مكتبة دار الكتب القطرية

مخطوطة

شرح المغني في أصول الفقه

المؤلف

علي بن عمر الأسود (القره حصاري)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

شرح المغني لعلاء الدين علي بن عبر الأسود
المتوفى سنة ٨٠٠ وهو شرح كبير

أصول الفقه

دار الكتب القطرية
ء وطبات
اسم الكتاب شرح المغني
المؤلف علاء الدين علي بن عبر الأسود المتوفى سنة ٨٠٠ هـ
سنخ في
الرقم العام ١١١٢

بين الصلوة والحج بالفصل حيث قال صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم كما بيّن كمية الزكوة بالقول حيث قال هاتوا ربع عشر اموالكم ولان البيان اظهار المراد والفعل قد يكون أدل على المراد من القول وحده لان الفعل محسوس لا يحتمل التاويل والقول يحتمل التاويل المجاز وغيره من التاويلات وهو على خمسة اوجه قال في الكشف عرف ذلك بالاستقراء وذكر في البديع وجه الحصر حيث قال البيان لا يخلو اما ان يكون لمنطوقه او بغير منطوقه والذي لمنطوقه اما بيان موافق لمدلول اللفظ او مخالف له والموافق اما مع غير اجمال او مع اجمال والمخالف اما مقارن او متاخر فهذه خمسة الاول بيان التقرير وهو البيان لمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغير اجمال والثاني بيان التفسير وهو البيان لمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ والثالث بيان التفسير وهو البيان لمنطوقه المخالف لمدلول المقارن له والرابع بيان التبديل وهو البيان لمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المتاخر عنه والخامس البيان الضروري وهو البيان بغير منطوقه وهو السكوت فيكون البيان ضرورة عام يوضح له وقد علم بهذه التسمية كل واحد منها واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا البواقي واضافة الخامس وهو الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة على ما يجيء ان شاء الله اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام الذي يحتمل المجاز بما يقطع عنه احتماله اذا كان المراد منه الحقيقة او توكيد بما يقطع عنه احتمال التخصيص اذا كان المراد منه العموم الذي يحتمل التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم لهم كلهم لكونه جمعا معرفا باللام شاملا لجميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد منه بعض الملائكة فقطع احتمال التخصيص بذكر كلمة كل واجمع وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه قد يراد بقوله يطير غير الطيران بالجناح كالطيران بالهمة وسرعة السير مجازا فانه يقال البريد يطير وهو طائر لسرعة سيره ويقال فلان يطير بهمته اذا كان خالص النية صادق الطوية فقطع احتمال المجاز بذكر قوله بجناحيه وكذا قوله انت طالق وانت حر ولفلان عندي الف درهم اذا اراد به الطلاق الشرعي عن نكاح والحرية عن الرق والوديعة فان الطلاق قد يراد به غير حقيقته الشرعية وهو رفع القيد عن الوثاق الذي هو كالمجاز ولهذا لو نوى صدق ديانة فقطع ذلك الاحتمال بارادته الطلاق عن نكاح وكذا الحرية

الألوكة
www.alukah.net

لاحتمال الحرية عن العمل مجازا فقطع ذلك الاحتمال بارادته الحرية عن الرق وكذا احتمال ان يراد بقوله لفلان عندي الف درهم غير الوديعة فقرر بذكر الوديعة الحقيقة وقطع عنه احتمال المجاز وقوله لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام اشارة الى وجه التسمية يعني انما سمي هذا النوع من البيان بيان تقرير لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام من الحقيقة والعموم فيصح اي بيان التقرير موصولا ومفصولا وانما ذكر قوله فيصح بالفاء لانه كالنتيجة لدليل سابق وذلك ان التقرير لما اقتضاه الظاهر ولاقتضاء الاتصال والانفصال فيجوز الامران بالاتفاق قال — واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقولنا انت بائن واخواته اذا قال عنيت به الطلاق وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم عند اختلاف النقود وهذا يصح موصولا ايضا قال — الله تعالى ثم ان علينا بيانه وانه للتراخي ولانه صح الخطاب بالمجمل لعقد القلب عليه عازما على امتثاله المراد به عما انتظار البيان كما في المتشابه لا مع انتظاره بل اولى اقول — اما بيان التفسير الذي هو القسم الثاني من البيان فهو بيان ما فيه خفاء سواء كان مجملا او مشكلا او خفيا ليس مختصا بالمجمل والمشترك كما خصهما المصنف بالذكر فيكون المراد من المذكور في الكتاب على سبيل التمثيل دون الحصر نعم هو بيان المجمل بعض هو بيان المجمل والمشترك وما في معناهما في الاحتياج الى البيان مثال بيان المجمل لحقوق البيان من النبي عليه السلام لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان العمل بظاهرهما غير ممكن فان الصلوة في اللغة هو الدعاء والزكوة هو النماء ومطلقهما غير مراد فصار المجملين فتوقف العمل بهما الى ان بين النبي عليه السلام الصلوة بالقول والفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلي وبين الزكوة بالقول وهو قوله هاتوا ربع عشر اموالكم ومثال الحروف البيان بالمشترك ان قوله تعالى ثلثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبينت النبي عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد منه الحيض ومثال بيان المشكل قوله تعالى خلق الانسان هلوعا فان الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فبين الله بقوله متعلا به فاذا مسه الشر كان جزوعا واذا مسه الخير كان منوعا مثال بيان المشترك في المسائل قول الرجل لامراته انت بائن واخواتها خواتي حرام وبتة وبتلة الى اخر الكنايات فان البينونة او الحرمة مشتركة بين المعاني فاذا قال عنيت به الطلاق فقد دفع الابهام فيكون بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل بموجبات الكنايات فيقع البينونة وكذا لو قال لفلان علي الف درهم في البلد نقود مختلفة في المالية ليس بعضها ارجح فكان مشكلا الدخوله

في اشكاله لاحتمال ان يكون الالف من هذه الدراهم او من هذه فاذا قال عنيت به كذا من الدراهم كالسعودي او الكاملي سكة زال الاشكال بخلاف ما اذا كان البعض رديا فانه لا يبقى مشكلا لوقوعه على غالب نقد البلد وهذا اي بيان التفسير يصح مفصولا ايضا مثل بيان التقرير فانا رجعنا بقوله ايضا الى انه يصح موصولا بطريق الاولى او انه مثل بيان التقرير واما المفصول فانا له قد مر واما الموصول في المجمل نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فانه مجمل فلحقه البيان بما بعده وهو قوله فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه وفي المشترك نحو قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم فان الاحلال مشترك بين الانزال والاباحة لانه يحتمل ان يكون من الحلول او من الحلم فبين انه بمعنى الانزال بقرينة قوله دار السلام ولا يصح تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق وهل يصح تاخيره عن وقت الخطاب لا وقت الحاجة الى الفعل فعندنا يجوز وعند بعض اشافعية وبعض المتكلمين لا يجوز قالوا المقصود بالخطاب هو ايجاب العمل وذلك متوقف على الفهم المتوقف على البيان فلو جاز تاخيره فحال الخطاب عن المقصود الاصلي وهو العمل واذا ادى الى تكليف ما ليس في الوسع اذ العمل عما لا يفهم لا يتصور ولنا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم للتراخي فيقتضي جواز تاخير البيان لا يقال لم لا يحتمل ان يكون المراد به بيان التقرير فانه جايز مع التراخي لانا نقول كلمة على تقتضي انه لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدونه وهو بيان المجمل والمشابه واما بيان التقرير فليس بلازم لامكان العمل بظاهره لما يقتضي الكلام ولان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح للابتلاء بعد القلب على حقيقة المراد عند انتظار البيان للمجمل به والتفاوت في الابتلاء بالاعتقاد قبل العمل اعظم لان تكليف القلب الذي هو رئيس الاعضاء والذي اذا صلح صلح الجسد كله اكثر فائدة من تكليف سائر الاعضاء المتبوعة له بالعمل كما في المتشابه بل اولى لان البيان مرجو في المجمل دون المتشابه فاذا جاز الابتلاء بالمتشابه الذي آيسنا عن بيانه لاعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ننتظر بيانه للعمل كان اولى وليس هذا من قبيل التكليف بما ليس في الوسع ان اوجب عليه العمل قبل البيان وليس كذلك فان وجوب العمل متاخرا الى وقت البيان قال — واختلفوا في خصوص العموم فعندنا لا يبقى متواخيا خلافا للشافعي بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في الجواب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى التعلق فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فينتقيد بشرط الوصل فقلنا فمن اوصى لجماعة لا انسان وبالغ منه لآخر موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون الفقير للثاني وان

الألوكة
www.alukah.net

صارم

فصل لم يكن مخصوصا بل معارضا فيكون النقض بينهما اقوى ـــــ اختلف العلماء في تخصيص العام الغير المخصوص هل يصح متراخيا ام لا فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وهذا الخلاف مبني على انه بيان تقرير فلا يشترط الوصل او بيان تغيير فيشترط الوصل وذلك مبني على ان موجب العام عندنا قبل التخصيص قطعي او ظني فلما كان العام عندنا قبل التخصيص قطعيا وبعده بصير ظنيا كان التخصيص بيان تغيير فيشترط الوصل كالشرط والاستثناء وعند الشافعي لما كان موجبه ظنيا قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض كما هو ظني بعده كان التخصيص بيان تقرير فيصح متراخيا كما يصح متصلا وبه قال بعض اصحابنا ايضا و ـــ بقول المصنف عندنا مختار الكرخي وابن اصحابنا وسياتي لهذا البحث تعرض في ـــ لنا على ان الاستثناء شرط التخصيص قال علماؤنا فمن اوصى لخاتم لا ـــ بالنقض منه لاخر موصولا بالايصاء الاول اذ الثاني الايصاء الثاني وهو الايصاء بالدرع تكون تخصيصا للاول اي للايصاء الاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو كالعام لاشتماله على ـــ لقة والنقض للشيء عام حقيقة وهذا لانه قد وجد شرط التخصيص وهو الوصل فكان حقا للثاني وبقيت المخلفة للاول وان فصل الموصى الايصاء الثاني عن الاول ولم يكن الايصاء الثاني تخصيصا للايصاء الاول لعدم شرطه وهو الاتصال بل يصير معارضا له في النقض وذلك لان الايصاء الثاني اوجب للنقض بالخاص وقد بقي النقض ايضا في الايصاء الاول بالعام وهما متساويان في ايجاب الحكم فتعارضا لان العام عندنا مثل الخاص في القطعية ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر فجعل النقض بهما ولا تكون الايصاء الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني وقد ذكر بعض المشايخ خلاف ابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال النقض للثاني فهما في الاول ولم يذكر بعضهم خلافه فهو فيكون عندهما بيانا ـــ استدل الشافعي بنصوص احتجنا الايبيان تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل متاخر وهذا عندنا تقييد للمطلق فكان نسخا وبقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله الآية لحقه خصوص متراخ وهو قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وهذا فاسد لان صدر الآية لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة لان كلمة ما لغير العقلاء لكن لتعنتهم زاد في البيان تقريرا وبقوله تعالى ولذكر القرى حتى منه بعض قرابة النبي عليه السلام لحديث ابن عباس وجبير بن مطعم رضي الله عنهم متراخيا وهذا عندنا من قبيل بيان المجاز اذ المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة وبآية المواريث فانها عامة ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد اهل الدين فيكون نسخا فالحاصل ان دليل الخصوص اما ان يكون بيانا محضا ان كان

فان البقرة لفظ م بقرة م

كثير النقل عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما

ينهاه

معارنا فلو كان متاخرا لكون نسخا اقول ـــ استدل الشافعي بجواز تخصيص العام متراخيا بنصوص نحتاج اصحابنا الى الجواب عنها وبيان تاويلها منها قوله تعالى في قصة بقرة بني اسرائيل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تعم ـــ تتناول اي بقرة كانت من الصفراء والسوداء والحمراء ويغيرها ثم خص منها بارادة مخصوصة بعد زمان فدل على جواز التخصيص متراخيا وجوابه لنا عندنا من باب تقييد المطلق لا من باب التخصيص للعام وتقييد المطلق نسخ للاطلاق والنسخ لا يكون الا متراخيا وذلك لان البقرة في قوله ان تذبحوا بقرة نكرة في موضع الاثبات خالية عن قرائن موجب العموم فكانت مطلقة والمطلق من قبيل الخاص دون العام كما عرف ولا تخصيص بدون العموم و ـــ الشافعي ان قال بعموم المطلق فهو محجوج بما عرف ان العام ما يتناول المسميات والمطلق له مسمى واحد وان احتمل اوصافا كثيرة فذلك الاحتمال لا يوجب عمومه وكذا لو ذبحوا اي بقرة شاءوا بل قبل السوال كان جايزا وكلفهم شرعا بالسوال فشدد الله عليهم فقوله وبقوله تعالى انكم وما تعبدون اي استدل الشافعي ـــ بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام نظرا الى كلمة ما ـــ اول لكل معبود سوى الله وقد لحقه خصوص متراخ بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى او لك عنها مبعدون وكذا نقل انه لما نزلت الاية السابقة قال ابن الزبعري اليوم اخاصم محمدا والزمه فجاء الى النبي عليه السلام فقال انت تزعم ان كل ما عبد سوى الله حصب جهنم فقال النبي عليه السلام نعم فقال اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح قبيلة من العرب عبدوا الملائكة افيتراهم حصب جهنم فسكت النبي عليه السلام حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وهم المسيح وعزير والملائكة او لك عنها اي عن جهنم مبعدون فقد خصت الاية الاولى بهذه الاية متراخيا والجواب عنه ان هذا الاستدلال فاسد لان صدر الاية وهو قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة لان كلمة ما لغير العقلاء وهذا نقل ان النبي عليه السلام قال لابن الزبعري حين اورد عليه هو لاء ما اجهلك بلغة قومك حيث زعمت ان دخولهم في الاية مع كونهم عقلاء بغير داخلين فلا احتاج الى التخصيص ولكنهم لما كانوا جاهلين متعنتين غير منصفين متمسكين بظاهر ما لا يصلح دليلا لهم زاد الله في البيان بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية دفعا لتعنتهم وقطعا لشغبهم وعنادهم وتعلقهم بالجدل وتقريرا للحق كما في محنة ابراهيم عليه السلام زاد في الاحتجاج بقوله ان الله يات بالشمس من المشرق فات بها من المغرب دفعا لتعنتهم ولان كانت الحجة الاولى وهو قوله

