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى احتج ان النبي عليه
ما كان ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر بالاجتهاد لا يثبت انه حكم بالوحي
وقال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا الوحي
الى واحكم بالراي حكم في تلقاء النفس والفقه وهو ان النبي عليه لو نطق
بالراي ربما يخاف خطاء لان المجتهد يخطئ ويصيب ولا يجوز نصب
الاحكام الشرعية ابتداء بما يحتمل الخطاء وهو الاجتهاد ولانه لو جاز
له الاجتهاد وجاز لغيره ايضا لجاز لغيره ان يخالفه لان كل مجتهد
العمل باجتهاد نفسه وان خالف اجتهاد غيره وهو اقوى منه وهذا
منتفي وجه قول الثاني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وهو عام النبي عليه احق الناس بهذا الوصف وقال اعلم للجمعية

ارايت لو كان ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق وبهذا قياس دين الله دين العباد وكان عليه يستشير
الصحابة رضي الله عنهم في بعض الاحكام وكان ياخذ بقول البعض دون
البعض ولو كان ذلك مبيقا له علم بالوحي لما استشارهم فان قيل
كان ذلك في امور الحرب واستعمال الراي فيه جائز كما في التجارات قلنا
الجهاد هو من امور الدين ايضا فانه اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه
وما عداه تبع له والمراد العمل بالراي ضرب اطلاق للمكلف لتنفيذ الامر
عليه فما ينفي ان يكون الرسول عليه مخيرا عن شرف الملاق او
ان يخفى عليه علم معاني النصوص ولا يخفى على غيره مع انه ظهر له ما خفي
على غيره مع انه ظهر له ما خفي على غيره في المشترك والمشكل والمجمل
والمتشابه وفرض له العلم بذلك وتعلق بحكم واحكام الشرع
وهو تعب مثلها وجب عليه التبليغ حصوصا عند نزول النازلة
والسوال عنها عنه علم مع ان الاجتهاد صواب قطعا لانه عليه
معصوم عن الخطاء في امر الدين عند اكثر الامة وعند الكل معصوم
عن القرار على الخطاء وغيره يجوز ان يقر على الخطاء فلما جاز الاجتهاد
لغيره مع احتمال الخطاء الذي يجوز له مع اليقين انه صواب اولى
وهذا كله الهام فان الهامه حجة قاطعة وان لم يكن الهام غيره
حجة اصلا وخرج الجواب عن قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ان اجتهاده عليه لما كان صوابا يقينا كان وحيا
من الله تعالى لكن الوحي نوعان ظاهر وخفي فالظاهر هو ما
يكون على لسان الملك والخفي ما يكون بطريق الالهام
له وما قالوا انه لو جاز له الاجتهاد يلزم منه تجويز مخالفه غيره في
المجتهدين له عليه فليس كذلك فانه لا يجوز لاحد ان يجتهد حال
حضرته لقوله الاصح ويعرف في الميزان وتاجيل لاحد من المجتهدين
مخالفته اذا اجتهاد عليه موجب للعلم قطعا لكونه معصوما

عندكم قيل له الحاجة الى ذلك في المباحات لعدم التكليف فيها على الواجب
والمندوب وقال الكرخي يصح للنبي الاجتهاد في هذه الاقسام هي الثانية
بيقين فلم يجز اثبات غيرها الا بدليل فوصف اثبات ما هو المتيقن
وجه قال الجصاص وهو المختار لنا الاتباع اصل لانه علم تمام تعبدكم
به في قوله وافعاله فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم دليل الخصاص
ذلك به عليه كما قام في وجوب صلوة الليل عليه والاجتهاد وراء الرأي
في الفتاوى له عليه فصل قوله ويتصل بالسنن بيان
طريقه رسول الله عليه في اظهار حكم الشرع بالاجتهاد اعلم ان ما تقدم
في تقسيم السنة كان ذلك حقنا وهذا فصل تقسيم السنة في حق
النبي عليه انه كيف يبين الاحكام لا خلاف في انه عليه كان يبين
الاحكام بالوحي الظاهر قوله واختلف في نفل الفضل اي في انه هل
كان له عليه ان يبين الاحكام بالاجتهاد وهو الوحي الباطن وحقه عليه
قال بعضهم انه غير جائز ولقبح له ذلك وقال بعضهم كان له شرع الاحكام
بالرأي في غير سرط انتظار الوحي الا حكم الواقعة بالعمل بالرأي بعد القضاء
من غير انتظار ولا انقطاع طمعة في الوحي وهو المختار اما الاول لقوله
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى احتج ان النبي عليه
ما كان ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر بالاجتهاد لا يثبت انه حكم بالوحي
وقال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي واحكم بالرأي حكم في تلقاء النفس والفقه وهو ان النبي عليه السلام لو نطق
بالرأي ربما يخطئ خطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب ولا يجوز نصب
الاحكام الشرعية ابتداء بما يحتمل الخطأ وهو الاجتهاد ولانه لو جاز
له الاجتهاد وجاز لغيره ايضا لجاز لغيره ان يخالفه لان على المجتهد
العمل باجتهاد نفسه وان خالف اجتهاد غيره واقوى منه وهذا
منتف وجه قول الثاني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وهو عام النبي عليه احق الناس بهذا الوصف وقال اعلم المجتمعين

ارايت لو كان ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قال نعم قال
فدين الله احق وهذا قياس دين الله بين العباد وكان عليه يستشير
الصحابة رضي الله عنهم في بعض الاحكام وكان ياخذ بقول البعض دون
البعض ولو كان ذلك ممتنعا له عليه بالوحي لما استشارهم فان قيل
كان ذلك في امور الحرب واستعمال الراي فيه جائز كما في التجارات قلنا
الجهاد هو من امور الدين ايضا فانه اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه
وما عداه تبع له والمراد العمل بالراي ضرب اطلاق للمكلف لتفسير الاول
عليه فما سبق لزلة الرسول عليه مجوزا عن سرف الملاق او
ان يخفى عليه علم معاني النصوص ولا يخفى على غيره مع انه ظهر له ما خفي
على غيره مع انه ظهر له ما خفي على غيره في المتشابه والمشكل والمجمل
والمتشابه وفي حصل له العلم بذلك تعلق بحكم من احكام الشرع
وهو نعت مثلما وجب عليه التبليغ حصوصا عند نزول النازلة
والسؤال عنها عنه عليه مع ان الاجتهاد صواب قطعا لانه عليه
معصوم عن الخطاء في امر الدين عند اكثر الامة وعند الكل معصوم
عن القرار على الخطاء وغيره يجوز ان يقر على الخطاء فلما جاز الاجتهاد
لغيره مع احتمال الخطاء لم يجز له مع اليقين انه صواب اولى
وهذا كالالهام فان الهامة حجة فلو لم يكن الهام غيره
حجة اصلا وخرج الجواب عن قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ان اجتهاده عليه لما كان صوابا بيقين كان وحيا
من الله تعالى لكن الوحي يوعان ظاهر وخفي فالظاهر هو ما
يلقى على لسان الملك والخفي ما يلقى بطريق الالهام
له وما قالوا انه لو جاز له الاجتهاد يلزم منه تجويز مخالفة غيره في
المجتهدين له عليه فليس لذلك فانه لا يجوز لاحد من المجتهدين
مخالفته للاجتهاد عليه موجب للعلم قطعا لكونه معصوما

عن الخطاء والاجتهاد وعلم موجب للعلم قطعا غيره لانصار نظير
الاجماع الاجتهاد على مخالفة بعض الكتاب واجل الامة وهذا هو الدليل بعينه
للقبول المختار انا اخترنا تقديم انظار الوحي لانه عليه مكلوم بالوحي
الذي يعينه عن الاجتهاد والراي وعلى ذلك غالب احواله عليه الا ان
يخلى عن الوحي غالبا والراي ضروري فوجب تقديم طلب الوحي لاحتمال
الاصابة غالبا وهو ذاك كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا
بعد الطلب والتفتيش ومن الانتظار وهي مدة يرجو انيها نزول
الوحي الا ان يخاف الفوت في الحادثة والله اعلم قوله وكان
لا يقر على الخطاء جواب عن قول من قال انه ليس الراي في حقه
وانما حقه الوحي فقط قوله كانت دلالة قاطعة على الحكم اي هذه
الدلالة كانت دلالة قاطعة على اصابة الحكم او على الحكم الثابت عند الله تعالى
فصل قوله ومما يتصل بالسنة بشاسرايع من قبله واما قلنا
انها متصلة بسنة بيننا لانا ما عرفنا هذه الاحكام بالكتاب بل الله تعالى على
لسان نبينا عليه السلام او لخبره عليه السلام من غير كتاب ولم يعرف يقول
الكفار ولا بكتابهم لانهم غيروه وكذلك يقول من اسلم منهم الذي
نقله ما كان الا من كتابهم او من قولهم واذا ثبت شريعة
من قبلنا بكتابنا او بسنة نبينا عليه السلام اختلفوا في ذلك انه هل
يكون شريعة لنا ام قالت الاشعرية والمعتزلة وبعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ذلك لا يلزمنا واليه مال الشيخ
الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله وقال بعضهم يلزمنا شرايع من قبلنا على انه شريعة لنبينا
ما لم يظهر دليل النسخ فيه ولا يقرون من ما يصير معلوما في
شرايع من قبلنا بسهل اهل الكتاب ويردانه المسلمين ما في ايديهم
من الكتب وبين ما ثبت في ذلك ببيان في القرآن والسنة نقله
ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
رضي الله عنهم

ان شريعة ابرهيم عليه السلام تلزمنا دون شريعة غيره في الانبياء والقول
الصحيح ما ذكر في المتن ان ما فرض الله تعالى او رسوله علم منهما من غير
انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا قال صاحب الميزان وهو قول
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله احتج الاولون بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا واذا كان لكل رسول شريعة
على حدة ولا يمكن الجمع بينهما فيلزم النسخ فينسخ الاولى بالثانية وبقوله
تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل فتخصيص التوراة بكونه هدى لبني اسرائيل
دليل على ان العمل بها منها لا يلزمنا والانبياء عليهم السلام كانوا في زمان واحد
في امكنة متفرقة ولم يكن يلزم شريعة احد منهم صاحبه فكذلك في الازمنة وقول
عمر رضي الله عنه مغضبا لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي حين
راى عليه في يده صحيفة وسأله عنها فقال التوراة دليل على ان شريعة
انتسخت وجه القول الثاني قوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتد والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ان الشرايع
سبل الله ولا يكون سبل الله بقال الهدى وقال هو مصدقا لما
بين يديه في الكتاب فصار الاصل هو الموافقة وفي قال لنا شريعة
ابرهيم عليه السلام يلزمنا احتج بقوله تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا امرهم
باتباع ملته فيحب الاتباع وقال تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع
ملة ابرهيم والصحيح القول الرابع ووجهه ان الله تعالى قال
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتد فثبت الاقتداء الا ان النبي عليه
اشرف الرسل وافضلهم وكان يقتدي به ويتبعه والدليل على ما قال
النبي عليه السلام لعمر رضي الله عنه مغضبا امتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فكان الاصل الاتباع
والالفة اذ لو لم يكن كذلك لما كان متبعا لنبينا عليه السلام فثبت ان
شريعة من قبلنا يلزمنا على انه شريعة لنا لانا لو قلنا ببقاء شريعة
من قبلنا يلزمنا على انه شريعة لنا لانا لو قلنا ببقاء شريعة
لغيره كان نبينا مقتديا به ولا يظهر افضليته عليهم فقلنا

الألوكة
www.alukah.net

يبقى ذلك الحلم لكن يصير شريعة له عليه السلام مضافة اليه لكن لما لزمنا
حتى ثبت انه شريعة لنبي بالكتاب والسنة لما قدمنا في اول الفصل
احتياطا في امر الدين واما قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فهذا دليل على انه يجوز النسخ في الجملة والا لدل على انتساخ الكل الا ترى
ان الكل اجمعوا على طريقة واحدة في الايمان بالله تعالى والطاعة او بحر
من قوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم المراد منه الدين لان الملة والدين
واحد في اللغة او الملة اسم للايمان والشرايع جميعا الا ترى ان المراد منه
ههنا هو الدين دون الشريعة لانه تعالى قال يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وما بعث هو لحفظ شرايع من قبله في الانبياء وتبليغها لانه لو
بعث لزوال لكان لغوا من دعائهم دون ان يكون متبعوا لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا ليطاع باذن الله تعالى اخلقه لتبليغ شريعته الا ترى انه عليه السلام بعث رسلا
الى الآفاق وهم لم يكونوا رسل الله بل كانوا رسل النبي عليه السلام ودعاته وخلفاءه
في تبليغ الوحي كما قال لمعاذ الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحب به
ختم باب السنة والله اعلم بالصواب

باب متابعة اصحاب رسول الله

وفي بعضهم وفي بعض النسخ فضل متابعة اصحاب رسول الله عليه السلام قوله
قال ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
التقليد عبارة عن اتباع القائل غيرك فيما يسمعه او يراه منه معتقدا
الحقيقته فيه بلا نظر وتامل فيه او في الدليل كان هذا السامع جعل
قوله قلادة في عنقه من غير حاجة الى الدليل والنظر فيه او حمل ما
معتقدا في عنقه وهذا لعهود في اكثر العوام فانهم يقولون سمعت
هذا عن فلان يال عليه ثم التقليد ينقسم الى ثلثة اقسام وستة منها
واجب وقسم منها جايز وليس بواجب وقسم حرام شرعا وعقلا
اما القسم الاول فتقليد من قوله حجة وهم الانبياء والرسل عليهم السلام
وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى الا ترى ان قولهم حجة وكذلك تقليد

العلماء في السلف فما اجمعوا عليه الزاجماع هذه الامة حجة وتقليد
التابعي والصحابي من هذا القبيل عندنا وهو الصحيح كما ذكر في المتن
وكذلك تقليد العامي العلماء في الفروع واجب اذا كانوا عدولا من
اهل السنة والجماعة الا ترى قولهم في حق العامة حجة الا ترى العوام لا يفتون
على الدليل ويعرفون ان العلماء ما يقولون الا عن دليل فيجب عليهم
تقليدهم فهو عمل بالحجة ايضا في الحقيقة وفي اصول الدين من اصحابنا
من قال بوجوب التقليد على العوام وقال بعض اصحابنا والاشعرية وعامة
اصحاب الشافعي رحمه الله بانه حرام ويعرف هذا في اصول الفقه تصدر
الاسلام والبسنوي واما هو جايز وليس بواجب فتقليد العلماء
العلماء من غير الصحابة في الفروع فعند ابي حنيفة رضي الله عنه جايز غير
واجب وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عنه جايز واما هو حرام فتقليد
الاباء في الكفر والبدعة والهوى فان الله تعالى ذم عليه في كل حيث
قال انتم واباؤكم في ضلال مبين حيث قالوا انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون تقليد الصحابي على التابعي المجتهد وغيره
في المجتهدين هل يجب لم اقف ابو يوسف سعيد انه واجب
ويترك به القياس وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليد الصحابي
الا فيما لا يدرك بالقياس هذا ذكر في الجامع الصغير للامام البزدوي واخوه صدر
البزدوي قال رحمه الله وهو الظاهر عن ابي حنيفة وذكر قاضي الامام الارسابندي
وصاحب الميزان وصاحب الغنية ان عند الكرخي رحمه الله لا يجوز
تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وذكره في كتاب الاصول
ان على قول الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما وافق القياس
وللشافعي رحمه الله قولان في القديم كان يقول بتقديم قول
الصحابي على القياس وهو قول مالك وفي الجديد كان
يقول بتقديم القياس على قول الواحد وكان من الصحابة كابن عباس
الكرخي والمراد اصحابه على انه لا تقليد احد منهم في شيء من الصور

مقبدون ؟

سلام

وقال بعض الناس يجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم مثل ابن عباس
ولبن عمر رضي الله عنهم وغيرهما ومعروض المسئلة ان الصحابي اذا بلغ درجة
الفتوى وورد عنه قول في حادثة لم يعلم بها الباقون ولم ينقل عنه الرجوع
خلافه هل يجب على التابعي المجتهد غيره من المجتهدين تقليده ام لا اما
اذا كانت الحادثة مما عم بها البلوى ولا يحتمل الخطاء وورد عن واحد منهم
قول ولم يظهر عن اقرانه خلافه او سمع عنه وسكت مسلما فلا
كلام انه تقلد فيه لان هذا اجماع حجة الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امرنا بالاعتبار مطلقا دون التقليد وروي عن عمر رضي الله عنه
انه كتب الى شريح رحمه الله ان اقض بكتاب الله تعالى وبسنة رسوله ثم
بما اجمع عليه المسلمون فان لم يكن في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ثم
بما اجمع عليه المسلمون ولم يكن فيه قول الصحابي عمل الخطا او لقول الباقي
فلا يجب عليه تقليده وان كان ابن مسعود يقول لرأي اخطأت فيه من الشيطان
واذا كان كذلك لا يجب تقليد مثله وقال بوجوب التقليد لخلفاء
الراشدين وامثالهم رضي الله عنهم مستدلا بقوله تعالى اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وبقوله عليه السلام رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد يعني عبد الله
بن مسعود رضي الله عنه ووجه قول الكرخي رحمه الله لان القول
بالرأي من اصحاب النبي عليه السلام ورضي عنهم مشهور واحتمال الخطا في اجتهاد
ثابت كان في اجتهاد غيرهم وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو كان
قولهم حجة لدعوا الناس الى اقوالهم كالنبي عليه السلام لما كان قوله حجة دعا
الناس اليه فلا يجب التقليد بخلاف ما لا يدرك بالقياس مثل اقل
مدة الحيض واكثره وغير ذلك فان قوله فيه حجة حملا له على السماع من رسول
الله عليه السلام لا وجه له وغير ذلك الا الكذب والخطا وقد اتفقا فيه على
السماع ووجه قول ابي سعيد رحمه الله موافق لقوله تعالى السابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الله التابعين
لهم باحسان واذا ذلك الا لاتباعهم بالحسان من حيث الرجوع الى رايهم

دون الرجوع الى الكتاب والسنة الذي ذلك سبب استحقاق المدح باتباع
الكتاب والسنة لا باتباعهم وذلك انما يكون في قول موجه واحد
منهم لم يظهر خلاف ذلك من غيره لانه اذا كان بينهم اختلاف لم يستحق
المدح باحد القولين بقول البعض انه وان استحق المدح باتباع البعض يستحق
الذم بتركه قول الآخرين فيقع التعارض فكان النص موجبا
تقليدهم اذا لم يوجد فيما بينهم اختلاف ظاهر وهو معروض المسئلة
وما ذكروه من النص دليل عليه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امرنا بالاعتبار
والفضل اصابتهم ولما لهم من الدرجة العالية على ما قال عليه السلام خير الناس
قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فلم يفرق بين
زيادة احتياط في ضبط الاحاديث وحفظها وما ذاك الا لزيادة فضل في الدين
فيها والبحث عن معانيها ولهم زيادة حرص وجهد في طلب الحق
وهم كانوا بهذه المثابة بالنص البصر لجهة البحث واوفق على درك الصواب
فكان احتمال الخطا في اجتهادهم اقل ولا اعتداد على ولا التفات
فوق بعض فيجب العمل بما فيه احتمال الخطا اقل ولهذا قدم
خبر الواحد على القياس ويحتمل قول الصحابي ايضا السماع
من رسول الله عليه السلام لانهم كانوا يتفقهون ولو كان عند بعضهم موافقا
للنص مطلقا فعند ذكر النص الرواية فكان الاخذ بقولهم
اولى من قوله وعند تعارض الرايين عند تعارض التفسيرين
في الصحابي ذا ظهر احدهما فوقع الترجيح وجب الاخذ بذلك
فلذلك اذا وقع التعارض بين قول الواحد منا ورأي الواحد
منهم يجب تقديم رأيه لزيادة فوق فيه وقد بينا ها قوله
الا ما يدرك بالقياس كالمقدرات الشرعية قوله وهذا
الاختلاف الى قوله فسلكت مسلما فلا بينا قوله فان الحق
لا يعدو اقاويلهم الى اجماع المسلمين حجة لا يعدو الحق والصواب
بعض لما عرف واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على انحصار

الاقوال فيما قالوا في الحادثة فيثبت باجماعهم ان الحق لا يتعدى قولا ثالثا خارجا عن اقوالهم فقوله ولا يسقط البعض بالبعض اي لا يسقط بعض اقوال الصحابة ببعض اقوالهم لانه تعين انهم قالوا بالرأي فيها لانه لو كان حديث عن النبي عليه السلام فيها لحرمت المخالفة فيها لهم بذلك الحديث قوله فيحمل محمل القياس والقياسان اذا تعارضا يجب الترجيح ان امكن وان لم يمكن يحمل على انهما شاءا المجتهد اشهما قلبه كذلك ههنا قوله واما التابعي الى آخره فان صار التابعي مجتهدا اهلا للفتوى في زمان الصحابة رضي الله عنهم وزاحمهم في الفتوى نحو مسروق وشريح رحمهما الله فان مسروقا رحمه الله خالف ابن عباس رضي الله عنه في الذبيح الولد الواجب ساه وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول هو اسحاق فسئل مسروق عن هذه المسئلة فقال اري عليك ذبح مائة بدنة وقال له ايت ذلك الشيخ واسأله واشار الى مسروق رضي الله عنه فاتاه فقال له ابن عباس رضي الله عنه اتاك ابن الذبيحين فسأله فقال اري عليك ذبح شاة اتى عبد الله بن عباس رضي الله عنه واخبره بذلك فقال ابن عباس رضي الله عنه وانا ارى مثل ذلك فرجع الى قوله وشريح رضي الله عنه حالف علي كرم الله وجهه في قبول شهادة ولد الحسن له فعلي رضي الله عنه كان يرى ذلك ثم قلده القضاء علي رضي الله عنه في خلافته نجوز تقليده عمل بعض مسائله خلافا للبعض فمن لم يقل بتقليده قال انه دونهم لعدم احتمال السماع والتوقيف في قوله دون قولهم ومن قال بتقليده قال انه دونهم لعدم احتمال السماع والتوقيف في قوله دون قولهم ومن قال بتقليده احج بقضية مسروق وشريح رضي الله عنه وقال الصحابة اذا اختلفوا فاختيار احدهم حجة والفتوى وسئلوا له صار بقولهم تسليمهم له ذلك كواحد منهم فصح تقليده لذاته في جملتهم واما اذا لم يصر اصلا للفتوى وقت ذلك الزمان فلا يحل تقليده بالاجماع والحمد لله على التمام والله اعلم

الاجماع

الاجماع في اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رأيه على كذا اي ذلك الامر برأيه على سبيل الحزم والجزم وهذا عند اهل الاصول اتفاق جميع مجتهدي اهل الاجماع على حكم في امور الدين بعد عهد النبي عليه السلام وانما قلنا بعد عهد النبي عليه السلام لان الاجماع ليس بحجة في عهد النبي عليه السلام وانما قلنا اتفاق جميع اهل الاجماع وكان عاقلا بالغا مسلما عدلا من اهل الاجتهاد والفتوى عن اهل السنة والجماعة ولا يكون فيه هوائي ولا فاسق وانما شرطنا هذه الشروط التي تعتبر في الاجماع بحجة عرف بالدلائل السمعية بطريق الكرامة لعصمة الامة على ما بيناه فلا بد وان لا يكونوا الا من اهل الخطاء والنسيان مع الكرامة لئلا يخلو الحادث النص الدال على كون الاجماع حجة بطريق الكرامة وانما شرطنا ان لا يكونوا الا من اهل السنة والجماعة لان الاجماع حجة بطريق الكرامة وصاحب البدعة ليس من اهلها ولانا شرطنا الخلو عن الفسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة اما الهوى فان كان مثل صاحبه ويدعو الناس الى ما يعتقده ويسقط عدالته بالتعصب الباطل والتسكين فيكون منها في امر الدين ولهذا لم يعتبر خلاف الرافضي في خلافة ابي بكر رضي الله عنه ولو كان يشتم عمر صاحب الهوى لما كان محكما بصحة خلافة رضي الله عنه لاختلافهم وكذلك لم يعتبر خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه قال رحمه الله ولئن كان منها بالهوى غير مطرد له يعتبر قوله ولئن كان مطردا لا يعتد بقوله ما الاجماع وصفة الاجتهاد شرط فيما يعرف بالرأي والاجتهاد حتى قال الكرخي رحمه الله وكان متكلما غير عالم باصول الفقه والادلة الشرعية في الاحكام لا يعتد بقوله في الاجماع ولئن كان محررا لا يعرف وجوه الرأي وطريق المقاييس الشرعية لا يعتد بقوله في الاجماع لان مثل هذا المتكلم المحدث فيما يبتني عليه الاحكام الشرعية بمنزلة العامي ولا التفات الى قول العامي في مثل هذا الاجماع وانما لا يحتاج الى الرأي والاجتهاد في اصول الدين مثل علم القرآن

www.alukah.net

وامهات الشرايع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع ثم بيان
الى بيان كون الاجماع حجة فنقول قال جمهور المسلمين اجماع هذه الامة حجة وجه
للعلم قطعا كرامة لهذه الامة قال ابرهيم النظام والقاساني والمعتزلة والامامية
في الروافض والخوارج انه ليس بحجة وقال اصحاب الظواهر اجماع الصحابة حجة لا غير
وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول عليه وقال بعضهم اجماع اهل المدينة
وبه قال مالك رحمه الله احتج من قال ان الاجماع ليس بحجة بقوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول امر بالرد الى الله والرسول لا الى الاجماع والدلايل
التي ذكرت في فصل الكنوز للمخالفين دليل لهم فههنا الاجوبة التي ذكرناها
لنا اجوبة لنا ههنا ودليلنا على ان اجماع هذه الامة حجة موجب شرعا
والحق لا بعد واجماعهم قطعا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم فالله تعالى جعل مخالفة المؤمنين احد سطري
استحقاق النار موازيا لمشاقة الرسول عليه فيقتضي وجوب احتباء سبيل
المؤمنين بيقين وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا
خيارا قال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقال السلام
هم وسط ترضى الانام بعدلهم اي عدل ليكونوا شهداء على الناس كما يشهد
الرسول علينا والتقريب ظاهر فان قالوا ان الله تعالى جعل اهل
الكتاب شهداء قال تعالى يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله
فان شهدوا فهاعوجا وانتم شهداء وجمع هذه الجماعة ليس بحجة قلنا الله تعالى
جعلهم شهداء في امر خاص وبصفات بينا محمد عليه ومعناه والله اعلم
لم تصدون عن سبيل الله وصوابه تدعوا اليه النبي عليه وانتم شهداء تعرفون
انه رسول الله عليه وما الله بغافل عما تعملون فان قيل فان نقف محمد عليه
فان قالوا الاصلاح في اجماع العقد عن رأي اقوى فحينئذ واحد وهما
يصان العلم فكيف يوجب الاجماع المتفرع منه قلنا لما الصلاة
بالاجماع والكل لمصوا عن الخطاء كان كالاصل والاصل باية وكتاب

واما السنة فقوله عليه لا تجتمع امتي على الضلالة وروي لا تجتمع امتي
على الخطاء وروي انه عليه قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وقال عليكم بالسواد الاعظم
ولا يقال هذه الاحاديث لا توجب علم اليقين لكونها اخبار احاد لانا نقول
هذه الاحاديث مشهورة بلغتها الامة بالقبول وتايدت بالكتاب فصار
موجبا علم اليقين والمشهور في المعنى المتواتر وما قالوا ان الله تعالى امر
برد الحادثة الى الله تعالى والى الرسول قلنا الاجماع متى صار حجة بالكتاب
والسنة يكون هذا رد الحادثة الى الله تعالى والى الرسول وقال
بان جميع اجماع الصحابة قال لانهم من الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وقد اثنى النبي عليه وهم كانوا خير القرون كلهم وخير الناس بعد رسول
وقال الاجماع العترة الرسول عليه قال لانهم مخصوصون بالعرف الطيب
والنسب الطاهر قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
وقال عليه اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتي ان تمسكتم
بهما لم تضلوا بعدي قال ابو العباس احمد بن يحيى ثعلب سمعت رسول الله عليه
ثقلين اقرن احدهما بالعمل بهما والعمل بهما ثقل قال غيره العرب تقول لكل خطير
نفيس ثقل فجعلهما ثقلين اعظاما لقدرهما قال الليث غيره الرجل اولياؤه
وقال ابو سعد عترة النبي عليه بنو عبد المطلب وقال الازهري
العترة نسل الرجل وقال الاجماع اهل المدينة قال لانهم اهل
حضرة الرسالة وقال عليه ان المدينة تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث
الحديد الا ان هذا مورد ان على التخصيص المحض كون الاجماع حجة الى
التخصيص لا يقتضي اختصاص شيء فهذا كان ولان
انواع الكرامة لاصحاب رسول الله عليه واهل البيت واهل المدينة
ثابتة والتخصيص يقع دون عموم يكون فائدة وقد تمسك بهذا الزيادة
نسخ مع ان الله تعالى قال واتبع سبيل من اناب الي فكل من كان سبيلا

www.alukah.net

الى ربه يكون داخلا تحته بعض الامة والاجماع بعض الامة صار حجة لزامة
لهم فكل من يكون اهل الكرامة مطلقا يكون من اهل الاجماع والمسخ للكرامة
كل من يعتقد ليس فيه هوى ولا فسق لانه حينئذ يكون داخلا تحت قوله
عليه السلام امتي كانبياء بني اسرائيل فيثبت له بعض الكرامة قول واعتد
بقلة العلماء وكثرتهم قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله في
التقويم الاجماع من علماء الامة حجة ولئن كانوا ثلثة او خمسة او عشرة
وجاز تواطوهم على الكذب عادة وبعد فالاجماع بعض الامة صار
حجة موجبة للعلم قطعا لزامة لبعض الامة لانقطاع توهم اجتماعهم على
الضلال لمعنى معقول بل لقول الله تعالى عصمهم عن الاجتماع على الضلال
قوله وذلك الثبات على ذلك حتى تموتوا اي انقراض العصر
ليس بشرط لانعقاد الاجماع وانما شرط كونه حجة عندنا وهو قول
عامة العلماء وتفسير انقراض العصر بموت جميعهم وهو اول
الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه حتى لو علماء عصر
اذا اجمعوا على حكم حادثة قولا او وحي القول عن البعض والسكوت
عن الباقين ومضى من التامل ما يحتمل لاصل اهل بعض العصر
ان يرجع عن قوله وكذلك اصل العصر الثاني ان خالفهم في ذلك
كما لو لم يخالف لهم مخالفة البعض وقال بعضهم انقراض العصر
شرط لانعقاد الاجماع حتى يحتمل لو رجع احد منهم عن قوله بعد
الاجماع قبل موت الباقين يحل له ذلك وهو قول الشافعي
وهذا كله مستحيل لان اكثرهم على هذا التقدير لا يكون
حجة حال حيوتهم وتصير حجة بعد موتهم وذا لا يجوز على ان الشرط
انقراض العصر لا يثبت الاجماع اصلا لان بعض التابعين ان راجع
الصحابة رضي الله عنهم في العمل وسعهم ان سلموا لهم وان لم يعد لترجيح
اعدل الصحابة رضي الله عنهم وهذا كله مبني على القول الثاني والغالب
فيودي الى ان باب الاجماع اصلا بعد باطل والشرط المتصول المعتبر

كون الاجماع حجة لا يعترض له انقراض العصر وغيره وانما يثبت مطلقا
فلا يجوز الزيادة عليه الا بالزيادة نسخ واذا رجع واحد منهم بعد ثبوت
الاجماع لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الاجماع كان
يثبت لاجله فكما يبقى الامر ايضا وعن ابي يوسف رحمه الله يصح الرجوع
قبل ان يحكم به قاض لانه قبل الحكم به لم يتم الاجماع وصار كما لو
رجع بعض الامة لم يصح بالاتفاق لانه يجوز ترك الدليل والعمل بالاضعف
فيه بخلاف ما بعد الحكم لان الاجماع ما كان ثابتا بعد قوله والمخالف اهل
الهوى لان صاحب الهوى ليس من الامة مطلقا لان الامة على نوعين امة
الدعوة وامة المتابعة وصاحب الهوى هو من امة الدعوة لا من امة المتابعة
حيث تابع الهوى فلا يكون من الامة مطلقا قوله والمخالفة في
اركانها في الباب لانهم في حق هذا الحكم كالمجانين وقد تقدم ذكر قوله
هم الذين يبتدعون بعضهم وسكوت الباقين اي الاجماع الذي يثبت بعض بعد
الصحابة رضي الله عنهم مع سكوت الباقين لان السكوت في الدلالة على
التقرير دون البعض صريحا وفيه اختلاف الناس والاختلاف في الاول
فالعامة اهل السنة والجماعة كرهم الله وحكمهم ومن قال لان المجتهد
يخطئ ويصيب في الفروع اذا نص بعض العلماء بالحكم في حادثة في عصر
وسكت الباقون عن خوف وضرورة بعد امتهار القول والانتشار الخبر
ومضى من التامل ما يكون ذلك اجماعا ويكون حجة وقال الشافعي رحمه الله لا
اقول انه اجماع لكن اقول لا اعلم فيه اختلافا احترازا عن احتمال
الاختلاف احتياطا للدليل القاطع في الكتاب وقال ابو علي الجبائي من
المعتزلة يكون اجماعا اذا انتشر القول منهم ثم انقرض العصر بقوله مثل
قولنا الا انه جعل انقراض العصر شرطا وقد مر الجواب وقال ابو
هاشم لا يكون اجماعا ويكون حجة وقال بعضهم لا يكون اجماعا ولا حجة
لان السكوت يحتمل الرضا ويحتمل السخط ويحتمل الشك فهو امر منه سنا واو فيه علما
ويحتمل ان يكون خوفا كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما كان يرى العول
في الفرائض قيل له ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقوله فقال هبته وخشيت ان

خالف لكن لم يظهر الخلاف فثبت الاحتمال ولنا لان شرط النطق منهم متعذر
غير معتاد بل المعتاد في كل عصر يولي الكبار الفتوى وتسليم سايرهم
ولانا انا جعلنا السكوت حجة بعد العرض وبعد استفتاء الفتوى في
كل بلد فيها علماء مجتهد وكان الاستفتاء كالعرض على الكوفة مخالفا للبصرة
وذلك بعد مضي مدة التامل ايضا وهو موضع وجوب الفتوى وحجة السكوت
لو كان الحكم عندهم خلافه ولو لم نجعل ذلك تسليما لكان مستفادا لان السكوت يكون
تركا للامر بالمعروف وموافقة منه على الخطاء وذلك غير جايز على هذه الامة
شرعا لان الله تعالى شهد لهذه الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال عليه
لا تجتمع امتي على الضلالة فلو تصور منهم الاجتماع او تركهم الامر بالمعروف
لتطرق في كلام الله تعالى خلف وهذا الخلف فكان سكوتهم موافقة
ضرورة فان قيل التسليم وجود الخلف في كلام الله تعالى عما قلتم لان
وصف الله تعالى ايانا بصفة لا يدل على تحققها قبلنا قطعا حتى يلزم
ما قلتم كما قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اخبر
لزم الخلف لان التخليق هو الايجاد ثم لا يدل ذلك على وجود العبادة منا قطعا
قيل له الاصل ما قلنا لان الوصف متى ثبت فرضه الله تعالى لاثبات
معنى فاذا تحقق الوصف تحقق المعنى كالحرية مع الملكية لكن في قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بعد العلم بحقيقة الامر متى ايسنا العبادة
فرضه الله تعالى كان خبرا ونفوسنا في صفة العبادة لان العبد كما فعل
ثانية العبد باختياره محمل على المجاز ضرورة وصار كقوله الآية والله اعلم
الا ليعلم عبادي فاقام المسبب وهو العبادة مقام السبب وهو
وجوب العبادة واحتجت لهم في صوت ليزيد بن ثابت رضي الله عنه ان عمر رضي الله عنه
كان الليل الناس في قتل الخمر ولم تنزل بعد فتاويله انه كان
يهيب فيه لسبقه عليه في الدين والفقه فمنعه ذلك عن المبالغة معه
في المناظرة والمحاجة لانه سكت عن نفس الرد ولم يرد عليه اصلا
فان قيل ليس لزفر ابي حنيفة رضي الله عنه يقول بطلان المزارعة والمعاملة

وظهر في الناس ذلك ولم يرد من احد النكير عليهم وهل دل ذلك على الاجماع
على صحتها قيل له ظهر من اصحابنا الرد على الخصوم والانكار عليه بالحجة الالزامية
العلوم قد احدث وانتقل واصف العلماء والعلوم اذا احدث وانتقل
واصف العلماء انجب علينا الرد عليهم قوله بمراجعة وبعد الصحابة
على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم
مخالف وهو ليس بصحيح لان زوال الاجماع وحدوث التابعين لم في بعدهم
ولم يظهر فيه قول الصحابة اصلا لا الاجماع ولا الخلاف يدل عليه ما ذكر
في المقسوم ثم لاجماع اجماعهم بعدهم على حكم لم يسبقوا قوله
بمراجعتهم على من لم يسبقهم فيه مخالفة الى اجماع اهل عصر على احد اقوال اختلف
فيها السلف من الصحابة رضي الله عنهم والضمير في سبقهم راجع الى ما بعد الصحابة
وفي فيه الى قوله قوله واختلف اهل العلم في بعد الفصل الذي
في القسم الثاني وهو اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف قال بعضهم
هذا الاجماع اجماعا ولا يرتفع حكم ذلك الاختلاف وقال عامة الفقهاء المعتبر انه
يرتفع حكم ذلك الاختلاف حتى لا يجوز لاحد من اهل الاجتهاد العمل بخلاف
ما اجمعوا عليه ودليل الاصل لهم انه روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في احد
روايتين في رواية يرتفع وفي رواية لا يرتفع وعند ابي يوسف رحمه الله يرتفع
حكم ذلك الاختلاف وهو قول عامة المتقدمين وذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله تاقلا عن شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان على قول محمد رحمه الله
يرتفع حكم ذلك الاختلاف ويكون اجماعا وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لا يكون اجماعا وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وهو عندي
ليس هذا الاجماع عند اصحابنا جميعا وانما ينقد قضاء القاضي بصحة لم الولد
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله خلافا لمحمد رحمه الله لشبهة
الاختلاف ابي اختلاف الناس في مثل هذا الاجماع احتج فقال
لا يرتفع الاختلاف لمثل هذا الاجماع فقال ليس المخالف لو كان في
الاعصار لما كان ينعقد الاجماع لعدم صحته الحياة وصحته باقية

بعد وفاته ولهذا لا يجوز تضليل المخالف ولو كان كافرا فلم يجب تضليل
المخالف وتضليل الصحابي أو واحد من علماء أهل السنة ضلال محض ودليلنا
لزم الإجماع وجب على أحد الفريقين بيانا فوجب العلم قوله ... ذلك لا يوجب
العلم ولا يجوز رد ما يوجب العلم بما يوجبه وهو الدليل الدال فيجب
كون الإجماع حجة هو اختصاص الأمة بالكرامة أسبب الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك الاحتياج في كل عصر وأما قال لنا الدليل ما روي
مسلم لكنه انتسخ كنص نزل خلاف أقياس ينتسخ به القياس
كذلك هذا وأما التضليل فلا يلزم الرأي موضعه كان الحق في أحدهما
الإجماع فلا حدث الإجماع القطع الدليل الأول في الحال كالصحابة إذا
اختلفوا في أمر بالرأي ثم أعرضوا الأمر على النبي عليه رد قول البعض
لا ينسب هؤلاء إلا الضلال وتصلون لهل قبا بعد نزول الآية قبل وصول
الخبر إليهم قوله لكنه عام لم يسبق به الخلاف بمنزلة المشهور
في الحديث أي هو بمنزلة المشهور من الحديث وكذلك قوله وفيما
سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح والآحاد أي بمنزلة الصحيح والآحاد
قوله وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر أي إجماع
السلف من الصحابة رضي الله عنهم اعلم أن سبب الإجماع نوعان الداعي
إلى السبب الداعي إلى الإجماع وهو يصلح لأن يكون من أخبار الآحاد والقياس
وفيه اختلافات كثيرة يعرف في الميزان إن شاء الله تعالى والثاني
إلى السبب الذي يتسبب الإجماع به في حقنا وهو النقل فذلك على
مثل نقل السنة فعلى ثبت السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه مثل
المتواتر فقد ثبت بدليل فيه شبهة فكذلك إذا انتقل إلينا إجماع السلف
من الصحابة رضي الله عنهم بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل
الحديث المتواتر وإذا انتقل إلينا بالآحاد هو نوعان إما السنة
التي يجب العمل بخبر الآحاد وكل من الصحابة أجمعوا على الذي يجب العمل
به إما لا فعمل الجمهور يجب كالرواية خبر الآحاد التي عليه وعلى القول الثاني

لا يجب لكن لا خلاف أنه لا يعلم بذلك ثبوت الإجماع وذلك مثل قول
عبيد السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله عليه كاجتماعهم على محافظة
الأربع قبل الظهر وعلى إسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة
الأخت تكون بمنزلة نقل السنة بالآحاد فيجب العمل به ويقدم على القياس
لخبر الواحد وهذا هو مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين خلافا للحنفية
في الفقهاء وبه قال أبو عبد الله البصري والصحيح ما ذكرنا في الكتاب
لأن الإجماع حجة فالحجة لخبر الرسول عليه فإذا ثبت بالحجة يكون حجة في
حق العمل لخبر الواحد والله أعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

باب القياس

قوله القياس يستعمل أي باب القياس قوله على بيان نفس القياس
أي مشتمل لغة وحده في عرف الفقهاء أما الأول فالقياس لغة التقدير
يقال قست الثوب بالذراع أي قدرها وقدرها وقاس النطاسي الجراحة
بالميل إذا قدر غورها قال جرير في صفة جراحة إذا قاسها
الأسى النطاسي أرعشت أنامل أسيارها وجاشت حزوزها
مصدر قاس يقيس قياسا والفقهاء منهم أخذ وا حكم الفرع
في الأصل والغائب في الشاهد في الشرعيات والعقليات سموا
ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالأصل والغائب بالشاهد في الحكم
والعلة والجامع المتفق عليه في عرف الفقهاء أما نه مثل حكم
المتفق عليه في المختلف فيه بمثل علة وإنما لم يذكر لفظ الإثبات
لأنه يقال في القياس وإنما قيل مثل حكم المتفق عليه الذي
عين حكم المتفق عليه لأن النقل لا يقال إلا لما هو وصف لذلك المحل وكذلك
مثل علة الفرع عين علة المتفق عليه لأن النقل منه إلى المختلف
فيه وإنما ذكرنا المتفق عليه والمختلف فيه دون الفرع والأصل
ليكون الحد شاملا للمعدوم والموجود لأن القياس قد يجري
بين المعدومين أيضا بأن يقاس المعدوم بعد الموجود على المعدوم

الاصلي كالقياس على عدم العقل زواله بعيب الجنون على عدم العقل
في الصبي في حق سقوط الخطابات الشرعية بمعنى جامع بينهما ومن
العجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وذكر الاصل والفرع في المعدوم
فاسد لان الاصل اسم لما بني عليه غيره والفرع اسم لما بني على غيره
والاصل سابق والفرع لاحق والمعدوم ليس بشيء ووصف بالنقص
بشيء بالسبق والتأخر باطل وهو محجوب للعمل به عند عامة العلماء
من الفقهاء والمتكلمين خلافا لداود من الاصبهاني والمطلم القياس
من المعتزلة والاباضية في الروافض والخوارج والملاحدة فانهم قالوا
القياس ليس بحجة واحتجوا بقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وبقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وكلمة كل للاحاطة
والتعميم فتعم الاشياء كلها فكان الكل ثابتا بالقرآن اما بظاهره
او اشارته او دلالته او اقتضائه واذا ثبت كون جميع الاشياء
مبينا في الكتاب لا يصار الى القياس لانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون
القياس موافقا لما في الكتاب او مخالفا له والاول لا فائدة فيه
والثاني لانه لا يخلو اما ان يكون قياسا في معرض النص وذلك علم
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا بالمعقول وهو ان حكم الشرع
من الله تعالى وحي الله تعالى ما كان ثابتا قطعا فلا يجوز ان يكون
ثابتا الا بدليل غير قطعي واجمعت الامة او الائمة الهدى والكتاب
والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ذكر اهل التفسير اي فاستدلوا بما شاهدتم على ما غاب
عنكم والاعتبار هو رد الشيء الى نظيره وما غاب عنهم علم قال قائلهم
اعتبر الارض باشباهها واعتبر الصاحب بالصاحب
اي قس الارض باشباهها في معرفة اوصافها وقس الصاحب
بالصاحب في معرفة اخلاقه فدل هذا على الحث والاستدلال لان الله تعالى

وصفاته

امر اولي الابصار بالتدبر في الارض والتأمل في احوال من سلف من الامم والاعتبار
بحالهم فان الله تعالى اهلكهم بسبب الكفر ونبهنا على ذلك لنتأمل ونعتبر بحالهم
فنرتدع عن سلوك طريقهم واعتقاد عقيدتهم كيلا يصيبنا مثل ما اصابهم وهل
يعقل الا المقايسة فان قيل نحن نسلم لكم ان الاعتبار واجب عملا بالامر لكن
اذا ظهر المعنى اولم يظهر فالاول مسلم والثاني ممنوع والاعتبار بحال من سلف
انما وجب بظهور المعنى باظهار الشرع وهو محل النزاع امر الله تعالى وامر رسوله
الا ترى الى قوله تعالى في اخر الاية ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق
الله فان الله شديد العقاب نص على المعنى وهو مخالفة امر الله تعالى وامر رسوله
والكلام فيما لم يظهر المعنى باظهار الشرع بل ظهر برأينا واستنباطنا انه هل يجب
الاعتبار لمثل هذا المعنى ام لا ولا دلالة لهذا النص على المعنى ولئن ظهر
برأينا مثل ما ظهر باظهار الشرع المعنى الذي بنيت النص لاشتباهه فيه
وما ثبت برأينا متداخلة السهو والغلط فوجوب الاعتبار به لا يدل
على وجوبه ههنا قلنا الله تعالى امر بالاعتبار مطلقا من غير فصل
بين ان يكون المعنى ظاهرا او من ان لم يكن فجرى على اطلاقه على ان الغرض بالاعتبار
عند خفاء المعنى الذي هو المراد عند ظهوره لان المقصود في الاولى
الامتثال وهو ابلغ عند خفاء المعنى والمراد وامانة السنة نقول العلم
لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن ثم بقيتي قال بكتاب الله تعالى
قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى
به رسوله وهذا نص صريح صحيح على شرعية القياس لانه لولا انه احد
الحق فيما قال لما وجب الحمد على ذلك ولما حمد الله تعالى رسول الله عليه
ولو لم يكن القياس حجة شرعية لما كان التمسك به طريقا لاصابة ما هو الحق
فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان يتوقع النصوص فلما فرغت
الى استكمال القياس ولزم التعويل عليه عند ذلك قلنا هذا مجرد الدعوى
ولا يمكن اثبات الدعوى ولا نسلم انه كان في ابتداء الاسلام ما يمكن

(بالدعوى)

فان لم تجد قال فيما قضى به رسول الله قال

ذلك والحاجة الداعية الى استعمال القياس انما هي خلو الحادثة عن النص ونحن
ما جوزنا استعمال القياس انما عند فقدان النص في الحادثة فكانت الحاجة
الداعية الى الاستعمال موجودة فيتقتضي الدليل تيسر وعية القياس وقد روينا
من رسول الله عليه السلام هو قياس نفسه مثل قوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم
ارايت لو مضمضت بماء ثم مججته الست شاربه فان قبل هذا ليس بقياس لان القياس
هو رد فرع الى اصل بمعناه في حكمه ولم يوجد هذا هو استشهاد بمسئلة وحديث
الصورة مبالغة في الايضاح قلنا انما يتضح الاستشهاد بما هو مثله ونظيره
والمماثلة بينهما ههنا بوجوه فثبت ان المراد هو المماثلة في المعنى وهو لنا
الصدقة مطهرة للاوساخ فكانت وسخة كالماء المستعمل والامتناع في
شرب ذلك وفي معالي الامور فكذلك في الصدقة فحرمت عليهم لهذا المعنى هذا القياس
وعمل اصحاب رسول الله عليه السلام ومناظراتهم بالرأي اشهر من ان يخفى على عاقل مميز
فيكون هذا منهم اجماعا على كون القياس حجة كيف وقد روي التضيع منهم
على الاجتهاد والرأي قال ابو بكر رضي الله عنه في الكلالة اجتهد
رأيي وقال عمر رضي الله عنه اقول فيه برأيي وروي عن علي رضي الله عنه
انه قال لجتمع رأيي ورأي عمر على ان امهات الاولاد لا يبعن ثم رأيت
بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك مع رأي عمر كان احب الي ورأيك
وحدك واما المعقول ان من ينفي القياس من اهل القبلة لا يخلوا
اما ان ينفيه بالحس او باليد هة او بالنص القاطع او بالنص المحتمل
الراجح نحو خبر الواحد او بالقياس لا وجه الى الاول لان كون القياس
حجة ليس بامر حسي لينفيه بالحس ولا وجه الثاني لانه لا خلاف
بين العقلاء في معرفة البديهيات لاستوائهم في العقول ولا وجه الى الثالث
لانه لا يتصور الخلاف فيه من اهل القبلة بعد ما عرفناكم بالنص القاطع
فلم يبق الا خبر الواحد والقياس وخبر الواحد يحتمل الصدق والكذب
وترجح الصدق بعدالة الرواة فكان معتبرا بالقياس وهو ان
من عصى سيده بجناية يجب عليه الكذب ايضا قياسا فيكون في

نفي القياس ابتداء وما في نفيه ابتداء يكون بناء ضرورة واما الجواب
عن تعلقهم بالاية وهو قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ليس هذا
في الكتاب ايضا وجاز وضع الاسباب للعمل على وجه يكون فيه نوع شبهة
واحتمال كالنصوص المحتملة لصحتها والكتاب والسنة مثل الماء الذي فان
العمل به واجب مع احتمال غيره بما دل عليه ظاهر الكتاب تبيانا لكل شيء او هذا الاية
الحق ثابت بالقياس مضاف الى الكتاب ايضا والجواب وحديث
عمر رضي الله عنه واياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ان ذلك قياس في معرض النص الذي ترك
قولهم اعيتهم الاحاديث ليس بمحفوظ بهذا وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه اعرف الاشباه والامثال وقس الامور
عند ذلك دليل ظاهر على ما قلنا انه اراد بذلك القياس في معرض النص وبهذا
هو الجواب عن قول ابن مسعود رضي الله عنه اياكم واريت واريت فانها
هلكت من هلك قبلكم بارائت واريت اي لا تقيسوا اشيا بشيء فتزل قدم
بعد ثبوتها انه اراد به القياس في معرض النص الا ترى انه قال في اخره اول
من قاس ابليس فاستحق به اللعن والعذاب وقياس ابليس كان في معرض
النص وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه في مسئلة المفوضة اجتهد
في ذلك رأيي ان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن الشيطان
دليل على ما قلنا وهل بعد احكاية رواها الشيخ الامام عبد الله بن محمد
بن يعقوب السدموني البخاري رحمه الله في كتابه الموسوم بالكشف
عن عبد الله بن النضر الهروي عن عبد الله مالك عن سليمان الهروي عن
زهير بن معاوية انه قال كنت عند ابي حنيفة رضي الله عنه والمبتدع يسأله عن
بقائه في مسئلة تدور بينهما فصاح رجل من ناحية المسجد طلبته
في اهل المدينة وقال ما هذه المقاسات دعوها فان اول من قاس ابليس
فاقبل عليه ابو حنيفة رضي الله عنه وقال يا هذا وضعت الكلام في غير موضعه

ابليس رد على الله تعالى امره قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين وقال تعالى الا ابليس
ابى واستكبر وكان من الكافرين وقال تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فاستكبر فرد على الله تعالى امره وكل من رد على الله تعالى امره فهو كافر
وهذا القياس الذي نحن فيه يطلب به اتباع امر الله تعالى فانا نرد الى
اصل اصله الله تعالى او الى سنة سنها رسول الله صلى الله عليه او الى اتفاق الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم فلا نخترع من امر الله تعالى ونكون العمل على الكتاب
والسنة امر الله تعالى قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول الى قوله واليوم الآخر
فمن رد ورجح الاتباع ليعمل بآراء الله تعالى وابليس خالف امر الله تعالى
ورد عليه فكلف بستويان فقال الرجل غلطت يا ابا حنيفة وثبت فتور
الله فلبك كما تورت قلبي قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص اخر الى آخره وهذا انما لم يثبت كون الحكم الثابت في الاصل وهو المقيس
عليه مخصوصا عن النص مع حكمه بنص اخر سوى النص العام يكون التعليل
في مثل هذا المرض مبطلا اختصاص الاصل بحكمه بذلك النص وهذا باطل
لان التعليل لا يعارض النص وتشريحه في شهادة خزيمة رضي الله عنه لان الله تعالى
شرط العدد في سائر الشهادات المطلقة وثبت قبول شهادته وحده
بالنص وهو قوله عليه في شهادة خزيمة فهو حسبه فلا يجوز قياس غيره
عليه بجامع العدالة لان الحكم الثابت في الاصل وهو شهادة خزيمة صار
مخصوصا عن النص الذي اوجب اشتراط العدد بنص اخر وهو قوله عليه
في شهادة خزيمة فهو حسبه الذي اقامه فلا يصح الحاق غيره به لانه يبطل
الاختصاص الثابت بالنص فيصير التعليل معارضا للنص المثبت لهذا
الاختصاص لرفع حكمه او بقول لان خزيمة صار مخصوصا عن قوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فلا يجوز ان يكلف هذا اصلا ان يقاس عليه
غيره لانه حينئذ يكون القياس في معارضة الكتاب قال قائل تعلق

ما قلت لا يصح تخصيص العام الذي خص منه البعض من الكتاب بالقياس
لان التعليل حينئذ يقع معارضا للكتاب والامر بخلافه قلت له هذا
ليس كذلك لان النص الخاص المخصص للعام بين ان المخصوص لم يكن داخلا
تحت العام ولهذا شرطنا ان يكون متقارنا وهذا النص ههنا متراخ فدل انه
انه ورد مبينا خبيا والناسخ انما يعمل بطريق المعارضة فلو جاز التعليل
ههنا يقع التعليل معارضا للكتاب بخلاف تعليل النص المخصص فان التعليل
ثمة على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان المخصوص قد لم يدخل تحت العام فلا
يكون معارضا وكل قياس وقع في مثل هذا الموضع يكون باطلا وهو الصحابة
انه شرط بعض الناس هذا الشرط وهو ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
بنص اخر وقال الشهادة خزيمة وما قاله غير صحيح قال الا ترى
متى عللنا الجواز في موضع على معنى فهتى وجدنا ذلك المعنى في موضع
اخر يثبت الجواز فيه ايضا قلت وما قاله غير صحيح لان هذا الجواز
في مثل هذه الصورة بصير القياس معارضا للنص وهو باطل وبدفره
على انا نقول ان الحكم في هذه الصورة ثبت بالنص بعينه كما قاله
غير معلق على معنى قوله كان الحكم ثابت بالنص لاختصاصه اي اختصاص
ذلك الحكم وهو قبول شهادته به اي بخزيمة كرامة بخزيمة او
اختصاص خزيمة بذلك الحكم له او قضيته ما رواه ابن رسول الله عليه السلام
اشترى فرسا من اعرابي فاستتبعه ليعطيه ثمنه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم
واعرابي فجعل الناس يساومون الاعرابي بالفرس لا يشعرون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشتراه فنادى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت مشتريا هذا الفرس فاشتره
والا بعته فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال
اوليس قد ابتعته منك فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد ابتعته منك فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد انك بايعتني
فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خزيمة
فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
شهادة خزيمة بشهادة رجلين وهو قوله عليه السلام فهو حسبه الذي اقامه
كرامة له وهذا لان الاصل معدول عن القياس في الشهادة الى اثبات الحكم بالقياس فاذا ثبت الحكم في الاصل بخلاف القياس

www.alukah.net

لكن يصح القياس كالنص الثاني لا تصح للاثبات وذلك مثل الحجاب
الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة
لا تزول الا بثبوت منافيها ومنافيها النجاسة الا ان تكون القهقهة
منافية لها عرفت بالنص على خلاف القياس في الصلوة المطلقة فلا يستقيم
تعليله لاثبات الاستخاض بالقهقهة في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
وقال صاحب التحفة في القسم الاول الذي بعض الناس قال لان هذا
في شرط صحة القياس قال وهذا غير صحيح لان كل حكم ثبت شرعا
وعقل معناه فعلى اي موضع وجد ذلك المعنى لا بد من ثبوت ذلك الحكم
الا ترى ان النص ورد ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا ثم الحقت
به المواقعة ناسيا لاستراكهما في المعنى وهو دفع الحرج وهذا الحكم
في الاصل لا بد ان يكون ثابتا بالنص او بالاجماع فاذا عقل معناه وجد
ذلك المعنى في موضع لم يرد فيه نص تحقق ما هو كن القياس وعن القياس
كيف يكون مخالفا للقياس قلت وما قاله غير صحيح لانه قال كل حكم
ثبت شرعا وعقل معناه واذا عقل معناه لا يكون معدولا به عن
القياس وكذلك قال فاذا عقل معناه ووجد ذلك المعنى واذا كان
الحكم غير معقول المعنى كيف يقال اذا عقل معناه وهذا
خلاف الاجماع ناسيا فان الحكم في الاجماع بدلالة النص لا بالقياس
للزم بالنص عرفنا ان ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء شهوتي
البطن والفرج فيكون النص الوارد في احدهما واردا في الاخرى لانه
ليس بينهما فرق في حكم الصوم سوى الاختلاف في الاسم فان مباشرة
كل واحد منهما مفسدة لركن الصوم في غير ان يكون الجناية على
المحل المعد لطعام فلوكه وكذا البيض فكان الحكم ثابتا بدلالة لا بالقياس
وقد مر هذا في دلالة النص قوله وان تعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص فيه الحكم لم يعد مطلقا احد
صورة شروط متعددة بمعنى انه شرط التعدية وشرط لم يكون المعدى
حكما شرعيا لا لغويا وشرط لم يكون المعدى حكم بعينه فرع غير
وشرط لم يتعلق الى فرع هو نظير الاصل وشرط لم يكون الفرع
خاليا عن النص مطلقا سواء كان مخالفا للتعليل او موافقا له اما
الشرط الاول فعنده خلاف الشافعي رحمه الله فان عنده التعليل
بالعلة القاصرة جائز وعندنا لا يجوز لان التعليل يدور الوجود
لا يحتاج الله الا الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص لا الى التعليل
وسيعرف هذا في حكم القياس ان شاء الله تعالى والشرط الثاني
منه خلاف الشافعي رحمه الله ايضا فان عنده عموم القياس في
اثبات الاسامي واللغات ونحن انما شرطنا لم يكون المعدى
حكما شرعيا لا لغويا لان كلامنا في القياس المستنبط في الاصول الثلثة
فيكون مخصوصا انه احكام الشرع دون الاسماء اللغوية بل يرجع لمعرفة
الاسماء اللغوية الى اوضاع اللغة فلا يسقيم اثبات اسم الخمر لسائر
الاشربة بعلة المخامرة كما قال الشافعي رحمه الله بالقياس على
المنى عليه بالماء العنب اذا علا واشتد وقذف بالزبد
لما فيه من اثبات الاسم اللغوي بالقياس الشرعي وكذلك اثبات
اسم السارق للنباش وانما شرطنا لم يكون المعدى حكم النص بعينه
في غير بعينه وخصنا الزيادة والنقصان وانه لو لم يكن كذلك
يكون بعض اثبات حكم الغير الثابت في الاصل فلا يكون اثباته بمثل
المتفق المختلف والمراد في قوله وان تعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه اي مثل الحكم الثابت بالنص الى غير ذلك الحكم
لا يمكن تعديته واذا كان كذلك فلا يستقيم التعليل لاثبات
صحة طهارة الذمي بان يقال طهر طلاقه وتصح طهارة المسلم
لانه نص لان صحة المتنافية في الاصل الى الجهة الثابتة بالطهارة
المتنافية في حق المسلم الى الطلاق في الفرع غير الغاية في الى
اثبات الجهة للطهارة غير منافية بادراك اللقاء في حق الذمي

www.alukah.net

لانه ليس من اهلها ونشرحه ان الحرمة الثابتة بالظهار في خمس مسائل
حرمة تنتهي بالكفارة فكانت حرمة منتاهية والكافر ليس من اهل
التكفير على الاطلاق للفرق اللكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة
وهو ليس باهل لهذا النوع من العبادة قط فلو صح الظهار الذمي كما قال الشافعي
رحمه الله قياسا على المسلم لثبت الحرمة مطلقة في الفرع غير منتاهية
بالكفارة اصلا فيكون اثبات حكم اخر في الفرع غير الحكم الثابت في
الاصل فلا يكون مثلا للحكم الاصلي فلا يصح لانه اثبات الحكم بلا دليل
موجب له والشرط ان يبتغي حكم النص الى فرع نظير الاصل
ان الفرع لو لم يكن نظير الاصل بالتمام لم يفد القياس الفرق بل يورث
مختلفا الى متفق مثله فاذا لم يكن نظيرا لم يستقم القياس لانه حينئذ
يكون شرع الحكم ابتداء بالرأي فلا نسلم بعدية الحكم في الناسي
الى الفطر الى المكره والخاطئ كما قال الشافعي رحمه الله
ان الناسي صار معذورا لانه عامد في نفس الفعل عالم به لكنه
غير عالم بالصوم فالمكره كذلك والخاطئ معذور لانه يقصد
فاصلا في نفس الفعل اذ لا عذر للمكره والخاطئ دون عذر
الناسي لان عذر الناسي جاء فيقبل من نزله الحق قال الله عليه
اطعمك الله وسقاك قال الفقيه ابو الليث الدبوسي رحمه الله وهو الذي
القى النسيان عليك حتى اكلت وعذر المكره جاء فيقبل منه
مضاف الى العبد وعذر الخاطئ جاء بسبب تقصير منه في الملفعة
في الحفظ اذا كان كذلك يكون بعدية الى حالتين بنظير الاصل
فلا يجوز والشرط ان يكون الفرع خاليا عن النص لانه حينئذ
اما ان يكون النص مخالفا للقياس او موافقا له على التعذرين
فلا عن بالنص عن القياس على انه اذا كان مخالفا يكون القياس
موجب النص والتعليل باطل فلا يستقيم التعليل لتعدية شرط
الايمان الى رقبة اليمين والظهار من رقبة الكفارة القتل كما قال