الألوكة
www.alukah.net

ربي الذكر يحيى ويميت لازمة ومعارضة اللعين بقوله انا احيي واميت باطلة قوله
وبقوله تعالى ولذي القربى كما استدل الشافعي ايضا بقوله تعالى في اية الخمس ولذي القربى
فان لفظ القربى عام متناول لجميع قرابات النبي عليه اللام في استحقاق الخمس لهم وقد خص منه
بعض قرابته بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم متواخيا وهو ان النبي
عليه اللام قسم غنايم خيبر فاعطى بني هاشم وبني المطلب فلم يعط بني عبد شمس وبني نوفل
فجاء عثمان وهو من بني عبد شمس وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل وقالا انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن ما بنو المطلب في القرب اليك على السواء فما لك
اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه اللام انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك
بين اصابعه فدل على جواز التخصيص مع الفصل والجواب عنه ان هذا عندنا من قبيل بيان
المجمل وهو بيان تفسير فيجوز مع التراخي كما ذكرنا وذكر ان القرب يجوز ان يكون من حيث
القرابة ويجوز ان يكون من حيث النصرة فاشتبه المراد فصار مجملا فبين النبي عليه اللام ان
المراد به في النص قرب النصرة لا قرب القرابة بدليل تعليله بقوله انهم لن يزالوا معي هكذا
في الجاهلية والاسلام اذ لو كان المراد به قرب القرابة لما كان الاستحقاق للبعض دون
البعض بعد استوائهم في المرتبة في القرابة وذكر ان الاستحقاق لابد له من علة صالحة
والقرابة امر خلقي ليس بفعل الطاعة حتى يصلح سببا للاستحقاق والنصرة من الطاعات
الصالحة للاستحقاق وكانت احق بكونها علة للاستحقاق فان قيل لا يجوز تعليق الحكم
بالنصرة لثبوت الاستحقاق للنساء والذراري وهم ليسوا باهل النصرة قلنا هذه كانت
نصرة اجتماع للمؤانسة في حال هجرة الناس لا نصرة قتال وهذه النصرة يتصور في النساء
والذراري فان قيل الاستحقاق كان بالقرابة ولكن بنو نوفل وعبد شمس انما حرموا بسبب
حد لانهم الى النبي عليه اللام في الجاهلية والاسلام ويجوز كون الحد لان سببا للحرمان كالقتل
قلنا لو كان علة الاستحقاق القرابة لما شاركهم غير القريب بالاستبداد على وجه المساواة
في الاستحقاق اذ الحليف لا يساوي القريب في استحقاق الارث قوله وبآية المواريث
اي استدل الشافعي ايضا بآية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية فانها
عامة في الاولاد سواء كانوا مسلمين او كفارا كبيرا او صغارا ثم خص منه بعض الاولاد ببيان
النبي عليه اللام ان اتحاد الملة شرط للتوارث لا يتوارث اهل ملتين حتى لا يرث الكافر من
المسلم ولا بالعكس وكان تخصيصا للعام بدليل متراخ والجواب عنه ان تقييد الميراث باتحاد
الملة زيادة على النص بالخبر المشهور فيكون نسخا عندنا اصلنا لا تخصيصا فيجوز متراخيا فصار

الحاصل

الحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا مخصصا وتخصيصا اذ لو كان مقارنا اما لو كان متاخرا
يكون ناسخا وبيانا مغيرا لا مخصصا وهذا لان التخصيص اذا ورد متاخرا لا يكون بيانا ان المراد
من العام بعضه ابتداء بل يكون ناسخا للحكم معتبرا على الحال بعد ثبوت الحكم في الافراد المخصوصة
فيما مضى من الزمان فحالان ما لو كان متصلا فانه يكون بيانا ان المراد من العام ما وراءه ابتداء
ولم يدخل تحت الحكم ما خص من الافراد وقد ثبت ان العام لا تصير طنيا لتراخي صيرورته
ظنيا باعتبار خروج افراد اخر بالتعليل ودليل النسخ وهو التراخي لا يقبل التعليل لما عرف
في بحث العام فلا يتطرق بسببه الاحتمال في الافراد الباقية تحت العام خلافا للمقارن فانه
يقبل التعليل فيحتمل اخراج افراد اخر بالقياس عليه فيصير ظنيا وهذا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد فالـــــ اما بيان التغيير فيجوز التعليل والاستثناء فانما يصح بشرط
الوصل اذ الـــــ اما بيان التغيير وهو القسم الثالث من اقسام البيان فكالتعليق
بالشرط في حق ان طلق ان دخلت الدار والاستثناء نحو لفلان علي الف الا مائة وانما سمي هذا النوع
بيان تغيير لوجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه اما وجود اثر البيان فيه فلان البيان ما
يظهر به ابتداء وجود الشيء والتعليق بالشرط تبين ابتداء ان الكلام غير موجب في الحال وبالا
تبين ان المراد الباقي بعد الاستثناء لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا واما وجود اثر التغيير فيه
فان التعليق بالشرط يوجب تغيير موجب الكلام اذ لولا الشرط لوجد المعلق في الحال وكذا لو
لا الاستثناء لوجد المستثنى منه بتمامه فصنف جعل التعليق والاستثناء من قبيل بيان
التغيير النسخ من بيان التبديل كما هو اختيار فخر الاسلام باعتبار ان النسخ بيان انتهاء الحكم
فيجوز جعله من اقسام البيان واما نحن لا نجعله فجعل الاستثناء من قبيل بيان التغيير والتعليق
من قبيل بيان التبديل كما هو اختيار القاضي ابي زيد ولم نجعل النسخ من اقسام البيان لان البيان
اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ للرفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا وان كان النسخ
بيانا لانتهاء المدة لكنه في حق الشارع فاما في حق العباد فانه رفع للحكم الثابت والبيان انما
يكون بالنسبة الى العباد المحتاجين اليه لا بالنسبة الى الله فانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في
السماء فلا يحتاج الى البيان فلا يمكن جعل النسخ من اقسام البيان ثم الاستثناء استفعال من الثني
بمعنى المنع يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الجانب الذي يتوجه اليه وفي الاصطلاح
هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او غير الصفة او باحدى اخواتها وهو لا يصح الا موصولا عند
عامة العلماء ونقل عن ابن عباس جوازه منفصلا وان طال الزمان وتابعه مجاهد وروي
عنه انه قدر الجواز بستة اشهر وعن عائشة رضي الله عنها الجواز بمدة اشهر عن ابن عباس رضي الله عنهما انه الابد وعن الحسن

وطاوس وعطاء انهم جوزوا ولم يقم عن المجلس اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وقيل يجوز الانفصال كلام
في القرآن لانه بمنزلة كلام واحد وقيل يجوز تاخير الاستثناء لفظا مع نية الاستثناء في الضمير
متصلا ويدين فيما بينه وبين الله تعالى استدل من جوز التراخي بانه لو لم يجز الانفصال لم فعل
النبي عليه السلام وقد روي انه عليه السلام انه قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله وبانى اليهود
سالوا النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فلم يستثن فتاخر الوحي عنه
بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله بطريق
الالحاق الاخير الاول وبما روي ان الوحشي قاتل حمزة اراد ان يسلم مع جماعة فارسلوا الى النبي
عليه السلام وقالوا انا سمعناك تقرا فمن يقترف حسنة والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما ونحن قد دعونا مع الله الها آخر
وقتلنا النفس المحرمة وزنينا وهو امتنعنا عن الاسلام الا هذا فنزل قوله الا من تاب وآمن وعمل
عملا صالحا الآية فدل على جواز الاستثناء متراخيا واستدل الجمهور بوجوه الاول ان الاستثناء
لو صح منفصلا لما عين النبي عليه السلام التكفير في تخلص الحالف الذي راى غير المحلوف عليه خيرا
بل كان ينبغي ان يامره بالاستثناء لانه اسهل لكنه عين التكفير حيث قال من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه الثاني انه لو جاز الاستثناء
منفصلا لما ثبت شيء من الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من عقد النكاح والبيع و
الاجارة لامكان الاستثناء بعد زمان وبطلان هذا ظاهر لافضائه الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية الثالث لو صح منفصلا لما علم صدق ولا كذب ولم تحصل وثوق بوعد
ولا بوعيد وبطلانه لا يخفى ولهذا الهم ابو حنيفة اباجعفر المنصور حين عانه على مخالفة
جده ابن عباس في هذه المسالة فقال لو صح منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في
يمينك فان الذين بايعوك على الخلافة لو استثنوا حين مبايعتهم لم يبق خلاف فكك ووسعهم
خلافك فسكت وقال لا تخبر احدا بذلك وردده بجميل واما استثناء النبي عليه السلام فقد كان
على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن ما يوجبه الترك والامتثال بقوله واذكر
ربك اذا نسيت لانه كان استثناء حقيقة واجاب الغزالي ولا يمنع صحة النقل عن ابن عباس
اذ لا يليق بمنصف ان يختار ما هو خلاف لغة العرب وملوكهم وان صح فلعله اراد به انه اذا
نوى الاستثناء منفصلا ثم اظهر بعد فاته يدين فيما بينه وبين الله ومذهبه ان ما يدين فيه
العبد يقبل ظاهرا او انه جوز في القرآن خاصة كما هو مذهب بعض العلماء ويبطل بين حديث
الوحشي وجواب المخصص بالقرآن ان النزاع ليس في الكلام الادبي بل في العبارات التي بلغتنا

وهي قد نزلت على اساليب كلام العرب وليس في كلامهم انفصال الاستثناء باجماع الادباء
قال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء قال الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
بمنزلة دليل الخصوص وعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بعد ذكر المستثنى فيكون تكلما
بالباقي بعد لانه استخراج واستخراج بعض الحكم بعد ثبوته ليس في وسعه فيكون
استخراج بعض نص الحكم على سبيل البيان فصارت العشرة عند استثناء الخمسة
اسما للخمسة لا غير ولان ما يمنع بطريق المعارضة يستقل بنفسه كدليل الخصوص
او يشترى فيه الكل والبعض كالنسخ ولا يقال انما لا يصح استثناء الكل لانه رجوع لانه
فما يصح الرجوع لا يصح ايضا كالوصية لحقيقة انه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم كلها افادة
بعض الجملة حتى ينتهي فقولنا مسلمون هذا التركيب وضع للجمع لا بطريق ان المسلم عند
التركيب يفيد ما افاده حالة الانفراد اقول اختلف العلماء في كيفية
عمل الاستثناء اي في موجبه فقال الشافعي الاستثناء موجبه امتناع الحكم في المستثنى
بطريق المعارضة بصدر الكلام بمنزلة امتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض
صورة وهو دليل الخصوص وعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى
فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء ويعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم به لا بالمعارضة بمنزلة الغاية فما قبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراءها
لعدم الدليل كانه نهاية موجب نفي الحكم فيما وراءها وحاصله ان الاستثناء في الحقيقة عندنا بيان
معنى لانه بين ان المراد الباقي بعد الاستثناء ابتداء وان كان اخراجا صورة ولكنه ليس
باخراج في حق الحكم فكانه لم يدخل في حق الحكم وعند اخراج حقيقة بعد دخوله حكما
بطريق المعارضة فاذا قال لفلان علي عشرة الا خمسة صار التقدير عندنا الشافعي
الا خمسة فانها ليست على فلا تلزمه الخمسة للدليل المعارض للصدر لانه تعبير بالاستثناء
كانه لم يتكلم كما في دليل الخصوص نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الذمي وعندنا صار التقدير
كانه قال ابتداء له علي خمسة وكانه لم يتكلم بالعشرة في حق لزوم الخمسة واستدل المصنف
لمذهبه بالمعقول والمنقول اما المعقول فثلثة اوجه الوجه الاول ان الاستثناء
استخراج باجماع اهل اللغة فاما ان يكون استخراجا لبعض الحكم من صدر الكلام بعد ثبوته
وهو باطل اذ ليس في وسعه ذلك لانه انكار بعد الاقرار او يكون استخراجا لبعض نفي الكلام
من كونه موجبا للحكم بقدره وجعل عبارة عما سواه عما سبيل البيان كانه ابتداء تكلم
بالباقي وهذا في وسعه اذ ليس فيه انكار بعد ثبوت الحكم بل فيه بيان انه ابتداء اعترف بما

الألوكة
www.alukah.net

القدر فتعين ان يكون مرادا فصارت العشرة عند استثناء الخمسة اسما للخمسة لا غير كما هو مذهبنا وهذا ان الاستثناء بيان اتفاقا وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فليس ببيان الوجه الثاني ان ما يمنع بطريق المعارضة لابد من كونه مستقلا بنفسه في الافادة غير مفتقر في الافادة لغيره مثل الخصوص وهذا لانه اذا لم يكن الدليل المعارض مستقلا لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل اذ غير المستقل مفتقر الى الغير فيكون بتعالله والتبع لا يعارض الاصل والاستثناء قط لا يكون مستقلا بنفسه بالاتفاق فلا يصلح معارضا لتحققه انه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم فان من زيد لا يفيد حتى يتم كما لا افادة لبعض الجملة اى لبعض الكلام حتى ينتهي فيصير مسندا ومسندا اليه فان زيدا لا يفيد حتى اسند اليه قام فقولنا مسلمون هذا التركيب وضع للجمع السالم لا بطريق ان المسلم عند التركيب وضم الواو والنون اليه يفيد ما افاده حالة الانفراد فان التركيب افاد الجمعية فلا يتم هذا المعنى حتى ينتهي التركيب فكذا الاستثناء لما لم يكن مستقلا بنفسه كان بمنزلة الجزء لصدر الكلام فيكون صدر الكلام لا يتم الا به والحكم لا يجوز ببعض الكلام قبل تمامه اذ الكلام يتم باخره ولا يتم مقصود المتكلم الا بتمام الكلام كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها فيتوقف اول الكلام على آخره ليتبين المراد باوله فاذا كان كذلك يتوقف حكم المستثنى منه حتى يتبين مراده بالاستثناء انه عبارة عن الباقي بعد الاستثناء ابتداء على سبيل البيان دون المعارضة وبه حصل الفرق بينه وبين دليل الخصوص فانه مستقل يصلح معارضا الوجه الثالث ان ما يمنع بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جايز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء البعض يجوز ولا يجوز استثناء الكل بالاتفاق فلو كان الاستثناء رافعا للحكم بطريق المعارضة لجاز استثناء الكل كالنسخ لا يقال لدفع هذا الوجه انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار فلا يصح لانا نقول لا يصح استثناء الكل ايضا فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ايضا حتى لو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلثه لم يقل رجعت عن الوصية في الثلث يصح ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلثي مالي لم يكن الاستثناء باطلا فدل على ان بطلانه باعتبار انه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه لا باعتبار انه رجوع لا يقال ان دليل الخصوص يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى لا يجوز تخصيص الكل فانتقض هذا الدليل به لانا نقول فيه