انه تحرير فحتى تكفير فكان الايمان من شرطه الكفارة القتل وقلنا نحن
ان هذا التعليل معارض النص للفرق المطلق وهو قوله تعالى
فتحرير رقبة في الفرع وهو اليمين والظهار يقتضي جواز اعتاق
الكافر فيكون القياس مبطلا للنص مغيرا له فيكون تغييرا
الى سد المطلق بعد كاطلاق المقيد فيكون باطلا
ولذلك لا يستقيم اشتراط صفة الايمان في مصرف صدقة التطوع اعتبارا
بالزكوة وهذا خبر للنص الفرق المطلق وهو قوله عليه السلام
الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم
وتقسطوا اليهم يقتضي جواز الصرف اليهم لانه يقتضي جواز البر
مطلقا وهذا نوع من البر فيكون التعليل معارضا للنص
مع كونه مغيرا له وفيه تغيير النص فلا يجوز فيه والشرط
الرابع ان ينتفي حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله اي يبقى حكم النص
في المنصوص عليه غير معتبر كما كان قبل التعليل وفي بعض النسخ لم
يبق حكم الاصل بعد التعليل كما كان قبله وليس المراد من الاصل
المعهود وهو المقيس عليه بل سمي النص اصلا وحوز لان يكون المقيس
عليه المراد ايضا لانه هو المنصوص عليه وهو الاصل المعهود والمراد
في قوله لان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه لان يتعدى
الحكم الى الفرع اي يظهر في الفروع مثل حكم الاصل غير متغير وفي
الاول لان يبقى الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل غير متغير كما كان
عبد لان قوله ان تغيير حكم النص في تفسيره باطل اي تغيير حكم
النص بالرأي باطل مطلقا سواء حصل التغيير المقيس عليه
بعد التعليل او حصل المقيس بان يظهر الفرع مغيرا وليس
المراد منه تغيير حكم الاصل وهو المقيس عليه على التعيين فوله
كما بطلنا اي كما بينا بطلانه في الفروع التي تقدم ذكرها ومعنى
يكون تغيره في الفروع باطلا ان يكون بصره في الاصل اعني المنصوص

كما قال الخصم فانه
لم يجز صرف
الصدقة الواجبة
الى الذمي اعتبارا
بالزكوة ح
لم

ومعناه ان
يبقى حكم النص
بعد التعليل

www.alukah.net

باطلا بالطريق الاولى لان الحكم منه ثابت قطعا في الفرع ظنا والاثر المعلل
لما يضمن بغيبة حكم الفروع وغيبة لا يكون معارضا للنص كان باطلا فالاثر
يكون باطلا عند معارضته النص مع تغير حكم اولى واحرى ومثال هذا قول
الشافعي رحمه الله في المحدود في القذف لو شهادته تقبل بعد التوبة
قياسا على الزاني ولذلك قوله ان شهادة القاذف ترد بنفس القذف
قياسا على سائر الجرائم قال القذف معصية وفسق والاصل
هو العفة في المسلمين فصير القاذف مردود الشهادة بالقذف نفسه
كالمرتكب سائر الجرائم وقلنا نحن هذا تغير لحكم النص فيكون باطلا
واما قلنا انه تغير ذلك لان النص جعل ابطال شهادته ابدا حتى حد
ثمانين فلو قبلت شهادته بعد التوبة يكون الحد جلدة ثمانين
مع رد الشهادة في بعض الازمان وهذا بعض موجب النص لان
الوقت في الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما وقد عرف فيما تقدم
في احكام النسخ فيكون هو بهذا التعليل مغيرا لحكم النص فيكون هذا
التعليل باطلا وقلنا في رد الشهادة بالقذف لمجرد القذف ليس هذا تغيرا
لحكم النص وذلك لان النص هو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لما تواردت شهادة الآية اوجب تأخير رد شهادته الى
العجز عن الاتيان بالشهود لانه ذكر بكلمة ثم وهي للتراخي والترتيب
فيكون رد العجز عن اقامة اربعة في الشهادة بعد القذف ثابتا بالنص
لا قامة الجلد ورد الشهادة فيكون ابطال شهادته بنفس القذف
بدون اعتبار رد العجز بطريق التباين على سائر الجرائم باطلا الا ان حكم
النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبل ذلك قوله وانا خصصنا
القليل الى قوله دار ما ذكرنا هذا الكلام جواب عن كلام الخصم وهو انه قال
للمعلل نحن نعلم القاعدة بحسب العلل بها فلم تركتم العمل بها
حتى تركتم حكم النص بالتعليل بمسائل وبيانه ان نص الربوا
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الا بالطعام الا سواء بسواء يعم
القليل والكثير وقد خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل فلم يبق
حكم النص بعد التعليل بالكيل في المنصوص كما كان قبله وكذلك
النص في باب الزكوة وهو قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وقوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة اوجب الشاة بصورتها ومعناها ثم بالتعليل
بكونها سائمة صيرورتها ابطلتم حق الفقراء اي حق الثابت في الصورة
حتى قلتم بجواز دفع القيمة وبعد التعليل بعد حكم النص لان قبل التعليل
كان عين الشاة واجبا وبعد ما بقي واجبا لان الواجب لا يسقط
تركه وبعد التعليل يسقط الترك فكان تغيرا للحق المستحق وهكذا
بصورته ومعناه كما في حقوق العباد وذلك لا يجوز اوجب التكبير
لافتتاح الصلوة وذلك بالتعليل بالثناء وذكر اسم الله تعالى غير حكم
حكم النص وكذلك الشرع عين الماء لازالة النجاسة وسائر
الله تعالى قال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به فقال وانزلنا
من السماء ماء طهورا فعلم بذلك ان المراد بقوله تعالى وينزل عليكم
التطهير بالماء وانه بالتعليل يكون رفيقا وبلا للعين والاثر عرفنا
هذا الحكم في المنصوص عليه وكذلك النص اوجب الزكوة للاصناف
المسمين وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية
وقد جوزتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة فقد غيرتم
هذا الحكم في المنصوص فقال في الجواب انا لم نخصص العلل
بالتعليل وانما خصصناه بدلالة قوله عليه السلام سواء بسواء انه عليه
استثنى حالة التساوي وقد بينا في فصل الاستثناء ان استثناء
الحال في العين لا يتصور لعدم المجانسة بينهما لان الحال صفة لذي الحال
العين فيكون المستثنى منه احوال الاثر الاصل في الاستثناء هو المتصل
وهو ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه والدليل عليه ما قال محمد
في اجارة الاصل اذا كان في هذه الدار الا بيت فعندي كذا وقال الاجير فعندي
كذا وقال الاجير فعندي كذا الزرع الاول يكون المستثنى منه الارض

باطلا بالطريق الاولى لان الحكم منه ثابت قطعا في الفرع ظنا والشرع التعليل
لما يضمن بغيره حكم الفروع وغيره لن يكون معارضا للنص كان باطلا فلان
يكون باطلا عند معارضته النص مع تغيره حكم اولى واجدر ومثال هذا قول
الشافعي رحمه الله في المحدود في القذف لن شهادته تقبل بعد التوبة
قياسا على الزاني وكذلك قوله ان شهادة القاذف ترد بفسق القذف
قياسا على سائر الجرائم قالوا القذف معصية وفسق والاصل
هو العفة في المسلمين فمعصية القاذف مردود الشهادة بالقذف نفسه
كالمرتكب سائر الجرائم قلنا نحن هذا تغيير لحكم النص فيكون باطلا
واذا قلنا انه تغيير وذلك لان النص جعل ابطال شهادته ابدا جمعا مع جلد
ثمانين فلو قبلت شهادته بعد التوبة يكون الحد جلد ثمانين
مع رد الشهادة في بعض الازمان وهذا بعض موجب النص لان
الوقت في الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما وقد عرف فيما تقدم
في احكام النسخ فيكون هو بهذا التعليل مغيرا حكم النص فيكون هذا
التعليل باطلا وقلنا في رد الشهادة المجرد القذف ليس هذا تغييرا ايضا
لحكم النص وذلك لان النص وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء الآية اوجب ثلاثة رد شهادته الحين
العجز عن الاتيان بالشهود لانه ذكر بكلمة ثم وهي للتراخي والتعقيب
فيكون حد العجز عن اقامة اربعة في الشهداء بعد القذف ثابتا بالنص
لاقامة الدليل ورد الشهادة فيكون ابطال شهادته بنفس القذف
بدون اعتبار حد العجز بطريق القياس على سائر الجرائم باطلا لان حكم
النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبل ذلك قوله وانا خصصنا
التعليل الى قوله وما ذكرنا هذا الكلام جواب عن كلام الخصم وهو انه قال
لما عهد بعد هذه القاعدة نحكم بالعلل التي قلتم تركتم العمل بها
حتى عمتم حكم النص بالتعليل في مسائل وبيانه ان نص الربوا
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الا بالطعام الا سواء بسواء يعم

التفاضل والنسيئة وقد خصصتم التعليل منه بالتعليل بالكيل فلم يبق
حكم النص بعد التعليل بالكيل في المنصوص كما كان قبله وكذلك
النص في باب الزكوة وهو قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وقوله عليه
في خمس من الابل شاة اوجب الشاة بصورتها ومعناها ثم عممتم بالتعليل
بكونها سائمة متصورا ابطلتم حق الفقراء في حقة الثابت في الصورة
حتى قلتم بجواز دفع القيمة وبعد التعليل بعموم حكم النص لان قبل التعليل
كان عين الشاة واجبه وبعد التعليل لم يبق واجبة لان الواجب اتبع
تركه وبعد التعليل يسع الترك فكان تغييرا والحق المستحق وعين
بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ولذلك الشرع اوجب التعليل
لافتتاح الصلوة وامر بالتعليل بالثناء وذكر اسم الله تعالى تغييرا
حكم النص وكذلك الشرع عين الماء لازالة النجاسة وسماه
الله تعالى فقال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ثم قال وانزلنا
من السماء ماء طهورا فعلم بذلك ان المراد بقوله تعالى وينزل عليكم
التطهير بالماء وانتم بالتعليل بكونه رقيقا غير لزج والا يرتفع
هذا الحكم في المنصوص عليه وكذلك النص اوجب الزكوة للاصناف
المسمين وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية
وقد خرجتم الفرع الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة فقد غيرتم
هذا الحكم في المنصوص فقال في الجواب انا لم نخصص التعليل
بالتعليل وانما خصصناه بدلالة قوله عليه السلام الا سواء بسواء انه عليه
استثنى حالة التساوي وقد سماه فصل الا ستثناء ان استثناء
الحال في العين لا يتصور لعدم المجانسة بينها لان الحال صفة قائمة بالحامل
العين فيكون المستثنى منه احوالا لان الاصل في الاستثناء هو المتصل
وهو ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه والدليل عليه ما قال محمد
في ايمانه لو كان في هذه الدار الا رجل فعندي كذا وقال الا حمارا فعندي
كذا وقال الا متاع فعندي كذا الفرع الاول يكون المستثنى منه الانسان

السائمة ٢

لله

حيث يجب بوجود صبي وامرأة في الدار وفي الثانية الحيوان حتى
يجب بوجود فرس فيها وفي الثالثة الشجر حتى يجب بأي حد شئ
يكون في الدار فما هو مقصود في الحفظ وههنا استثنى الحال فثبت
عموم صدر الحديث في الأحوال بهذه الدلالة وهو حالة التساوي
والتفاضل والمجازفة ولا يثبت اختلاف الحوال الا في الكثير فعلم ان
صدر الحديث لم يتناول التقليل بدلالة الاستثناء فلم يثبت الحرمة في القليل
لهذا فلم يكن هذا من باب تعليل الحكم النص بالتعليل بل يثبت التغيير بدلالة
الاستثناء موافقا للتعليل فصار التغيير بالنص موجبا للتعليل
به اي صار التغيير ثابتا بدلالة النص موافقا للتعليل بالكيل الجنس
لان التغيير حصل بالتعليل وكذلك جوزنا دفع القيمة في باب الزكوة
بافتقار النص الى التعليل بنفسه ونشرحه لان الزكوة عبادة خالصة
ثبت حقا لله تعالى بلا شبهة حقا للعباد بوجه ما الا ترى ان
الحق للعباد فيها يودى الى الفقير وذلك منتف فيكون الواجب
بعد العباد ارزاقهم قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وهو لا يخلف الميعاد واوجب على الاغنياء مالا مسمى لنفسه ثم
لم الاغنياء بما مر ما وعد للفقراء وذلك المال المسمى هو الرزق
عبارة عما يتبع به الكفاية في المعيشة وذلك يوصل بمطلق المال
وحاجات العباد مختلفة وحق الله تعالى متعلق الغنى بمال معين
فالامر بايجاب المواعيد المختلفة امر بذلك المال المعين بسبب الاذن
بالاستدلال ضرورة ليتوصل المصروف الى كل منهم عين الموعود له
ونظير السلطان يحضر صدره بجوائز مختلفة تكتبها ثم يامر
بعض حواشيه بايفائها من مال بسببه فان ذلك الامر متضمن
الاذن بالاستدلال ضرورة ليصل الى كل منهم عين الموعود له والثابت
بضرورة النص كالثابت بالنص فعرف التغيير ثبت بالنص

موافقا للتعليل لان التغيير حصل بالتعليل بنفسه وهو الخبر بقوله
اسداد لان الله تعالى اوجب على الغني مطلق المال بقوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة الآية وفي محله في حق المقادير دون النوع فصار
قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بيانا للمقدار الواجب لا بنفسه لهذا
النوع لجاز ان يكون تنخا ويكون بيانا فكذا وجه لان الاصل عدم النسخ
قوله وهو حال مستمر لا يحتمله اي لا يحتمل الجواز ما وعدهم الله من
اختلاف المواعيد وكون المال متحدا قوله وتنضم الاذن
بالاستدلال متصل بقوله لان الامر بايجاز ما وعد قوله وانما التعليل
لحكم شرعي هذا جواب عن امكان مقدر وهو ان يقال ما ثبت
جواز الاستدلال النص فاي فايدة في التعليل فقال في الجواب
انا علمنا حكما شرعيا وهو صلاح المحل وهو الشاة للصرف الى الفقير
وهذا حكم شرعي عرف بالنص الا ترى ان النص اثبت صلاحية صرف الشاة
الى الفقير لعلة الحاجة بعد ان لم تكن صالحة لثبوت نوع برهم
حيث فيها وهذا حكم شرعي وتشريحه ان الشاة بايتاء الفقير تقع
الفقير يقع قربة لله تعالى معظمة لحاجة الامام الا ترى ان الزكوة وجبت
للتطهير قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها فتصرف
الى وساخ الناس وحوائج الامام التي هي كالماء المستعمل واليه اشار
النبي عليه السلام في قوله لا مصدق بعد هاشم لان الله تعالى حرم عليكم
غسالة اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس في الغنيمة
ولهذا لم تكن حرمة الانتفاع في الامم السالفة بنفي في الصلوة فانه
والقرابين اذا صارت نارا يحرم التنفل منها وكذلك في
حق الاغنياء في سهم بعينه لاجل الانتفاع بها وحل للفقراء بايتاء
الحاجة كاحل اكل الميتة حالة المخمصة للضرورة فعلمنا حكم النص
وهو صلاحية الشاة حاجة الفقير وانصرف اليه بعد الوقوع لله تعالى
بايتاء اريد الفقير لتصير مصروفا اليه بدو لم يرد بكونه قابلا

وقلنا انما الصارت النساء صالحة للصرف الى الفقير الى اخر ما ذكرنا الى
سائر الاموال باعتبار المالية والتقوم كما هو الحكم في القياس الشرعي
وبعد التعليل بقي الحكم وهو صلاحية النساء للصرف الى الفقير كما كانت قبله
فلم يكن التعليل مغيرا لحكم النص اصلا قوله يدوام يد اي يد الفقير عليه
اي على المحل بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد الذي يعد لوقوع ذلك المحل لله
بابتداء قبض الفقير الذي الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
وهو الاخذ للصدقات وتحقيقه على وجه التعليل انا انما علمنا صلاح
صرف المحل الى الفقير بيد ولم يد الفقير عليه بعد وقوع المقبوض لله
بابتداء قبض الفقير نيابة عن الله تعالى بكونه مأمورا متقوما اي صلاح
صرف المحل الى الفقير بعد وجود الامور وصلاح المحل للصرف وعلم
صلاحه حكم شرعي ثبت بامر الشارع اما باعتبار كونه مطهرا او ان باعتبار
كونه مطهرا يصير في الاوساخ وهذا لم يحل لمن يقدم علينا في الامم كافة
دون قوله وتقرر نظير ما قلنا لنا الواجب ازالة النجاسة بالمائعات
وتشريحه لنا استعمال الماء ليس بواجب لعينه وليس هو لمقصود بل المقصود
ازالة النجاسة حتى ذا القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة نسقط
عنه استعمال الماء والماء الة صالحة للازالة وطهارة الثوب بعد تنجسه
باستعمال الماء من غير ان يحكم بنجاسة الماء بادلة الملاقات ليصير
مطهرا امر شرعي فاذا علمنا وقلنا بان الماء انما صار الة صالحة لازالة
النجاسة لرقته ولطافته وانقصاره بالعصر وعندنا هذا الحكم الى سائر
المائعات لهذا المعنى بقي حكم النص في الاصل كما كان غير متغير وهو كون الماء
صالحا للتطهير والطهارة في الحديث ثبت على خلاف القياس لطهارة
الاعضاء حقيقة وشرعا وتطهير الطهارة محال فما قصر عن امور
الشرع وهو الماء بخلاف الثوب فان المقصود منه ازالة عين النجاسة
كما قررناه ووجه الشابهة بين الماء والمال ان الواجب ازالة النجاسة
والماء انتها وهنا الواجب سد خلة المحتاج والمال الة صالحة ورجحه

ان الماء يحكم بنجاسته وان لا في النجس ليحصل التطهير به والمال لا يحكم بثبوت
الخبث فيه وان زال به بنجاسة الاثام ليحصل به دفع حاجة الفقير فلم
والواجب بعظم الله تعالى اي التكبير ليس بواجب لعينه كما قال الشافعي رحمه الله
ان الشرع عين التكبير للافتتاح وقد غير وهو بل الواجب بعظم الله تعالى وكل
جزء من البدن واللسان منه صح عليه بعظم الله تعالى وفعله الثناء والتكبير
الة صالحة لفعل اللسان وهو الثناء كما صلح التكبير الة لفعل اللسان
صلح غيره من الالفاظ فعندنا هذه الصلاحية في التكبير الى سائر الاسماء
مع بقاء حكم النص في التكبير وهو كون التكبير شعارا صالحا لتعظيم الله تعالى
قوله والوقاع الة صالحة للفطر هو ايضا الجواب عن حرف الخصم
وهو ما قال انكم عممتم حكم النص في باب كفارة الفطر لان الشارع اوجب
الكفارة بالوقاع فانتم اوجبتموها بالاكل والشرب ايضا والشيء لا معناه
فقال في الجواب الكفارة انما وجبت في صورة الوقاع لكون الوقاع الة
صالحة للفطر وكما صلح الوقاع الة صالحة للفطر تصلح الاكل والشرب
بعد ما هذه الصلاحية اليهما مع بقاء هذا الحكم في الاصل وهو الوقاع
قوله وبهذا تبين لنا اللام في قوله تعالى الى اخره وهذا متصل
بقوله بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد الذي لما ثبت ان الزكوة خالص حق
الله تعالى وحق العبد والفقير في الاخذ نائب عن الله تعالى او لا
يصير له بدوام يده عليه تبين ان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة
كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ولادة وامواله في الحين
الدنيا وانما ليضلوا عن سبيلك وهذا لام العاقبة قال الزجاج ومعنى
انك اتيتهم ذلك فاصاروا الى الضلال وكما في قوله تعالى فالتقطه ال
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ليصير الامر الى ذلك لانهم قصدوا
ذلك بالتقاطهم اياه بل انهم اخذوه ليكون لهم ابنا وهذا كما قال الذي
كسب فادى الهلاك انا كسب فلان لحفيفة وهو لم يكسب المال طلبا
للحتف وقال الشاعر وللموت نغذو الوالدات سخالها

كالخراب الذي يسكن المساكن وقال آخر فان يكن الموت
افنانا فللموت ما تلد الوالدة وهي كالبلد طلبا للخروج ولدها ولكن
يصير الى ذلك قال الهروي في الغريبين وهذه لام الصيرورة فكذلك
ههنا اراد ان عاقبة الامر وعصيره الى ذلك اي يصير المال بعاقبته لهم
بعد صيرورته خالصا لله تعالى بابتداء القبض قوله ادلائه
اوجب الصرف الى آخره اي النص اوجب الصرف الى الاصناف المذكورة
بين بعد صيرورة المال صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وبعد
الاداء الى الله تعالى هم لا يكونوا المصارف فلما تلزم الصدقة خالص
حق الله تعالى حقهم فيكون اللام لام العاقبة واذا صارت مصارف فالمعتبر
ما ذكره في المتن ويقال معناه ولان النص اوجب الصرف اليهم بعدما
صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى واذا صار لله تعالى صار
في الاوساخ فصار وا على هذا التحقيق مصارف ومستحقين لها بعلة
الحاجة لما مر ان علة حل الصدقة الحاجة والحاجة شيء واحد وان كانت
اسبابها متعددة والمعتبر هي الحاجة دون اسبابها فصار الاصناف
السبعة باعتبار الحاجة كشيء واحد والصنف بمنزلة البعض من الجملة
فصاروا بمنزلة الكعبة كلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لها ايضا
وعلى هذا الوجه يكون اللام باقية على موضوعها الاصلي قوله
واما ركنه فما جعل علما لركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء كاركان الصلوة
مثل القيام والقراءة والركوع والسجود والقياس يقوم بالوصف
المؤثر فيكون هذا الوصف ركنا له فاجعل اي الذي جعل علما وهو
الوصف المؤثر وانما سمي علما لان العلم مستفاد بالعلامة وبالعلم
يعلم الشيء لكن لا بنفسه والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص
لا بالعلة فيكون الوصف المؤثر علما دالا على وجوده لسائر العلامات
نظيرا له في حكمه بوجوده فيه اي ركن القياس هو الذي جعل علما

على حكم النص وهو الوصف المؤثر الذي دل في المنصوص عليه بوجوده
بوجود ذلك الوصف المؤثر فيه في الفرع قوله وهو الوصف
الصالح المعدل فقوله وهو الوصف الى آخره تفسير لقوله ما جعل علما
وقوله الوصف اسم جنس وتحته انواع الا ان ذلك الوصف قد يكون وصفا
لازما للاصل وهو المقيس عليه مثل التفسه عللنا بها نفس الزكوة حتى عدينا
الحكم الى الخل والتفسه وصف لازم للاصل وقد يكون الوصف الذي جعل علما
وصفا عارضا واسما مثل قوله للمستحاضة في بيان حكم نقض طهارتها انه دم
عرق الفجر فقوله دم اسم علم والفجر صفة عارضة له وكذلك علمنا نقض
الوضوء بالكيل والوزن وذلك وصف عارض غير لازم هكذا ذكر القاضي
الامام ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله
وجعل القاضي الامام ركن الدين الارسابندي رحمه الله تعليل نقض
الوضوء بالكيل كونه مكيلا جنسيا وهذا وصف لازم له فان صلاحية الكيل ثابتة
باصل الخلقة والتوفيق بين القولين انهم ارادوا بما قالوا فعل الكيل والدليل
عليه ما ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الكيل وصف عارض يختلف
باختلاف عادات الناس في الامكنة والاوقات والقاضي الامام الارسابندي
رحمه الله اراد بما قال كونه من جنس ما يكال الجملة والدليل عليه ما ذكره
رحمه الله في شرحه للاسرار في اول كتاب البيوع ولا نعني بالكيل فعل الكيال
وانما يعني به كون المحل مالا للتسوية وقد يكون ذلك الوصف جليا مثل الظرف
لسقوط نجاسته سهوا لهرة وقد يكون ذلك الوصف خفيا مثل الاربعة
والبعضية لثبوت حرمة المصاهرة وقد يكون ذلك الوصف حكما
شرعيا نص على علاما قلنا صاحب الميزان وقال ويجوز ان يكون وصف العلة
حكما شرعيا كان يقاس الحكم على الحكم وذلك مثل قولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بموت السيد فان التعلق حكم جعل علما على حكم شرعي
وهو عدم جواز بيع ام الولد لما تعلق عتقها بموت المولى
وان صار وصفا كونه ذا رحم محرم ههنا لقول الشافعي رحمه الله في اشتراط البنية

علم الكلام

بندي

الألوكة
www.alukah.net

في الوضوء طهارة حكمية فشترط فيها النية كالتيمم فقوله طهارة حكمية ههنا
هو الوصف للنية حكم في نفس الأمر وقد يكون ذلك للوطء فرداً كما في البول النجاسة
تلنا ثبت بالحد ومنفي علة البول او هو اما القدر او الجنس وقد يكون ذلك الوصف
مثلي كما في ربوا الفضل يثبت بالقدر مع الجنس كالقرابة مع الملك ومثله
كل علة ذات وصفين وقد يكون في ذلك الوصف اعداداً نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع
بانه حيوان محرم الاكل لا للكرامة ولا ليلوي بسورة وقولنا اعداداً للنبش بمنقاره
لان الوصف المؤثر انما يوجد بهذا الكلام وصفاً واحداً ويكون ذلك الوصف في النفي
بان يوقف بعبارة النفي او باشارته او بدلالته مثل قوله عليه السلام للحفظة
ما ذكره القاضي الامام السرخسي رحمه الله وتعرف الكلية باشارة قوله مثلاً بمثل وهذا هو معنى
يجوز في النفي ان يكون المنصوص وهذا باطل اجماع انه يجوز ان يكون المنصوص
وقد يكون ذلك الوصف غير النفي لكن يكون ثابتاً بالنفي كالنهي الوارد عن
بيع الآبق فانه معلول بعلة العجز عن التسليم عن بيع الغرر وهو معلول بعلة
جهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة وليس هذا في النفي
لكن ثبت به مقتضى لان النفي يقتضي القدرة على المتسلم شرط الجواز البيع
يلزم منه صوره لم لا يجعل عند عدمها وهذا هو معنى ما ذكر القاضي
الامام السرخسي رحمه الله وتحرير لتكلم فيه معنى قول فخر الاسلام البزدوي رحمه الله في
غير النفي اي في غير المنصوص اعني غير محل الحكم المنصوص عليه وفي هذا
اختلاف عند مشايخ العراق لا يجوز وعند مشايخ ما وراء النهر يجوز وهو المذهب
نظير النهي المنفي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهو
معلول بالعجز عن التسليم لان العاقد وقت العقد والمبيع المنصوص في ذلك لكن ثبت بالنفي
لان التسليم يقتضي عاقداً على الاحوال وان اعدله صفة فيكون النفي مقتضيات
النفي وكذلك النهي عن بيع الآبق معلول بعلة العجز عن التسليم والعجز
في المنصوص وذلك لان التسليم يقتضي باقياً على الاحوال والفجر صفة فيكون
مقتضيات النفي وقد ذكر معنى ما ذكر في الميزان فانا استوفينا قد

للزم العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوصف الفصل بين وصف
ووصف ثم بعد ما اتفق العلماء ان التعليل بجميع اوصاف المنصوص
عليه بجملتها غير صحيح لان جميع الاوصاف لا تؤثر بل الاثر في المنصوص عليه الحكم
في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة كما سيعرف فيجعل لتحرير العلة
فبالتعليل بجميع اوصاف النص عند اصحاب القياس وكذلك اتفقوا
لان التعليل بكل وصف من اوصاف النص لا يصح ايضاً بل بعضها قال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان الخطة تشتمل على اوصاف فانها
مكيلة موزونة مطعومة نقداً بل خرج عن جسم شيء ولا شك ان كل
وصف من هذه الاوصاف علة للربا بل العلة احدها ثم بعد
ذلك لا بد من دليل مميز للوصف الذي يصلح لان يكون علة وتمام الاثر فيها
واختلف فيه ايضاً لكن اختلفوا في الدليل الذي يصلح مميزاً للوصف المؤثر
من بين سائر الاوصاف قال اهل الظرد دليله الاطراد فحسب
لكن اختلفوا فيما بينهم في تفسيره قال نعم منهم بوجود الحكم عند
وجود الوصف وهو حجة يحتج الخصم به الا بد للدليل ما لم وقال بعضهم
لا يصير الوصف حجة الا بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً عام كون النص
قائماً في كل حال ولا حكم له وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران
الحكم معه وجوداً وعدماً لكن قيام النص ولا حكم له مفسد
للقياس وقال عليه العلماء علة الحكم عند عدم العلة
لا بد على صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا بد على فسادها
ولا يحتاج العمل بهذا الدليل بل الوصف لا يصير حجة الا بمعنى يعقل
وذلك المعنى صلاح الوصف ثم عند الله قال المتأولون من الثانية
بتمام المشية وانهم خصوصية علم محصورين قالوا سموا بالصفة
للا معنى واختصوا بالظواهر وغير فقه المعنى في الروايات على ان علل الشرع
امارات على الاحكام الا ترى انها كانت موجودة معها فلا يحتاج
الى معنى يعقل وهو الاثر واذا انحصرت الامارات فكل وصف يجعل

امارة على كل حكم صار امارة عليه والامر الذي يشتمل الاوصاف المتعددة فالتعليل
بوصف دون وصف تخصيص للنص بالراي فلا يجوز والفريق الثاني
احنفي اوقالوا بان التعليل يقع بوصف من الاوصاف لا بالجميع لان الجميع
لا توجد الا في المنصوص عليه فكان الحكم مربوطا بوصف واحد
والباقي يكون اوصافا لغوا فلا بد من التمييز وبالوجود عند الوجود
يحصل التمييز وضمنا اليه وصفا اخر وهو العلم عند العلم لان الحكم
المتعلق بالسبب يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وانه شرط قيام
المضي الحالين والحكم لا ينسحب بذلك لان الحكم مربوط بالعلة لا بالنص
كما اذا صار النص مجازا بدليل يكون علامة دلكان الاسعى لتحقيقه حكما
اصلا ونظيره انه الوضوء فان الوضوء معلق بالقيام الى الصلوة والنص
معلل بالحدث حتى دار وجوب الطهارة مع الحدث وجودا وعدما
مع قيام نفس القيام الى الصلوة هو في الحالين والحكم له فانه اذا قام وهو
متوضئ لا يجب الوضوء وان كان محدثا يجب الوضوء وان لم يقم ولما
عللنا قوله عليه السلام يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان يستكمل
القلب دار المنع من القضاء مع الشغل وجودا وعدما لا مع الغضب
والنص قائم في الحالين والحكم له حتى لو كان به ادنى غضب غير
مشغل للقلب حل له القضاء وحين رووا الفضل لما علل بالكيل منع
الجنس لان الحكم وهو الحل مع التساوي كيلا دون سائر الوصوف لما
مع التفاضل كيلا دون سائر الوجوه والنص وهو قوله عليه مثل بمثل
والفضل ربوا قائم في الحالين والحكم له ولو صلح كل وصف علة كما بالوزن
والاوصاف محسوسة مسموعة لا يشترك اهل اللغة في العوام الفقهاء
في المقاييس ولما اختص المقايسة الفقهاء علم انها مبنية على
معاني يفقه لا على اوصاف يستمع وقد قالوا ان قيام النص في الحالين
والحكم له امارة النساء قال لان شرط صحة القياس ليس بقاء الحكم بعد
التعليل كما كان قبله كما مر وقبل التعليل كان الحكم مضافا الى النص

دون العلة فكذلك بعد التعليل يكون مضافا اليه فلا يكون التعليل
صحيحا حسنا واما الجواب عن قوله الوضوء انما سلم لان الحدث علة
لوجوب الوضوء بل هو شرط لوجوبه عند القيام الى الصلوة عرف ذلك
بدليل قوله تعالى في اخر الاية ولكن يريد ليطهركم فكان يقدر الله
اعلم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او يقول ليس المراد حقيقة القيام
اذ قيام فرضا جعلكم وهو كناية عن النهوض والشروع والدليل على الحدث
وهذا لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكر النجاسة
وكذلك قوله عليه السلام يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان انما عرفنا
ان المراد عن القضاء عند شغل القلب لمخافة الغلط
بدليل الاجماع فان الاجماع انعقد على جوازه القضاء عند الجوع المفرط
فهذا الاجماع يدل على ان المانع انما هو شغل القلب فكذلك العلة
تعود الى هذا الاجماع لا بمطلق الراي والاستنباط والاجماع حجة
سوى الراي فان التعليل بالراي يكون بعد الاجماع بالاتفاق فكيف
يستقيم ان يبقى حكم النص بعد التعليل مع ان شرط صحة القياس
ان ينفي حكم النص بعد التعليل كما كان قبله وكذلك نص الربوا
ايضا فان المساواة بالكيل عينا بالنص لا بالراي وهو قوله عليه السلام
في بعض الروايات مثل بمثل كيلا بكيل الا بالاجماع فقد اتفقوا
انه ليس المراد من قوله عليه السلام مثل بمثل المماثلة في الكيل والجواب
لعامة العلماء عما قالوا هو ان لزوم التمييز يقع بالوجود عند
الوجود والعلم عند العلم لا يقول لزوم التمييز وان وقع
بينه وبين الاتفاق بهذا الطريق بينه وبين الشرط لانه دار معه
وجودا وعدما فان قال ان الحكم مع العلة
وجودا وعدما فما الشرط فقد عرض ان يكون الحكم بعد التعليق
الحكم به قلنا فقد قلت على الشرع امارات وعلامات فما قلت
الا ان الشرع جعله لان الحكم بتعليق الحكم بها وای فرق بين تعليق

حكم الحق من المولى بدخول الدليل ذكر التعليق

التعليق الحكم به قلنا ~~قد ثبت~~ علامة الشرع امارات وانهم ~~خالفت~~
الا ان الشرع ~~جعله~~ امارة للحكم بتعليق الحكم الثابت شرعا ودوران الحكم
مع الشرط لم يدرك على كونه علة فكذلك فيما نحن فيه على ان الاصل وان
كان دوران الحكم مع العلة لكن لاحتمال دورانه مع الشرط قائم ولا
يثبت كونه علة مع الاحتمال وما قلتم ان عمل الشرع لامارات قلنا
ايش يعنون به فان عنيتم انها امارات فحيث انها غير موجبة
بذواتها فمسلم فانها موجبة بجعل الشرع اياها موجبة للعمل في الفروع
وان عنيتم انها غير موجبة اصلا وابتداء فذلك غير مسلم واذا كانت
موجبة للعمل بجعل الشرع اياها كذلك يلزم العمل بها ومعلوم انه لا
يمكن العمل بها الا بعد معرفتها وطريق معرفة انها هو التعيين بالنص
من الشارع بالنص لم يوجد والاستنباط بالرأي لا يتأتى فيه اذا لم
يكن معقول المعنى لان العقل طريق يدرك به المحسوس وذلك
انما هو صلاح الوصف ثم عدالة وذلك مثل الشاهد لا يدرى صلاحه
وهو كونه عاقلا بالغا مسلما ثم عدالة ليصح منه اداء الشهادة وعدالة
الوصف انما هو ظهور اثره وهذا عند بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله عدالة بكونه مخبلا اي موقعا في القلب خيال الصحة
قالوا ان الاثر معنى لا يحس ليعلم ولكن يعقل فيكلف طريق معرفته
تحكيم القلب حتى اذا خالج القلب اثر القبول والصحة يكون ذلك
حجة للعمل وهو كالتحري جعل عليه لشهادة القلب عند تعذر العمل
بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك على الاصول احتياط لنفي سلامته
عن المناقضة والمعارضة مجاز العمل عندهو لا قبل العرض قلنا
هذا لا يصح لان الحالة باطنة لا تصلح حجة للزجة انما هي حجة لانها
تغلب غرض قامت عليه والزمنة حقا والحالة ليست كذلك
الا ترى ان التحري في امر القبلة ليس بحجة في حق الغير والثاني انها
لا تسلم عن المعارضة فان المجيب متى قال تخايل لي كذا

يخايل

المعلول كما ان الحق طريق مدارك به

كان للخصم ان يعارضه بمثله وحجة الله تعالى لا تقبل التعارض وقال
بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه ايضا عدالة انما تثبت بالعرض على
الاصول فان عرض على الاصول فلم يعارضه اصل في الاصول ولم يناقضه
صار معدولا بتركيبه المركب من مجموع الاصول وهو قول بقولهم انه اذا كان
من جنس العلل كان الظاهر صلاحه يحتمل ان يكون محروما فلا يفيد
من العرض على الاصول وهم الاصول ههنا وادنى ذلك اصلان ونحن
نقول بقولهم الا يصح العمل قبل العرض لكن لتصير الوصف حجة موجبة
قولنا انا يحتاج الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي
جعل علما على الحكم في النص وما لا يحس انما يعلم بالذي يظهر
في موضع والمواضع الاترى انا عرفنا صدق الشاهد في شهادته بالزنا
بحكم غير محسوس بنفسه وذلك ما يعرف وجوده بأثره فاذا ظهر اثره ذلك
في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال
بالاثر وهو ان الظاهر انه لم يتعرض لسمة الزور فكذلك نحن
فيه واما العرض على الاصول فلا ينتفع به لجواز ان الاصول شهود
لا تكون وانى يكون التركيبة من اجزاء وما عرفه له بالشهود واتفقوا
في صلاح الوصف انه انما يراد ما لا رمته وذلك ليكون موافقا للعلل
المنقولة عن رسول الله عليه وعن السلف الصالح اذ القياس حجة في
حجج الشرع فلا يتعرف صحته الا من جهة الشرع وانما يكون معرفة صحته
من جهة الشرع اذا كان موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه وعن
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله وقلنا في النيب
الصغيرة انما تزوج لانها صغيرة فاشبهت البكر اي النيب
الصغيرة تزوج البكر الصغيرة الى قوله مؤثر في ولاية المنكوحة
اي في اثبات ولاية المنكوحات اي في اثبات ولاية انكاح المنكوحات
قال الميداني المناكح جمع المنكوحة وحقها المناكيح فحذف الياء
وفي بعض النسخ في اثبات ولاية المنكح لما يتصل بالصغر الخ تأمل

اى حسب تاثير الطواف او لقاثير الطواف (مثل تاثير الطواف في حكم
المعلل بالطوف لما يتصل به اى بالطوف في الضرورة والضرورة في اسباب
التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال في اضطر غير باغ ولا عاد فلا
عليه فالاستدلال منه عليه الى الضرورة الثابتة بالطواف التي لا يمكن
الاحتراز عنه لدفع نجاسة سور القط او لاثبات حكم التخفيف في حقه
يكون استدلالا بالعلة موثرة لما قلنا وقوله في حكم المعلل متصل بقوله
تاثير الطواف قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملاءمة
كالا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لانه لم يشرع الى القياس
حجة وحجج الشرع فلا يعرف الا من حجة الشرع ولا يصح القياس
الا لان يكون الوصف صالحا وانما يعرف بالشرع كون الوصف صالحا
اذا كان بينه وبين العلل المنصوصة من السلف موافقة وذلك يعرف
بتعليلات النبي عليه وتعليلات الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
وفهمهم من السلف ممن ذلك قول النبي عليه لعمر رضي الله عنه في تحريم
الصدقة على بني هاشم ان اباءت لم امضت بها محمد الكتب
شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت
في الاوساخ كالماء المستعمل والامتناع في نفسها لمال المستعمل
من معالي الامور فلذلك حرمة الصدقة على بني هاشم بالمعنى على وجه
التعظيم والاكرام لمكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور ولذلك
قوله عليه انه دم عرق انفجر استدلال بعلة مؤثرة في نقض
طهارتها وهو قوله الدم نجس في نفسه وبالانفجار يصل الى موضع يجب
تطهيره ووجوب التطهير للبدن لا يكون الا بعد وجود ما يعلم
الطهارة ولذلك قوله عليه في الهرة انها من الطوافين عليكم او الطوافات
كان الطوف علة مؤثرة فيما يرجع الى التخفيف الا ترى ان الله تعالى
اسقط حرمة الدخول في غير استيذان في غير الاوقات الثلثة
لضرورة الطوف فالنبي عليه السلام اسقط النجاسة عن سؤر

هذا المعنى وهذا الاستدلال منه عليه نفر فخرنا فاصحابنا
علقوا بالوصف المؤثر في باب النكاح وقالوا لبنت الصغيرة
تزوج كرها لان الصغر يتصل به العجز والفرقة حسب اتصال الضرورة
بالطوف وكذلك قوله عمر رضي الله عنه لعباد بن الصامت لصبيه
حين قال يا ابه النار لم يخل شيئا في الطلاء الا ليس تلعين خمرا ثم يصير
خلا فتشربه وهذا استدلال بمعنى مؤثر وهو التغير بالطبع
وتعليل التابعين مثل ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في اشياء اشتراها عبد
وهو قريب احضرها انه لا يعتق لانه بشرائه سعاها انه رضي بذلك حيث باشر
سبب العتق والرضا اثر في سقوط الضمان دلالة كالاذن بالاتلاف
ماله وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير انه لا يضمن اذا استهلك انه
سلط على الاستهلاك وهذا معنى مؤثر لان التسليط اثر في سقوط
الضمان قوله واذا ثبت الملاءمة لحق العمل به اى
بالوصف المعلل العدالة وقوله لحق العمل به اى لم يعتبر العدالة كما
ان العمل به بعد ثبوت الملاءمة قبل العدالة يجوز وقد نص عليه
القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله وصدر الاسلام ابو اليسر
البزدوي والقاضي الامام ركن الدين ابو جعفر الهندواني رحمهم
الله عليهم انه يجوز العمل به قبل العدالة وذلك كما لو شاهد اذا لم
يلفظ اشهد جاز القضاء بشهادته لكن لم يحب القضاء به حتى
يظهر العدالة ويعني بالتاثير تاثير الجنس ذلك الوصف تاثيرا
في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع قوله لانه يحتمل الرد
مع قيام الملاءمة اى الوصف مع كونه ملائما يحتمل الرد اى يحتمل ان
يكون غير علة لانه لا يكون علة بذاته بل بحكم الشرع اياه علة
وذلك كالكل الناسي في الصوم فان فوات ركن التي عليه صالحة
لفوائت التي لا يتعين الا يكونه وقد فات ركن الصوم وهو الا
ههنا لكن الشارع لم يجعله علة قوله فيتوقف صحته لظهور اثره
في موضع في المواضع كاثر الصغر في ولاية المال كالماء في رفع العجز

ملازما للصغر لقصور عقل الصغير امتنا من هو خير الراي وافر
الشفعة مقامه في حالة ذلك فلنا يقوم في نفسه ايضا الراي المال مشابه
النفس الحرة ما المسلم لحرمة دمه ولهذا الاثر نعمة في المال الصغير
في النفس نموا وردوه بالاسلام والكفر وذلك نظر الشاهد يعرف
صدقه لظهور اثر دينه في منع عن قبول محضور دينه اي في منع نفسه
عن مساويه ما هو محظور دينه فقد قوله ولما صار العلة
عمل باعلى اثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي الى اخره اعلم ان القياس على نوعين ظاهر جلي وباطن خفي فاما
والباطن استحسانا وفارق تفسير القياس لغة وشريعة واما الاستحسان
لغة فعبارة عن وجود الشيء حسنا واعتقاده حسنا كما يقول
الرجل استحسنت كذا اي اعتقده حسنا على وجه الاستصلاح وهو في
الشرع عن طلب ما هو الاحسن الاتباع الذي هو حسن ما مورد به قال الله تعالى
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وهو في عرف الاصوليين
في اصحابنا رحمهم الله صار عبارة عن الدليل الخفي الذي يعارض القياس
الظاهر الذي يسبق الى افهام الجل لمعان النظر فيه فاذا امعنت
النظر في علم الحادثة واشباهها في الاصول ظهر لك وجوه المعارض
وظهر لك ان العمل به ولترجح في العمل بالقياس الظاهر وعمل في
حل انصا العدول عن يقين الحكم في حادثة بامارة تسبق الافهام
اليه ويقين الحكم بها في نظائرها الى يقينه بامارة اخرى توجبها القوة
منها وانما سموا استحسانا لكم ترك القياس في مثل هذا الموضع والعمل
بالدليل الاخر فوقه او اشارة الى انه هو الوجه الاولى في العمل به والمختار من
هذا النوع وبين النوع الظاهر الذي يسبق الافهام اليه مثل
التامل بين كل واحد القياس والاستحسان ينقسم الى نوعين اما
احد نوعي القياس فما ضعف اثره وان كان جليا والنوع الثاني
ما ظهر فساده واستتر صحته واثره واما احد نوعي الاستحسان

استحسان

والصفو

فما قوى اثره وان كان خفيا والنوع الثاني ما ظهر اثره وخفي فساده
ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على احد نوعي القياس الجلي
وهو الذي ضعفت اثره وان كان ظاهرا على النوع الاول من
الاستحسان وهو قوي اثره وان كان خفيا وقدمنا النوع
الثاني من القياس الجلي لان اثره الباطل على النوع الثاني من
وهو الذي ظهر اثره وخفي فساده الى البقعة لقوة الاثر وصحته
دون الجلاء والظهور الاقوى لان الدنيا ظاهر والاخرة باطنة
وقد يرجح الاخرة لقوة اثرها وهو الدوام والخلود والصفو عن
الاستعمال والتوجه بها والله اعلم فاخرها هو الظاهر لضعف اثره
وهو الفنا والكدر واذا عرفت ما ذكرنا سهل عليك معرفة ما ذكر
في المتن قوله الاستحسان هو الذي التباس اخفى لما ذكر
قوله هو القياس الخفي حوالة على شيوع بعض عن الاوجه على
ما اراد واعلم وفقنا وجميع المسلمين ان لفظ الاستحسان وبيان شيوعه
انهم قالوا القياس لما علموا العالم بالعلة عند علم حجة اولا فان
كان حجة فكيف يجوز ترك العمل به وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل
بما ليس بحجة وهو اتباع هوى النفس وانكم تزعمون انكم تستحسنون ذلك
وان لم يكن القياس حجة فكيف نصح قولكم ان القياس حجة فرجح
الشرع والمشتهى فلنتوالى ان العمل بالاستحسان عمل بالهوى
والشهوة لان الاستحسان يقع في اللغة عليه لما سمعوا قول علمائنا
استحسانا كذا قد ذكر الشيخ رحمه الله ان الاستحسان نوعان احدهما القياس
لكنه اقوى في الاخر لقوة اثره والعمل بالاقوى لا يدل على ترك الاخر
ليس بحجة اصلا الا ترى ان النصين اذا تعارضا واحدهما اقوى لكنه لا
او مفسرا او محكما فالعمل بالاقوى واجب ولا يدل ذلك على ان الظاهر الذي
عارضه ليس بحجة اصلا فكذلك ما نحن فيه الاستحسان وان وقع على
العمل بالمشتهى وهو النفس فقد يقع العلم بحسن الشيء ايضا فيكون

فلان يستحسن القول بالتوحيد ومذهب السنة والجماعة وقد
يقع على الاعتقاد والظن بحسن الشيء فاذا رأى المجتهد الدليل واقتضاه
ذلك لزمه تقليده حسن دليله والعمل به جاز ان يقول استحسنت هذا
للعلم فضم الاصطلاح فرجحنا على هذه التهمة وبطل شفع المشغبين
قوله وبيان الثاني اي بيان تقدم علمائنا القياس الذي
ظهر فساده واستتر صحته على الاستحسان الذي ظهر اثره واستتر فساده
فمن تلا اية السجدة انه يركع ركوعا اي يركع ركوع التلاوة ثم يعود
الى القيام او يقرأ سورة في اخرها اية السجدة ويركع للصلوة وتسمى
للتلاوة ايضا في القياس يجوز وفي الاستحسان هذا لا يجوز ووجهه ان الاداء
او بالسجود والركوع خلافه فلما جمعت به السجود الصلوة لا تنادي بالركوع
مع زيادة القرب بينهما من حيث انهما موجبا جريمة واحدة فلا تتنوب
عن سجدة التلاوة بالطريق الاول ولهذا لا تتنوب الركوع عن سجدة
التلاوة خارج الصلوة فهذا اثر ظاهر للاستحسان ووجه القياس
ان النص ورد به اي في النص سمى السجود ركوعا قال تعالى وخر راكعا
قال ابن عباس رضي الله عنه اي سقط واناخ عن السجود به انهما
يتبايان عن معنى الانحناء والقياس ظاهر الفساد في نفس الوجود وهو
انه مجاز محض لكن القياس لما صار دليلا باشر الخلل وبيانه
ان عين السجود عند التلاوة لم يجب وانه مقصوده لان السجدة
الواحدة ليست بقربة حتى لم يلتزم بالنذر وانما المقصود مجرد
التواضع ليست بقربة حتى لم يلتزم بالنذر مستدلا على صحته
القربة لانه انما شرع لمخالفة اعداء الله تعالى حيث استكبروا واستنكفوا
عن عبادة الله تعالى ولمواقعة اصحابه في التواضع والخضوع لله تعالى
وكلا الامرين وجد منا واذا كان الغرض هو التواضع صار الركوع
في الصلوة بعد هذا العمل لكونه تواضعا مثل السجود في الصلوة وفي
غيرها قياسا على السجود بخلاف الركوع خارج الصلوة فان لم

(الى المقصود التواضع / لمجرد التواضع)

تواضعا شرعا وخلاف السجود الصلوة فانه لا تنادي بالركوع
لانه قربة مقصودة فصار الامر الخفي وهو ما بينا ان المقصود
وهو الخضوع يحصل بالركوع لكونه مشابها له مع الفساد الظاهر
وهو كونه حمارا وسواء اداه السجود باسم الركوع اولى مع الامر الظاهر
وهو ان الركوع يخالف السجود مع الفساد الخفي وهو عدم الخروج
عن العهدة بالركوع مع حصول المقصود ونظيره ايضا ما اذا ادى
رطلان عينا في بدل انه وهو عين بدون له على صاحب اليد
واقام بينة ففي الاستحسان يقضي بكل العين وهو دينا عندهما للمشتري
بالرهن عينا في رجلين وفي القياس تفاوت البينتان لانه
تعذر القضاء بالرهن لكل منهما في جميعه فان المحل يضيق عن ذلك
وفي نصفه ايضا لانه يحصل الشيوع وهو يمنع صحة الرهن فاخذنا بالقياس
لقوة اثره المستمر وهو ان كل واحد منهما اثبت الحق لنفسه ههنا
بعقد على حدة وهو غير راض بمزاحمة الاخر في ملك اليد المستفاد
بعقد الرهن بخلاف الرهن في رطل فهناك العقد واحد فيتمكن
اثبات موجب العقد به متحدا في المحل وذلك لا يمكن ههنا وهذا
قسم اعز وجوه اي القسم الذي يعمل بالقياس ويترك الاستحسان
ثم كل وجوه للامر التي الغرز يكون قليلا قوله
واما القسم الاول فالكتاب لم يتعرض في ذلك لاثبات طهارة سور
سباع الطير بالاستحسان وان كان القياس ينفي نجاسة سورها
وبيانه ان القياس يقتضي نجاسة سور سباع الطير لانه سورها
هو سبع مطلقا فكان سورها كسور سباع الوحش وهذا معنى
ظاهر الا انا استثنينا في حرمة الاكل فلستوبان في نجاسة
السور وفي الاستحسان ظاهر الامر السور لا يحرم الا سباع حيوان
بالاصطياد وكل بعد الباع فعرفنا انه لتعين بمحل العين وقد ثبت
نجاسة سور سباع الوحش مقرونة بحرمة لحمها للامر الحرمة لا بطريق

ابه النجاسة وهي بئر بسلسانه وهو رطب بلعابها واللعاب
يتولد من اللحم وهو المختلط بالماء فيتحسن الماء ضرورة نجاسة اللعاب
واختلاطه به وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الاصديم الا
تلاع والعظم طاهر ابتداء حال عن مجاورة النجاسة الا ترى ان عظم
الميت طاهر اعتبارا بالمتنل بعظم الحي فاذا اشتبه بمنقارها لم يلاق
الماء شيئا نجسا فبقي الماء طاهرا كما كان واما التنزه الكراهة لان
عادتها تناول الجيف فاشبه الدجاجة المخلاة فصار اثر الاستحسان
ولعابه وهو انه ليس بنجس العين باعتبار ان اصله لا يصل الماء وغيره مما
ذكرنا اثر الخفيفا قويا ينعدم ذلك الطاهر وهو اثر القياس
وهو انه نجس فكان نجسا كسؤر سباع البهائم في مقابلة فسقط
حكم الطاهر لانعدامه وهذا في الحقيقة عكس احكم العلم دليله
قوله بخلاف المستحسن يريد الاجماع او الضرورة الى آخر قوله
والا فالكلام للعود بنفسه فقوله كالسلم هو رطب الحسن
بالاثر والاثر ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم والاستصناع نظير المستحسن بالاجماع فان الامة اجمعت
على جواز السلم والاستصناع مع ان القياس يأبى جوازه في غير ذلك من
بيع المعدوم لكنه ترك القياس بالنص في باب السلم وبالاجماع في
باب الاستصناع لعدم ظهوره في مقابلتهما ونظير الحياض والآبار
والاواني نظير المستحسن بالضرورة فان القياس يأبى طهارتها
بعد نجاستها فان الماء الذي في البير والحوض والاواني
كما كان اجزاءه على وجه لا يبقى اثر لنجاسته والشرع حكم بطهارة الحوض
بخروج بعضه ولذلك بطهارة البير بالدلو والرشاء والجدران
بنزح بعضه ولذلك بطهارة الاواني بغسلات الثياب وقلنا بطهارة
ما قلنا بالاستحسان ضرورة الاحتياج الناس الى الحكم بطهارتها

كما استحسنا ترك القياس بالحديث والاجماع فالحاصل ان القياس تارة
يترك بالنص وتارة بالاجماع وتارة بالضرورة وتارة بالاستحسان
الذي هو القياس الخفي لقوة فيه اما الاول وهو المستحسن
بالنص فالكل الناسي فان القياس يقتضي فساد الصوم لوجود
المنافي لكن تركنا القياس بالحديث وقد تقدم بيانه
واما الثاني وهو المستحسن بالاجماع فمثل الاستصناع
فيما للناس تعامل فيه فان القياس ينافي جوازه لكن تركنا
القياس لوجود الاجماع على التعامل به فما بين الناس فان
رسول الله عليه السلام اليوم ناهد وهذا لان الناس يحتمل الخطاء
في نفسه فاذا وقع نص او اجماع بخلافه يعلم ان الخطاء فيه فوجب
تركه ولا يجوز العمل به واما الثالث وهو المستحسن بالضرورة فمثل
الحكم بطهارة الحياض والآبار بعد نجسها فان الناس يأبى طهارتها
لكنا تركناه للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس فان الحرج
بالنص مدفوع وفي الامر بالناس في موضع الضرورة يتحقق الحرج
فيكون متروكا بالنص واما الرابع وهو المستحسن بالقياس الخفي
فمثل بابنا في طهارة سؤر الطير وفرق ما بين القسم الرابع والثالثة
ان القسم الرابع يصلح بعدته لدفع حكم القياس الشرعي
بعدته كاستثناء الشارع ونحو ذلك وهذا قياس شرعت الرخص
باسم الاستحسان بخلاف الاقسام الثلثة فانها بعد ذلك بهائم
القياس بالنص والاجماع والمعدول به عن القياس لا يصح بعدته
كما عرف قوله الا ترى الى آخره اصداف في الثمن متصل
بقوله ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح بعدته الى آخره الحالف
المتابعان قبل قبض المبيع في المقدار الثمن فان الناس يقتضي
ان يكون القول للمشتري مع البيع والبائع الثمن على البائع

لانه يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر والقول للمنكر
مع اليمين والمدعي المشتري شيئا على البايع لانه يودي الثمن بعد
ليدعي تسليم المبيع عليه وفي الاستحسان يحلف البايع على
ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع بما يدعيه ثمنا والبايع
ينكر فيحلف اليمين عليه ايضا فقوله وهذا حكم اي الخلاف قبل قبض
المبيع وهو حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي يعني على الموازين
اي اذا وارث البايع وواراث المشتري واذا اختلف الوارثان
بعد موتهما قبل قبض المبيع يتحالفان كما اذا اختلف الموازيان فقوله
والاجارة بان اختلفا في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه في الاجرة
يجب التحالف والمراد ايضا فاما اذا اختلفا بعد قبض المبيع فيحلف
البايع انما يحلف بالحديث وهو قوله عليه اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا دون القياس الخفي ان المشتري
ادعى على البايع شيئا لكون المبيع سالما له فيبقى دعوى البايع
في زيادة الثمن والمشتري ينكر فيحلف فيحكم بتحليفه لكنه عرف بالنص
وانما قلنا لان الحديث ينقض هذا الاصل اذ الاصل ان لا يكون الا بعد النقض
فلا يتعدى هذا الحكم الى الوارثين والاجارة وغير ذلك للكونه
على خلاف القياس وانما قال عند ابي حنيفة رحمه الله احترازا
عن قول محمد رحمه الله فان عند النقض بعد القبض معلول ايضا
لان كلا واحد منهما يدعي غير العقد الذي يدعيه لان حين يدعي
عبد الثمن الذي يدعيه الآخر والعقد باق فالثمن هو غير العقد
بالتعريف وكان الحكم الشرعي مطلوب فكذلك السبب الشرعي
مطلوب قوله ثم الاستحسان ليس وبابه خصوص
العلة هذا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال الجواب بالقول
بالاستحسان فان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة والقياس

علة شرعا والمستحسن السنة او الاجماع او الضرورة او القياس الخفي مخصوص
منه بالاجماع فكان القول بالاستحسان قولا بتخصيص العلة وهو جوابنا ذلك
فقد ناقضتم في كلامكم فقال في الجواب هذا ليس وبابه خصوص العلة في شيء
بل هذا يمنع عدم الحكم لعدم العلة وذلك لانه عنان عن وجود العلة وغيره
ترتب الحكم عليها لمانع وعدم الحكم في صورة الاستحسان باعتبار عدم
العلة وذلك القياس ليس بصحيح في مقابلة النص والاجماع فلم تحصل الوصف
علة في مقابلتها فانعدم الحكم لانعدام علته وفي موضع الضرورة اجماع
ايضا وقد مر فانعدم القياس له ايضا فكان عدم الحكم ايضا لعدم العلة
وكذا اذا عارض القياس استحسان او حيث عدم القياس على الضعيف
في مقابلة القوي لا يظهر ولا يكون كالمعدوم فانعدم الحكم ايضا لانعدام
العلة فلم يكن من باب خصوص العلل ولذلك يقول في سائر العلل الموثرة
ثم اعلم ان تخصيص العلل الموثرة ثم اعلم ان تخصيص العلل الشرعية لا يجوز
عند عامة اصحابنا وهو اظهر قولي الشافعي رحمه الله وقال
الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وابو بكر الاصم
والائمة العراقي والقاضي جليل رحمه الله السمرقندي والقاضي ابو زيد الدبوسي
رحمهم الله ان تخصيص العلل الشرعية جايز وهذا الاختلاف في العلة
المستنبطة دون المنصوصة وصور تلك العلل اذا ورد عليها
فصل يكون الجواب بخلاف ما يريد المعلل بانه تعليله يقول
موجب علي لذا الا انه خص بعض الصور لمانع احتج الزاعلة
فرع النص واعتبار الفروع بالاصول من الاصول الاجماع وتخصيص
النصوص جايز فكذلك تخصيص فروع النصوص وقلنا نخص بعدا
مسلم في المنصوص احدها الجمع فالعلة فلا احتمله الفرع المعين
لا يجمع لها وما لا يحتمل الجمع يحتمل الخصوص ولان تخصيص
العلة اخلاء العلة عن حكمها ولا فايدة في علة لا حكم لها الشرع
ما شرع للعلل ولا اسباب الا لاحكامها فاذا لم يفد فايدته كان في

في جعله علة نسبه السنة الى الشرع وتعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا والذي القول بتخصيص العلة بخلاف مذهب السنة والجماعة
ويؤدي الى القول بالاعتزال وتشريحه ان القول بانه قوله يا
استطاعة قبل الفعل وذلك مذهب المعتزلة وعندنا اعني اهل السنة
والجماعة كثرهم الله وكثرهم الاستطاعة مقارنة للفعل لا يتصور
قبل الفعل والدليل على ان قوله يا استطاعة قبل الفعل
لغا الاستطاعة هي علة وجود الفعل وعند المعتزلة يجوز وجود
الاستطاعة قبل وجود الفعل وامتنع وجود الفعل لمانع منع المستطيع
في الفعل فلذلك جوزوا وجود علة الحكم والحكم لمانع منعه عن ترتبه
على العلة والباقي يعرف في اصول الفقه لصور الاسلام ابو اليسر
البزدوي رحمه الله قوله وبيان ذلك في الصائم اذا اكلت
الماء في حلقه وفي بعض النسخ وقع وبيانه في الصائم والاول اصح لانه يفسد
صومه لتوات ركن الصوم وهو الامساك وليزم عليه القضاء لانه
وجد المنافي للصوم في حقه حقيقة فلم يجز تخصيص العلة قال
امتنع حكم هذا التعليل وتوفسد الصوم منه اي في فصل
الناسي لمانع وهو الاثر يدل عليه قوله عليه السلام تم على صوم كل بما اطعمك الله
وسقاك وقلنا نحن لا نعلم العلة الى العلم الحكم وهو فساد
الصوم لعدم العادة شرعا بقول لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع حيث قال عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فسقط
عنه حكم معنى الجناية اي عن الناسي لان الشارع لما اضاف الحكم
الى صاحب الحق صار فعل الناسي ساقط الاعتبار شرعا كانه لم
يوجد منه وفات الركن اما لا يكون فعل منه وهو الاكل فاذا لم يوجد
منه الفعل حكما بقي ركن الصوم حكما فانعدم الفطر لانعدام
العلة الموجبة له فبقي ركن الصوم وهو الامساك فبقي الصوم
وهذا هو معنى ما قال فصار الفعل عفوا فالذي نحن عنده

دليل الخصوص جعلناه دليل العموم وهذا اصل هذا الفصل ان كل
جعلوا الدليل الخصوص اجعل انت دليل العلم قوله والمحكمة
الى اخره اي حكم القياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطاء قوله فتعدية حكم النص هذا مجاز تعارفه
الفقهاء فيما بينهم ان الحكم يتعدى وليس كذلك على الحقيقة الحكم الشيء
متى يتعدى عن محله فرغ محله الاول عنه وحكم النص
بل هو الشرط كاوقع فصار هذا مجازا في عرفهم عن ثبوت مثل حكم
المنصوص عليه بعلة في المنصوص وانما قال الى ما لا نص فيه الخ فيما لا نص فيه
على المنصوص الاجماع الخ حكم كل واحد منهما معلوم بالنص والقياس اذا
وافقه او خالفه فان خالفه رد بالاتفاق وان وافقه فلا فائدة فيه
لان الحكم في المنصوص عليه ثبت بالنص لا بالقياس لان النص اقوى
منه والتعدية بهذا النص نعني عنها وانما قال ليستغنى به يقال
الرأي ان القياس ليس بحجة قلنا قد ثبت عندنا وانما صار الى
التعليل ليعلم الحكم بالعلة في الفروع وهذا عندنا ارضا
وعند الشافعي رحمه الله علم التعليل تعلق الحكم به في المنصوص تاما
التعدية فجائز وليس بواجب وانما صار عنده الى التعليل لمعرفة
ما تعلق الحكم به من المعنى وهذه المسئلة هي مسئلة التعليل
بالعلة القاصرة فعندنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
معنى تعليل النص به ولا يوجد ذلك المعنى في غير المنصوص عليه
بل يكون مقصورا عليه نحو تعليل الشافعي رحمه الله قوله عليه السلام الذهب
بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والفضة بالفضة مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا بالثمنية وهي العلة القاصرة لان
الثمنية لا توجد في الصفر والحديد وغيرهما فلا يتعدى الحكم
اليها والى غيرها وعللنا الحكم بالتوالي تم المجلس فتعدى
الحكم الى سائر الموزونات وذلك لان عندنا حكم التعليل