وكذا قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا اقوله على الم التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولو حمل الصدر على عمومه الاحوال كان الاستثناء متصلا حقيقيا فكون التقدير اولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حالة التوبة وكذا قوله على الم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يحمل على حقيقته ويجعل الاستثناء متصلا لان الاستثناء حالة التساوي بدل على عموم صدره في الاحوال لان الاستثناء الحال من العين محال لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عمومه الاحوال ليستقيم استثناء حالة التساوي عنه فكون التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حال التساوي ولا تتحقق هذه الاحوال الثلثة الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل اذ المراد هو المساواة كيلا لكونه منوطا شرعا بالاجماع وبدليل قوله على الم كيلا بكيل فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذا الاحوال فيه فلم يكن النص متعرضا لحكم القليل فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين فظهر بهذا ان ما ذكره الشافعي من ان صدر الكلام عام في جميع ما يطلق عليه اسم الطعام قليلا كان او كثيرا وقد خرج عنه الطعام المساوي بالمساوي فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بصحيح لما ذكرنا ان الاستثناء من الاحوال دون الطعام والاحوال لا يتاتى في القليل فلا يكون داخلا تحت النص قال ـــــ وفي قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا يلزمه الالف لان معناه لكن لا ثوب له علي وعدم وجوبه لا ينافي وجوب الالف فلهذا قالوا لا يصح استثناء المقدر من خلاف جنسه وقال ابو حنيفة وابو يوسف المقدر ان جنس واحد لانهما تصلح ثمنا والاخراج معنى لا صورة فيصح عند اتحاد المعنى فخلاف غير المقدر اقول هذه فروع مبنية على الاستثناء المنقطع بعضها متفق عليها بين اصحابنا وبعضها مختلف فيها فمن المتفق عليها قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا او الثوب لا يجوز من الف درهم اعدم تنا وله لانه ليس من جنس الدراهم فجعل نفيا مبتدا لا تعلق له باول الكلام كانه قال لكن الثوب ليس علي فلا يوثر في الالف فيلزمه تمام الالف ولا يلتفت الا قوله الثوب ليس على اذ عدم وجوب الثوب عليه لا ينافي وجوب الالف لعدم تعقله به ومن المختلف فيها قوله لفلان علي الف درهم الا دينارا او كيلا من الحنطة فقالهم لا يصلح هذا الاستثناء فيلزمه الالف كاملا وهو القياس لما ذكرنا انه لا يصح استثناء المقدر من خلاف جنسه فلا يتصور

الألوكة
www.alukah.net

استخراج الدينار والكر من الدراهم لعدم دخولها تحت اسم الدراهم فيجعل نفيا متدا لمن
لكن اى لكن الدينار والكر ليس على ولا تعلق له بما سبق من الكلام فلا يتوهم هذا النفي الالف
السابق فيلزمه بكماله كما في استثناء الثوب والشاة والجامع عدم المجانسة وقال
ابو حنيفة وابو يوسف المقدرات وهي التي لها صفة قدر في الشرع والعرف كالمكيل
والموزون بمنزلة الجنس الواحد معنى فيصح استثناء بعضها من بعض لان الاستثناء =
استخراج معنى لا صورة فيصح عند اتحاد المعنى وهو الاستحسان وبيانه ان المقدرات
جنس واحد في المعنى باعتبار انها يصلح ثمنا في الذمة حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف
من الحنطة او بكذا منا من الزعفران وبكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكر والزعفران
والجوز ثمنا ويجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويجوز
استقراضها كالدراهم والدنانير فصار الجنس واحدا من حيث الصلاحية للثمنية والثبوت
في الذمة فيصح الاستثناء معنى لا صورة لكون الصور مختلفة فلا يمكن الاستخراج صورة
ويمكن معنى لاتحاده في الجمع بالاعتبار الذي ذكرنا فيسقط من الالف قدر قيمة الدينار
والكر فخلا في مالا يمكن من المقدرات وهو ما ليس بمكيل او موزون او عددي متقارب
كالثوب والشاة ونحوهما حيث لا يصح استثناؤه اصلا من المقدرات لاختلاف الصورة
وذلك ظاهر والمعنى لانه ليس من جنسه معنى على الوجه الذي ذكرنا فانه لا يصلح ثمنا ولا يجب
في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح الاستخراج لانتفاء المجانسة من كل وجه
قال وعلى هذا قلنا في قوله لفلان على الف درهم ودينار له ان يصدق لانه يحتمل
وجوب الحفظ مجازا وكان مقرا بشرط الوصل وكذا لو قال اسلمت الي الفا في كر
او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبض لانها للتسلم حقيقة ويحتمل العقد مجازا
وكذا انقدتني ودفعتني عندهما خلافا لابي يوسف وكذا مقر اليفي قرض او بدل متاع لو
قال زيوف جازان وصل عندهما لان الدراهم نوعان جيد وزيف الا ان الجياد غالب
وكان الآخر كالمجاز وصار كما لو قال الا انها وزن خمسة وابو حنيفة يقول الزيافة عيب
والعقد يقتضي السلامة فكان رجوعا كدعوى العيب في المبيع والاجل في الدين والخيار
في البيع بخلاف وزن الخمسة لانها استثناء وبخلاف الرداءة في الحنطة لانه نوع لا عيب اذ
العيب ما خلق عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة باصل الخلقة بخلاف الرداءة في النقود
بالغش ولذا لو قال لفلان علي الف درهم من ثمن مبيع او قرض لزمه الالف ولم تقبل
تفسيره لانه رجوع وكذا مقر بثمن يقول ما قبضت المبيع وان وصل لان وجوب الثمن مقابلا

بمبيع لا يثبت الا نوعه دلالة قبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالتصريح فكان رجوعا
اقول وعلى هذا اى على ان البيان المغير يصح موصولا ولا يصح مفصولا فرعنا
مسائل منها لو قال لفلان علي الف درهم ودينار فانه يصدق ان وصل والا لم يصدق وقال
الشافعي يصدق وان لم يصل لان الالف يحتمل الدين والغصب والوديعة فيكون مشتركا
او مجملا وبيان المجمل والمشترك بيان تغيير فيجوز مفصولا قلنا بل هو بيان تغيير لان قوله
على الف حقيقة في الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه
مجازا بحذف المضاف اي على حفظ الف او باطلاق اسم المحل على الحال لان الالف محل الحفظ وكان
قوله وديعة تغييرا لمقتضى الحقيقة الا المجاز فلا يصح الا موصولا ومنها قوله اسلمت
الي الف اذا قبضت من الحنطة او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ولكن لم اقبض يصدق
بشرط الوصل لان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم المال اليه لان السلم والسلف اخذ عاجل
بآجل فلا بد من القبض وكذا القرض لا يكون الا بالقبض وكذا الاعطاء لا يتم بدون القبض وكان
آخر كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان تكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان
الاسلام والاسلاف كما يطلق على تسليم المال بطلق على عقد السلم والسلف وبتقدير ان القرض
فلانا كذا درهما اذا عقد القرض فيه وان لم يدفع ولكنه مجاز في العقد وكان قوله لم اقبض
بيان تغيير فلا يصح الا موصولا وهذا استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل لان اول
كلامه اقرار بالعقد وكان قوله لم اقبضها بيانا مقررا لا مغيرا ومنها اذا قال دفعتني
الفا ونقدتنيها ولكني لم اقبض فعندهما يصدق بشرط الوصل لان الدفع او النقد بمنزلة الاعطاء
فيحتمل ان يستعار للعقد كما الاعطاء فيصح موصولا وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لان الدفع
والنقد اسمان مختصان بالتسلم فعلا لم يطلقا على غير الفعل من العقد اصلا وليس في الزرع
عقد يسمى دفعا او نقدا فلا تناول العقد لا حقيقة ولا مجازا فيكون قوله لم اقبض رجوعا
بعد الاقرار لا بيانا فلا يقبل وان وصل بخلاف الاعطاء فانه استعمل في العقد بقال العقد
الهبة والعطية فيصلح ان يستعار للعقد فيكون قوله لم اقبض بيانا لا رجوعا ومنها
اذا اقر بالف درهم قرضا او ثمن مبيع او بدل متاع وقال هي زيوف فانه يصدق عند ابي يوسف
ومحمد ان وصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى تحصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم غير ان
بياعات الناس عادة تكون بالجياد غالبا فكون اسم الدراهم عند الاطلاق للجياد الغالب
بحقيقة الحقيقة البينية والزيوف لحقته المجاز فصار كون قوله وهي زيوف تغييرا لما
اقتضاه اول الكلام فيصح بشرط الوصل كما لو قال لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة وانا

الألوكة
www.alukah.net

بوجوب ثمن متاع بغير عينه وثمن المبيع الذي لا يكون معينا وهو المراد بقوله لا يعرف اثره لا يكون واجبا الا بالقبض لان غير المعين كالمستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره البائع الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسلم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك لا يجب الا بالقبض فكان الاقرار بوجوب الثمن مقابلا بالمبيع غير معين لا يعرف اثره دلالة قبضه اي القبض ثابت بالدلالة والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح وكان قوله بعد ذكره ولكني ما قبضته رجوعا فلا يقبل لا يقال انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح وقد صرح بانه لم يقبضه فيبطل الدلالة اذ الصريح راجح على الدلالة كما قلنا فمن لم يحج عن نفسه اذا نوى النفل صح حجا لانا نقول انما يترجح الصريح على الدلالة اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التعارض واما اذا كانا في زمانين فلا تعارض بينهما فلا يحتاج الى الترجيح كما لو حج عن النفل صح حجا ثم حج في سنة اخرى بمطلق النية فانه يكون فرضا في السنة الثانية عملا بالدلالة لعدم معارضة الصريح وههنا ثبت القبض بالدلالة في زمان لم تكن فيه صريح فاذا صرح لم يكن له اعتبار لانه لبث وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار دلالة بخلاف ما لو عين المبيع فانه يصدق في قوله لم اقبضه محل ام فصل لان هذا البيان لم يغير موجب العقد ولا يتاخر به عنه المطالبة وانما يتاخر بانكار البائع المبيع او بامتناعه عن التسليم فاما لو صرح عما عدم القبض فيطالب المشتري بتسليم الثمن ولا يطالب البائع بتسليم المبيع لكونه معلوما معينا فلا يكون كالمستهلك قال — وعلى هذا قلنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل على المبيع فصار النصف مبيعا بكل الثمن بخلاف ما لو قال على ان لي نصفه حيث يقع على النصف بخمسمائة لانه شرط معارض لصدر الكلام فصار بايعا من نفسه ومن المشتري فيعتبر ذلك في حق التقسيم كما لو اشترى عبدين احدهما ملك المشتري ينقسم الثمن عليهما اقول — وعلى هذا اي على الاصل الذي ذكرنا لاصحابنا وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قرعوا مسئلة وقالوا في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه فان البيع يقع على نصف العبد بجميع الثمن وهو الف لان الاستثناء تكلم بالباقي وقد دخل ههنا في المبيع وهو العبد دون الثمن وهو الالف لان الضمير في نصفه راجع الى ما هو المذكور وهو المبيع اذ الثمن تابع ولانه ابتداء بالمبيع باعتبار ان الابتداء يقع بالاسم فينصرف الضمير

وثمن المستهلك

عند بقوله قرض او بدل متاع احترازا عما لو اقر بالدراهم غصبا او وديعة فانه يصدق في دعوى الزيافة اتفاقا لان الغصب او الوديعة لا تختص بالجياد وقال ابو حنيفة البيع موجبه سلامة البدل والزيافة عيب عارض فخلافي موجب العقد فيصير المشتري بدعوى زيافة الثمن مدعيا للعيب فلم يقبل قوله وان وصل لانه رجوع بدعوى زيافة عما يقتضيه العقد من السلامة فصار كما لو ادعى البايع ان المبيع معيب وانكره المشتري فانه لا يقبل وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به اذ مقتضى مطلق العقد السلامة عن العيب في البدلين فيصير بدعواه العيب رجوعا عن الاقرار والرجوع عن الاقرار لا يصح وان كان موصولا وصار ايضا كدعوى الاجل في الدين بان قال لفلان علي الف درهم موجل حيث لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين الحلول والاجل يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا وكذا صار ايضا كدعوى الخيار في البيع بان اقر بثمن مبهم لكنه ادعى انه قبله بالخيار ثلثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البايع ببيع شيء ثم ادعى انه بالخيار ثلثة ايام وكذبه المشتري حيث لم يثبت الخيار ولا يقبل قول من يدعيه لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض الشرط فمن ادعى العارض لا يقبل قوله بدون البينة بخلاف قوله لا انها وزن خمسة لانه استثناء بعض القدر وليس للبيع موجب في القدر وكان بمنزلة قوله الا مائة وخلا في قوله لفلان علي كر حنطة الا انه ردئ حيث يقبل قوله ان وصل لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب لان الحنطة تخلق على صفة الجودة والرداءة والوسط والعيب ما خلق عنه اصل الفطرة كما خلق العبد ذميما ووسطا وحسنا بخلاف الرداءة في النقود بالغش حيث يكون عيبا لانه ليس بخلقي فانه خلق النقود عن في اصل الفطرة وانما يحمل له الزيافة بالغش بالخلط بصنع العباد الا ترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها وقد كان رآه فوجده ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك بهذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا فعلم ان الزيافة عيب في الدراهم والرداءة فطرية في الحنطة ومنها لو قال لمسلم لفلان علي الف درهم من ثمن خمر او خنزير لزمه الالف فلم يقبل تفسيره بانه من ثمن خمر او خنزير عندنا حنيفة وان كان موصولا لان قوله على الف درهم حقيقة في الاقرار بوجوب الالف عليه ثم بتفسيره بثمن خمر او خنزير يريد الرجوع عما اقر به فلا يصح وهذا مما يصدق ان كان موصولا ومنها لو قال لفلان علي الف درهم من ثمن متاع ولم يقبضه ثم يقول لكني ما قبضت ذلك المتاع لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضته عندنا حنيفة وان كان موصولا لانه رجوع عما اقر به اولا لانه اقر