دليل

بل هو حجة
طنيه واما
قال على احتمال
الخطا لان المجتهد
قد يخطئ

وعنده لحون
ويعني بالعلة
القاصرة معنى

انما هو التعدية ويبطل التعليل بدون التعدية قوله واحتج بان
هذا لما كان من جنس الحج الى آخره ومعناه ان التعليل لما صار حجة في الحج
الشرع بكون موجبا للحكم كسائر الحج وسائر الحج في الكتاب والسنة انما
ثبت الحكم بها فكذا التعليل بالراي انما يكون ثابتة بغرض
مناد التعليل بالراي انما يحصل بصنعنا فمتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم
مضافا اليه سواء تعدى الى فرع اولم يتعد وذلك لان كون الشئ حجة
يقتضي تعلق الحكم به بحسب العموم والخصوص اذا كان حجة
باعتبار الخصوص اذ العموم لما كان انعام او الخاص حجة وهذا معنى
قوله الاترى لزيد لانه كون الوصف انما يصير حجة بكونه موجبا معدا
شرعا وهذا الدليل لا يقتضي التعدية بل التعدية انما تشاء من كون
الوصف عاما وعدم التعدية في كونه خاصا وهذا معنى قوله بل يوقف
ذلك يعني في الوصف يعني اذا وجد ذلك الوصف في محل ثبت الحكم
في ذلك المحل بحسب وان وجد في المحال الكثيرة يثبت الحكم فيها
قوله ان ذلك الشرع لا بد ان يوجب عملا او عملا
اي انما وصل قوله وهذا لانه يوجب عملا اي التعليل لكونه غير
قطعي ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص اي قبل
التعليل واذا خلا عن التعدية لم يكن حجة شرعا فلا يكون حجة شرعا
في المنصوص عليه قوله والنص يوقف التعليل اي لكونه قطعيا
دون التعليل وهذا جواب عن اشكال وهو ان يقال سلمنا ان وجوب
العمل بالتعليل يضاف الى النص لكن وجوبه بعد التعليل يضاف
الى العلة كما يضاف في الشرع بعد التعدية ووجوب العمل مضافا
الى العلة فقال في الجواب هذا فاسد اذ يضاف الى النص الموقوف
التعليل قبل التعليل كان وجوب العمل مضافا الى النص فكذلك بعد
الى التعليل على وجه يغير حكم النص لما كان باطلا من وجه يبطل
كله ومواضافة وجوب العمل الى النص اولى فان مثل الحكم اذا كان

ثابتا في المنصوص عليه بعلة النص فلا يمكن اثباته في غير المنصوص عليه
قيل له انما ثبت بالعلة في المنصوص عليه لوجود دليل موقفها وهو
النص لا تخلف في العلة فلم يحز قطع الحكم في القطعي الى الظني ولم يوجد
هذا المعنى في الفرع فاضيف الحكم الثابت في قوله فلا
يصح قطع عنه اي لا يصح قطع الحكم عن النص بالتعليل لكونه قطعيا
واثباته بالتعليل الذي ليس بقطعي فلم يسق للتعليل حكم سوى التعدية
الى الفرع قوله فان قيل التعليل انما يتعلق بعد اختصاص
حكم النص به اي التعليل بالعلة القاصرة يقتضي اختصاص حكم النص
بالنص فان النص توجب الحكم في المنصوص عليه لكن لا ينفي ثبوت
الحكم في غيره بدلالته وهو الاشتراك في معنى النص والعلة
اذا صارت معلومة فهي ناظرة لما ذكر عن الحاق الغير بالمنصوص
عليه الا اذا كان معللا اصلا ووصفا فكان مفيدا لهذا المعنى
يحصل بترك التعليل اصلا فيكون هذا استعمالا لما لا فايدة فيه وهو
حرام فان قيل لا نسلم انه استعمال لما لا فايدة فيه لانه لو لم
يفد ما قلتم يفيد فايدة اخرى وهو الوقوف على معنى النص
وهو مقصود بين العقلاء قيل له ان فايدة التعليل التعدية
على ما بينا وما قلت لا يوجب الوقوف على معاني النص مقصودا لما
ذكرنا لكن ليس كل معنى مستنبط في النص عليه بل العلة موصوف وجد
في المنصوص وتعلق به الحكم في موضع فيوجد في الموضع الذي لا يوجد
تعلق الحكم به فلا وهذا النص في ذلك التعليل لا يكون علة فلا يصح
التعليل به واذا علل يفيد استعمالا لما لا فايدة فيه قوله
على ان التعليل لا استعمال لما لا فايدة فيه لان التعليل لا يتعلق
فيه ما هو شرط العلة لجواز تخلف النص معلولا تعلق
فالتعليل بالوصف الذي لا يتعدى يبطل فايدة دعوى اختصاص
النص به قوله واما دفعه فنقول العلل نوعان طردية

الألوكة
www.alukah.net

ومؤثره وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع اما وجه دفع العلة
الطردية فاربعة انواع القول بموجب العلة الممانعة ثم بيان فساد
الوضع بالمناقضة وانما كان القول بموجب العلة مقبولا لان المناظرة
انما يصار اليها عند تعذر الموافقة فاما عند تصورها لا يصار الى المناظرة
فيها اقول بالنسبة الى فساد الوضع والمناقضة وانما قدم فساد الوضع
على المناقضة لانه فوق المناقضة لما انه يبطل القاعدة اصلا وبعد ظهور
فساد الوضع لا وجه الا الانتقال الى علة اخرى والوقف جدل فلس يمكن
الاحتراز منه في مجلس آخر قوله اما القول بموجب العلة فالمراد
ما يلزمه المعلل بتعليله بان يقول السائل للمعلل حين يضيف علة الحكم
انما قلت بموجب علتك قوله وذلك مثل قولهم اي قول الشافعية
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء
والكفارة فقلنا نحن بموجبه انه لا يصح عندنا ايضا الا بتعيين النية للفرض
الوصف يوجب التعيين لكن الطلاق النية تعيين الفرض صوم رمضان يبقى
نفلا بل صائما فان لانه اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ومثل
قولهم ايضا في صوم النفل بهذه عبادة لا تبقى فاسدها فلا يلزمه القضاء
بالافساد كالوضوء فنقول بموجب علته فان القضاء عندنا انما يلزم بالافساد
وانما يجب القضاء لما يجب به الاداء وهو الشروع فان عندنا يجب
وقال يجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فلما الشروع عندنا
يلزم في عبادة يلتزم بالتزامه لا باعتبار لزومها لا يقضي في فاسدها
وعدم اللزوم باعتبار وصف قلت لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف
قلنا وهو لا بد وان اضافه الحكم الى الوصف الذي هو دليل التعليل فان لم
يجب باعتبار وصف لا يدل ذلك على انه لا يجب باعتبار وصف
آخر وعند ذلك يضطر الى الرجوع الى نصب الدليل على ان الشروع مما
يلزم وهو ليس مثل النذر في الالتزام فنتكلم فيه فقه المسئلة ومثله قولنا
في المرتد انها كافرة فلا تقتل بكفرها كالكافر الاصلية فنقول السائل

انا اقول بموجب علتك لانها لا تقتل بكفرها وقلنا في الموضع اذا
خالف ثم عاد الى الوفاق لزم الامر بالحفظ مطلقا غير موقت بزمان
ولا مقيد بمكان فوجب ان لا يرتفع بالخلاف قطعا كما في اوائل الشرع
فيقول السائل انا قائل بموجب علتك لزم الامر لا يرتفع اصلا على
بالخلاف فرجعت الى نفس الفعل فمتى لم يكن عاما لهذا الفن صار ما نحن
لمثل بعد السؤال والجواب انما قال بعض الفقهاء ان الحادث
بعد الردة اذا خلاف او الحكم الحادث يضاف الى السبب كالحادث
فاذا ثبت صلاحية هذا الوصف سببا لم يضف الى غيره فعلة البيان
لانه خلاف ما يقتضيه الظاهر لكن المنافاة تسقط بهذا القول
لكن السائل يقول لا اسلم ان الحادث هو الردة او الخلاف فحسب
فان قال المجيب الظاهر يشهد لقولي السائل عندك اعتبر غيرك
وما الظاهر عندك لا يصلح للالزام على الخصم والجواب الصحيح المسلك
ان يقول المجيب اني نصبت العلة لنفي القتل عنها بهذا السبب
وهو الردة ولنفي ابطل لهذا بخلاف لا نفي القتل عنها بسائر اسباب
القتل كلها وهو كذلك في اسباب اخر بالحفظ مطلق غير موقت بزمان ولا مقيد بمكان
لم يطالبني بنفي سبب آخر اني اسلم لك انه لو تحقق منها سبب آخر
واسباب القتل غير الردة بقتل لحتى لو قتلت مسلما ارتد
والعياذ بالله يقتل ولذلك لو تحقق عند الخلاف سبب آخر
للامر ايضا عندي فانه لو ورد الامر بالحفظ مطلقا غير موقت بزمان ولا مقيد بمكان
بالحفظ ويرتفع واذا فهمت ما قلنا في الجواب يسهل عليك تخليص
النفس عن هذه السؤالات عامة المسايل فاحكمه فقوله واما
الممانعة فهي اربعة احدها ممانعة في نفس الوصف فذلك مثل قول الشافعي
الشافعي رضي الله عنه في النبيذ الصغير انها نبيذ ترجى مسكرتها فلا
يسلم الاسكار بها كالنبيذ الشديد فنقول يرجى مسكرتها بواحد
قائم او بواحد منحدث او بهما كان فان قال بواحد قائم نقول
هذا ممنوع في الفرع وهو النبيذ الصغير لانه لا رأي لها سواء علمت

فان اسناد القتل

يصح لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ
مكلف كالاحرار ولهذا صح الاقرار منه بالقصاص والحدود وكذا
يوخذ بالاقرار بالمال بعد عتقه اما ذمة الميت فقد خربت
بالموت قوله وانما ضمت اليه المالية في حق المولى اي
انما ضمت الى ذمة المالية في حق المولى حتى يباع وحبسه في
الدين في ضمان الاستهلاك والدين الثابت عليه بسبب
التجارة حال كونه ماذونا واذا كان محجورا لم يظهر حق المولى
في دين يثبت باقراره لكن يظهر في حق نفسه لان ذمته في حق
نفسه كاملة بخلاف الميت لان ذمته لم تبق وانما ذكر هذا جوابا
عن سوال مقدر وهو ان يقال لما كانت ذمة العبد كاملة
فلاي مصلحة ضمت المالية الى رقبة العبد فقال في ايجاب انما ضمت
حق المولى حتى يباع بالدين اما رقبته في حق نفسه كاملة ويجوز
ان يكون جوابا عن قوله لما مضت في كلامك حيث قلت قبل هذا
لان ذمة العبد ضعيفة وههنا قلت لان ذمته كاملة فقال
في الجواب ذمته كاملة في حق نفسه ضعيفة في حق المولى او انما
ضمت اليها المالية في حق المولى دون حق العبد قوله
وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل وذلك مثل نفقة
المحارم يبطل وان اخلف ما يولد به الدين وهو القسم الثالث
وقد تقدم ذكره قوله الا ان يوصي فيصح من الثلث
وان كانت صلة لان يتيمها راجع الى الموصى فيكون في تصحيحها
نظر له واما القسم السادس وهو ما شرع له فنشا عن
حاجته وذلك مثل نفقة المملوك الاموال وسائر التصرفات
المشروعة في حقه وحكمه ان يبقى ما يسعى به حاجته لان الموت
لا ينافي الحاجة بل يلازمها ولذلك عجز عن الدين لانه في
اقوى حوائجه ثم ديونه لانها امهر وصاياه ثم تنفذ وصاياه

في ثلث ما بقي وفي ماله بعد الدين ثم وصيت المواريث بطريق الخلافة
نظرا له وقوله نظرا له راجع الى الكل اما في التجهيز والتكفين فظاهر
وكذا في الديون لان رقبة تخلص ومتعلق الدين وثيقة في النجاة
وكذلك سعيد وصاياه لان الوصية وثيقة عمل في اعمال البر قال عليه
ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم الحديث وكذا في المواريث نظرا له
ايضا اذ ايصال الى ورثته نظرا له قال عليه السلام لان يدع ورثتك اغنياء
خير لك من ان يدعهم عالة تكففون الناس قوله ولهذا بقيت
الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عجزا وفاء في نظر الميت
وهو المولى والمكاتب وانما بقيت باعتبار ان الموت لا ينافي
الحاجة وبقي الملك للميت في التركة بعد ما جعي ينتفع بحاجته لان
المولى يحتاج الى اعتاقه بعد موته لانه يتخلص في العقاب بسببه قال
عليه السلام اعتق مومنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا
منه من النار ولانه محتاج ايضا الى اخذ بدل الكتابة لايفاء ديونه فيتخلص
من العذاب ايضا وكذلك المكاتب يحتاج اليه ليموت حرا ويزول
عنه رق اولاده الرق الذي هو اثر الكفر قوله وقلنا لزم
المراة تغسل زوجها اي في العدة وذلك حل لما قلنا انه بقي الملك للميت
بعد ما ينتفع به حاجته والزوج ههنا مالك والملك شرع لدفع الحوائج
فيبقى ملك النكاح فيما يلزم في حوائجه خاصة بخلاف ما اذا بانت
المراة لانها ملوكة بطلت الحقوق التي اصلها الملوكية بالموت الميت
لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالملوكية واما القسم السابع وهو
الذي انعقد للميت السبب وبقي اثره ابتداء فهو القصاص وهو
الذي ايصل لحاجته فانه شرع عقوبة لزجر الناس وبقي الصدر وقد
وجب بعقد انقضاء الحيوة وعند ذلك وجب له الاحتياج اليه
ويصلح لدفع حوائجه والقصاص غير صالح لذلك فيتعلق قضاياه
وقضاء ديونه والقصاص يجب للاولياء ابتداء لانه وقعت الجناية

على حق الاولياء في وجه لانهم هم المستحقون بحيوته وانعقل السبب له
لان استفاده بحيوته الا ترى انتفاء الورثه بحيوته وجاز عفوهم قبل موت
المورث ولولا انه حقهم ابتداء لما صح منهم العفو حال قيام المورث كما يراد
غريم الموت في الدين الحيوته وجاز عفوه ايضا فلولا انه انعقد
السبب له لما جاز العفو عنه ولكن اذا انقلب حالا السبب من
الاسباب بيت للميت اولاحق يبقى منه ديونه ونفذ وصاياه في ثلثه
وتصرف الى حوايجه ثم ينتقل الى الورثه بطريق الخلافه فان قيل كيف يجوز
مفارقه الخلف وهو الديه الاصل وهو القصاص والاصل لا يفارقه الخلف
لانه فارق الاصل اصلا قيل له القصاص لم يصلح لحوايجه والديه صالحه لحوايجه
والاصل الذي يكون بدلا عنه لا لغيره فلهذا قلنا لو مات يثبت له
والقصاص يثبت لورثته ابتداء لانه لو زال الثار ويبقى الصدر
وذا يكون في حق الورثه دون المورث قوله ولهذا تعلق حق
المقتول بالديه الى اخره اى لما قلنا ان الملك بقي للميت فيما
يصلح لحوايجه والديه صالحه لدفع حوايجه دون القصاص قوله
لانه يجب عند القضاء الجنوح الى القصاص قوله فيفارق
الخلف الاصل الاختلافهما في الاصل وهو القصاص لا يصلح
لدفع حوايجه والخلف وهو الديه يصلح لذلك وقد يفارق الاصل
الاصلاف حاله كما في التيمم مع الوضوء الا ترى انه سقطت في التيمم
دون الوضوء الاختلافهما في الماء في الاصل مطهر والتراب
ملوث لذلك ههنا واما احكام الاخره فاربعه ملحق له على غيره
في المظالم فاوجب للغير عليه في المظالم ايضا وكذلك الكسب
لحيوته وما يلغاه في تجارات وكرامات تسقط الطاعات وما
يلغاه من عقاب وذلة بسبب المعاصي فانما لحقها لاحكام
الاخره انما ذكرت في بعض الاقسام للاحكام الاخره بيانه في
الاخره لا يعلوا اما ان يثبت له على الغير لم لا فان ثبت فهو

القسم الاول وان لم يثبت فلا يخلوا اما ان يثبت لغير عليه لم لا
فالاول هو القسم الثاني وان لم يثبت لغير عليه فلا يخلوا اما ان
يكون عاملا عاصيا او عاقا فالاول القسم الثالث والثاني
والرابع قوله الى القبر للميت الى اخره كالرحم والمهد
اول منزل من منازل الدنيا فالقبر اول منزل من منازل
الاخره وكالرحم المهد فصار في الرحم كبيصر الا بالاحكام والطفل
في المهد فكذلك الميت وضع في القبر لاحكام الاخره وهو امارضه
وان احفر نار وترجو من الله تعالى ان يجعله بفضله لنا روضه
من رياض الجنه اللهم احفر في حفر النيران اللهم ما مجيب دعوة المضطرين
استجب دعانا بفضلك ولا تردنا خايبين فانك انك انت اكرم
الاكرمين وارحم الراحمين وملاذ الضعفاء والمساكين وملجا
المتحيرين وهاد المضلين فصل في العوارض
المكتسبة وهي نوعان في المرء على نفسه وفي غيره عليه اما
الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والعفو
والمراد الاكراه وانما جعل الجهل في العوارض المكتسبة الان
العبد له قدره ازالة هذه الصفة الا ترى ان الله تعالى امر به عباده
فاذا لم يزل فصار كانه اكتسبه وقيل الجهل انه ما يضاد العلم
عند احتماله والتصور وهو الصحيح وقيل هو اعتقاد الشيء على
خلاف ما هو به وهو غير صحيح لانه قد يوجد الشيء ويلزم منه كون المعدوم
شيئا او كون المعدوم غير معلوم والامر ليس كذلك فان المعدوم معلوم
وليس بشيء وانما قيل ما يقولنا عند احتماله وتصوره لان الدابة
لا توصف بالجهل مع وجود ما يضاد العلم لانه لا تصور منها
العلم قوله وانه لا يصلح عذرا اصلا اقول الخمر وانما قال
الخمر لانه اصل في ذلك الكافر على ما نذكر ثم لا اسلام له
في احكام الدنيا قال ابو حنيفه رضي الله عنه انها تصلح دافعه للعوض

الألوكة
www.alukah.net

وداخل لدليل الشرع في الاحكام التي احتمل مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم
فان اعتقاد الكافر في ذلك يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة ليصير
الخطاب قائما عنهم في احكام الدنيا استدلالا لحاجتهم وتكلما عليهم وتركا لهم
على اصلهم وتمهيدا لعذاب الآخرة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى
لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ولذلك ابو يوسف رحمه الله قال مثل
قول ابي حنيفة رحمه الله ايضا لكن فرق بين الخمر وبين نكاح المحارم
ويعرف هذا في اصول الفقه نحن الاسلام انشاء الله تعالى فثبت
انه مكابر وجحود وذلك الدليل دلائل حدوث العالم واصحها الدليل
احراز العالم فانه عرض حادث بحسا ولم يخل منه ولا يخلو عن الحادث
عن الاعراض نحو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والوقوع
بجهة والاعراض محدثة وما لا يسبق المحدث فهو محدث فمسئلة صرفة
ثبت بهذا ان الكافر جاحد لان الجحود عبارة عن الانكار مع العلم
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وهو انكار بعد
وجود الدلائل اللائحة الواضحة فيكون جاحدا مكابرا متجاهلا
فلا يكون جهله عذرا قوله وجهل هو دونه اي دون الكفر
لكنه باطل ايضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى مثل
الجنبة والعلم والقدرة والسمع والبصر الى غير ذلك من الصفات
اللائقة بحضرته تعالى لقيام الدلائل الواضحة اللائحة في ثبوت
الصفات اللائقة بحضرته مثل الدلائل الدالة على الذات وذلك لقيام
العالم اذ انه محكم في صنعته مرتب في خلقته وهذا يوجب
ترتيبا وتأليفا حسن النسج والتأليف متناسب النظير والنظير
لا يتوهم صدوره عن محدث ميت لا استطاعة له وانسان لا قدرة
له كان متحيلا عن غير العقل ومخطئا في سلك اهل الغباوة
والجهل والمرء العاقل لا يشتبه في دلالة الخلق اللطيف والصنع
المزين بالترتيب والتوصيف على علم الصانع بالترتيب

والتوصيف للسمع والبصر وسائر الصفات اللائقة كمال لا محالة
وليس بنقص وكيف يكون المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف
واتم من الصانع او كيف يعقل القسمة مهما وجد التقرع حسنه والكمال
في خليقته او كيف يستقيم نحتة ابو هبيرة عليه على ابيه اذا كان يعبد الاصنام
جهلا وعنادا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم تعدد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني غنيا
شيئا ولو انقلب ذلك معبودا لصحت الحجة واضحة ودلالته
ساطعة وقول القائل علم بلا علم لا يعقل فضلا عن غني بلا مال وعلم بلا
علم وكعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتيل والمقتول والقاتل وكما يتصور قاتل بلا قتيل
ولا مقتول ويتصور قتيل بلا قاتل وقتل فكذلك يتصور عالم
بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم لا عالم بل هن اللتة متلازمة
في العقل فتعقل البعض منها عن البعض في حق انفكاك العالم
عن العلم فلتحقه الاستحالة عن المعلوم وانفكاك المعلوم عن العالم
وكذلك النصوص الواردة في هذا الباب الدالة على ما ذكرنا مثل
قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
وقوله تعالى وهو السميع البصير وقوله تعالى انزله بعلمه وكذلك جهل
صاحب الهوى باحكام الآخرة مثل سؤال منكر ونكير وعذاب القبر
والميزان والحشر والصراط ووجود ورود الدلائل السمعية وهذا
الباب وتجويز العقل ذلك توجب القول بتحقيقها فيكون الجاحد
بها متجاهلا مكابرا معاندا لكن بهذا دون الجهل الاول وهو الكفر
لان صاحب الهوى متأول في ذلك بالقرآن كما نعت المعتزلة
حوار الرؤية تأولوا بالآيات والمعطلة الصفات بقوله تعالى
ليس كمثله شيء والمجسمة انتحلوا ما انتحلوا بظواهر الآيات المغلوبة
وبالاحاديث المعروفة وفي الكل عذاب القبر فان الايمان فيها حق
لا محالة ونحن قلنا الله تعالى قال النار يعرضون عليها غدوا

الألوكة
www.alukah.net

وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واشتهر
رسول الله صلى صلوة الاستشهاد في عذاب القبر وهو ممكن صحيح
التصديق به والمنع في التصديق تفرق اجزاء الميت في بطون
السباع وجواصل الطيور فان الدلائل لم تدل على العذاب في الحيوان
اجزاء مخصوصة بعد ان الله تعالى على اعادتها والله الحيوة لا يخلوا اما
ان كان شرطا للتعذيب والايلام اولم يكن فان لم يكن شرطا فيها
وان كانت فالدليل لما دل على العذاب دل على انه يدخل فيه الحي بقدر
ما يتالم وكذلك جهل الباغي في هذا الفصل فانه جهل باطل لانه مخالف للدليل
الواضح الذي لا شبهة فيه وذلك مثل جهل من خالف عليا رضي الله عنه
في الامامة فانه رضي الله عنه اشتغل وقال علم الخلافة في بعلي للشورى
وكذلك قول الباغي ان العاصي يخلد في النار تمسكا بقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله الآية فانه مخالف للدليل الواضح وهو قوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فكفر جهلهم دون
الجهل وان لم يكن تعلق بالآيات في الحقيقة لكن لما لم يعلموا في جوابهم
علموا كفروا به وكانوا ممن ينتحل الاسلام ولكن علموا حتى لم يعذروا الزمنا
مناظرتهم والزامهم بالحجة فلم نعمل بتاويلهم الفاسد وقلنا ان الباغي
اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له تضمن لان ولاية الالزام
الدال عليه ثابتة لما اذا كان له منعة ولم يوجد ما الضمان لانه اتلف
عن تاويل فاسد بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية والباغي
في التاويل الملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدم والمال
حق الاباحة كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا من الاحكام التي يدق فهمها
في الزلة اذ الالتزام والالزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل الفاسد
الباغي اعتقد اباحة اموال العادل لان العادل عصى الله ورسوله ولم
يعمل بموجب الكتاب حتى لغز في زعمه والالزام انما يعلم
الولاية لوجود المنعة لم والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل

على اساس الشرع

جهلهم

بثبت الالتزام اعتقاد اختلاف لانه فانه باثم وان كان لا منعة
لانه لا منعة له في حق الشارع قوله وكذلك جهل من خالف اجتهاده
الكتاب الى قوله مثل الفتوى بسبع امهات الاولاد وهو قول
الرافضي وهو مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه اعتقها
ولدها وعلى متروك التسمية عامدا وهو مخالف قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم القصاص بالقسامة مصورة لان يحلف
اولياء القتيل خمسين يمينا ويقضى بالقود اذا كان الدعوى
في العمد وهو قول مالك والحق قول الشافعي رحمها الله وهو مخالف
ما روى عن النبي عليه انه قضى بالقسامة والدية وما روى عن عمر رضي الله عنه
قضى بذلك ايضا لم يرد عليه احد من الصحابة فجعل مجمل الاجماع وما روى
ليس لاهل ولا ادعه بعد القضاء بالقسامة والدية عليهم قالوا
الا ايمانا تدفع عن اموالنا واموالنا تدفع عن ايماننا فقال
عمر رضي الله عنه انا ايمانكم لحقن دمائكم واموالكم فلوجود القتيل
بين اظهركم وكذلك مخالف لقوله عليه البينة على المدعي واليمين
على من انكر وكذلك مسئلة القضاء بالشاهد واليمين
مخالف لهذا الحديث المشهور ايضا والكتاب ايضا وهو
قوله عز وجل فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وقد تقدم
ذكر في بيان اقسام السنة في حكم خبر الواحد بتوفيق الله تعالى

قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة
للحدود والكفارات وذلك على نوعين عمل في موضع الاجتهاد الصحيح
او في موضع الشبهة اي في غير موضع الاجتهاد لكن موضع
الشبهة قوله انه جهل في موضع الاجتهاد كالرعاف
الاوزاعي رحمه الله الحجامة تفسد الصوم فلم يلحقه الكفارة قوله
لانه جهل في موضع الاشتباه لان القرابة والحرية والاب احد اصل
صار به ابنه فاشتبه على الابن لان القرابة لما اوجبت ولا

في احد الطرفين يوجب تناقضا ولا في الطرف الاخر توضيحه ان كلا
واحد منهما ينفع بمال صاحبه في غير استبدال وحشمه ولهذا
جعل مال ابيه في حفظه والسفهاء كانه فيهما في حق ابيه قوله
والنوع الثاني جعل يصلح عذرا الخ وجعل في اسلم في دار الحرب
اي ولم يهاجر الينا قوله فانه يكون عذرا في الشرائع حتى
لا يلزمه قوله لانه غير مقصر لخفاء الدليل لان دار
الحرب ليس موضع اشتهار الاحكام الاسلام بخلاف ما كان
في دار الاسلام لان الجهل لتقصير هنا لان الدار دار اشتهار
احكام الشرع فيكون الجهل مضافا الى تقصير فلم يصلح عذرا في حق
سقوط الاحكام قوله وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالطلاق
وصله اي جهل الوكيل بالوكالة والمأذون بالاذن يكون عذرا
وهو المراد بالطلاق وجهلها بالحجر ايضا يكون عذرا حتى اذا قبض
قبل بلوغ الخبر اليها لم ينفذ تصرفها حتى لو اشترى الوكيل قبل بلوغ
الخبر اليه شيئا للموكل يكون له دون الموكل ولو باع شيئا يكون
فضوليا في ذلك حتى ينعقد العقد موقوفا وهذا لان فيه ضرر
ايجاب والزامه لانه يلزمه الحرى على موجب الوكالة ولهذا لو
كان وكيلا بشراء شيء بعينه ليس له ان يشتريه لنفسه وفي الملزم
ثبوت الدين في الذمة والتسليم وفي الحجر الضرر ظاهر لان الوكيل
يشتري لاجل الموكل وهو لا يأخذ منه ذلك فيقع الوكيل في الضرر
وفي حق المأذون يكون الضرر ايضا في رد المتاع على صاحبه وهو
لا يقبله فلا يدفع عليه لهذا الا انه اشترط العدالة فيمن يسلفه
وان كان فضوليا لانه ليس بالزامه محض وجعل الشفيع بمنزلة العتق
اي يجعل عذرا حتى لا يبطل الشفعة بعد الطلب بعد البيع
لخفاء الدليل فيه لان البائع ينفرد بالبيع ولما فيه من وقوع
الزلل لانه اذا اراد طلب الشفعة يلزمه الاشهاد مع طلب المواثبة

والتقرير فلا يلزم بدون العلم لهذا وجعل المولى بمنزلة العبد
لذلك حتى اذا جنى العبد جناية خطأ واعتقه المولى او باعه قبل
العلم بها لا يكون مختارا للفداء بل يجب عليه لان الاصل في القيمة وفي
الارش لما مر دليله خفاء وفيه الزام ايضا وكذلك السكر البالغة
اذا زوجها ولها بغير علمها يجعل جعلها عذرا ايضا حتى ثبت
الخيار لها بعد العلم وان سكتت قبل ذلك لما فيه من الزلل وكذلك الامة
المنكوحة اذا اعتقت وكانت جاهلة بالعتاق او بالخيار بعد العلم
بالعتاق يجعل ذلك عذرا لان الدليل خفي في حقهما وفيه الزام ضرر
معنى دافعة تدفع زيادة ضرر الملك عنها ودفع الضرر يتوقف على
حقيقة العلم اذ بتصور الدفع عند العلم والى استغلالها لخدمة
المولى شاغل لها عن التعلم بخلاف خيار البلوغ اي بخلاف جهل
الصغيرة السكر بخلاف البلوغ اي اذا زوجها اخوها فبلغت
ولم يعلم بثبوت الخيار لها لم يعذر وجعل السكوت منها رضا
لانها يقدر على تفويض نفسها للتعلم ولانها تريد بذلك الزام الفسخ
ابتداء لدفع الضرر عن نفسها بخلاف المعتقة لانها تدفع عن نفسها
الضرر لا غير قوله واما السكر اعلم ان السكر موسوم
يلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من
غير مرض وعلة وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب
الدواء مثل البنج اذا اراد دوي والانبون وكشرب المكره
اي بان فيه اجاء الخمر والمضطر اي وشرب المضطر ايضا الخمر وبطل الفرق
اضطر الى شرب الخمر بسبب العطش فشرب منها ما يرد
به العطش فسكر به وشرب لبن الرمال وكذا قول ابن
حنيفة رضي الله عنه اذا شرب مسكرا او مثلث في الحفظة والتشهد
والغسل فسكر به قوله وانه بمنزلة الاغماء حتى منع
صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من فعله

اللهو فصار في اقسام المرض وفي البزازية ذكر قاضي خان رحمه الله في
الفتاوى نا قلا عن ابي حنيفة رحمه الله وسفيان رضي الله عنهما ان المرا
اذا كان عالما بتعليمه وان في العقل فاكل مع هذا فانه يصح طلاقه
قوله وسكر بطريق محصور وهو السكر من كل شراب
محرم نحو الخمر وهو التي في ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد فيكسبه ويسمى البادق والطلاء والمنصف وهو الذاهب
ثلثه نصفه بالطبخ وقد اكله حرام اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد والسكر وهو الذي من ماء التمر اذا غلا واشتد ويقع
الزبيب اذا اشتد وهو الذي من ماء الزبيب وانه لا ينافي الخطاب
الى السكر المحظور وهذا بالاجماع قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والتمسك به لئن هذا الزكان خطابا
في حال السكر فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك ايضا لانه لو
نافى السكر الخطاب لما كان الخطاب صحيحا للشخص حال صحو
بالامتناع عن قربانه الصلوة حال سكر وصح الخطاب
للصاحي بالامتناع عن قربانه الصلوة حالة السكر لكنا علمنا
انه لا ينافي الخطاب لانه لا يقال للعاقل اذا جئت فلا تفعل
كذى لما لم يكن منافيا ثبت انه لا ينافي الخطاب
قوله فلا يبطل شيئا من الاهلية واذا ثبت انه مخاطب
ثبت انه لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع
كلها ويصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء
ويتفرع ان كلها اي فروعها انما تكون عند فوات الاهلية
وهي باقية او عدم توجه الخطاب والخطاب متوجه لانه لا يسافي
توجهه قوله الا الردة استحسانا اي فانها لا تصح اما القياس
يقتضي صحتها كسائر التصرفات لكنا استحسنا وعللنا بعدم
صحة الردة منه لعدم القصد لتحقق الشبهة في وجود ركنها