بوجوب

والاستثناء اليه فصار النصف مبيعا ببقائه بعد الاستثناء بكل الثمن لعدم دخول
الاستثناء عليه فصار كانه قال بعت نصفا لعبد بالف بخلاف ما لو قال بدل الاستثناء
بعت منك هذا العبد بالف درهم على ان لي نصفه حيث يقع البيع على نصف العبد بنصف
الثمن وهو ضمانة لان قوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فان صدر الكلام
وهو قوله بعت منك هذا العبد بالف درهم تناول العقد في جميع العبد وقوله على ان
لي نصفه ليس باستثناء بل هو شرط عامل بطريق المعارضة لكونه مستقلا بنفسه
وموجبه على خلاف موجب الصدر فتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب واقعا للبايع
والمشترى فصار بايعا من نفسه ومن المشترى فصار نصفه للمشترى بنصف الثمن
وبقي نصفه في ملكه ويسقط بمقابلته نصف الثمن وانتفى من نفسه صحيح اذ كان مفيدا
وقد افاد هنا فائدة الدخول فان تقسم الثمن على النصفين فصار النصف داخلا ثم خارجا
للخروج بقسطه من الثمن اذ لو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا للنصف
بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاده في المبيع
وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسم فلما افاد الدخول وجب القول
به كما لو اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى بدخل عبده في العقد لفائدة
تقسم الثمن عليهما ثم يخرج وبقي العقد في عبد غيره بخمسمائة وكما لو اشترى رب المال من
المضارب شيئا من مال المضاربة فانه يصح وان كان كل واحد من البدلين ملك رب المال
لما فيه من استفاده ولاية التصرف وهو مقصود الملك لرقبة قال — واما بيان
الضرورة فنوع بيان يقع بغير ما وضع له وهو اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق
نحو قوله تعالى ﴿وورثه ابواه فلامه الثلث﴾ صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام
بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت نظيره بيان
نصيب المضارب وكذا بيان نصيب رب المال استحسانا والمزارعة على هذا التفصيل وكذا
لو وصى لرجلين بالف درهم او ثلث ماله ثم بين احدهما اقول — لما فرغ من
بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو القسم الرابع من البيان وانما سمي بيان الضرورة
لانه نوع بيان وقع بغير ما وضع للبيان وهو السكوت فانه لم يوضع له بل الموضوع للبيان
النطق الذي هو ضد فوقوع البيان بالسكوت ضروري لما بينه وهو اي بيان الضرورة
وانما اثبت باعتبار ثالث ما اضيف اليه كقوله تعالى يلتقطه بعض السيارة على اربعة
اوجه الاول ما هو في حكم المنطوق لدلالة المنطوق عليه وان كان ساكتا ضرورة فهو

كالمذكور حكما مثل قوله تعالى ﴿وورثه ابواه فلامه الثلث﴾ صدر الكلام وهو قوله ﴿وورثه
ابواه﴾ اوجب الشركة في الميراث بين الابوين ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث
والسكوت عن نصيب الاب دل على ان الباقي وهو الثلثان للاب فصار بيانا لنصيب
الاب بصدر الكلام اي بمشاركة صدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو
لا ان صدر الكلام اوجب الشركة له لما صار بيانا بتسميته بالسكوت فلما كان صدر الكلام
عليه صار بمنزلة المنطوق نظيره في كونه بيانا لا بمحض السكوت بل بمشاركة دلالة
المنطوق عليه بيان رب المال نصيب المضارب من الربح والسكوت عن نصيب نفسه
في عقد المضاربة فانه يتعين للباقي لضرورة وهو جائز قياسا واستحسانا لان المضارب
هو الذي يحتاج لابيان نصيبه فانه لا يستحق الا بالشرط فاما رب المال فانه يستحق با
ان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له وللمضارب اجر
عمله فلا يحتاج نصيبه الى البيان واما لو بين رب المال نصيب نفسه وسكت عن نصيب
المضارب فجائز ايضا استحسانا ويكون الباقي للمضارب لا قياسا وجه القياس ان المضارب
انما يستحق بالشرط ولم يوجد ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح
فيكون مشتركا بينهما اذ لا مال للعامل والعامل في المال المشترك كانه اذا بين نصيب احدهما
يكون بيانا بان الباقي للآخر ضرورة وحكم المزارعة حكم هذا التفصيل يعني اذا سمى نصيب
العامل دون صاحب البذر جاز فيقاسا واستحسانا لان العامل كالمضارب لا يستحق الا
بالشرط فلا بد من بيان نصيبه واما صاحب البذر فيستحق باعتبار انه نماء ملكه وان سمى
نصيب صاحب البذر دون العامل جاز استحسانا لا قياسا لانه بين ما لا يحتاج الى بيانه
وترك بيان ما يحتاج اليه اذ العامل انما يستحق بالشرط ولم يوجد ووجه الاستحسان
ان عقد المزارعة عقد للشركة في الخارج والتنصيص على بيان احد الشريكين بيان ان الباقي
للآخر وكذا الوصي لو وصى لرجلين بالف درهم او ثلث ماله ثم بين نصيب احدهما كان سكوته
عن بيان نصيب الثاني بيانا بان الباقي للآخر قال — ومنها ما يثبت بدلالة الحال للمتكلم
مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة ويدل في موضع الحاجة
الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدل في الخروج وسكوت البكر
في النكاح جعل بيانا لما لم تتوجب ذكره وهو الحياء الذي من اظهاره تجتنبه عادة النكول
عن اليمين جعل بيانا لما لم تتوجب ذكره وهو ان نفاهر عند الاقدام على اليمين اذ لم يكن باذلا
او مقرا وفي امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة دعوى الابن كان سببا لثبوت

الألوكة
www.alukah.net

لحال قيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا نواقض اقول ومنها اى من وجوه بيان الضرورة
وهو الوجه الثانى منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عن تغيير
امر يعاينه من قول او فعل يدل على ان ذلك لا امر حق اذ لو كان باطلا لما كان له السكوت
عنه لان فيه تقريرا للناس على منكر والله وصفه بكونه آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر
بقوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فسكوته بيان ان ما اقرهم عليه داخل فى
المعروف خارج عن المنكر وكذا السكوت فى موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل
سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البضع فى ولد المغرور جعل بيانا دالا على المغرور من يتزوج امرأة
على انها حرة ثم ظهر بعد الولادة انها جارية لغيره او يشتري جارية بملك يمين
ثم تظهر انها امة لغيره بالاستحقاق فالولد حر بالقيمة ولا يجب عليه شيء آخر وهذه الواقعة
حدثت فى عهد عمر رضى الله عنه والصحابة كانوا متوافرين فقضوا برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد وكان محتجا منهم
من غير نكير فجعل محل الاجماع ثم انهم سكتوا عن بيان قيمة منفعة الولد ولم يأمروا برد
قيمة منافعه الى المستحق فكان سكوتهم دليلا على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف المجرد عن العقد
بدليل حالهم اذ المستحق جاء غالبا فحكم الحادثة وهى اولاد الاماء وقعت بعد النبى عليه السلام
ولم يسمعوا فيها النص فكان يجب عليهم الاستفصال فى البيان ولو كان رد قيمة المنافع واجبا
لما حل الاعراض عنه فالسكوت بعد وجوب البيان عليهم دليل نفى الوجوب اذ لا يظن بهم ترك
الواجب وكذا سكوت البكر البالغة فى النكاح عن الرد جعل بيانا بالرضى بدلالة حالها
التى توجب السكوت وهو الحياء المانع من اظهار رغبتها فى الزوج لا عن رغبتها واعراضها
عنه اذ لو حياء فى الرد فجعل سكوتها دليل الرضى وكذا السكوت عن اليمين وهو امتناع المدعى
عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه بعرض النكول جعل بيانا بانه اقرار او بدل على
الاختلاف المعروف بين الصحابة وصاحبيه بدلالة حال فى الناكل وهو ان الظاهر منه
الاقدام على اليمين لكونه واجبا عليه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر وامتناعه عن
اداء ما لزمه مع القدرة عليه لا يكون الا للاضطرار عن الوقوع فى امر عظيم وهو اليمين
الكاذبة اذ لو حلف اليمين لا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه فجعل نكوله
بدلا عما ادعى عليه لاقتداء نفسه عن اليمين واقرارا بما ادعى عليه وكذا سكوت البكر جعل
بيانا فى المسئلة الاولى فى بطون ثلاثة فادعى ورثة الابن الكبير سكوته عن
دعوى الاخوين كان سكوته عن دعوتهما نفيا لنسبهما منه بدلالة حال فيه وقع ان الاقرار

بنسب ولد ثابت النسب منه واجب ونفى ولد ليس منه واجب فاذا سكت فى موضع الحاجة
الى البيان يجعل كصريح النفى دلالة لا يقال ما ادعى نسب الابن الجارية ام ولد منه صارت
فلا يحتاج فى ثبوت نسب الاخوين الى الدعوة لكونهما ولد ام الولد فلا يجعل سكوته
نفيا لنسبهما لان البيان عليه غير واجب فثبت نسبهما وان سكت لانا نقول انما ثبت
نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يثبت انه نفى وههنا قد دل السكوت على النفى
بدلالة الحال وهو كالنفى صريحا فلا يثبت به النسب ونسب ولد ام الولد يثبت بالنفى
قال ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت
المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى اقول ومنها اى من وجوه بيان الضرورة
وهو الوجه الثالث منه ما جعل السكوت فيه بيانا بالضرورة دفع الغرور مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة وتسليمها دفع الغرور
عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المبيع فاذا لم يجعل السكوت تسليما واسقاطا
فانى يمنع المشترى عن التصرف لكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع
تصرفه يتضرر المشترى ايضا فلدفع هذا الضرر والغرور جعل سكوته تسليما واسقاطا
وكذا اذا رأى المولى عبده يبيع ويشترى فسكت ولم ينهه عن التصرف وكان سكوته اذنا
له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامل مع العبد لان الناس لا يتمكنون من استطلاع
رأى المولى فى كل معاملة مع العبد وانما يتمكنون بالاستدلال بسكوته على ما وراءه فلو لم يجعل
سكوته اذنا له لأدى الى الضرر لتأخر بيوعهم الى وقت الحرية وهو موهوم فيتوى
حقهم وقد فى الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ولقوله
عليه السلام من غشنا فليس منا قال ومنها ما ثبت بدلالة الكلام كما لو قال
له على مائة وثلثة دراهم او ثلثة اثواب او افراس او عبد احد هذه دينا مكون
المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان العطف كالاضافة والمضاف معرف بالمضاف اليه فكذا
بالمعطوف عليه وكذا مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة خلافا للشافعى هو بيانه على
مائة وثوب او عبد او شاة فقلنا ان حذف بيان المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة
الحدود وطول الكلام وذكرنا فيما ثبت وجوبه فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب وما اشبه اقول ومنها اى من وجوه بيان الضرورة وهو الوجه
الرابع منه ما جعل السكوت بيانا بدلالة ضرورة الكلام وحاصله انه اذا ذكر عددان
بينهما واو فتوسط بين ما يتقسم بينهما بالتقسيم ينصرف الحاجة الى التقسيم دفعا

اى لو قال له على مائة وثلثة عبدان بينهما
فاذا قبل يجوز له ان يلزمه ثلثة اثواب
او ثلثة افراس

الوكة
www.alukah.net

بالعشرة كقوله له علي مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة افراس او له
علي اعبد وعشرون درهما فكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه وتفسيرا له فيجب الكل من الدراهم
والثياب والافراس وعبارة بعضهم اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف كمائة وثلثة
اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق والعبارة الاولى اشمل وهذا لان المعطوف مع
المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحاد المعطوف مع المعطوف
عليه في الاعراب واشتراكهما في الجر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا تمام الاضافة توجبه
للتعريف حتى يصير المضاف المنكر معرفا بالمضاف اليه اذا كان معرفة نحو غلام زيد فكذا
العطف يقتضي ان يصير المعطوف المفسر مفسرا للمعطوف عليه المبهم والشافعي يوافقنا
في ان العدد المفسر اذا عطف على المبهم يكون بيانا كما في قوله مائة وثلثة دراهم او
ثلثة اثواب ويخالفنا في غيره فيحتج بقوله اذا كان بعد المائة او العدد المبهم شيء من
المقدرات كالدراهم والدنانير والمكيل والموزون يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد
والجامع كونهما مقدرين فاذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة
او مائة ومن سمن يكون الكل من الدراهم والحنطة والسمن قياسا على قوله مائة وثلثة
اثواب وعند الشافعي لا يكون بيانا فيبقى المائة مبهمة فله ان يفسرها بما شاء واتفقنا
ايضا انه اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله وثوب
وشاة وعبد لا يكون بيانا للمائة والشافعي يقول العطف بحرف الواو لم يوضع للتفسير
لغة اذ العطف يقتضي المغايرة والتفسير يقتضي الاتحاد بان يكون المفسر عين المفسر
فلا يصح العطف مفصلا ويقيسه ايضا على قوله مائة وثوب ومائة وشاة فالجامع
انه ليس من جنس العدد فلو كان العدد بيانا لكان بيانا في جميع المواضع وانما جعل العطف
بيانا في عطف احد العددين المبهمين على الآخر لحاجة كل واحد منهما الى التفسير ومجانسة
العدد وغيره ليس في معناه فلا يلتحق به قلنا انما جعلنا العطف مفسرا عرفا لا لغة
فان العادة جارية بحذف تفسير المحذوف عليه اذا كان في المعطوف ما يصلح مفسرا كقول
الرجل بعت منك مائة ودرهم فيريد بالجمع الدراهم وهذه العادة جارية في جميع
المقدرات التي تثبت في الذمم ويكثر اسباب الثبوت فيه في معاملات كالمكيل
والموزون فانهم يحذفون التفسير من الاول اكتفاء بالمعطوف ضرورة طول الكلام وكثرة
الوقوع في معاملات كذلك بخلاف ما ليس بمقدر ديانة في الذمة كالثوب
والشاة حيث لا يكثر استعماله فلا تحتمل الضرورة فيبقى على الاصل الا يرى ان الثوب

لا يثبت في الذمة الا سلما واما سائر المقدرات فيثبت بسائر الاسباب قال
واما بيان التبديل فهو النسخ ومعناه ان يزول شيء ويخلفه غيره بقاء ونسخ الشمس
الظل لانها خلفته شيئا فشيئا وانه بيان لان الحكم المطلق الذي ظاهره البقاء فكان
تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع كالقتل بيان محض للاجل في حقه تبديل
في حقنا اقول لما فرغ من بيان الضرورة شرع في بيان التبديل وهو النسخ
وانما اخره لقصور معنى البيان فيه ومعنى النسخ في اللغة اما الازالة مع اتيان الخلف
او التحويل من مكان الى آخر او حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه بقاء نسخت الشمس
الظل اي ازالته ورفعته واخلفت شيئا فشيئا وحلت مكانه ونقل نسخ النحل
الشباب بهذا المعنى وفي المعنى الثاني نقل نسخت النحل العسل اذا نقلته من مكان الى
آخر ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم لآخرين ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة
النقل بتحصيل ما في احد الكتابين في الآخر مع بقاء الاول في مكانه وفي الاصطلاح هو عبارة
عن انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر هم اختلفوا في ان النسخ
هل هو من قبيل البيان ام لا فذهب جمهور الامة متابعا للقاضي الامام ابي زيد انه ليس من
اقسام البيان حقيقة اذ حد البيان غير حد النسخ بل هو بيان باعتبار ان البيان عبارة عما يظهر به
ابتداء الوجود والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان بيان انتهاء
مدة الحكم ابتداء في حق صاحب الشرع وانما جعل بيانا اذا كان اظهارا للعباد ابتداء
الوجود لانهم محتاجون اليه وليس كذلك بالنسبة اليهم بل هو تبديل في حقهم ولا يمكن جعله
بيانا بالنسبة الا الله لان جميع الاشياء معلوم عنده والنسخ فيه جهتان ففي حق الله بيان
محض لانتهاء حكم الاداء وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عنده لانه ينتهي عند الحكم
الا وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تاليا مبينا للدة لا رافعا الا انه
اطلقه وكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر وعدم تقييده بوقت
يوهم البقاء على التابيد وكان تبديلا بالنسبة اليهم بالناسخ فجاز تسميته ببيان
تبديل لوجود المعنيين فيه كما سميناه بيان المفسر لوجود الاثرين فيه وهذا على مذاهب
المفسرين فانه بيان انتهاء اجل المقتول بعد الله فان الله تعالى وقت اجله بلا شبهة
لم يكن به اجل غيره وهو مذهب اهل السنة والجماعة كما نقل الله تعالى بقوله فان اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت فيه حسن لان الله لا يفعل الا ما هو حسن وصنع كاسب
الميت حتى انه لا فرق بالنسبة الى الله تعالى في حق العباد هذا [illegible] وقطع للجبرة

الألوكة
www.alukah.net

استمرارها لولا القتل فلم نابتت علة القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة الا
على الظواهر عندنا وفي التخنق لاخلاف فيه فان شمس الائمة لاحظ كونه تبديلا بالنسبة
الينا فلم يسمه بيانا وفخر الاسلام نظر لكونه بيانا في حق الله فاطلق عليه البيان والعيان
موجود ان فيه وكان الثناء في التقويم فرجح فخر الاسلام جهة البيان باعتبار ان النسخ
والتخصيص من قبيل واحد الا ان التخصيص بيان ان العام لم يتناول بعض الاعيان والنسخ
بيان انه لم يتناول الا نقض بعض الازمان والتخصيص بالاتفاق من قبيل البيان فكذا النسخ و
شمس الائمة رجح عدم كونه بيانا في حق من يحتاج الى البيان وهم العباد قال
وهو جائز عندنا المسلمين اجمع لان احدا لا ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه اللام
واستحلال اخت توأمه واسترقاق الحر في عهد يوسف عليه اللام واباحة الميتة قبل
موسى والنسخ بعدها ولانه ليس الا البيان من احكام المطلق الغيب عنا المحتمل للوقت
والابد على السواء اذ مطلق الامر للايجاب فقط لمنزلة الايجاد والاحياء ان حكمها الجبوة
والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسبابه انتهى فلم يكن النسخ متعرضا لحكم الدليل
الاول بوجه ما ولا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين اقول وهو اي النسخ
جائز في احكام الشرع عقلا وواقع شرعا عند المسلمين اجمع خلافا لليهود عليهم اللعنة
فعند بعضهم باطل عقلا وهو ما جاء في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه اللام انه قال لا نسخ لشريعتي وعند بعضهم
باطل عقلا ومعناه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء والجهل بالعواقب وقد نقل انكاره عن ابي مسلم الاصفهاني من المسلمين قال فخر الاسلام
انكار النسخ مع عقد الاسلام لا يتصور فان كان مراد ابي مسلم من ذكر ان الشرايع الماضية
لم يرتفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتكذا الشرايع باقية كما كانت فما قاله فخر الاسلام صحيح
فان هذا لا يتصور من مسلم فان المسلمين اجمعوا على ان شريعتنا ناسخة لسائر الشرايع
وان كان مراده من ذلك ان الشريعة المتقدمة موقتة الا وقت وورد الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما اللام بشرا بشرع محمد عليه اللام وامروا الرجوع
اليه عند ظهوره فان اكان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا وكذا القول في سائر المنسوخ
بان الحكم الاول موقت الا وقت معلوم عنده الله وكان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة ذلك
الحكم لا نسخا فهذا امر وهمي لا يلزم من تسميته وتحقيقه في ذلك بيان ما تعلق به النسخ
من آية وسائر الايات الدالة على تبيين نسخ او الدليل على جواز النسخ ووقوعه المنقول

والمنقول اما النقل فلان كان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه اللام وبه حصل
التناسل وهذا لا ينكره احد وقد ورد في التوراة انه تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه
وكذا الاستمتاع بالحلائل كان حلالا لادم عليه اللام فان حواء كانت مخلوقة من ضلعه
وهي زوجته ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع وكذا استرقاق الحر كان مباحا في عهد
يوسف حتى نقل عنه انه استرق جميع اهل مصر عام القحط بان اشتروا انفسهم بالطعام
وكان حكم السارق في آل يعقوب ان يسترق منه فلذلك استرق هو اخاه جزاء السارق بقوله
فما جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين فجعلوا جزاء السارق
استرقاق نفسه ثم نسخ ذلك الحكم في شريعة غيره وكذلك العمل في السبت كان مباحا
قبل شريعة موسى ثم نسخ بعدها بشريعته والضمير في كلمة بعدها في كلام المصنف عايد
الى جميع ما سبق ولذلك اتى به باعتبار انه اكثر من اثنين واما العقل فهو ان النسخ ليس
الا بيان من الحكم المطلق الذي هو غيب عنا ومعلوم عند الله بانه موقته الا وقت كذا
وذلك الحكم ليس مما لا يجوز ظهور ان النسخ عليه باعتبار انه لا يحتمل التاقيت بل هو مما يحتمل
ان يكون موقتا بعد ما شرع ومؤبدا على السواء لانه من الفروع دون الاصول اذ الامر المطلق
في حيوة النبي عليه اللام للوجوب فقط دون البقاء فان البقاء بالاستصحاب لعدم المزيل
لا بالامر السابق اذ لا دلالة له على البقاء ولم يكن الناسخ متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجه ما لا بالابطال ولا بعده به لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام
الدليل الاول والاحكام شرعت لمصالح العباد وقد يتبدل باختلاف الزمان ولا يعلم بذلك
الا العليم الخبير الحكيم وكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة البالغة
دون البداء والجهل بالعواقب فلا مانع من جواز النسخ عقلا وبه خرج الجواب عما ذكره
اليهود تعنتا لهم بمنزلة الاحياء والاماتة عند تمثيل قوله ان الامر للايجاب في البقاء
فان الامر كالايجاد والاحياء باعتبار انه اثرها الوجود والجبوة دون البقاء وكذا يجاب
بقوله وجد ولم يبق وانما البقاء لعدم اسبابه الفنائية بابقاء الله تعالى والبقاء من معلومات
عند الله تعالى وهو غيب عنا فكان الاحياء والاماتة بيانا محضا لمدة الجبوة فلا يدل على
الجهل بالعواقب والبداء والنسخ بمثله فلا يكون نسخا لعدم تعرضه لناسخ للزمان الاول
ولعدم تعرض الدليل الاول للزمان الثاني واتحاد الزمان شرط للتعارض ويمكن ان يكون الشيء
حسنا وقبيحا في زمانين فلا يلزم من النسخ اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد كما ذكره في جواب
نقل اليهود لعنهم الله سيأتي في الكتاب لاشارة اليه واما قولنا بان البقاء بالاستصحاب

الألوكة
www.alukah.net

في حيوة النبي عليه اللام لاحتمال ورود الناسخ في زمنه عليه اللام واما بعد وفاته فقد صار
البقاء بالدليل لان احتمال النسخ ارتفع بالكلية وبتمت الشرايع والاحكام التي قبض
النبي عليه اللام عليها قطعية موبدة قال ولا يقال ذبح الولد في قصة الخليل عليه اللام
حسن بالامر فسخ بالنسخ لانا لا نسلم نسخه وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى محققا
رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به غير انه اضاف الايجاب الى الولد
تحقيقا للابتلاء فيهما فلما اسلما وتله للجبين استفرغ الواجب في الشاة بطريق
الفداء وانه واجب بالسبب الموجب للاصل كفداء الشيخ الفاني فلا يلزمنا توقيف
اليهود لتحريفهم كتبهم اقول هذا اشارة الى سؤال يرد على الكلام السابق والجواب
عنه تقرير السؤال انكم انكرتم لزوم اجتماع الحسن والقبح في النسخ في حالة واحدة
وقد وجد ذلك في قصة الخليل عليه اللام فانه امر بذبح الولد فكون ذبحه واجبا
حسنا بالامر ثم نسخ فصار ذبحه حراما فنسخا بالنسخ وقد اجتماع الحسن والقبح
في حالة واحدة لان الامر بذبح الولد قام حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه تقرير الجواب
لا نسلم ان الامر بذبح الولد قد نسخ وكيف يقال انه نسخ ذبح الولد وقد سمى الله تعالى
ابراهيم عليه اللام محققا رؤياه لقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به
وذلك لا يتصور الا مع بقاء الامر بذبح الولد لانه لو نسخ ذلك لما كان محققا رؤياه
وانما لم يتصل الحكم بالمحل المامور به لوجود الفداء كما نص عليه بقوله وقد بيناه بذبح
عظيم على معنى ان هذا الذبح يقوم مقام الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء اسم لما يقوم
مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف
الى الولد قائم ولكن اقيم الشاة مقامه في قبول الحكم ولهذا قال عليه اللام انا ابن الذبيحين
لكونه مذبوحا حكما بذبح ما قام مقامه فاذا ثبت انه بطريق الفداء لا يكون الامر الاول
منسوخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان اذ الخلف مغير لا مغير فلا يلزم
اجتماع الحسن والقبح لعدم النسخ الموجب للقبح قوله بعنوانه اضاف الايجاب
الى الولد جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الجواب الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح
فمه تقرير الجواب ان اضافة الذبح الى الولد كان تحقيقا للابتلاء فيهما اي في حق ابراهيم
الخليل عليه اللام ليظهر منه الانقياد لامر الله والصبر على حرقة القلب بذبح ولد الذكر
هو قطعة كبده وفي اسماعيل الذبيح عليه اللام ليظهر منه الصبر على شاق الذبح فلما اسلما
لحكم الله وانقاد الامر لما شرفا الخليل عليه اللام ما في وسعه من اسباب الذبح وامرار السكين

على الحلق بالمبالغة بقدر الطاقة والقوة مرارا وبصيرا سماعيل عليه اللام على المجاهدة
والطاعة حيث قال يا ابت افعل ما تؤمر واليه الاشارة بقوله فلما اسلما وتله
للجبين استفرغ الواجب في الشاة بطريق الفداء كرامة لهما وجزاء لاطاعتهما امر الله
فاستحقا لذلك الكرامة بالفداء والفداء واجب بالسبب الموجب للاصل كفداء الشيخ
الفاني واجب بالسبب الموجب للصوم لا انه واجب مبتدأ ناسخ للاول فان قيل النسخ
قد يكون ببدل فالفداء الذي هو بدل لا يأتي في النسخ كالتوجه الى الكعبة بدلا عن التوجه
الى بيت المقدس وهو ناسخ له قلنا سلمنا ان النسخ قد يكون ببدل ولكن انما قلنا ببقاء
الامر الاول استنادا لا لأن لفظ الفداء لاطلاق البدل فان الفداء بدلا عما انه ليس بامر
مستقل بخلاف الامر بالتوجه الى الكعبة فانه ورد بلفظ مستقل عندا على انه خلف
عن التوجه الى بيت المقدس مع ان اكثر الاصوليين ان الامر بذبح الولد نسخ بالامر بذبح
الشاة وهذا استند تواب به على جواز النسخ قبل الفعل كما سيأتي فتنبه للعلماء فقوله ان احدهما
هذا الذي بنى المصنف الجواب عليه هو انه ليس بنسخ والقول الثاني انه نسخ كما سيأتي
قوله ولا يلزمنا توقيف اليهود وهذا اشارة الى الجواب عن استدلال اليهود بالنقل
الذي ذكروه من التوراة ومن موسى عليه اللام تقرير الجواب ان دعواهم النقل في التورية
على ما زعموا باطل لانه ثبت قطعا عندنا باخبار الله تعالى انهم حرفوا التورية فلم يبق
نقلهم حجة وهذا قلنا لهم لجزا الايمان بالتورية التي في ايديهم حتى بالغ بعض الشافعية
وجوزا الاستنجاء بذكر انما يجب الايمان بالتورية التي انزلت على موسى عليه اللام مع ان شرط
التواتر لم يوجد في نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر لان
اهل التواتر اتفقوا على انه لما استولى بخت نصر على بني اسرائيل فقد رجالهم وسبى ذراريهم
واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا
حتى قرأه عن صدره ولم يكن احد قرأه حفظا قبله ولا بعده وهذا قالوا بانه ابن الله
وعبدوه ثم دفع عزير عند موته الا تليذ له ليقرأه على بني اسرائيل فاخذوا عنه ذلك الواحد
وبه لا يثبت التواتر وزعم بعضهم انه زاد فيها شيئا وحذف شيئا فكيف يوثق بما هذا سبيله
فثبت ان ما ادعوه من تأييد شريعة موسى افتراء عليه وقد اوضح لهم ذكر ابن الراوندي
الزنديق لمعارضوا به دعوى الرسالة من محمد عليه اللام والدليل على هذا ان احدا من اخبار
اليهود لم يحتج به على النبي عليه اللام مع حرصهم على معارضته ودفع قوله فلو كان ذلك صحيحا عندهم
لنقضت العادة بالاحتجاج به ولو فعلوا ذلك لاشتهر كما اشتهر سائر امورهم قال