بعلمه

وهو اعتقاد الشرك فلم يثبت بخلاف الهازل فانه انما يكفر
بنفسه لا بما تكلم به وان لم يكن قاصدا ايضا لوجود الاستخفاف
بالدين كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى قوله والاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى اي الاقرار بما يباشره الا سباب الموجبة للحدود
الخالصة لله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى الكبرى
الى السكر دليل الرجوع الى السكر لئن لا يثبت على شيء مما يقول
في حال سكره الا ترى ان العلماء تقولوا لئن السكر لئن لا يثبت بدون
هذا الحد وهو احتياط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر
مقام الرجوع فعمل فيما يحتمل الرجوع قوله فعمل فيما يحتمل
الرجوع اي دون ما لا يحتمله مثل الاقرار بحد القذف والقصاص
فانه يلزمه الحكم في حالتي الصورتين فان فيه حق العبد وهو لا
يبطل بصريح الرجوع فبدلالته اولى واحرى وقوله ويحمل الرجوع
يشير الى انه اذا اسلم ثم سكر لئن اسلامه لئن يصح رجوعه
عنه بخلاف الردة فان قبل السكر دليل الرجوع فصار كما قلتم
انه قلتم لئن الايمان انما يصح بوجود ما يتحرز عنه وهو الاقرار
خصوصا في احكامها الدنيا ويقول بقبول الرجوع وان وجد دليله
لئن الرجوع اذا صح يكون ردة والردة لا تثبت بالشك بخلاف الاسلام
لانه يعلو ولا يعلى بقوله واما الهزل وهو ان يراد
بالشيء غير ما وضع له اي في غير اتصال به مما ذكرنا او معنى بخلاف الهازل
ونقل عن الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله لئن الهزل
ما لا يراد به معنى وقوله في الكتاب تفسير اللعب
يشير الى ذلك وقوله وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له موافق
لهذا ايضا لانه اذا اريد به غير ما وضع له في غير اتصال اصلا فلا
يكون له معنى وذكر الصدر الشهيد في الواقعات ان الهزل

لا يفيد

الألوكة
www.alukah.net

كلام لا يقصد به حاصل الكلام له بطريق الحقيقة ولا يقصد ايضا

حاصل الكلام له بطريق الاستعارة قوله فلا يناف

الرضا بالمباشرة اى لما كان الهزل اراده غير ما وضع له فلا يناف

الرضا بالمباشرة لانه راض بالمباشرة حيث قصد اعارة عينه

ايجاد وكذا لا يناف اختيار المباشرة ايضا لما قلنا فيما

ولهذا لكفر بالسخرية هازلا اى لما انه لا يناف الرضا بالمباشرة

واختيارها كفر لما هزل به بل بنفس الهزل والهزل الحنفى

بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق وهو صار مريدا بنفس

الهزل الاستهزاء به فوقوعه ملزما لاختيار الشرط الملك

فى البيع فان شرط الخيار فى البيع لا ينافى بعضا رمباشرة البيع

والرضا بالبيع لكنه ينافى اختيار اعلم وموجب للشرط

والرضا به فقوله فيورث فيما يحتمل النقض كالبيع

والاجان اى ولا يورث فيما لا يحتمل النقض مثل النكاح والعتمة

والطلاق والعتاق وهذه جملة لا يعرف الا بالبسط فاقول

وبالله العصمة والتوفيق انه لا يخلو العالم دخل الهزل

فى الانشاء او فى الاقرار فان دخل فى الانشاء فلا يخلو العالم

لم يدخل فيما يحتمل النقض او فيما لا يحتمل فالاول قسم والثانى

قسم اخر وان دخل فى الاقرار فلا يخلو العالم دخل فيما ينبى على الاعتقاد

لم لا فان دخل فيما ينبى على الاعتقاد فلا يخلو العالم دخل فى الايمان

او فى الرده فالاول قسم والثانى قسم اخر وان دخل فيما لا ينبى

على الاعتقاد فلا يخلو العالم دخل فيما يحتمل الفسخ او فيما لا يحتمله

فالاول قسم والثانى قسم اخر فان دخل الانشاء فيما يحتمل

النقض مثل البيع والاجارة وهو على ثلثة اوجه اما ان هزل باصل

البيع او بقدر العوض او بجنس وكل وجه منها على اربعة اوجه اما

هزلا

الحنفى

الملك

والعصمة

لم يواضع على الهزل باصله ثم اقدما على الاغراض او على البدل

او على الهزل لم يحضرهما نبى او اختلفا فاذا تواضعا على الهزل باصل

البيع ثم اقدما على البناء على ما تواضعا بنعقد البيع فاسدا وهذا

الذى ذكره فى المتن وصورته ان يقول المالك للغير انى اظهر

انى بعت دارى منك والبيع لم يقع فى الحقيقة وانما هو ملتجيه

ويشهد على ذلك ثم يسع فى الظاهر بنعقد البيع فاسدا غير

موجب للملك وان اتصل به القبض بخلاف سائر البيوع الفاسدة

حتى ثبتت فيها الملك والبيع عند وجود القبض فان البيع

بحكمه وهو الملك ثابت له عند القبض امتا الزمه بثبوت الملك

فى مسئلتنا لم يوجد الهزل لعدم الرضا بالحكم فكان

خيار الشرط موجودا فما بنعقد العقد فاسدا غير موجب

للملك ولكن الهزل ملحق بخيار الشرط وفى خيار الشرط

لا يثبت وان وجد القبض فكذلك فى الهزل فقوله

فاذا انقضت اصرها اى البيع الذى عقداه هازلا اسقط وان اجازاه

جاز كما فى مسئلة شرط الخيار ثم عندهما رفع الفساد

بالاجازة يحتاج بعد مدة ايام كما فى مسئلة خيار الابد

وعند ابى حنيفة رحمه الله لا حاجة الا فى الملاعب كما فى مسئلة خيار

الابد فانه قال المعتبر عدم الملاعب تقرر فلا ترفع واما

اذا اتفقا على الاعراض فصح البيع وبطل الهزل الاعراض

المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما نبى واختلفا فى البناء

والاعراض صح العقد عند ابى حنيفة رحمه الله فى الحالين وعندهما

اذا سكتا او ادعيا انه لم يحضرهما نبى فالعقد باطل واذا اختلفا

فالقول قول من يدعى البناء قوله ولو تواضعا على

البيع بالف درهم على ان البيع نابة دينار على ان يكتب النمر الف درهم

اى تواضعا على البيع بالف درهم على ان يكتب النمر الف درهم وهذا

www.alukah.net

هو ما اذا هزلا بقدر العوض او تواضعا على البيع بمائة دينار على ان
يكلف الثمن الف درهم وهذا ما اذا تواضعا بخلاف العوض فقولك
فالهزل باطل او التسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة رحمه الله
اي هما اذا تواضعا بقدر العوض وهما اذا تواضعا بخلافه صحت
التسمية في الصورتين جميعا وان اتفقا على الثمن واذا اتفقا انه بخلافه
فالبيع فاسد وان اختلفا في الثمن والاعراض واما ان اتفقا على الثمن والاعراض
كان الثمن الف فما اذا تواضعا على قدره ومائة دينار فيما اذا
تواضعا بخلاف العوض وهو ما اذا تواضعا بمائة دينار على ان يكلف
الثمن الف درهم عندنا وكذا عندهما في احد الصورتين وقال
الفصل الاول التسمية ليست بصحيحة عندهما بل المواضعة
صحيحة وقد نقلنا فالحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يصح البيع بالف
درهم ومائة دينار وعندهما يصح بالف درهم في الفصل
الاول ومائة دينار في الفصل الثاني لهما بقولهما ان
امكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الحد في اصل العقد في الفصل
الاول وفي الثاني اذ اعتبار المواضعة ههنا فيكون
وكل الف البيع الا يصح باصل الثمن فاذا اعتبرت المواضعة
بقي المسمى الف درهم وهو يصلح ثمنا فيصح البيع فوجب
العمل بالمواضعتين فان قيل الهزل بالحد في الفصل الاول
لا يقتضي العقد فينبغي ان لا يفسد العقد به قيل له سلمنا ذلك لكن
هذا شرط لا طالب له في العباد لا فقاههم على عدم تسمية
فلا يفسد البيع كما اذا شرط لرأس المال كثوب
البيع او لدابة المسمة فما في الفصل الثاني فلا يمكن
العمل بالمواضعة بالعقد مع المواضعة بالهزل اذ اعتبار
المواضعة يستعقب خلو العقد عن الثمن والبيع بغير الثمن لا يصح
فصار العمل بالمواضعة ممكنا بالعقد وهو الدنانير اذ لو في العمل بالمواضعة

ترجيحا للمصحح لانها حادثة في اصل العقد بعارارة في ذكر جنس البدل
فاذا تعارض الهزل مع الحد رجحنا الحد على الهزل حملا على الصحة
لتصرف العاقل بعقل بهذا اعتبرنا المواضعة في باب النكاح
حتى رجحنا الاقل بالاجماع لعدم منافاته اصل النكاح كذلك ههنا
وانا نقول بان الحد وجد منها في اصل العقد ووجد الهزل
في البدل وهو الثمن واعتبار الحد في اصل العقد يوجب صحة العقد
وهذا الهزل طارئ واعتبار الهزل في البدل يوجب فساد
العقد وذلك لانه يلزم منه شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن
وهو مفسد للعقد كما اذا جعل قبول ما ليس بمسلم فيه بان جمع بين
حر وعبد وباعهما او بين شاة ذكية وميتة وبيان ذلك اما اذا اعتبرنا
المواضعة تسقط الالف في الالف فتكلف دفع الالف
الساقط في العقد شرط قبول ما لم يدخل تحته لقبول ما دخل تحته
وهذا شرط مفسد فصار العمل بالحد اولى ترجيحا للمصحح
وعملا بالاصل دون الوصف الف الثمن بمنزلة الوصف
في البيع وقد عرف ان البيع بالخمر وهذا بخلاف النكاح
حيث يحب المهر بالاتفاق لانه لا يفسد بالشرط الفاسد
فالعمل بالمواضعتين اعني بالمواضعة بالحد في اصل
العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر واجب فان
قيل ينبغي اذا اوجب بعت عبدي هذا وباعها صفقة
صفقة واحدة فقد جعل القبول في المدبر شرطا للقبول
في القن وهل هذا لم يقبل البيع قيل له لان القن والمدبر
لا يدخلان تحت العقد اصلا لانهما ليسا بمال والبيع صفقة
واحدة فكان القبول في احدهما كالميتة شرطا للبيع في العبد
والذكية وهذا فاسد اما المدبر فقد دخل تحت العقد

شرط القبول ما هو مسمى

لقيام المالية فيه ولهذا سمى العقود في المدبر بعضاء القاضي فيكون
البيع في المدبر بتاتا بالحصة البعض ايراد والبيع بالحصة
ابتداء لا يصح لجهالة الثمن بخلاف البيع بالحصة انتهاء فانه لا يفسد
به البيع كما اذا اشترى عبدين وهلك احدهما قبل القبض ولهذا
لم يكتف شرط القبول في غير البيع والاتفاق بالحصة ابتداء
ولهذا لم يشترط بيان ثمن كل واحد في العقد قوله
والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطا فاسدا اي يجعل البدل
شرطا فاسدا اي القبول البدل والمراد منه قبول بعض البدل
المذكور حالة العقد لان القبول في الف المواضعة دخل شرط
للقبول في الف الثمن كما مر قوله فكان العمل بالاصل اولى
في الاجل بالوصف عند تعارض المواضعة فيهما اي كان العمل
بالمواضعة باصل العقد اولى من العمل بالمواضعة في قدر الثمن
او جنسه عند تعارض المواضعتين اي تعارض المواضعة في اصل
البيع والمواضعة في قدر الثمن او جنسه فيها اي فيما اذا كان في
المواضعة في قدر الثمن وفيما كان المواضعة في جنسه وشرحه
ان ههنا مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالحد ومواضعة
في وصف العقد وهو الثمن بالهزل واعتبار الحد في اصل العقد
يوجب صحة العقد ويوجب العارضة بين المواضعتين اعني
المواضعة الموجودة في اصل العقد الموجبة للصحة والمواضعة
الموجودة في وصف الموجبة للفساد فكان العمل بالحد في اصل
العقد اولى لوجهين احدهما لان اعمال الصحيح اصل والثاني
ان الوصف تابع واقتداء الاصل اصل وهذا بخلاف النكاح
حيث يحكم الهزل باطلا لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد
فاما كان العمل بالمواضعتين اعني المواضعة واصل العقد بالحد
والمواضعة في قدر المهر او جنسه كما مر واما اذا دخل في النكاح فيما

لا يحتمل النقض فلا يملكوا اما ان دخل فيما كان المال تبعا او فيما لا
مال فيه اصلا او فيما كان المال فيه مقصودا فالاول مثل النكاح
وبعد الاخلوا اما ان دخل الهزل في اصله او في قدر البدل او في جنسه
فان دخل في اصله فيفسد ويصح النكاح لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد وذكر في جملتها النكاح وان دخل في القدر فان استقاما على الاعراض
فان المهر الفان وان انتفيا على السداد فالمهر الف بخلاف البيع عند ابي حنيفة
رحمه الله لان البيع يفسد بالشروط الفاسدة وان استقاما على انه لم يخرجها
على ذلك او اختلفا فالصحيح ان المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عن
ابي حنيفة رحمهما الله واما اذا دخل الهزل في جنسه بان تواضعا في الستر
على ان يكتب المهر الف درهم ويتعاقدا في العلانية على مائة دينار فان استقاما
على الاعراض فالمهر مسمى وان انتفيا على السداد وجب مهر المثل بالاجماع
بخلاف البيع فانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم مهرا
وان انتفيا انه لم يخرجها على ذلك وان اختلفا فعلى رواية محمد عن ابي حنيفة
رحمهم الله يجب مهر المثل بالاجماع وعلى رواية ابي يوسف رحمه الله
يجب المسمى وبطلت المواضعة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
يجب مهر المثل وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وذلك مثل
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والنكاح والنذر وذلك
كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين فان قيل العفو عن القصاص لا يحتمل الفسخ
يلحق بالنكاح والطلاق واليمين مع النفي في السداد عليه
على الخلاف قبل له موملحق بهما لما انه في معناها من حيث انه اسقاط
بعضه كله يسقط كله وهو يقع ابتداء كالنذر وهو لا يحتمل
الفسخ كالثلاث فالحق بها لهذا قوله وحكم هذه الاسباب
لا يحتمل الرد والتراخي المراد في السبب ههنا العلة والسبب
المحض الذي لا يتراخى في السبب المحض والبيع بشرط الخيار لعلة

www.alukah.net

في الحال ولهذا اذا زال المانع وهو الشرط يثبت الحكم في الاصل حتى يستحق
المشتري المبيع مع زوائده وقد تقدم ذكره وان دخل الهزل فيما كان
المال فيه مقصودا او ذلك مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان هزلا باصل الخلع والعفو على البناء ذكره في كتاب الايمان لان الطلاق
واقع والمال لازم وهذا عندهما خلافا عند ابي حنيفة رحمه الله فالطلاق
لا يقع ويتوقف على اختيارها بكل حال اي سواء هزلا باصل او بقدر البدل
او بجنسه وهذه المسئلة بناء على مسئلة اخرى وهي ان شرط
الخيار في جانب المرأة هل يجوز في الخلع بان اختلعت المرأة بالف
على انها بالخيار ثلثة ايام وقبل الرجل صح شرط الخيار عند ابي حنيفة رحمه الله
فان ردت في الثلث بطل الخلع ولا يقع الطلاق وان اختارت
فالطلاق واقع والمال لازم وقالا شرط الخيار في الخلع من جانبها
لا يصح كما لا يصح من جانبه ولانه ابطال حق المفتقر الى الطلاق بما
لا يحتمله وهو ابو حنيفة رحمه الله لان الخلع في جانبها يشابه البيع ولهذا
يصح رجوعها ولا يتوقف على ما وراء المجلس فيصير اشتراط
الخيار فيه من جانبها كالبيع وفي جانبه الخلع يمين ولهذا لا يصح رجوعه
ويتوقف على ما وراء المجلس والخيار في الايمان واذا ثبت هذا
فالهزل هو بمنزلة شرط الخيار فيما لم يجوزوا شرط الخيار في جانبها
في الخلع فلم يعتبر الهزل وابو حنيفة رحمه الله لما جوز شرط الخيار
في الخلع في جانبها فقد اعتبر الهزل لانه مثله لكن الخيار في باب
الخلع غير مقدر بالثالث ويجوز زائدا عليه بخلاف البيع لان
الشرط في باب الخلع ملايم للقياس لانه يعلق الطلاق بالشرط
حالة لانه من قبيل الاسقاطات وفي باب البيع مخالف للقياس
فان البيع من قبيل الاثباتات وقد ثبت الفسخ في البيع مقدرا
بالثالث فسطل فيما دون المنصوص عملا بالقياس السالم وفي الخلع
لما كان موافقا للقياس بقي غير مقدر ولا ضرورة بناء الى التقدير
بالثلث

وان هزلا باصل الخلع وبدله واعرضا عن المواضعة يقع الطلاق ويجب
المال بالاجماع اما عندهما فظاهر واما عنده فباعتبار ان الهزل
لا يوثر في الخلع وان اختلفا في الاعراض والبناء فالقول قول
من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل الهزل موثرا في اصل
الطلاق في باب الخلع حتى قال لا يقع الطلاق اذا اتفقا على البناء
فاذا اختلفا في البناء والاعراض جعل القول لمن يدعي الاعراض
ليقع عنده الطلاق على البناء فظاهر ان الهزل وعند الاعراض فاعتبار
قول من يدعي الاعراض لكونه اوفق وعندهما الخلع جايز والبدل لازم
الا ان عندهما لا يوثر الهزل في الخلع فيكون الخلع باتا والمال لازما
بحضرتها ثنى فالخلع جايز والمال لازم بالاجماع على ما تقدم وكذا اذا
اذا تواضعا على الهزل بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما
الطلاق واقع والمال كله لازم لانه جعل المال الا قليلا سقوطا وعند ابي
حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها كل المال لان الطلاق
يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعض البدل وهو الالف فصار
كما لو شرط وقوع الطلاق بقبولها الكل معلقا بالشرط ضرورة الالف
مسلمة مفروضة فيما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل واتفقا
على البناء وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله
اجماعا وان اتفقا انه لم يجر بينهما شيء وقع الطلاق ويجب المال
كله عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وعلى ذلك اذا تواضعا في
المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا ان الهزل لا يوثر في الخلع
عندهما واما اذا اظهرا في جنس البدل فذكر الدنانير وعرضهما
الدراهم فان المستحق هو الواجب عندهما سواء اتفقا او اعرضا او
اختلفا فصار المال كالذي يحتمل الفسخ وهو الطلاق تبقى
عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما على الهزل في الذي يجب للمستحق ولانهما
على البناء توقف كما مر وان اتفقا انه لم يجر بينهما شيء وقع الطلاق ووجب

www.alukah.net

وان اختلفا كان القول لمن ادعى عزالاعراض قوله ولذلك
بعض في نظايره اي في العفو عن القصاص والصلح عن دم العمد
قوله ثم انما يحب العمل بالموافقة فيما يوشر فيه الهزل
وذلك مثل البيع والاجارة وقد تقدم بيانه قوله وحمل الكلام
قول من دعيا اي دعي ايجد وقد تقدم ايضا بتمامه متوفيق الله تعالى
قوله وان الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل الفسخ
كالبيع والاجارة وغيرهما او مما لا يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة
وغيرهما او مما لا يحتمل الفسخ كالاقرار يعتمد صحة الحجة به والهزل
يدل على عدم الحجة به فلا يمكن اثبات الحجة به بطريق الهزل لما التفاوت
بين الكلام التي لا تحتمله انما يثبت اذا دخل الهزل في اشباهها فيؤثر فيما
يحتمل الفسخ ولا يؤثر فيما لا يحتمله قوله وكذلك تسليم
الشفعة بعد الطلب والاشهاد اي بعد طلب المواثبة والاشهاد
على الطلب اذا سلم الشفعة هازلا لا يصح التسليم وبقي الشفعة
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ابدا والتسليم في جنس ما يبطل
بخيار الشرط الا ترى انه لو سلم الشفعة بعد الطلب والاشهاد على
انه بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم وبقي الشفعة فكذلك يبطل بالهزل
بخلاف ما اذا سلم قبل طلب المواثبة والاشهاد هازلا حيث لا يصح
التسليم ايضا لكن يبطل الشفعة لان الهازل غير راض بحكم التسليم
لكنه اعرض عن الطلب حيث استقل بالتسليم هازلا فصار ساكتا
فرحت الحكم والشفعة يبطل بصريح السكوت فكذلك بدلالة انها
تعمل عمل الصريح او يقول لما سكت عن الطلب صريحا لانه اشغال
بشيء اخر بعينه قوله وكذلك اسراء الغريم اي اذا ابرء
الغريم هازلا لا يسقط الدين لما قلنا ان الهزل بمنزلة خيار
الشرط واذا قال الدائن عاملتني بالخيار لا يسقط الدين واما القسم
الذي على الاعتماد فان الهزل بالردة كفر لانها تعمل به بل

تعمل الهزل وقد تقدم واما الايمان فالكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام
هازلا او تبرء عن دينه بحيث يحكم بايمانه كالمكره اذا تكلم بكلمة الاسلام
لان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل الكره والتراخي فلا يوثر الهزل
فيه وقد تقدم بيانه ايضا والحمد لله مستحقه قوله واما السفه
السفه في اللغة عبارة عن الاضطراب والتحرك الذي يصيب الشيء
يقال زمام سفيه اي مضطرب وذلك انما يكون لخرق الدابة وهو
شدة فرح ونشاط يحصل لها من مشاهدتها اماة قال
ذو الرمة سعد وابيض موشي القميص بضعة الجن متلاق سفيه
جعد يلهاه وقيل السفه الخفة يقال استهت الرياح الشيء اذا استخفته
فحركته وهو يتعدى قال ذو الرمة ايضا تهز بكا هيز
مثل ماح يستهت اعالها مر الرياح النواسم اي استخفت فحركت وفي
الشرع عبارة عن خفة واضطراب يعتري الانسان فسعته الى الفعل
بخلاف موجب العقل وذلك اما الذي يكون في الفرح او في الغضب والسفيه
فيه خفة واضطراب في عقله بحمله ذلك على فعل مخالف للعقل العقلاء
التامل يقال للصبيان والاحداث لخفة عقولهم سفيه ولا يقال
للمجاهل السالك الله سفيه ولكن يقال للسلطان قوله فلا
يحل بالاهلية ولهذا شاع في احكام الشرع لان العمل بخلاف
موجب الشرع فرحة واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
ولما كان اصله مشروعا وهو الشرف والتدبر لان اصل الشرع والبر
والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب
وهذا لا يوجب خللا في الاهلية فلا ينشأ عن احكام الشرع
ولا يوجب السفه وضع الخطاب لانه لا ينافي الاهلية بحال
لانها انما ثبتت باعتبار كمال العقل لوجود الذمة والعقل الكامل
قوله ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رضي الله عنه اي لا يوجب
بحجر القاضي ويبطلها الهزل وفي نصرفات لا يحتمل الفسخ ولا يبطلها

الهزل قوله ولكنه عند غيره فيما لا يبطله الهزل اى عند
ابى يوسف ومحمد رحمهما الله والشافعى رحمه الله فى الطلاق والعتاق
والعفاف والنكاح اما فى تصرفات تحتمل الفسخ فتوجد الحجر عندهم
ويعرف فى موضعه انشاء الله تعالى قوله لانه مكابر العقل
تغلبه الهوى فلم يكن سببا للنظر بل هو السفه هو العمل بخلاف
موجب العقل مع وضوح طريق العقل بواسطة غلبة الهوى
كما تقدم ذكره واذا كان كذلك يلحق مكابر العقل فيكون شبيها
شرعا لما ان العقل حجة من حجج الله تعالى فلا يصلح سببا للتغيير
فى حقوق الله تعالى محضا وفسقا حتى تلزم الواجبات عليه لا يكون
سببا لعوارض الخطاب عنه بخلاف الجنون والعته فانه يصلح
سببا لعوارض الخطاب بطوارئه قوله ومنع المال عن السفيه
المبذر فى الحاوى ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول
المعنى فلا تحتمل المقايسة هذا جواب عن قول ابى يوسف
ومحمد والشافعى رحمهم الله فانهم قالوا المال لما صون السفيه فى اول
احواله بلوغه حتى يؤنس منه رشد نظرا له وكذلك يثبت الحجر
فى حق الصبى عن التصرفات نظرا له ومنع المال من السفيه لا يفيد
بدون الحجر عليه لانه يتلف بلسانه فلا يبقى فى يده لان قانون المنع
صيانة المال ولا يحصل الصيانة متى بقى مطلق التصرف
لانه يقربه لغيره وسفه نقص فاحش فيحجر عليه ويلحق التصرفات
فى ماله مناسبا على اول احواله نظرا له وقياسا على الصبى وبدا ان
لفظ الثابت فى حق الصبى لاحتمال التدبير وفى حقه حقيقة فقال
فى الجواب لنا منع المال عن السفيه ثبت بالنص وهو قوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اما عقوبة عليه زجرا له عن الفعل
المحرم وهو الاسراف والتبذير ولا يمكن اثبات العقوبات
بالرأى او بثبت غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه

لا تدرك معناه بعقولنا لان الملك هو المطلق الحاجر وحينئذ
لا يمكن القياس ايضا لكونه غير معقول المعنى بان قيل ثبت الحكم
فيه بطريق الدلالة قلنا انما كان كذلك ان لو كان هذا فى معنى
منع المال وليس كذلك فان فى سلب ولاية اهل الرأى
والحاقه بالبهائم لان الانسان انما امتاز عن سائر الحيوانات بالبيان
وهو اشارة الى التدبير بخلاف منع المال حتى لو فقد البيان معنى
الصبى ايضا لان الصبى عاجز بنفسه عن التصرف فى نظرة الشارع
من يعطاه الله القدرة وهو العقل والبلوغ والجرى على خلاف هواه
اختياره ومنع المال مفيد لان غالب السفه فى الشهوات المحرمات
يكون ومثل هذا التصرف يتوقف على البلوغ والله تعالى
رحمه زجرا له عن الفعل الحرام وعاقبت فى حق الصغير ثبت نظرا له فلا يكون
فى معنى ذلك فلا يثبت الحكم بالدلالة قوله واما الخطأ وهو
مخالفة القصد والعدول عنه قوله فهو نوع جعل عذرا
اى فهو نوع من انواع العوارض المكتسبة جعل عذرا لسقوط
حق الله تعالى انما قال هذا احترازا عن حقوق العباد فان
الخاطئ اذا اتلف مال انسان يجب الضمان عليه قوله
اذا حصل عن اجتهاد حتى جعل الشارع المجتهد اذا اخطأ مستحقا
لاجر واحد قوله وشبهة فى العقوبة هذا متصل بقوله
عذرا اى جعل عذرا لسقوط حق الله تعالى وشبهة فى باب العقوبة
دارئة لها فلم يجب عليه الحد والقصاص قوله لكنه يثقل
عن ضرب تقصير جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما
جعل الخطأ شبهة فى باب العقوبة كان ينبغى ان لا يجب عليه
الكفارة لما فيها من معنى العقوبة فقال جواب الكتاب لكن الخطأ
يثقل عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت لانه تتمكن فى التثبت
والتأمل كيلا يقع الخطأ منه فوجد منه الجناية القاصرة فيصلح

التثبت

لم يكن سببا لوجوب الكفارة التي هي الجزاء القاصر مع انها عبادة
فيها معنى العقوبة قوله ويجب لم ينعقد بيعه اي اذا اجر البيع
على لسان المرء خطأ بان قال لشخص اشتريت منك هذا العبد
بكذا فاراد الاخر التكلم بكلام اخر فسبق البيع على لسانه او قال البائع
بعته منك بكذا واراد المشتري التكلم بشيء اخر فسبق الشراء على لسانه يجب
ان ينعقد كل منهما لوجود دليل الانعقاد وهو الاختيار
وصفا ولا ينعقد لعدم الرضا بكل منهما قوله واما السفر
وهو الخروج الى المدى وادناه ثلثة ايام ولياليها وهو انبا في شياف
الاهلية ولا يمنع شياف الاحكام وهو من اسباب التخفيف
اي مطلقا بنفسه لان اسباب المشقة لا محالة قوله
لكنه لما كان من الامور المحتاجة الى اخره هذا جواب عن اشكال
مقدر وهو ان يقال لما كان السفر من اسباب التخفيف
لما انه من اسباب المشقة صار كالمرض فاذا اصبح المسافر صائما
او اصبح صائما مقيما ثم سافر كان ينبغي ان يجوز له الافطار كالمريض
ولذا اذا افطر المقيم متعمدا ثم سافر كان ينبغي ان يسقط عنه
الكفارة كما اذا افطر ثم مرض فقال في جواب السفر لما كان
من الامور المحتاجة اي لما كان السفر من امور ينبت باختيار
المكلف ولم يكن موجبا ضرورة لانه يمكن دفع المشقة
الحاصلة من السفر بتركه لانه لم اختياري واذا كان السفر
مقدورا للدفع تكون الضرر الناشي منه كذلك بخلاف المرض
فانه لا اختيار للمكلف فيه فكذلك الضرر الناشي منه فانه
المرض بنفسه من الاحكام دون السفر ولو افطرهما
اذا اصبح صائما مسافرا او اصبح مقيما ثم سافر كان
تمام السفر المبيح للافطار شبهة في ايجاب الكفارة حتى
لم تجب الكفارة لوجود الشبهة قوله واما الاكراه

قيل في حده انه اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه او يفسد
به اختياره مع بقاء اهليته وقيل انه فعل يوجد من الانسان فيحدث
به في المحل معنى يصير به ممنوعا عن الفعل الذي طلبه منه وقال ابو بكر
البغدادي معنى يفعله الانسان بغيره وقيل ما يرجع الى الرضا وله تاثير
في نفي الاحكام وقيل ما يوجب حمل العاقل وحمله على فعل لا يرضى عنده
وسوغه عليه بالوعيد على تركه قوله كل ما يفسد الاختيار
ويوجب الالجاء وذلك مثل الاكراه على فعل القتل وانما قلنا
بانه يفسد الاختيار لانه لو خلي ومجرد طبعه لما اختاره ورضي
بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار مثل الاكراه بالحبس وضرب
سوط وغيره والتفاوت انما يظهر في الاحكام وسيعرف ان
شاء الله تعالى فاحتجنا نحن هنا الى معرفة الاختيار والالجاء
فيقول قيل الاختيار هو مستق من الخير وهو الميل الى الاحق والى
ما هو الافضل والاولى لكن هذا ينتقض باختيار الانسان الفعل
المحرمة وقيل هو ارادة تفعل المتردد الداعي يترجح احد الفعلين
والمعنى من تردد الداعي ليكون للشخص داعيان داع يدعوه الى الفعل
وداع يدعوه الى ترك ذلك الفعل مثل الشهوة تدعوه الى الزنا
والعلم للكونه قبيحا عقلا يدعوه الى تركه فيحصل للشخص عند
ذلك ارادة يترجح بها احد الجانبين فعل الاول او جانب تركه فهذا هو الاختيار
واما الالجاء فهو الاضطرار يقال الجاءه اي جعله مضطرا وقيل في حده
هو اتيان الداعي الى يعني به ليكون له داع يدعوه والمكلف لا يصارف
لتصرفه بعلم قوله والاكراه انما كان الاهلية اي بحالة
اقتضاء الخ في الاهلية الوجوب والاهلية الاداء وذلك لان الاهلية
انما تكون بالذمة والعقل والعرف والاكراه لا ينافيها قوله ويوجب
وضع الخطاب بحال لان الخطاب هو التكليف للابتلاء والمكلف
مبتلى بتحقق الخطاب الا ترى انه دخل تحت قوله تعالى الا المضطرة