الألوكة
www.alukah.net

ومحل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما يبقيه في النسخ من فوقيت
او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرايع التي قضى عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا نسخ الا عن لسان من ينزل عليه الوحي اقول لما ثبت
ان النسخ بيان مدة الحكم اراد ان يبين ان ذلك الحكم الذي هو محل النسخ اي شئ هو وجعله ان
الحكم اما ان يكون مما لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية بان لا يحتمل العدم مثل واحدية
الله تعالى وصفاته واسمائه وما يجري مجراها من الامور الحسية والاخبارات عن الامور
الماضية او الحاضرة او المستقبلة او لا يحتمل الوجود اصلا كالشريك او لا آخر شرعية بوجه يعلمه
كالكفر فبين بالتقسيم لا بجرى فيه النسخ لان النسخ لبيان انتهائه وهذا امر لا يجوز انتهاؤه
بوقت واما ان يكون محتملا للنسخ كالاحكام الشرعية التي يحتمل ان يكون قابلا للوجود والعدم
احتمالا على السواء لكنه مطلق فيحتاج لبيان انتهاءه وقيته او تابيده لاحتمال ان يبقى
مشروعا دائما او لا يبقى فهذا حكم اما ان لحقه واقترن به ما يبقيه في النسخ من تابيد
او توقيت نصا او دلالة او لا فان لحقه التابيد نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا في وصف
اهل الجنة او التوقيت نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى
يوم القيمة او لحقه التابيد دلالة لا صحيحا مثل جميع الشرايع التي قضى عليها النبي عليه السلام
فانها موبدة بدلالة انه خاتم النبيين فهذا القسم ايضا لا يحتمل النسخ لان الحكم المقيد بالتابيد
نصا يبطل بعد عدم انتهائه بمنع فيكون الدوام والنسخ يقطع الدوام ويبطل بعد الانتهاء فكانا
فيتنا قضان ولا تناقض في ما يبطل الشرع وكذا الحكم المؤقت بوقت صريحا لا يجوز نسخه قبل تمام
الوقت للزوم البداء الذي هو محال وكذا المؤبد دلالة وهو الشرايع بعد النبي عليه السلام
فان احتمال النسخ فيها منقطع لان النسخ انما يكون بالوحي على لسان من ينزل عليه الوحي وقد
انقطع الوحي عنه عليه السلام ولم يبق نبي بعده ينزل عليه الوحي فتعين القسم الآخر وهو الذي
يحتمل الوجود والعدم في نفسه ولم يلتحق به ما يبقيه في النسخ محلا للنسخ وهو المطلق عن التابيد
والتوقيت المحتمل للشرعية وعدمها في جميع النبي عليه السلام لا بيقال لا يصح ايراد قوله تعالى خالدين
فيها ابدا او قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك مثلا لانهما من الاخبارات لان الاحكام تحكون
امتناع النسخ فيهما باعتبار كونهما من الاخبار لا باعتبار كونهما مقترنين بالتابيد والتوقيت
لان النقل المتواتر اراد النظر للتابيد والتوقيت نصا وقد حصل بما ذكرنا ايراد ما لم يوجد
الاحكام [illegible]
والذي ذكرنا من عدم جواز النسخ اذا لحقه تابيد او توقيت نصا هو مذهب الامام ابي زيد الدبوسي

فهذا ان
للسان ء

والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وجماعة من اصحابنا واما مذهب بعض اصحابنا وهو مختار
ابي اليسر وجمهور الشافعية وغيرهم جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الاوامر النواهي
وقد عرف الوجه من الطرفين في موضعه قال والشرط التمكن من اعتقاد القبلة دون
التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة كنسخ خمسين الى خمس صلوات ليلة المعراج ولان اعتقاد القبلة
هو الاصل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بالشك به ولا يلزمنا الاعتقاد الحقيقة ولانه قد
يصلح قربة بدونه والامر انما قصد به الفعل ينتفع به تعالى الله عن ذلك اقول
لما فرغ من بيان محل النسخ شرع في بيان شرطه وله شروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف
فيها فالمتفق عليها كون الناسخ متاخرا وكون المنسوخ حكما شرعيا وكذا الناسخ وغير ذلك
والمختلف فيها هو ان التمكن من الفعل هل هو شرط للنسخ ام لا ولا بد من تحرير موضع الخلاف
فنقول اتفق مجوزوا النسخ على جواز النسخ بعد التمكن من الفعل بان مضى بعد وصول الامر
الى المكلف زمان يسع فيه المامور به الا ما نقل عن الكرخي بانه لا يجوز النسخ قبل الفعل بناء
على ان الوقت ما يسعه المامور به ولم يمض واختلفوا في جواز النسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل التمكن من الفعل وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ
بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب فيه كما اذا قيل صم غدا ثم شرع
في الصوم وقبل الانقضاء والاتمام قيل لا تتم فهذا القسم على الخلاف فذهب الجمهور من اصحابنا
ومن الشافعية الى جواز النسخ في القسمين وذهب جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا والصيرفي
من الشافعية وبعض الحنابلة الى عدم جوازه في القسمين قالوا العمل بالبدن هو المقصود
بالامر فلا يجوز النسخ قبل التمكن منه والمعتزلة بنوا ذلك على ان المامور به مراد لان الارادة
لازمة للامر عندهم وكل ما امر الله به فقد اراد وجوده فلا يجوز تخلف المراد عن مراد الله
وقد عرفت جوابه في اول الكتاب من جواز الامر بدون ارادة المامور به واستدل الجمهور من
اهل السنة بالنقل والعقل اما النقل فانه ثبت في الصحيح ان النبي عليه السلام امر ليلة المعراج
بخمسين صلوة ثم نسخ ما زاد على الخمس كان ذلك قبل التمكن من العمل بالبدن وانكار المعتزلة
للمعراج مردود باستفاضة النقل به كما مع توافق العقل عليه كما عرف في اصول الدين ولم
يوجد تمكن الاعتقاد من الامة فلا يجوز دعوى النسخ فاسد لان النبي عليه السلام امر الامة
فكان معتقدا قبله كمعتقد تلك الجملة الامة وقد كان الله يا فرض جزئيا وانما فرض ذلك لان
الرسول عليه السلام بالطل انه ثبت في الحديث انه عليه السلام شاور في امته حين امر بالاذان موسى عليه السلام

الألوكة
www.alukah.net

فحمله على ذلك حتى انتهى الى الجمل فلو كان مفوضا الى رأيه لما احتاج الى السؤال فدل على انهما
فرضت ثم نسخت بسؤال التخفيف واما المعقول فهو ان الفعل كما يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
فكذلك الاعتقاد والقلب على وجوب المأمور به بدون العمل ومعه بل اولى لان عقد القلب
هو الاصل في الابتلاء فانه هو بمنزلة الامر لسائر الجوارح اذا صلح صلح الجسد كله واذا
فسد فسد الجسد كله والفعل تابع له والدليل على ان الابتلاء بالاعتقاد قد يكون مقصودا
وان لم يتصور معه الفعل انزال المتشابه فان المقصود منه الابتلاء بنفي اعتقاد الحقيقة
من غير ان يتعلق به الفعل لانسداد طريق الدرك فانه لا يعلم تاويله غير الله على المذهب
الصحيح عند السلف ولان الابتلاء بالاعتقاد قد يصلح قربة مقصودة بدون الفعل كما
ذكرنا في المتشابه وسمو الا يحتمل السقوط بالحال بخلاف الفعل فانه بالجوارح فانه لا يصلح قربة بدون
الاعتقاد ويحتمل السقوط بعذر كالاقرار والصوم والصلوة ونحوها واعتبر هذا بامر
الخليل عليه السلام بذبح الولد فانه من قبيل النسخ قبل الفعل عند جمهور الاصوليين فدل على ان
الابتلاء بالاعتقاد هو الاصل واوامر الله والفعل تابع له لان الامر انما يقصد بعين الفعل
لينسخ به والله تعالى غني عن العالمين وعن افعالهم فلا يكون نفس الفعل مقصودا له فصح
التكليف بدون التمكن منه بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها نفس الفعل لانها لجر النفع
وذلك لا يحصل الا بالفعل وقال فخر الاسلام حكم النسخ بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة
ولعمل القلب بانفراده اخرى واشتراط التمكن من الاعتقاد هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل
السقوط على كل اعتقاد بر واتمكن من العمل من توابعه يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدته ويحتمل
ان لا يكون وقال صاحب الميزان هذه المسئلة مشكلة على اصلنا ودليل الحتم ظاهر لانه لو
ثبت هذه المسئلة فلا يخلو اما ان يكون حكم الامر وجوب الفعل او وجوب اعتقاد وجوبه والاول
باطل لان وجوب الفعل في زمان لا يسع فيه الفعل تكليف ما لا يطاق والثاني ايضا باطل لان
الفعل لم يبق واجبا بالنسخ واعتقاد ما ليس بواجب لا يجب وارد بهذا الرد على فخر الاسلام
واجاب عنه في الكشف بان الامر عندنا صحيح بشيء وان لم يتعلق به وجوب الفعل واعتقاد
الحقيقة فان امر الله ازلي وتعلقه بالمأمور يقتضي الغاية في الجملة لا ارادة الوقوع لما
بينا ان الامر جائز بدون الارادة والفائدة غير منحصرة في الوجوب بجواز ان يكون المقصود
هو الابتلاء فان المكلف اذا لم يعلم بالنسخ ويعتقد على ظاهره ويتهيأ على الاداء لو قد وجوبه
ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وهذه الفائدة في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما
اشتغل باسباب الذبح لانقياد حكم الله كان الامر مفيدا اما اذا علم انه لم ينفع في زمان كذا

فلم يتمكن من اعتقاد وجوده ووجوبه فلا يجوز لعدم الفائدة قال ولا خلاف بين
الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا قال عمر رضي الله عنه كدنا في الجنين ان نقضي فيه برأينا
وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا الاجماع عندا كثرهم لانه حال حيوته عليه السلام
ولا اجماع بعد وفاته ولو وجد منه كان مفردا به وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز
نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها الاية ولان ذكر محمد رحمه الله الطعن
من تلقاء نفسي وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها الاية ولان ذكر محمد رحمه الله الطعن
ولنا ان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي
حق حقه الا لا وصية للوارث والتوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة فنسخت باية
التولية ويجوز للرسول ان يبين صحة الحكم لانه مابعث الا لهذا وجاز ان يتولى الله
بيان ما احرى على لسان رسوله ولو وقع الطعن لمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب
وبيانه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه ما نطق عن الهوى والمراد بالخيرية فيما
يرجع الامر فيه الى العباد دون النظم فان كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيرا من بعض
اقول لما فرغ من بيان شرط النسخ شرع في تفصيل ما يصلح ناسخا وما لا يصلح
والناسخ يطلق على الله وعلى معتقد النسخ وعلى الحكم الثابت بعد الزوال وعلى الدليل
الرافع للحكم المنسوخ ولا خلاف ان اطلاق الناسخ على الله حقيقة لاسناد النسخ اليه
الخلاف في الاول والاخير فعندنا اطلاق الناسخ على الله حقيقة لاسناد النسخ اليه
في قوله ما ننسخ من اية وعلى الدليل بطريق المجاز وعند المعتزلة على العكس ثم الادلة
اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس فاتفق الجمهور على ان القياس لا يصلح
ناسخا سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابن شريح والاماطي من الشافعية جواز النسخ
الجلي المستنبط دون السنة لان النسخ كالتخصيص فلما جاز التخصص به جاز النسخ
قلت الغزالي ان اراد بالجلي المقطوع به بان يكون العلة منصوصة فهو صحيح
واما المظنون فلا احتج الجمهور باتفاق الصحابة على ترك القياس بالكتاب والسنة ولهذا
قال عمر في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو انه عليه السلام قضى بالغرة وسماه دية حيث قال ردده وقالوا انذكي من الاصابع ولا استهل لا يدرى
الحديث والقياس بالحديث فلا يصلح القياس ناسخا له وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي كان باطن الخف
اولى بالمسح لان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله يمسح على ظاهر دون باطنه
ولان شرط القياس ان يتوقف الى الوقوع او ما خالف اذ التعدية مخالفة النص والظاهر لا يصلح
للنسخ وهم

الألوكة
www.alukah.net

بآية المواريث فانها نزلت بعدها بالاتفاق والذي يدل على هذا انه تعالى رتب الارث
على وصية منكرة بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة
معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة
باقية مع الميراث لم تنسخ بالحديث كما زعموا الوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة
المفروضة ثم على الوصية الناقلة المنكرة بان يقال من بعد الوصية للوالدين والاقربين
ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة الناقلة
دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة اذ الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد
بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين وفيه بحث فان قوله من بعد وصية يوصى بها نكرة
وقد وصفت بصفة عامة فيعم كل وصية للاقربين والاجانب فلا يكون اطلاقا بعد
التقييد بل تعميما بعد التخصيص فلا يكون نسخا ولا تحتاج ايضاح الى ترتب الميراث
على الوصية المفروضة ثم الناقلة لاشتمال الوصية المنكرة عليهما لعمومها بعموم الوصية
ولا يلزم من شرع الميراث للاقرباء نسخ الوصية لهم اذ ايجاب المال بسبب لا ينافي ايجابه
بسبب اخر فلا ثبت النسخ بآية الميراث بالنظر الى ذاتها بدون انضمام لعدم تفريع
قوله لا وصية لوارث وذكر شمس الائمة لبيان فساد الاستدلال اذ المنصود
حيث قال بان النسخ نوعان احدهما نسخ ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله بالكلية
كنسخ المسالمة بالمقاتلة واباحة الخمر بحرمتها والثاني نسخ بطرق تحويل الحكم من محل
الى آخر من غير نهاية الاول بالكلية كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة ونسخ الوصية
للاقربين من النوع الثاني بيانه ان تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى حضرة الموت
بشرط مراعاة الحدود في ذلك بدليل قوله بالمعروف وحقا على المتقين ثم انه تعالى لما علم ان
الموصي ربما يجهل حسن التدبير في المقدار تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث لعلمه تعالى
بالصواب فقسمه بينهم على ما تقتضيه حكمته البالغة وقصره على احد دلالة من الثلثين
والثلث والثمن وغيرها فيبطل ما فوض اليهم لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر
غيره باعتاق عبد ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود باعتاق الموكل
واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان كلمة
الفاء يدل على السببية يعني انتفاء الوصية للوارث باعتبار اعطائه تعالى كل ذي حق حقه
فان الوصية انما وجبت لبيان حق القريب فاذا ثبت بيان الشارع لم يبق الوصية له
مشروعة والى هذا المعنى وقع النسخ بطريق التحويل ان شاء الله تعالى بقوله يوصيكم الله حيث

اطلق لفظ الايصاء اى الايصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذا عجزتم عن مقادير لجهلكم
وبقوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اى لا تعلمون من نفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
فتولى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يفوضها اليكم ان الله كان عليما بالحكمة
حكيما في القسمة ثم قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه وكنا نقول بهذا الطريق يجوز
ان نثبت انتهاء حكم وجوب الوصية لهم فاما انتهاء جواز الوصية لهم فلا يجوز بهذا الطريق
الا تركي ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا
لوجوب الدين فهما بسبب اخر فليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز
كالوصية للاجانب فعرفنا انها انما انتسخ وجوب الوصية لضرورة نفي اصل الوصية وذلك
ثابت بالسنة وهو قوله لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يصح الاستدلال بهذه الآية هذا
ما ذكره شمس الائمة وفيه مجال للبحث فان الميراث لا ينافي الوصية اذ لا تزاحم في الاسباب
اذ الشيء يجوز ان يثبت باسباب شتى فلا يلزم من ثبوت المال بالارث بطلان ثبوته بالوصية
على انه لا يمنع ان يثبت قدر من المال بالميراث مع وجوب قدر اخر بالوصية والآن آية الميراث
تقتضي على تقدير التسليم ان يكون رافعة لوجوب الوصية في حق من يرث فيسقط تحت الآية من
ليس بوارث من الابوين وسائر الاقرباء اما بالحجب او بموانع الارث كما قاله بعض العلماء فيكون
هذا تخصيصا وهو قد يجوز عند اكثر الاصوليين متواخيا فلا يصح دعوى النسخ مطلقا وكون
الآية ناسخة لا يصح بالاستدلال بمسئلة مرتبة كما ذكرنا بل لا بد ان يكون رفع الاول من حلولات
النص الثاني مع قطع النظر عن حديث انسخ به وذلك ممنوع فلا فارق
الموكل فانه مبطل لتصرف الوكيل ضرورة انهم بنوا محل تصرف الوكيل واما هنا فيجوز ان يكون
في المال سعة فلا يكون الميراث منافيا للوصية لعدم التزاحم بينهما ولا نسلم ان لفظ الايصاء
اشارة اليه فان حقيقته ليس هو ادا منه بل المعنى بعهد اليكم وياموكم مع ان الارث جبري والايصاء
اختياري ولا منافاة بينهما ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فقوله يدل على نفي الوجوب دون
الجواز ليس بصحيح على ما مذهبه فانه يلزم من نسخ الوجوب نسخ الجواز الذي في ضمنه ولو كان الجواز
منسوخا لما جاز بالاجازة بقية الورثة فالاولى الاستدلال بقوله لا وصية لوارث كما هو مختار
الشيخ الامام منصور وهذا وان كان خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به لكنه قد تلقته الامة بالقبول
فالتحق بالمتواتر لتنزل منزلة الاجماع واما ما نقل عن بعض اهل الظاهر ان نسخ القرآن بالسنة
ان يتولى بيان من ما ثبت بالكتاب فانما يثبت للبيان قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
وفي اعلاء منزلة الرسول عليه السلام من حيث ان الله فوض اليه بيان ما ثبت بالقرآن وتعظيم سنته

الألوكة
www.alukah.net

وكذا يجوز أن يتولى الله تعالى بوحي جليّ بيان ما جرى على لسان نبيه عليه السلام لقوله تعالى وأنزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة النبي عليه السلام داخلة فيكون تبيانا لها أيضا قوله ولو وقع الطعن بمثله إشارة إلى الجواب عما ذكره الشافعي من المعقول تقريره أنه لو وقع الطعن بمثله لما صح نسخ الكتاب بمثلها فإن الطاعن يقول تناقض في كلامه أو ينتقل عن الله كلاما متناقضا فكيف يعتقد إليه ولما علم صدق رسول الله عليه السلام بالمعجزات وعلم أنه مبلغ عن الله لم يبق للطاعن مجال فإن المصدق يتيقن أن الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن بالباطل قوله وبيانه ليس بتبديل إشارة إلى الجواب لشافعي عن تمسكه بقوله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي تقريره أن بيان النبي عليه السلام لا ينتهي حكم الكتاب ونسخ الكتاب بسنته ليس بتبديل من تلقاء نفسه كما زعم بل بوحي من الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فالناسخ في الحقيقة هو الله ولكن بلسان نبيه إما بوحي متلو أو بغيره فيكون الآتي بالناسخ هو الله وتم خرج الجواب عن قوله ثالثا باستناد الإتيان إلى الله قوله والمراد بالخيرية جواب عن تمسكه بقوله ثالثا نخير منها تقريره أن المراد بالخيرية فيما يرجع إلى مصالح العباد ومنافعهم دون النظم لأن كلام الله لا يتفاضل في النظم بعضه على بعض بل الكل في كونه كلام الله سواء وكذا المراد بالمثلية فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم فكون المنسوخ ثالثا خيرا منها أو مثلها في المصلحة والثواب وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا من الحكم الذي كان للآية المنسوخة أو مثلا له فيما يرجع إلى مصالح العباد وجوابه أنه قد يجوز النسخ إلى الأشق يأتي بعد قال وبجوز نسخ الأثقل بالأخف وكذا عكسه في الأصح كشرع الجلد والرجم بعد الأذى باللسان وتحريم الخمر والخيرية إما في العاجل أو الآجل أقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز النسخ ببدل أخف مثل نسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليالي رمضان محله وكذا نسخ تحريم الجماع في ليالي رمضان محله وكذا ببدل مساو مثل نسخ وجوب التوجه لبيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ولكن اختلفوا في جواز النسخ ببدل أثقل فالجمهور على جوازه خلافا لبعض الحنفية وأبي زيد والظاهرية حيث قالوا لا يجوز ذلك متمسكين بقوله تعالى ثالث نخير منها أو مثلها وقد عرفت أنه ليس المراد بالخيرية والمثلية في الآيات نفسها إذ لا تفاضل فيها بل المراد بهما ما يرجع إلى أمورنا فقط والأشق الأثقل ليس بخير للمكلف ولا مثل فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر النصان بدلان على إرادة اليسر والتخفيف والنسخ ببدل أشق ببدل على العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز لنا نمنع الجمهور بأن الجنس لا يبدل بالنسبة في حد ذاته ناسخ

بمثله والسنة

بالجلد في حق غير المحصن وبالرجم في حق المحصن ونسخ إباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء برمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا وإباحة تخمير الصلوة عند الخوف بوجوب إدائها في أثناء القتال ونسخ التخيير بين الصوم والفداء في أول الإسلام بوجوب الصوم حتما ونسخ العفو والصفح عن الكفار بوجوب القتال وكذلك نسخ بالأشق والأثقل وأشار بقوله والخيرية أما في العاجل أو الآجل إلى الجواب عن تمسكهم بقوله ثالثا نخير منها تقرير أن الخيرية فيما يرجع إلى مصالح العباد قد تكون في العاجل أي في الدنيا وفي الآجل وهو ثواب الآخرة فإن الأجر على قدر التعب وأفضل الأعمال أحرها وأشقها على البدن فهو أن كان أشق صورة فهو خير بالاعتبار تترتب الثواب الجزيل الدائم عليه والآيتان الأخريان لا تدلان على اليسر المخفف في جميع الأشياء بل صورة مخصوصة وهي فيما يرجع إلى مصالحهم فالله تعالى أعلم بأحوالنا فتارة يختار لنا مصلحة الدنيا وتارة مصلحة الآخرة قال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد في حال حياة النبي عليه السلام لأن احتمال النسخ قائم في كل حال وما بعد فلا بد أن يكون ما ثبت به النسخ مستندا إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه وسواء تواتر الخبر أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلوة إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك أقول يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد في حياة النبي عليه السلام لا بعد موته وذلك لأن احتمال النسخ قائم في حياته عليه السلام فلم يكن النص في حال البقاء موجبا إذ البقاء بالاستصحاب لما تقرر أن الأمر الوارد في حياة النبي يقتضي الإجابة من غير تعرض لبقائه وأما البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل الرافع فيجوز نسخه بخبر الواحد إذ لا يلزم منه رفع القطعي بالظني فإن البقاء بالاستصحاب مع احتمال النسخ بناء في القطعية فهما متساويان كونهما ظنيين فجاز نسخ أحدهما بالآخر وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز لا يقال لم لا يجوز أن يكون أهل قباء كانوا في الصلوة متوجهين إلى القدس فأخبرهم مخبر بأن القبلة قد تحولت إلى الكعبة فتحولوا في خلال الصلوة إلى الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم رسول الله بذلك لاستحسن صنيعهم قد رد هذا الوقوع المستلزم للجواز وأما بعد موت النبي عليه السلام فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد بل ما ثبت النسخ بالمتواتر مستند الإخبار حياة النبي عليه السلام لأن النصوص بعد موته عليه السلام يقينية قطعية لارتفاع احتمال النسخ بعد فلا يجوز النسخ إلا بقاطع مثله مستندا إلى حياته عليه السلام إذ لا نسخ إلا في حياته لا مستند بعد بل يظهر الناسخ بيقين أن النسخ كان ثابتا في زمان جواز النسخ لا أن النسخ ثبت في ذلك الزمان فقط وفهم كون المصنف من تمسك بقضية أهل قباء أما أولا فلأن التوجه إلى بيت المقدس لم يكن ثابتا بالكتاب فلا يصلح مثالا للنسخ الكتاب بخبر الواحد وأما ثانيا فلأنه لا يلزم من جواز نسخ التوجه إلى الأقوى بخبر الواحد جواز

فهما

حال

الألوكة
www.alukah.net

نسخ الكتاب بخبر الواحد مطلقا فان التوجه قابل للتحول من جهة الى اخرى ولهذا حول من
الكعبة الى القدس ثم منه اليها ثم من عينها الى جهتها للنائى عنها ثم الى جهة التحرى حالة
الاشتباه ثم لا جهة توجهت دابته فى النفل واما نا فلجواز ان اهل قبا وجدوا قرآن
تدل على ذلك وهو حرص النبى عليه اللم لا قبلة ابائه حيث قال قد نرى تقلب وجهك
فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها وسواله التحويل اليها وذلك كان مشهورا فيما بينهم
وخبر الواحد مع القرائن يفيد العلم على المختار فلا يلزم من جواز النسخ فى مثل هذه الصورة
الجواز مطلقا قال ووجوهه اربعة نسخ الحكم والتلاوة كالصحف المتقدمة
وكان جائزا فى القرآن فى حيوة النبى عليه اللم لانبائه ونسخه دونها كابناء الزوانى والاعتداد
بالحول وانما بقيت للجواز والاجزاء ونسخها دونه كاية الرجم وقراءة ابن مسعود لانه لا يتهم
فى روايته فيحمل على انه صرف الله تعالى القلوب الا قليلا بقى حكمه وينسخ نظمه اقول
لما فرغ من بيان الناسخ وتفصيل شرعه وتفصيل المنسوخ وهو اما اسم للحكم المرتفع بالناسخ
او اسم للدليل الذى انتهى حكمه به ووجوهه اى وجوه انواع المنسوخ اربعة الاول نسخ
الحكم والتلاوة جميعا مثل صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام فانها كانت منزلة من عند
الله تقرا وتعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى ثم نسخت اصلا لم يبق منها
اثر لا عملا ولا تلاوة وكان هذا النوع من النسخ وهو نسخ التلاوة والحكم معا جائزا فى القرآن
بالانسباء وصرف القلوب عنه فى حيوة النبى عليه اللم للاستثناء فى قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله لولا تصور النسخ بالاستثناء لخلى الاستثناء عن الفائدة وقال الحسن
معناه الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه وكذا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نبدل بما
ذكر فما بعد وفاة النبى عليه اللم فلا يجوز ذلك خلافا لبعض الروافض فانهم جوزوا ذلك وزعموا
انه كانت فى القرآن ايات فى امامة على وفضل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم يبق باندراس
زمانهم وهذا زعم باطل بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى لحفظه من ان
لا يلحقه تبديل ولا تغيير وتحريف صيانة للشريعة الى قيام الساعة كما هو الموعود من الله
وهذا لانه لا يجوز ان يراد بقوله انا له لحافظون حفظه عند الله تعالى فانه منزه عن النسيان
فتعين ان يراد به حفظه عند العباد فان ضياعه يحتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب
او بنسيان بعدم به الحفظ منا او لموت العلماء وقد كان التبديل وغيره جائزا فى حيوة النبى
عليه اللم كما مر فعلم ان المراد به حفظه بعد وفاته عليه اللم قوله ونسخه دونها هذا اشارة
الى النوع الثانى منه وهو نسخ الحكم دون التلاوة وهو صحيح عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة

حيث قالوا المقصود من النسخ حكمه اذ الابتلاء يحصل به فيكون النسخ وسيلة الى الحكم فلا يبقى بدونه
كما لا يبقى وجوب الطهارة بعد سقوط الصلوة والانا النسخ لحكمه والحكم بالنسخ فلا ينفكان والجمهور
المعقول والمنقول اما المنقول فهو ان ابناء الزوانى بالسان كان ثابتا بقوله تعالى والذان
يأتيانها منكم فآذوهما وكذا امساكهن وحبسهن فى البيوت بقوله تعالى فامسكوهن فى
البيوت ثم نسخ حكم النصين بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما وكذا الاعتداد بالحول للمتوفى
عنها زوجها كان ثابتا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة وكذا وصية
الوالدين والاقربين وسورة الكافرون ونحو مما نسخ مع بقاء التلاوة ونظائر كثيرة
واما المعقول فهو ان ما يتعلق بالنظم من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بمعناه من الوجوب
والحرمة ونحوهما وقسم يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فجوز
نسخ احدهما بدون الآخر والذى يدل على كون ما يتعلق بنظمه من الاحكام مقصودا انزال
المتشابه فانه لم يثبت به شئ من الاحكام المتعلقة بمعناه بل ما تعلق بنظمه فاذا حسن ابتداء
الانزال به فابقاؤه اولى ويحتمل ان يكون هذا معنى قول المصنف وانما ثبت للجواز والاعجاز
فيكون اشارة الى هذا الدليل ويجوز ان يكون جوابا عما قالوا بان المقصود من النسخ حكمه فلا يبقى
بدونه او جوابا عما يقال ما الفائدة فى بقاء النظم بعد انتساخ الحكم الذى هو المقصود منه بتقرير
الجواب انا لا نسلم ان المقصود منحصر فى الحكم بجواز ان يكون المقصود هو الاحكام المتعلقة بالنظم
ولا نسلم ان الفائدة منحصرة فى الحكم حتى لا يبقى بدونه لجواز ان تكون الفائدة جواز الصلوة والاعجاز
وهما باقيان فيبقى النص ببقائهما قوله ونسخهما دونه هذا اشارة الى القسم الثالث منه
وهو نسخ التلاوة دون الحكم على عكس النوع الثانى وهو ايضا جائز عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة
ايضا حيث قالوا ان الحكم انما ثبت بالنص فلا يبقى دونه كما لم يثبت بالنسخ لا يبقى دونه ولان التلاوة
لا ينفك عن الحكم كما العلم لا ينفك عن العالم والمفهوم عن المنطوق وللجمهور ايضا المعقول والمنقول
اما المنقول فهو ان اية الرجم نسخت تلاوته وبقى حكمه لما روى عن عمر رضى الله عنه كان مما يتلى
لولا ان الناس يقولون زاد عمر فى كتاب الله لكتبت فى حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة
ايمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوته وبقى حكمه ومثل قراءته متى قرأ فاقطعوا
ايمانهما ومثل قراءة سعد ابن ابى وقاص وله اخ او اخت للام فلكل واحد منهما السدس ثم
هولاء الرواة الثقات المرضيون لا يتهمون فى روايتهم لا يظن بهم انهم زادوا او افتراء من غير سماع