اليه وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والمراد به المكره
على القتل بالقتل ثم اذا قتل ورد في ذلك نص عن النبي عليه فانه روى انه جاء
قال يا رسول الله ارايت لو امرني ان اصل بخلا فصلته فقال عليه
يقسم الخطاب على سبعين خزاما حر المقاتل ودلك يكفيه والباقي
للامر فلو كان الاكراه ما ينزل الخطاب لما كان انما كالصبي والمجنون
قوله والمراد به متردد بين مرض وخطر والحقه برخصة
هذا استدلال على ان الاكراه انما يوجب وضع الخطاب قوله
فرض فان اكره بما فيه اجتاح على شرب الخمر او اكل الميتة فانه يحل له الاقدام
حتى اذا تركه يعاقب عليه لانه بيت الاباحة بدليل مقطوع به
وهو حالة الاكراه قوله وحظر بان اكره بما فيه اجتاح قتل غيره
فانه لا يسعه ذلك ويكون حراما عليه كما كان قبل ذلك قوله
والاباحة بان اكره بما فيه اجتاح على افطار في رمضان يباح له الافطار
ولا يحل له اكل مال الغير وانما سماه اباحة وان كان رخصة للاباحة
مطلقة لان الافطار في نهار رمضان يباح بعذر السفر والحمة ولكن لا يحل
اكل مال الغير باباحة صاحبه قوله ورخصه بان اكره بما فيه
اجتاح على اجراء كلمة الكفر او سب النبي عليه فان يرخص له في ذلك اذا لم يتوعد
توعدا يغلب على ظنه بان اكره بما فيه اجتاح على اكل الميتة مباح او شربه بصير العدم
فرضا حتى يأثم بتركه بان اكره على اكل الميتة او لحم الخنزير او شرب الخمر
او الدم يباح له الاقدام ولكن رخصة بان اكره على اتلاف مال
الغير او اكله لان حق مال الغير وانلافه ظلم وعصمة صاحبه باقية
فيه تبقى حراما في نفسه ببقاء دليله والرخصة ما يجاب به معاملة
المباح مع بقاء دليل الحرمة قوله وبالم فيه حرمة بان اكره بالقتل
على فعل غيره او حرمه او اكل الرجل على الزنا فعل الرجل فعل الصورة او
اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بالقتل فامتنع عن ذلك حتى
قتل يأثم قوله ويوجر اخروي بان امتنع عن قتل الغير

وحرمه والرجل عن الزنا واكل مال الغير وانلافه حتى قتل او اكل الميتة
وشرب الخمر فيما اذا اكره بما فيه اجتاح يوجر على ذلك قوله
ولا رخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الكن اصلا اي الاكراه
سواء كان الاكراه صلحيا او لم يكن المرخص هو الاستباحة
استكشف اصلا للفرق دليل الرخصة هو خوف التلف والالم
بالنصب والمكره عليه في ذلك سواء لانه ليس في الشرع جعل نفس
غيره وقاية لنفسه ولذلك الجوع بان اكره على قطع طرف غيره
بالقتل فانه لا يرخص له في ذلك اصلا لان حرمة طرف غيره
المكره مثل حرمة نفسه اذا قيل له لنقتلنك ولنقطعن يدك تفعل
فانه يباح له قطع طرف الغير حرمة نفسه فوق حرمة طرفه عند التعارض
ولهذا لو حربه قطع يده اذا ثبت بها علة يخاف السراية الى النفس
وفي الزنا فساد الفرائض وضياع النسل وهو كالقتل قلا يرخص
فيه كما لا يرخص في القتل بل الزنا اقوى فانه قد يباح القتل في الجملة حدا
وقصاصا اما الزنا فمحرمه لا تستكشف اصلا قوله وقد يحط
مع الكامل اي مع الاكراه بما فيه اجتاح وقد عرف بعد في باب العزيمة
والرخصة قوله ورخص اجراء كلمة الشرك الى اخره انما قال
بعضا رخص في الحم والميتة لاحظر الغير دليل الحرمة لما ان الاكراه
وههنا دليل الحرمة باق وعلمه ايضا قوله في الكامل
اي الملجئ وهو الذي يفسد الاختيار وعدمه اصلا قوله
وانما فارق فعلها فعله اي فعل المرأة فعل الرجل في الزنا حيث
انها اذا اكرهت على الزنا بالاكراه الملجئ يرخص لها الاقدام والاطلاق
لا يرخص له ذلك لان نفسه الولد اذا قطع عن المرأة فلم يتحقق منها
الا هلاك محل الرجل فان النفسة تنقطع عنه فكيف فعله
اهلا كا معنى عالم يرخص له في ذلك وعلى هذا اصل الاكراه القاصر
صار شبهة دارية للحد عنهما دون الرجل لان الاكراه الكامل لما جاز ان

يكون رخصا فالقاصر اولى بشبهة لخلاف صاحبيه الرجل فان الفعل
في حقه لم يصلح رخصا فلم يصلح القاصر مورثا للشبهة فوجب الحد
عليه في القاصر ولم يجب عليها قوله فثبت بهذه الجملة ان الاكراه
لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال جملة لان كلا منا في ملكه
لو كان طايعا كان تصرفه معتبرا غير لغو فكذلك يبقى مع الاكراه
لان بالاكراه لا يزول الا الطواعية وصحة هذه التصرفات
لا يحتاج اليها لانه تصرف عن عقل وتمييز لانه عرف الشرين واختار
اهونهما لكن تحمل عليه كرها لا راغبا فيه طوعا وما دعي الى الطواعية
شرط ليصير معتبرا فعليه الدليل والكن الطواعية صفة باطنة
من صفات القلب فتعليق الصحة بها وانها تزول باسباب خفية
لا يعرف غير المتصرف وانها اخفى من معرفة اعتدال العقل
ايضا وانما سقط ذلك فهذا اولى بخلاف المجنون فانه يتصرف طايعا
لكن كلامه لغو لنقصان في عقله وتمييزه وانما قال هذا
جوابا عن قول الشافعي رحمه الله فان عندنا الاكراه متى جعل عذرا
شرعا كان مسقطا للحكم عن الملكره سواء كان فعلا او قولا على ما
مر ان شاء الله تعالى قوله الا بدليل عندنا
فعل الطايع فان فعل الطايع له موجب بثبت لا محالة الا اذا قام
الدليل المغير كما في قوله انت طالق وانت حر موجبها وقوع
الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق بالشرط
او الاستثناء وكذلك هذا في البيع والشراء وشرب الخمر طوعا يجب الحد
بها الا اذا وجد في دار الحرب فكذلك هذا في افعال الملكره واقواله
يثبت موجبها الا اذا قام الدليل على التغيير اما اقوال
الطايع وافعاله اذا صارت موجبة احكامها لكونها من جودة
من عقل وتمييز فكذلك اقوال الملكره وافعاله وقد عرف ان الكفر
حرام في جميع الاحوال وحكمه العقاب الاليم الدايم لكن اذا اكره

على اجراء كلمة الكفر فالشرع ابطل حكمه وسوى وجوب العقاب وكذلك في جميع
الاحكام قوله وانما يظهر اثر الكره الى اخر الفصل جواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال لما لم يصلح الاكراه ابطال حكم الشرع في الاقوال والافعال
جملة ففي اي موضع يظهر اثره فقال في الجواب انما يظهر اثر الاكراه انما يظهر
اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا ويصلح الملكره آلة للملكره بدون ان يتبدل
محل الجناية في تبديل النسبة في الملكره بالنصب الى الملكره فيصير
الملكره آلة والفعل ينسب الى الملكره قوله وانما اذا قصر في تقويت
الرضا اي القاصر في الاكراه لعدم الرضا لا يفسد الاختيار ولا يوثر
في تبديل النسبة بخلاف الكامل منه فانه يعدم الرضا ويفسد الاختيار
وتتبدل به النسبة فيما يكون من الاحكام متوقفا على الرضا ويحتمل
الفسخ مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ويفسد لعدم
الرضا كالبيع هازلا قوله وقد قامت دلالة عدمه وهو
قيام السيف على راسه قوله واذا اتصل الاكراه بقبول
المالك الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم جميعا اي والرضا ليس بشرط لصحة هذه الافعال فتصح
منه الافعال لما لزوم المال يتوقف على الرضا فلا يلزم المال
عند عدمه فصار كان المال لم يذكر فلم يتوقف الطلاق وجب
المال قوله بخلاف ما لو اكره الى اخر الفصل
وتبدله عند اي صحة الله فان الطلاق لا يقع ولا يجب المال لان توقف
على الرضا على ما سبق في فصل الهزل كما في شرط الخيار
عند لان الرضا بالسبب موجود فلم تصح ايجاب المال
فيتوقف الطلاق على قبول المال اما هنا فوجد
والرضا بالسبب غير موجود فلا تصح ايجاب المال لعدم الرضا
وصار كان المال لم يذكر فيقع الطلاق ولم يجب المال عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الطلاق يقع والمال لا يجب

الألوكة
www.alukah.net

ايضا بخلاف الهزل فان عندهما في الهزل الطلاق يقع والمال يجب
بالخلع والفرق ان الرضا بالسبب موجود في الهزل فصح ايجاب
المال لوجود الرضا والطلاق لا يتوقف عليه لقيام الهزل به فيقع فيه
فيقع الطلاق والمال بسبب الطلاق كما في الخلع فسقط الخيار
للمرأة عندهما فيجب المال بتقا وفي الاكراه الرضا بالسبب
والحكم جميعا معدوم فلا يلزم المال لان لزوم المال يتوقف على
الرضا ولم يوجد فصار كان المال لم يذكر اصلا فبقي طلاقا
بلا مال فصار كما اذا طلق الصغيرة على مال يقع الطلاق ولا يجب
المال ولما كانت مسئلة الكتاب مجمعا عليها واحتاج ابو حنيفة
رحمه الله الى الفرق كما احتاج اذكر الشيخ رحمه الله قوله بخلاف
الهزل الى آخره ولم يذكر قوله لانعدامه حتى يكون مؤديا الى الفرق
الذي له ان حسنة رضي الله عنه وبالفرق الذي لهما وهو ان الطلاق يكون
فعله فكان ذكر المال هنا بالشرط فان صار الشرط صحيحا عند
ابي حنيفة رحمه الله في الخلع في جانبها ولا صحيحا عندهما فصار عندهما
عليه له ولهذا قوله واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح
ان يكون الفاعل فيه آلة للغير الى آخره وصله لان التعريف انما حصل
في الكلام بما يحتمل ان يكون قولا او فعلا فالاقوال كلها
غير صالحة لان تكون آلة للغير فلهذا لا يصلح ان يكون آلة للغير
فيبقى مضافا اليه لغة وشرعا فقسم يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
وقسم يحتمل الفسخ ويتوقف على الفضل والاختيار
دون الرضا فالقسم الاول مثل البيع والهبة وغيرهما وكذلك
وقد مر ايضا والاتلاف فسماه الله تعالى مثل الاقوال وكذلك
لا يصلح ان يكون الفاعل آلة للغير وكذلك مثل الزنا والاكل
غير محل ان الاكل يقع غيره لا يتصور وكذلك الزنا وكذلك
اذا كان نفس الفعل مما لا يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره

صورة لان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة فكان
مباشرا وذلك يجعله آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على الفاعل
وكذلك مثل الاكراه للمحرم على قتل صيد والاكراه للحلال
على قتل صيد الحرم وسمي عليك بيانه والثاني ما يصلح ان
يكون الفاعل فيه آلة لغيره وذلك مثل الاتلاف التحق
بالاتلاف فيحتمل ان يأخذ المكره فيضربه على مال غيره فيقتل
فاذا وجد الاكراه في مثل هذه الصورة بنيت الفعل الى
المكره اي يجعل كان المكره فعله المكره ما كان آلة له ولا فعل
منه من حيث الحكم فلزمه حكمه اي لزم المكره ضمان الجناية
بتأويل القتل حتى وجب القصاص على المكره لانه باشر القتل
عمدا عند اصحابه رحمهم الله وكذلك اذا اكره على اتلاف مال
معصوم فاتلفه لصاحب المال ان يضمن المكره ما فعل الفعل اليس
مضافا الى المكره لانه صار كالآلة والفعل ابدا يضاف
الى الآلة لانها جماد وانما يضاف الى الفاعل وهذا الاكراه
اعني الكامل يعدم الرضا ويفسد الاختيار وقد تقدم
بيانه فصار المكره فاسد الاختيار الحاقا بالصبي المجنون
صحيحا لانه ليس بمحجور على الاكراه واختياره غير مبني على اختيار
غيره وقد تم اضافة الفعل الى المكره بان يجعل المكره
له لكن الفعل حقيقة حصل من المكره وهو مختار اختيارا
فاسدا لما عرف موقع التعارض بين الاختيار الصحيح
والفاسد في بعض الحكم والفاسد لا يعارض الصحيح
لانه بمنزلة العدم ومعارضته فصار المكره عدم
الاختيار والمكره مختار فقسمنا الى الاختيار الصحيح بخلاف
ما اذا لم يصلح المكره آلة لانه لا معارضة حينئذ لعدم استقامة

نسبه الى المكره فبقى الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك
مثل الاكل والوطى وعد ذلك الى اخره مما مر قوله فلا يقع
المعارضة اى بين الاختيار الصحيح والفاسد فى استحقاق
الحكم اى فى استحقاق نسبة الحكم اليه فبقى منسوبا الى الفاسد
فى الاختيار قوله وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور
ان يكون الفاعل آلة للغير الا ان المحل غير الذى يلاقيه الآلات
صوره وكان ذلك بعذل بان يجعل آلة اى انما يجعل المكره
آلة للمكره اذا لم يلزم منه تبدل محل الجناية اما اذا لزم
من نقل الفعل الى المكره تبدل محل الجناية فلا وذلك مثل
اكراه المحرم على قتل الصيد فانه صيد ان ذلك يقصر على الفاعل وان
كان مكرها جعل المكره آلة للمكره فى قتل الصيد لكن فى جعله
آلة له تبديل محل الجناية وتغيير لحكمه لان المكره انما حمل المكره
على الرمى على احرام نفسه ومحل الجناية هو احرام المكره
ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ ينقل الفعل
الى المكره وجعل المكره يكون جناية على احرام نفسه لا على
احرام غيره الا ان الجناية على احرام الغير غير متصور ونعنى
بانه لو جعل المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية ومتى
تبدل محل الفعل اذ الفعل الملاقى احرام المكره غير
الفعل الملاقى احرام المكره قطعا فيكون فى النقل الى المكره
مخالفة للمكره ضرورة لانه لم يوجد منه الاكراه على هذا
المحل فيكون فى اثبات الفعل فى المحل الآخر ابطال اكراه لان الفعل
المكره عليه هو الجناية على احرام المكره وبالنقل يلزم الجناية
على احرام المكره فيلزم منه بطلان الاكراه وهو مقصود بطلان
الاكراه وفى ضرورة بطلان الاكراه عود الامر الى المحل الاول
اى كون الفعل جناية على احرام المكره بالنصب واذا كان

لزم تبدل الفعل؟

نقل الفعل الى المكره مستلزما بطلان الاكراه ثم عود الامر الى المحل
الى المحل الاول قلنا باقتضاء الفعل على المحل الاول اعتبار اعم
الاشتغال بالافادة فيه قوله الا ان المحل غير الذى يلاقيه
الآلات صورة اى محل الجناية صورة الصيد والذى يلاقيه الآلات
الحقيقة محل الجناية انما هو الاحرام دون الصيد قوله وكذلك
ان المكره على القتل الخ اخره اى لما بينا فى المتن ان نقل الفعل ابطال الاكراه
وعود الامر الى المحل الاول لانه فى حيث توجب الجناية اى الفعل من
حيث انه جناية على دين القاتل لان دمه محظور دونه توجب الجناية
فى حق الجناية على الدين لا يصلح آلة للغير فلا ذلك يفعل منه لا يفعل غيره
وقد عرف فلا ينتقل الى المكره فى حق المأثم ولكن فى حق وجوب القصاص
انما ينتقل لانه تفويت المحل والنقل لا يتبدل المحل ويصلح المكره فى ذلك
آلة للمكره والنقل الحسى يجعل فعل المكره فعل المكره باعتبار
وفعل المكره باعتبار آخر قوله وكذلك قلنا فى المكره على البيع
والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف فى مبيع نفسه
بالاتمام الى آخره اى التسليم تصرف فى البائع المكره فى مبيع نفسه بالاتمام
وهو معنى ذلك لا يصلح آلة للغير اى المكره لا يصلح آلة للغير فى البيع لانه
فى فصل الاقوال فلذلك فيما هو تسليمه ولو جعل المكره آلة للمكره
فى التسليم لتبدل ذات العقل وهو الاكراه لان التسليم منه وقع انما
هو البيع الموجود منه وانه لم يغصب ولو جعل آلة لاصار التسليم
فى المكره غصبا فى المكره فذات الفعل تبدل وكذلك تبدل
المحل لانه اكرهه على ان يتصرف فى البيع ولو جعل آلة لا يبقى الفعل
فى جانب المكره بل ينقل الى المكره فيصير قرضا فى المغصوب
فعرف ان محل الاكراه ايضا يتبدل متى جعل المكره آلة ههنا
قوله وقد نسبناه الى المكره فى حيث هو غصب الخ
قال بعضهم جوابا عن اشكال مقدر وهو ان يقال لما كان التسليم مقتصرا

عليه

لما كان له ولاية تضمين المكره اذا هلك المبيع في يد المشتري فقال
في الجواب نحن انما نسبنا فعل المكره وهو التسليم الى المكره من حيث
هو اتلاف وغصب من حيث ان التسليم لا يعتبر عليه وحقيقته هذا
ان النقل لما كان امرا حكميا يمكن ان يجعل الفعل فعل المكره باعتبار وفعل
المكره باعتبار اخر وقد تقدم قوله واذا ثبت انه لا معنى لحكمي
حكمي صرنا اليه اي اذا ثبت تسليم النقل او انتقال الفعل الى المكره فمر
ذلك انما يكون في الامور الحكمية واما في الامور الحقيقة المحسوسة فقلنا
ان المكره على الاعتاق ما فعله اتلاف وهو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق عليه
لانه في التكلم لا يصلح الا لغيره فيكون الولاء له ولا يمكن القول بانتقال
الاعتاق الى المكره لانه لا معنى حينئذ لما انه لا عتق فيه الا بالنية اي دم
قوله ومعنى الاتلاف منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل عنه في
الحكم محتمل للنقل بصلته اي الاتلاف الذي حصل في ضمن الاعتاق ينتقل الى
المكره لان الاتلاف مضمون وجوده في الحكم بدون الاعتاق ويحتمل
الانتقال فقلنا ان الاعتاق فيما يرجع الى الاتلاف ينتقل الى
المكره حتى يجب عليه الضمان وفيما يرجع الى التكلم يقتصر على المكره
حتى يصير الولاء له دون المكره قوله وهذا عندنا اي هذا
التفريق الذي ذكرناه من اول قوله يتصل الاكراه قولنا وقال الشافعي رحمه الله
يقع فاسد المكره يكون اللغو اي سواء كان قوليا او فعليا للحديث
قوله اذا كان الاكراه بغير حق انما قال بغير حق احترازا عن اكراه
القاضي المديون بيع المال وقضاء الدين اذا امتنع عن البيع فان ذلك
اكراه بحق وتصرفات المكره منه يكون صحيحة واكراه الحربي على الاسلام
ايضا بخلاف اكراه الذمي قوله لان صحة القول بالقصد
والاختيار الى اخره اي الكلام انما يكون كلاما معتبرا عند وجود القصد
الكامل في الاول والاختيار في الثاني فالاكراه اذا كان بغير حق

كان مبطلا للاختيار وصحة القول عند وجود القصد والاختيار
ليكون ترجمة عما في الضمير اي تفسيرا له فلا يكون قولا عند عدم الاختيار
والقصد قوله وتمامه بان يجعل عذرا اي تمام الاكراه بان يجعل الاكراه
عذرا مسيغا للفعل الذي اكره عليه قوله فان امكن ان ينسب اي
المكره ينسب اليه وذلك مثل الاكراه على اتلاف المال الغير فان الضمان
يجب على المكره لصحة النسبة الى المكره وان لم يمكن نسبة الفعل الى
المكره يبطل حكم الفعل وان كان الاكراه تاما وذلك مثل الاكراه على
شرب الخمر فانه لا يمكن نسبة الحكم الى المكره فحكم يبطلان حكمه وان لم يكن
الاكراه تاما يقتصر الفعل على المكره وينسب الى المكره كما اذا اكره على
قتل مسلم فان الاكراه ايهم هنا غير لانه لا يتصور ان يكون مسيغا قتل
المسلم فلا ينسب الى المكره فلا يبطل حكم الفعل عن الفاعل فان قيل اذا كان
كذلك لم احتمل الفعل على المكره ايضا مع انك قلت بافتصار الفعل على
المكره قيل له باعتبار التسبيب وعلى المكره باعتبار المباشرة وقد
قدمنا الدليل على ما ذهبنا اليه وفق الله تعالى والله اعلم بالصواب

باب الحروف والمعاني

وانما سميت حروف المعاني لانها وصل الى الاسماء ومعاني الافعال مثل
قولك خرجت من البصرة الى الكوفة فلولا حرف من والى وصلت ابتداء
الغاية والى التي لانتهائها لما فهم ان ابتداء الخروج وانتهاءه من
الى موضع قوله حروف العطف كان الشيخ الامام شمس الائمة
الحرخاني رحمه الله يقول الجمع بين الشيئين في الحكم في الوقت وتعقيب
الجمع بين المذكورين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي هو الثبات
او النفي فاذا قلنا جاءني زيد وعمرو فقد اثبتنا المجيء لهما في وقت واحد
في اثبات المجيء لهما فاما المجيء في نفسه وانه وقع منهما معا او تعقب
بعض افعال مجيء دليل فليس بموضوع له الواو في شيء البتة قوله والاصل

فيه الواو

في هذا القسم وهو العطف وانما جعل الواو اصلا لانها للعطف فحسب
بخلاف الفاء وثم فغيرها فانها للعطف مع شيء زائد عليه مثل التعقيب
والتراخي وغيرذلك فتوقف وهي المطلق الجمع عندنا وغيره يعرض
لمقارنة وللترتيب فقال الله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا
وقولوا حطة وقوله تعالى حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
وقال سيبويه لكن لترجل مزية اذا افدمته على الحمار في قولك مررت
برجل حمار فكانك قلت مررت بهما والذي يدلك على ان الواو لاصل له في
الترتيب شيآن احدهما انهم وضعوها حيث لا يصح للترتيب
نحو اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك لان الاشتراك
والاختصام ما تقتضي فاعلين ولا تتصور وقوعهما في الواحد
فلو قلت ان زيدا فعل عمرا في البرتبة كان بمنزلة ان يقول اشترك
زيد واختصم بكر وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا
له ومجتمعا معه والثاني ان الدليل انك تقول جاءني زيد اليوم
وعمرو امس فيكون ظرف بعد الواو ومتقدما في المعنى على ما قبلها ومثل قوله
عز وجل واسجدي واركعي مع الراكعين لان السجود بعد الركوع وهو
مقدم عليه في الذكر وهو كقولك اجمعي بين هذين الفعلين فقولك
وعمرو تقديره لمقارنة وليس للترتيب بعد انفي القول في قول
لان الواو للمقارنة عندنا وللترتيب عند الحنفية انظر ذلك
مثلث بالمسئلة المذكورة في المتن قوله وانما تثبت الترتيب
بقوله ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق الى آخر هذا جواب
عن اشكال مقدر وهو ان يقال لو لم تكن الواو للترتيب عند
الجميع وطلقها والمقارنة عندهما لما قال يقع الواقع وهما
يوقعون الكل فقال اجاب لزفر احتراز عن قول في المسئلة لم تثبت
بناء على ان عند الواو للترتيب وعندهما للمقارنة بل باعتبار

شيء آخر وهو ان ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط
على التمام والصحة ثم الثاني ثم الثالث فاذا موجبه قال ابو حنيفة
رحمه الله موجبه المقترن في الوقوع بدون النظر الى الواو وقال
موجبه الجميع في الوقوع فلا يبطل حرف الواو وهذا الخلاف
جملة ناقصة فبارك الاولى في الخبر تسقب العطف واذا سكت
الاولى يصير الخبر المذكور الجملة الثانية كالمعاد للثانية فصار كانه
قال لزوجته طلقت الدار فانت طالق وان طلقت الدار فانت طالق
فان طلقت الدار فانت طالق واذا صار كذلك تعلقت الطلقات
كلها بالشرط بلا واسطة فيبرئ من حلة عند وجود الشرط وذلك
ان هذا الكلام في الحال يكلم بالطلاق وليس بطلاق تحقيقا
حتى يترتب البعض على البعض في الوقوع ويصير كما اذا علق كل
تطليقة بشرط وتخلل بين كل تعليق ازمنة كثيرة فانهن يقعن جملة
فلذلك ههنا وابو حنيفة رحمه الله يقول لما الاولى تعلقت بالشرط
بلا واسطة والثانية بواسطتين والثالثة بواسطتها فلا يقع
هذا الامر اذا التحقت بنفس الكلام بالواو وتشريكه لزفر قوله
لما طلقت الدار فانت طالق طلقة ثانية وتعلقت بالشرط
غير موقوفة على وجود الثانية لانه لما تمت بها حكمها صار الكلام
انها تقع على الغير فاذا لم يتغير تعلق فتغير توقف والثاني تعلق
بالشرط بواسطة الاول على معنى انه لو اقتصته العطف على
الاول لما تعلق الثاني به فاذا احتجنا الى اعتبار الاول ليصح التعليق
بالشرط للثاني صار الاول واسطة بين الشرط والثاني في
التعليق وكذلك هذا في الثالث واذا تعلق على هذا الوصف
تبين ان عند ذكر موقع الاول او لا والثاني ثانيا فلا يبقى المحل
بعد وقوع الاول لوقوع الثاني ثانيا فلم يبق الخروج
الاول فبانت بواحد فلا يملك ما اذا اخر الشرط فالزوج

الألوكة
www.alukah.net

لم يتم لانه لا تمام للجزاء المذكور الشروط فتعلق الاول على ذكر الشرط
كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن كذلك وهذا وصف يرجع
الى الجزاء المتعلق بالشروط لا الى بيان التعليق نظير ما اذا ذكر الشرط
في اثنائه فان الترتيب هناك في اثناء التعليق لا في المعلق بالشرط
ولان الايمان تعددت بتعدد كل جزاء تعلق بشرطه بلا واسطة وحنث
بوجود الشرط وقرة للشرط الواحد يجوز ان يعتبر بايمان كثيرة ولا
نسلم اعلاق الفرع الثاني بصير شرطا كما في كلام الاول للفرق السابق انما ثبت
للضرة ما تقدر بقدرها وفي تندفع بالاستئناف فلا حاجة الى القول
بالاعادة قوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد
زوجها الفضولي من رجل الى قوله فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها
هذا ايضا جواب عن ذلك الاشكال فانهم قالوا لم لم يكن الواو والترتيب
لما بطل نكاح الثانية فيما اذا زوج الفضولي امتين بغير اذن مولاهما
وبغير اذن الزوج ايضا كما اذا اعتقهما معا فقال في الجواب هذا
راجع الى اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطفت البعض على البعض ولم يكن
في آخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف صدر الكلام على آخره معتق
الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للتوقف نكاحها
في الثانية ايقاع الكلام الاول ينكح على الحر وهم الحر ايضا لا يتوقف
قوله وبطل نكاح الحرة فبطل نكاحها لعدم محلية الوقف واذا
قوله بخلاف ما اذا زوجه الفضولي اختين في عقدتين فقال
المولى اجزت هذه وهذه حيث بطلا جميعا اي زوج الفضولي
اختين في رجل بغير اذن الزوج ايضا فان حرف الجمع بين الفضولي
وانما قال في عقدتين لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لم ينعقد
نكاح واحدة منهما قوله لان صلة الكلام وضع لجواز النكاح
اي قول المولى اجزت نكاح هذه واذا اتصل به آخره وهو قوله وهذه

منه الجواز فيكون آخر الكلام مغيرا اوله واذا كان في آخر الكلام
ما يغير اوله يتوقف اول الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء
اذا ذكر في آخر الكلام فصار آخر الكلام في حق اوله بمنزلة الشرط
والاستثناء من حيث انه مغير صدر الكلام كالشرط او
وجه ايراد هذه المسئلة على المسئلة المتقدمة ان يقال ينبغي
لئن يتوقف اول الكلام على آخره فيما اذا قال اعتقت هذه
وهذه ويبطل نكاح الثانية ويصح نكاح الاولى قياسا على
ما اذا زوجه الفضولي امتين اختين في عقدتين وقال
المولى اجزت هذه وهذه فاجاب عن ذلك وقال انما يتوقف اول
الكلام ههنا على آخره لان آخره ما يغير اوله اذا كان في آخر الكلام
ما يغير اوله يتوقف اول الكلام على آخره بخلاف المسئلة المتقدمة
فان حرية الاولى لا يتوقف على حرية الثانية فاذا اعتق المولى
الاولى صح نكاحها لحرية الاعتاق والثانية امة بعد ونكاحها
موقوف فيبطل لان نكاح الامة لحر لا يحل اصلا ومع وجود نكاح آخر
ثم اعلم انه وقع في اكثر النسخ بخلاف ما اذا زوجها الفضولي اختين
في عقدتين وبعضهم عبر واذكر وهو بخلاف ما اذا زوج الفضولي
وبعضهم جعلوا بخلاف ما اذا زوجه الفضولي واحدة من هذه
قلوبهم الى التغيير وبيان ذلك ان قوله زوجها
اي زوج امتين وكلمة بعد الكلام بخلاف ما اذا زوجهما
الفضولي اختين اي زوج الفضولي اختين وكانتا في عقدة واحدة
كونهما اختين وقيل قوله وقد يدخل الواو على جملة كاملة
بان يعطف جملة كاملة على جملة اخرى كاملة بخبرها اي يوجد
خبر الجملة الاخرى انما يصير كاملة اذا كان لها خبر فلا يحسن السكوت
في الاخر وذلك مثل قوله طالق ثلاثا وهو طالق للثانية
تطلق واحدة وبعضهم سموا هذه الواو واو الاستئناف والنظم

والصحيح ان هذا واو العطف على ما هو اصل الواو لا ان الشركة في الخبر
ليست ضرورة العطف بل انما تجب الشركة في الخبر عند كون الجملة
الثانية ناقصة فاما اذا كانت كاملة فلا افتقار الى الشركة
في الخبر فلم تشترط الشركة في الخبر من موجبات العطف ولهذا
قلنا لو ان الجملة الثانية تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة
انما ثبتت ضرورة افتقار الكلام وقد ارتفعت باثبات الشركة فيما
تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستئناف
به اي بالشرط اني لما اقتضى الاستئناف بشرط على حدة بل بشرط الاول
يكون شرطا للثانية كانه اعاد الشرط الاول وقوله كانه اعاد الشرط
متصل به بقوله ولا يقتضي الاستئناف به اي لا يقتضي الاستئناف
حتى يصير كانه اعاد الشرط او يصير كانه اعاد الشرط وقوله ولهذا
قلنا بناء على ان الاشتراك ليس بامر اصلي قوله وانما يصار اليه
في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجيء واحد لا يتصور
الى آخره اصبر الاستئناف وهذا جواب عن اشكال يقدر ويقول
يقال انك قلت هذا جوابا للكلام في حنث ابي حنيفة رحمه الله لان الجملة
الثانية كاملة فلا يجوز ان يكون كالمعاد الى الثانية بقصر
صفته لان الجملة الثانية هي التي حلف بها وهذا وان لم يذكر في الكتاب صريحا
لكنه مذكور ضمنا حيث قال كما ذكرت ههنا وعن اشكال آخر
وهو ان بقوله انت طالق في الثانية يتعلق ذلك الشرط بعينه
ولا يقتضي وجود واو العطف استئنافا بالشرط وهذا كلمة منقوضة
بقولك جاءني زيد وعمرو فانه لو اخرت الجملة الثانية بآخره
وجعلت كالمعاد فقال في الجواب لما اصل ما ذكرنا وانما جاء هذا
فيما قلت ضرورة ان المشاركة في مجيء واحد لا يتصور ان فعل
كل واحد منهما عرض قايم به لا يبقى زمانين فلا يكمل القول

بالمشاركة فجعلناها مستعملة وافرادها بالخبر بخلاف ما بينا
فان ثمة لا يستحيل القول بالاشتراك قوله وقد يستعار الواو
للحال بمعنى الجمع ايضا وقوله بمعنى الجمع بيان للمعنى المجوز للاستعمار
لان الحال يجامع الحال فنظير جاءني زيد راكبا ورايت عبد الله
جالسا فالوقوف ههنا له وكذلك الجلوس فيكون مجامعا له وهذا
معنى يناسب معنى الواو لان الواو لمطلق العطف والاطلاق يحتمل
الاجتماع فان الثابت بالمطلق لا يوصل المستقبل كان الرقبة
المطلقة في الخارج لا توصل الاخت التركي او الرومي او الهندي
او السندي فكذا ما نحن فيه يحتمل ان يكون بطريق الاجتماع او الزماني
او الوصل والتعقيب فمتى لم يمكن الحمل على العطف ويصلح الحمل الثاني
للحال صيغة بان كان فعلا او اسم فاعل وفي الكلام دلالة على
الحال يستعار الواو للحال بهذا المعنى قالوا الواو في قوله تعالى حتى
وفتحت ابوابها للحال لانه لا يمكن حمله على العطف لانه حينئذ
لا يكون معه اظهار الدلالة لاهل الجنة والدليل على هذا الحال
ان يكون حاله الوصول ابوابها مفتوحة حتى يكون فيه بشارة لهم
بدوام الله تعالى بفضله ورحمته ورضاه قوله وقالوا
في قول الرجل لعبده ان دخلت الدار وانت حر وانت
امس ان الواو للحال حتى يجعل العتق الواقع في الحال
فلم ينزل لما ان الواو للحال ههنا لان العطف
لان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لم يجز لان الثانية صلحة
لان تكون حالا لان الحال اما ان تكون فعلا او اسم فاعل وقوله لان
فاعل وكذلك قوله حرة لان معناه خالص يقول العرب طين
حر اي خالص واذا صار الواو للحال والحال هي بيان هيئة التي
حال وقوع الفعل منه او وقوعه عليه نظير الاول جاءني زيد
راكبا ونظير الثاني ضربت زيدا قائما فيكون الامر من ههنا للتأمل

والعتق هبة للمولى فلا يثبت الامان الحرية قبل النزول واداء الالف
ويوصف عند وجود النزول والاداء فيكون النزول شرطا للامان
واداء الالف شرطا للحرية وفي الكلام دلالة على ذلك ايضا لان الامر
بادا الالف من غير اصطلاح وعقد على الضريبة دليل على الزاداء
الالف شرطا للتجويز وكذلك قوله انزل وانت امن فيه دليل
على ان كلمة اذا للشرط قال اذا المقصود في هذا الباب اعلام كلمة الله
وقولهم الامان والنزول عمي يحصل ذلك بالوقوف على مجامع
المسائل مسامحة ومعنى السرع فكلمة في قوله انزل دليلا
على ان الواو في قوله وانت امن واو حال مع صلاحيته للحال لكونه
اسم فاعل للامر فكون النزول شرطا في حق نفوذ الامان
قوله واما الفا فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف
بحرف الفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف
والدليل عليه ان العرب تستعمل الفا في الاخبار بترتب
على الشرط وتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل وتستعمل
ايضا في احكام العلل كما تقال جاء الشتاء فتاهبت وتقال
اطعم فاشبع اي تذكر الاطعام للامر بالكلم بترتب على العلة قوله
ولهذا الخ قال الامام فخر الاسلام رحمه الله فدخلت الدار فهذه الدار خلف طالق
لان الدخول بعد الاول وعند زفر رحمه الله تواخى الاول
الى الثاني وسقط الشرط لان الشرط لا يوصل الثانية
بعد الاول وعندنا يتراخى حتى يلاقي ظل المذكور اخر ايام الاول فتطلق
لان الشرط لما وصل قوله وقد يوضع الفاء على العلل اذا كان
ذلك مما يدعى فيقصر معنى الترتيب يقال اشتد فقد تال الغوث
اي اذا كان العلل مما يدعى ساوبل المذكور فيقصر معنى الترتيب
اي معنى تراخي العلة عن الحكم اذا كانت العلة مما يدعى ويشترط
لان الفا كان موضوعا للوصل والتعقيب كما في حقة الدخول

على احكام العلل كما في قوله سقاه فاراواه واطعمه فاشبعه
وضربه فاوجعه لان الحكم يترتب على علته وانما جاز دخوله على العلة
مثل قوله ايشر فقد اتاك الغوث مما يتعقب العلة
الحكم محال لانه لا يثبت الا بعلته فكيف يتعقب عليها لان العلة
اذا كانت مما يدعى لحصول الغوث يبقى بعد الحكم لحصول التعقب
بالنسبة الى زمان بقاء العلة فاشبه التراخي ولهذا قلنا فيمن قال
لعبده اذا اتيتك فانت حر يعتق في الحال اي لاجل اتياني فالفا في الاصل
يعتق في الحال في اذا لم يوجد فاشبه التراخي وتلغو تقدير اذا في
الفاء فانك قد عتقت اذا عتقت قوله واما ثم فللعطف
على سبيل الترتيب تقول جاءني زيد ثم عمرو عمرو فتدل هذه الفاء على ان
عمرا كان بعد زيد وانه كان بينهما بعض المهلة وتراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد
صلة ثم عند جمهور اصحابنا رحمهم الله على بعض الوجوه كما هو مذهب الشافعي
بكال التراخي اي عند الجمهور رحمهم الله صفة التراخي كونه مهلة
الساكت ثم المستانف كلاما كانه سكت على الكلام الاول ثم استانف
كلاما اخر الخ ثم وضع التراخي ولو كان في القصد دون الكلام
لكان معنى التراخي فيه موجودا ولم يوجد دون وجد لكان
بمنزلة السكوت ثم الاستئناف
الواو
ح الخارج الى المتكلم الفاء الكلام
حكما ايضا لما يلي طلاق
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال
ابو حنيفة رحمه الله يقع الاول ويلغو ما بعده لانه سكت على الاول
بالثالث وللثالث ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت
ووضع الثاني ولغا الثالث ولو كانت مدخولا بها يقع الاول
والثاني وتعلق الثالث بالشرط اذا اخر الشرط واذا قال

تعلق للاول ومثل الثاني والثالث وهذا كله عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله سواء قدم الشرط او اخر يتعلق الكل
بالشرط الا ان عند وجود الشرط لو كانت مدخولا بها يطلق ثلاثا
وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ثم للعطف مع
التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجوب معنى التراخي
يترتبن مرتبا عند وجود الشرط وقد مر الجواب قوله وقد
يستعار بمعنى الواو لمجاورة ما بينه بين الواو وهي كونها للعطف
ولان الواو لمطلق الجمع وهي ايضا بمعنى الجمعية وان كان بصفة
التراخي قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر
العمل بحقيقته ثم لكون الايمان شرطا لصحة عامة الطاعات ولكونه
سببا لاستحقاق الثواب فضلا عن الله تعالى لان الكافر ليس
باهل لثواب الاخرة فلا يكون اهلا لمباشرة سببه وقد تقدم
بيان هذا فهم من فاستعير للواو ولو اجرى ثم على حقيقته لم
يقع فعله سببا لاستحقاق الثواب ويكون الايمان متراخيا
وانه لا يتصور لان العمل بدون الايمان لا اعتبار له قوله
واما اذا لم يمكن [illegible] الاول عما قبله اي على سبيل
[illegible] اعلم صيانة
[illegible] الحمى [illegible]
[illegible] او اتيانا عن [illegible] كل موضع يمكن الاعراض
[illegible] عن الاول بخلاف الاول والثاني كما اذا قال لامرأته
انت طالق قبل الدخول بها لم دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل تنتين او بل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا لانه انشاء
والانشاء لا يحتمل تدارك الغلط ولو قال كنت طلقت امرأتي
امس ولست لا بل ثنتين تطلق ثنتين لانه اخبار والاخبار

يحتمل تدارك الغلط وهذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط وذلك
بان سبق لسانه الى الاول واراد بالجملة الثانية كما لها وهذا في الاخبار
فيمكن كما في قوله عشر سنين بل سبعين الاول سبعون اي سبعين
بزيادة عشرة على الاول اما في الانشاء فلا يمكن نفي الاول واثبات
الثاني قوله بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله
بان قال لها قبل الدخول ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين
انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقرير الاول فيصير
معطوفا على مثل المسألة فيصير متعلقا بذلك الشرط بواسطة
الاول واذا صار الثاني متفردا بالشرط لان حقيقة الشركة في اتحاد
الشرط فيصير الثاني متعلقا بذلك الشرط بواسطة الاول فوقعت
الترتيب واذا وقعت واحدة لم يبق محلا لوقوع الباقي فلم
يقع الا واحدة لهذا اما في مسألتنا لما كان هذه الكلمة لابطال
الاول واقامة الثاني مقامه كانت فضيلته اتصال الثاني بالشرط
بلفظة مطلوبة بالشرط ابطال الاول وليس وسيعة اذا الثاني
اما لا فيصير الشرط بغير واسطة تصير بمنزلة الحلف
[illegible] بان قال [illegible]
[illegible] صلة قوله [illegible]
[illegible] الثاني بالشروط كان الكلام [illegible]
واما لكن فلا تستعمل الا لكلمتين [illegible]
لكن اثبات ما [illegible] ولا [illegible]
وهو النفي [illegible] صريحا بخلاف كلمة بل فانها موجبة للاول
واثبات الثاني قال الشيخ الامام عبد القاهر رحمه الله
تستعمل هذه الكلمة بعد النفي اذا كانت عاطفة اسما
على اسم كما في قوله ما جاءني زيد لكن عمرو وان عطفت جملة على الكلام
في جملة جاز ان تستعمل هاهنا جميعا بعد الاثبات تارة وبعد النفي

www.alukah.net

ان يكون في الجملة الثانية نفي لقولك جاني زيد لكن عمرو لم يجي
قوله عند ان العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام اي
انتظامه بان يكون نفيا للنفي واثباتا للنفي اخر الا ان يكون نفي النفي
واثباتا لذلك النفي بعينه لانه حينئذ يكون مستانفا غير مرتبط
للكلام الثاني بالاول فلا يكون عطفا نظير واو في يده عمل
فاقرانه لفلان وقال فلان ماكان لي قط لكنه لفلان الخ فان
وصل المقر له الاول الكلام فهو للمقر له الثاني ولا يكون مقرا له
على المقر في اقراره الاول لم يكن هذا لمعروف بالكذب لعدم
لزوم وقع في يد المقر بسبب من الاسباب فاقراره له في قوله
ماكان لي قط لا يكون تكذيبا للمقر فيكون الكلام مستقيما فيكون
المجموع بمنزلة كلام واحد فان قيل هذا القول كيف يصح منه
بعد القول بان كان متصلا لانه متى بقي الملك عن نفسه و
الاصل بقوله ماكان لي قط فبقوله لكنه لفلان لا في ملك الغير
فيكون مردودا لانه شهادة فرد واقرار الملك ان
له كما اقر بالملك للغير متصلا بالنفي عن نفسه
كلام
كلمة
غير سواء
الكلام عن
نفسه فاحتمل الغير ان يكون
نفيا عن نفسه اصلا
عند الاول فاذا وصل كان نفيا انه بقاء الى الثاني فتعلق
النفي بالاثبات فاسحقه الثاني واذا فصل كان نفيا مطلقا
فصار مكذبا للمقر واقراره له بالعين بقوله ماكان لي قط
والمقر له يستند برد الاقرار فيرتد لبطلان اقراره برده واذا ارتد برده
لا يصح بعد ذلك قوله لكنه لفلان قوله والا فهو مستانف كما ترى

اذا لم يتسق الكلام يكون مستانفا فلا يصح كلامه اي يكون كلامه مستانفا
بالفتح ويجوز ايضا بالكسر اي يكون ذلك الشخص مستانفا قوله
كالمزوجة بمائة بقوله لا اجير لكن اجيره بمائة وخمسين فانه
ينفسخ العقد لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام فظهر ما اذا لم
يتسق الكلام الحرة البالغة اذا وقعها المذكور في وصل بمهر مائة
درهم فاجيرت بذلك قالت لا اجير النكاح لكن اجير بمائة وخمسين
يكون هذا منها فسخا لعقد النكاح وجعل الكلام مستانفا لان الكلام
الاول غير متسق لانه نفى فعل واثبات ذلك الفعل بعينه فاذا
ثبت فقد انتفى فلا يتهيأ من المدرك بعد ذلك فان قيل لم لا يجعل
الاجارة مقدمة بعضها كما خطط الاقرار بالملك لغير المقر مع انه صيانة
لكلام العاقل عن الالغاء قيل له لانا قادرون في المستقبل لانا اذا اقدمنا
قولها اجير بمائة وخمسين لا يبقى العقد في الحال بل يبقى
موقوفا على قبول الزوج فاذا قالت بعد ذلك لا اجير
ينفسخ العقد لانه قولها لا اجير انما عمل موقوف
فاذا بطلته فلا يكون في التقديم والتاخير فائدة قوله
واما اذا قيد خل بين اسمين او فعلين مستقيما والاجود

حتى الصباح فيلزم لزيكون ما بعد حتى داخلا في حكم ما قبلها فاذا قلت
اكلت السمكة الى راسها معناه بقي راسها هذا اصح احوال التحوير
ذكره في شرح المصباح وموضعها في الافعال لزيجعل غاية بمعنى
الى لزالمكن ذلك وعلامة الامكان لزيحتمل صدر الكلام الامتداد
وان يصلح لما بعد دليلا على انتهاء المغيا فان لم يستقم فللمجاز اه بمعنى
العربي وانما يكون للمجازاة اذا صلح صدر الكلام سببا والا لم يصلح
لما بعد لزيكون غاية فيصلح لزيكون جزاء وان تعذر لزيكون
للمجازاة جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية بنظير
الواو لما ذكره في الكشاف وهو قوله عبد حر ان لم اضربك حتى تصيح
لزيعد غاية حتى اذا اقلع اي امتنع عن الضرب فبل وصوح
الغاية لكن الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر
فيكون صدر الكلام محتملا للامتداد والكف عن الضرب
يحتمل الامتداد في حكم الحنث ايضا لان الكف عن الشيء امتناع
عنه والامتناع عن الشيء لا يمتد لاستحالته فيكون الصياح
دليلا على الامتناع عن الضرب فوجب العمل بحقيقته حتى وجب
الغاية حصار الكف عن الضرب قبل وصوح الغاية شرط الحنث
قبل الغاية لهذا ونظير الثاني وهو الجار
ان لم اكل عما حتى يعدني
وهو للتعدي
الغاية
ليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع الى تعدد
وليس الاتيان بمستدع ايضا فلا يحتمل حتى معنى
حقيقة الغاية والاتيان لن يصلح سببا والعداء يصلح جزاء
للاتيان محل على المجازاة لان جزاء السبب غايته فيكون المعنى
لكي يعدني فقد جعل شرط ان فعل الاتيان على وجه
يصلح سببا للجزاء بالعداء وقد وجد فلا يحنث وان

لم تعقل ونظير الثالث وهو ما اذا جعل مستعارا للعطف
المحض قوله عبدي حر ان لم اتك حتى تعدني عندك وذلك لان اخر الكلام
وهو قوله تعدني عندك لا يصلح لزيكون غاية للاتيان لان الاتيان
عند الغير واكل عاله يأذنه وشأن الاحسان فلا يصلح لزيكون
غاية للاتيان فلم يمكن حمله على الغاية وكذلك لا يصلح اتيانه سببا لفعله
وهو التعدي عندي ولا فعله وهو التعدي حر الاتيان بنفسه
فلم يمكن حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف المحض بحرف الفاء
لان الغاية تجانس العطف من حيث ان الغاية توصل بالمغيا كالمعطوف
بالمعطوف عليه وانما قلنا انه اذا استعير للعطف استعير لمحض الفاء
دون الواو لان كلا واحد من الفاء والواو للعطف لكن في الفاء محض
التعقيب وهو اقرب الى الغاية لان الغاية تجانس التعقيب فصار كانه
قال ان لم اكل فاتعدي عندك حتى اذا اتاه فلم يعد لم تعدي
من بعد عن متراخ فقد بر وان لم يعد اصلا حنث قوله الا الباء
فللالصاق نحو قولك مررت بزيد اي الصقت مروري بموضع يقرب فيه زيد فقوله ولهذا قلنا
في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان انه يقع على الصدق اي لاجل ان الباء
للالصاق قلنا انه يقع على الصدق

ما بعدها مصدر فيصير تقديره لزاخبر تى خبر قدومه ومفعول
الخبر كالمعلوم فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدوم فلان وذلك
دليل الوجود لا موجب له لا محالة لما عرف ان الخبر دليل والمدلول
غير ثابت به فيكون شرط العتق قوله فيعم فلان وقد وجد
ذلك فيعتق سواء وجد القدوم او لم يوجد وبخلاف قوله ان كنت
تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت انا احبك او ابغضك وقع
الطلاق وان كان قلبها بخلاف ما اظهرت لان المحبة والبغض
لا يمكن الوقوف عليه فاقيم السبب الدال عليه مقامه وهو الاخبار
عنه لا الوجود المحبة او البغض حقيقة اما القدوم فامر حسي فلا
يحتاج الى اقامة الخبر مقامه فشرط ان يكون خبرا ملصقا
بحقيقة القدوم للعتق لهذا قولـه وعلى للالزام ان معنى
هذه الكلمة حقيقة في علو الشيء وارتفاعه عليه والشيء انما يعلو
غيره المحسنات تعالى جلست على السرير وعلى البساط وكما
شرعا فيما لا يحتمل العلو حسا وتحتمله شرعا كما تعالى عليه لله على
على على فلان كذا فانه محمول عادة للوجوب شرعا لان كانت
في ذمته فقد علاه من حيث الوصف واللزوم عليه فصار
في الشيء [illegible] او عن الدرهم لهذا اقتضى ذا قال [illegible] العاقد
على الف [illegible] يجعل [illegible] على الكتب الا اذا وصل به
[illegible] ايضا لان الاخبار يلزمه [illegible]
بشرط انه ... شيئا اي بشرط لان الشرط يلزم هي لـه
وتستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة كالبيع والجارة
وغيرها لان اللزوم يناسب الالصاق فتستعير له حتى اذا
قال اشتريت منك هذا العبد على الف درهم يكون الالف
عوضا ويكون بمنزلة قوله بالف واذا استعملت في الطلاق
كانت لمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هي

لمعنى الباء كما في المعاوضات حتى ان من قالت له امرأته طلقني ثلاثا
على الف درهم فطلقها واحدة يطلق واحدة ولا يجب عليها شيء
عنده وعندهما يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم فهي صلة
هي وهو قوله ومن للتبعيض اي للتبعيض اصل الوضع قال
تعالى وانفقوا مما رزقناكم والله اعلم بغيرها طوق ايكم في
تراب وقد يكون للتمييز تعالى من باب لتعريف وقد يكون بمعنى
الباء قال تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون صلة اي
زائدة لقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم اي يغفر لكم ذنوبكم وهذا
عند الاخفش وعند سيبويه على اصل التبعيض اي البعض من ذنوبكم واستدل
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية ولذا كان يجيء زائدة
عنده ايضا وقد يكون بمعنى امر مان بين حينئذ من المتين
الكلب قوله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق
عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان اصل
من لتبعيض وقالا للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة
من عامه وكلمة من للتمييز عبيده [illegible] قال ابو حنيفة
رحمه الله المولى حكم [illegible] فصار الامر
[illegible] البعض [illegible]
وهذا هو حقيقة [illegible]
[illegible] يتناول سقوط
عامة وهو المشيئة [illegible] والطلاق [illegible] الى
لانتهاء الغاية اي انتهاء غاية [illegible] البصرة
القطع [illegible] بها اي بلغتها ولم ادخلها ولا يدخل ما بعدها فيما قبلها
كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالليل غير داخل في الصيام
[illegible] اي المرافق لان المرافق [illegible] لاسقاط فلم يدخل
تحت الاسقاط ولهذا استعملت في اجال الدين كقولك

الألوكة
www.alukah.net

ظنا انها اذا دخلت في الطلاق مثل قول الرجل انت طالق
الى شهر ان نوى تاخير الطلاق الى مضي شهر تاخر ولم ينو التعميم
يقع في الحال بقوله انت طالق ويلغو اخر كلامه وهو قوله
الى شهر وان لم يكن له نيته يقع في الحال عند زفر لعمله وعندنا
يتاخر عملا بكلمة الى وهي حرف قوله وفي الظرف مثل قوله
زيد في الدار والمال اللبس واللصق الجنس فقد دلت في هذا الموضع
على كون الشيء وعاء الشيء كما ترى قوله ويفرق بين حرفه
وابانته اي في ظروف الزمان فقوله لزمت الدهر واقع على
الابد وفي الدهر على ساعة واختلفوا في حرفه وابانته في قوله
انت طالق غدا وفي عد فعال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله حرفه
وابانته سواء وابو حنيفة رحمه الله فرق بينهما فاذا نوى اخر النهار
في قوله انت طالق في غد فعال يصدق قضاء ايضا وعندهما
لا يصدق في القضاء خاصة لانه وصفها بالطالقية في حال الغد
فصار بمنزلة قوله غدا وابو حنيفة رحمه الله يقول لزم حرف الظرف اذا
سقط اتصل الطلاق [illegible] بلا واسطة فيقتضي استعاب الغد
حتى [illegible]
[illegible] جميع الغد فيقع في كله فتعين
[illegible] الى اول النهار اذ
[illegible] جميع [illegible]
[illegible] سيعاب تنكيره بنية
[illegible] قوله ان صمت الدهر فعلى
كذي فانه يقع على اي وان صمت في الدهر يقع على الساعة واذا
اضيف الطلاق الى المكان فقال انت طالق في مكان كذا يقع
في الحال فان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الطلاق
اذا وقع وقع في الحال كله فيكون [illegible] ويستعار للمقارنة
في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لا يصلح ظرفا

لكونه فعلا لكن بين الظرف والمظروف مقارنة كما ان بين المشروط
والشرط مقارنة فرجحنا انه لا يجعلان بينهما زمان بل يقع الطلاق بالشرط
وان كان لعقبه فجعل مستعارا لمعنى مع ولو قال انت طالق مع دخولك
الدار يتعلق الطلاق بالدخول ويقع بعد الفراغ لان الطلاق بالشيء
يقتضي وجود ذلك الشيء ثم ان كان ذلك الشيء سابقا او موجودا في
الحال تكون تنجيزا وان كان مستظرا تعلق الوقوع بوجوده كما هو
حكم الشرط قوله وحرف لن وما الخ اعلم ان صاحب هذا الباب اراد في
باب الشرط لانه خالص للشرط ليس له معنى اخر سوى معنى الشرط
بخلاف سائر حروف الشرط فانها تذكر لمعان اخر وانما تدخل على
الفعل والاسم اي بتعقيبه الفعل او الاسم وهذا علامة الشرط
فعل ينتظر في المستقبل ويكون في خطر الوجود حتى صح ان ردتني
الكر متى ولم يصح لرجاء فعل الكر متى لانه ليس في معنى الفعل معنى الخطر
ولا يدخل في الاسم الذي معنى الخطر في الاسماء [illegible] تحقق قوله واذا
اتصل الوقت والشرط على السواء عمل بحوى الكون اي وضع
لها فيستعمل للشرط وهو وللوقت اخرى واذا استعمل للشرط
لم [illegible] اي يذكر الجزاء لمقارنة
[illegible] استعمل للشرط
[illegible] وعمل المصدر
[illegible] قد يستعمل للشرط وغير مشروط
يوسف [illegible] وفي الطلاق قوله
سقط الوقت عنها اي يستعمل للشرط وغير مشروط الوقت عنها
واذا كان معناه كما ذكرنا الملازمة الحاصلة بالشرط موصوم مثل
متى فانها اذا استعملت للشرط الحاصل سقط عنها معنى الوقت
قوله والمجازاة بها الملازمة في غير موضع الاستفهام
وما دام غير الملازمة بل نفوى خير الجواز اي المجازاة لمعنى لازمة

في غير موضع الاستفهام لان موضع الشرط واذا يستعمل اذا للاستفهام
لا سعد ليس يكون للشرط قطا بل يجوز ان يكون للوقت ايضا كما ان
كيف الرطب اذا استند اخرا جعل قيدا في اصله وفي وما وكلما
يدخل في هذا الباب وقد فسر بتفسير بما قوله وفي كل معنى
الشرط ايضا فحيث ان الاسم الذي بعقبها بوصف بفعل
او محاله لينتظم الكلام وليست للشرط بحقيقة لان الحرية ابدا انما
تتعلق بالافعال وهي في الاسماء قوله وهي توصف السلطة
على سبيل الافراد قال ثم لكل نفس ذائقة الموت قوله
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره
حتى اذا قال السلطان للمحبس كل من دخل منكم هذا الحصن
او اقله فله النفل كذا فدخله عشرة معا وجب لكل واحد منهم
بانفراده النفل كاملا لما قلنا انها توجب الاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل واحد منهم بانفراده كان ليس معه غيره
وهو دليل في حق من يحلف ان لا يكلم الناس بخلاف كلمة من فان في كلمة من
وجب اعتبار جماعتهم واعتبار الجماعة ينافي الاحاطة لان الدليل لا يرد
سابق والحاجة عن
والماب و
العلم
وانبيائك ان
بجعله حجة لنا يوم الدين وان يحشرنا في الثلة التي
الاكرمين وان يعقل ذنوبنا وما اعلنت بها وما اسررنا
يا غفير الغافرين وان يوفقنا لصالح ما يحب الفائزين
وان يرحمنا يا ارحم الراحمين تمت

الشيخ الامام الاجل الكبير قدوة العلماء سعد الفقهاء

الاولية

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

فان قيل قراءة القرآن خارج الصلوة في الحدثين فرض بالنص فكيف يجوز ترك الفرض والاشتغال بالنفل يقول العبد الضعيف المرتاد الله اعلم من الامر بالانصات المذكور في الآية وهي قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والانصات عن جنس كلام الناس دون الانصات عن قراءة القرآن وبيان ذلك من وجهين احدهما ان في الاقبال على كلام هو من جنس كلام البشر زمان قراءة القرآن ترك التعظيم مع ما فيه من صورة الاعراض وفي تضييع الاشتغال بقراءة القرآن سمة الاعراض وترك التعظيم بل فيه زيادة الاقبال على القبول ولا يخفى ذلك على ارباب العقول والوجه الثاني ان في الاشتغال بقراءة القرآن وقت قراءة القرآن استعمال اللسان والصاخ بالقراءة والسماع اذ القاري يسمع ما يقرأ لا محالة وفيه جمع بين العبادتين وفي الانصات وقت القراءة استعمال احد العضوين دون الاخرى لا يشتبه على احد ان الجمع بين العبادتين باستعمال العضوين افضل من الاكتفاء بعبادة واحدة

قال اصحابنا رحمهم الله المراد من اللمس المذكور في قوله تعالى او لامستم النساء والله اعلم الجماع دون اللمس باليد وبيان ذلك ان الله تعالى ذكر في فصل الطهارة بالماء الحدث والجنابة كما قال تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وانتم محدثون باتفاق اية التفسير ثم قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ثم ذكر الله تعالى في فصل الطهارة بالتراب الحدث بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقال تعالى او لامستم النساء اي جامعتم والله اعلم وهذا في مقابلة ما قال تعالى في فصل الطهارة وان كنتم جنبا فاطهروا فعلى هذا التقدير كانت الاية بيانا لحكم الحدثين في الطهارة بالماء والتراب جميعا ولو حمل على اللمس باليد دون الجماع كان في الاية بيانا لحكم اغلظ الحدثين واخفهما في الطهارة بالماء وبيانا لحكم اخف الحدثين دون اغلظهما في فصل الطهارة بالتراب فظهر ان البيان بطريق الاشباع والتمام يذهب اليه اصحابنا رضي الله عنهم وانه اصح بحمد الله تعالى عندي من الضعيف ولم يعاند

الفرق بين المطلق والعام ان المطلق ليس بعام لانه واحد بنفسه فيكون خاصا انما قلنا انه واحد بنفسه لان لفظ المفرد ليس باسم جنس معنى وليس باسم جمع صيغة وليس من المبهمات معنى وان العام يعارض فلا يكون عاما ولاسيه العام في شيء فيكون خاصا ضرورة واذا كان خاصا لا يقبل الخصوص ضرورة وانما يقبل التقييد لانه يقال رقبة من الرقاب ولا يقال انس من الانس والفرق بين المقيد

والتخصيص ان المقيد ليس بتخصيص بلفظه دخل في نفسه وذلك ان التقييد زيادة معنى على اسم كزيادة صفة الايمان على مطلق الرقبة والتخصيص اخراج من العام السابق بعضه صورة باثبات ضد حكم العام السابق والثاني ان التقييد حقيقة والتخصيص جهلة والثالث ان المقيد يعمل بالثاني اي بالمقيد ولا يعمل الاول والتخصيص بخلافه يعمل بالاول دون الثاني والرابع المقيد يقرف فيما كان الاول منه ساكتا لصفة الايمان في الرقبة والتخصيص يقرف فيما تناوله العام السابق والخامس المقيد اذا تراخى لم يكن نسخا والتخصيص يكون نسخا عند التراخي والسادس المقيد لا حكم له وحده والتخصيص له حكم السابق والسابع المقيد معنوي والتخصيص صوري والثامن المقيد يرد على الخاص والتخصيص على العام لا غير والتاسع ان بعد المقيد لا مثل الاول لا محالة الا في التخصيص وفي التخصيص يبقى العام محالة حتى ان كان الاول جنسا جاز التخصيص الى ان بقي احد وفي المقيد الى ان بقي الثلث والعاشر ان المقيد لا يقبل التقييد والتعليل والتخصيص قابل للتعليل وفرق ان المقيد ليس بتخصيص

من عبان طهر الدين بوجبادي

لقد قرأ علي هذه النسخة العبد الفقير طاهر الدين وفقه الله لما يحب ويرضاه قراءة بحث واتقان واجزت له الرواية عني وكتب هذه الاسطر اضعف عباد الله تعالى ابو المظفر محمد بن محمد البخاري في شهر صفر ختم بالخير والظفر من شهور سنة اثنين وتسعين وستمائة وصلى الله على خير البرية محمد واله الطاهرين

شبكة الألوكة
www.alukah.net