الألوكة
www.alukah.net

فحمل على انه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب
هؤلاء الرواة ليبقى الحكم فان خبر الواحد يوجب العمل وانما يشترط التواتر في حقنا ليثبت القطع
واما في حق الصحابة فسماعهم عن النبي عليه السلام يوجب القطع عندهم فلا يحتاجون الى التواتر والحكم
يثبت بالوحي الخفي غير المتلو ابتداء فلان يجوز بقاء الحكم بعد نسخ تلاوة الوحي الجلي اولى
وقد ذكرنا ان الحكم المتعلق بالنظم قد يكون مقصودا كالحكم المتعلق بالمعنى فيجوز انفكاك احدهما
عن الاخر وبه خرج الجواب عن شبههم قال الرابع نسخ وصف الحكم مثل الزيادة
على النص فانه نسخ عندنا وعلى قول الشافعي هو بمنزلة تخصيص العام خ جوز ذلك بالقياس
وخبر الواحد قال الرقبة عام تنتاول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا
وان الزيادة تقرر المزيد عليه الا يرى ان احد الشاهدين لو شهد بالف والاخر بالف
وخمسمائة قبلت شهادتهما على الالف ولنا ان النسخ بيان انتهاء ضرب الحكم وابتداء حكم يضاد
والتقييد مع الاطلاق يتضاد ان اذ الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود
فيتحقق معنى النسخ لتحققه ان المطلق اذا قيد صار بعضا وما للبعض حكم الوجود فما يجب
حقا لله حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه ووزان
مسئلتنا من حقوق العباد اختلاف الشهود في قدر الثمن والاجرة وتحمل بقليل العدم تجزى
البيع بخلاف الدين المشهد به اما التخصص فبيان عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ
فيبقى الباقي فابتنا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا انه لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون
نسخا بخلاف مقيد المطلق فان الرقبة اذا قيدت بصفة الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة
بذلك النص بنظمه بل بهذا القيد اقول القسم الرابع من اقسام المنسوخ نسخ الوصف
لا الذات مثل الزيادة على النص ولا بد من تحرير موضع الخلاف فنقول اتفق العلماء على ان
الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة صوم او ركوة على الصلوة لا تكون نسخا
لانها لا تغيرها عن حالها والذي نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الخمس
نسخ فهو بناء على انها بزيل وجوب المحافظة على الوسطى المامور بها بقوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى اذ السادسة تخرجها عن كونها وسطى فيرفعها ليس بصحيح اذ
كونها وسطى ليس بحكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا واختلفوا في الزيادة الغير المستقلة كزيادة
جزء مثل زيادة ركعة مثلا على ركعتي الفجر او زيادة عشرين في حد القذف وكزيادة التغريب
على الجلد في حد الزنا او زيادة شرط كزيادة شرط الايمان في الكفارة فذهب الجمهور من اصحابنا
ان مثل هذه الزيادة نسخ معنى وان كان زيادة صورة وقال اكثر الشافعية لا تكون نسخا
والخلاف فيما اذا اوردت الزيادة متاخرة فاما لو وردت مقارنة كزيادة الشهادة في حد القذف

مقارن للجلد لا تكون نسخا بالاتفاق وللشافعي ان زيادة الشرط او الوصف ليس بنسخ لانه
بمنزلة تخصيص العام حتى جازت الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس والتخصص
ليس بنسخ اذ لو كان نسخا لما جاز بالقياس وخبر الواحد وهذا بناء على اصله ان المطلق عام
وهو ظني اذ الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار عام تتناول المؤمنة والكافرة
فاخراج الكافرة منها بزيادة شرط الايمان يكون تخصصا له لا نسخا بمنزلة اخراج بعض
الاعيان من العام كاخراج اهل الذمة من المشركين فهذا الدليل يختص في زيادة الشرط
ثم اشار الى الدليل من جهته على ان زيادة الجزء ليس بنسخ ايضا وهو شامل للصورتين
بقوله ولان الزيادة تقرر المزيد عليه فلا تكون نسخا له الا يرى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة
لا خرجها عن كونها مستحقة للاعتاق في الكفارة وزيادة التي لا تخرج الجلد عن كونه
مشروعا حدا بل تقررا نما صار المنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة فشهد له شاهد
بالف واخر بالف وخمسمائة فانه قبلت شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف
بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف لا تفاقهما عليه لا رافعة فلو كانت الزيادة ناسخة
لما صحت الشهادة ولنا ان النسخ بيان انتهاء ضرب حكم بابتداء حكم اخر يضاده وهذا المعنى
موجود في الزيادة المذكورة فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق والتقييد يتضادان اذ الاطلاق
عبارة عن عدم القيد وله حكم مقصود وهو الخروج عن العهدة بايتانه من غير قيد والتقيد
عبارة عن وجود القيد وله حكم معلوم وهو عدم الخروج عن العهدة بدون المقيد فاذا قيد المطلق
فقد انتهى حكمه بثبوت حكم المقيد لعدم امكان الجمع فكان المقيد ناسخا والذي يحقق كونه ناسخا
ان المطلق اذا قيد صار المطلق بعضه لاشتمال المقيد عليه مع زيادة القيد وليس للبعض فما يجب
حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم الكل فان ركعة من الفجر بدون انضمام اخرى معها
لا تكون فجرا ولا بعضه وكذا الظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا تكون مكفرا لا
بالاطعام ولا بالصوم كبعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بها وبعض الوضوء لا يترتب
عليه شيء من جواز الصلوة وبعض الحد لا تعلق به شيء من احكامه من ظهوره المحدود وخروج الامام
عن ان يكون من اهل الشهادة وسقوط شهادته في حد القذف فثبت ان بعض ورثته بعضا فانتهى الحكم الاول
الذي كان كافيا لا محتملا للكلية او البعضية ليست حكما شرعيا حتى يقبل النسخ لانا نقول
الكلية والبعضية لم يعرفا لا بالشرع وقد يترتب الاحكام الشرعية وكانت شرعية وانما قيد
بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي
شيوعا حتى تكون الاداء بعض الحق ناقصا في الاسقاط بقدره وان لم يوجد اداء الباقي كمن عليه الف

الألوكة
www.alukah.net

اذا كان عن قصد وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيما قسم اخر وهي الزلة
لكنه ليس من هذا الباب في شئ لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة
اما من الفاعل كقوله موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى فعصى ادم ربه
والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن انصل الفاعل به عن فعل مباح قصد
كمن زل في الطين بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود فيطلق على الزلة مجازا
اقول والذي يتصل بالسنن افعال النبي عليه السلام لانها طريقته فيلحق بالسنن
اذ السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وهذا الكلام يشير الى ان افعال النبي عليه السلام
ليست من نفس السنة بل هي ملحقة بها وليس كذلك فان السنة يطلق على قوله النبي عليه السلام
وفعله فيكون الافعال من السنن حقيقة والمراد من الافعال ههنا ما يقع عن قصد ليقتدى
به لا ما يقع من غير قصد كوقوعه في حالة النوم او السهو او هو من خصايصه او على سبيل
الزلة مما لا يصح الاقتداء به ثم المصنف قسم افعاله القصدي سوى الزلة الى اربعة اقسام
فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا لشمس الائمة ولفخر الاسلام والقاضي ابي زيد وسائر
الاصوليين فقسموها على ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض فيقبل
هذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي لا يتصور في حقه عليه السلام لان جميع الادلة
في حقه قطعية وعلى تحمل ما ذكره المصنف على ان المراد منها بقسم افعاله بالنسبة الينا
ليتمسك به وح يتحقق فيها الواجب المصطلح لثبوت بعض فعاله بالنسبة الينا بطريق
وانما بدأ المصنف بالمباح وختم بالفرض ترقيا من الادنى الى الاعلى كما هو المعتاد في البيان
وانما ذكر به بالعكس تقديما للاقوى على الاضعف للاهتمام به ولما يضا وجه في البيان
وفيما اي في افعال النبي عليه السلام قسم اخر سوى ما ذكرنا من الافعال التي يصلح للاقتداء من الاقسام
الاربعة وهي الزلة لكنه اي لكن فعل الزلة ليس من هذا الباب اي من باب السنن في شئ لان
هذا الباب بيان ما يصلح للاقتداء به اذ السنة ما يطابق المواظبة قائمة على الصفة التي
اتى بها النبي عليه السلام وما وقع بطريق الزلة لا يصح الاقتداء به ولهذا لا بد من اقتران البيان
على الزلة والتنبيه عليه ليلا يعتقد بها ثم بيان الزلة اما من جهة الفاعل كقول موسى حين
وكز القبطي هذا من عمل الشيطان واما نسبة فعله الى الشيطان وان كان الضرب مباح القتل
اما لان موسى عليه السلام كان مستامنا فيهم فقتل الحربي منهم او قتله قبل الاذن لقتله وهو لم يقصد
قتله وكان زلة او من جهة الله كما قال الله تعالى في قصة ادم عليه السلام وعصى ادم ربه فغوى
والمراد ههنا الزلة لانه لم يتعمد العصيان واذا لم تخلو الزلة عن البيان لم يشكل على احد انها

لم يصلح للاقتداء والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن انصل الفاعل به عن فعل مباح
قصد فزل عنه بشغله الا ما هو حرام لم يقصد اصلا فلم يوجد في الزلة القصد لا في عينها
وان وجد القصد الى اصل الفعل اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق
وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لنوع تقصير منه بترك التثبت كما يعاتب من زل
في الطين وجعل ليس معنى الزلة في الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى غيره
بل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلال قدرهم
ومكانتهم من الله كما تفعل حسنات الابرار سيئات المقربين فالمعصية عند الاطلاق
اسم لما يتصور المباشر من فعل حرام فلا تكون الزلة معصية حقيقة وقد اطلق الشرع
اسم المعصية على الزلة مجازا قال واختلفوا في سائر افعاله مما ليس بسهو ولا
قال بعضهم يجب التوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه وقال اكثرهم نعتقد
الاباحة فيها والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم
واقعا على جهة تقتضي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله فلنا فعله
على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل الامر كما انه نص على خصوصه فما كان
مخصوصا به لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن مطلق فعله دليلا
للامة في الاقدام على مثله لم تكن لقوله خالصة فايدة للاختصاص به وانه اقوى
واختلفوا في سائر افعاله اي باقي فعاله بعد الزلة مما ليس بسهو كتسليمه على راس الركعتين
في الظهر سهوا في حديث ذي اليدين ولا طبع مثل الافعال التي لا تخلو البشرية طبعه وجبلته
كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب والنوم وغير ذلك فانها على الاباحة بالنسبة
اليه ولا امته بلا خلاف محل الخلاف فعل لا يكون بيانا لمجمل الكتاب ولا يكون من خصايصه
ويكون مطلقا لم يعرف صفته فاختلف العلماء مثل هذا الفعل في حق الامة فقال بعضهم
يجب التوقف فيها حتى يقوم الدليل على الاتباع بصفة فنتبعه على تلك الصفة لان جهة الفعل
اذا كانت مجهولة امتنع الاقتداء به اذ الاقتداء نحو المتابعة ولا تحصل المتابعة الا بالاتيان
على تلك الصفة واذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فانه اذا فعل نفلا ونحن نفعله فرضا
او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فاذا اشكل صفة الفعل وجب التوقف حتى يقوم الدليل
وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه ما لم يقم دليل على المنع من الاتباع لان النبي عليه الصلاة والسلام
قدوة للامة في الاقوال والافعال فيكون الامر هو الاتباع قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله

الألوكة
www.alukah.net

الله

وقال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته
فهذه النصوص توجب المتابعة مطلقا وقال ابو الحسن الكرخي ان علم صفة فعله تتبعه
بتلك الصفة وان لم نعلم نعتقد الاباحة في حقنا النبي صلى الله عليه وسلم لان الاباحة فعله
ثابتة بيقين فثبت ما هو المتيقن في حقه ولا تثبت لزيادة على الاباحة وهو صفة
الوجوب او الندب في حقه الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه الا بدليل ايضا لان فعل النبي
عليه السلام قد يجوز ان يكون مخصوصا به كصوم الوصال وقد يكون غير مختص به فوقع الشك
في الاتباع بذلك الاحتمال فوجب التوقف لاقيام الدليل والصحيح المختار عند فخر الاسلام وشمس
الائمة ما قاله الامام ابو بكر الرازي والخصاص ان ما علمنا من افعال النبي عليه السلام واقعا
على جهة اي صفة من كونها واجبة او مندوبة او مباحة فعلينا اتباعه والاقتداء به
على تلك الصفة وما لم نعلم من افعاله على صفة فعلها قلنا متابعته على اداء في مناز لا فعاله
وهي الاباحة لان الاتباع والاقتداء برسول الله هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وهذه دليل على التأسي والاقتداء في جميع افعاله واقواله لانه ثبت
للاقتداء به حتى يقوم الدليل على منع الاقتداء وهو ما يوجب اختصاصه به لانه نادر فالمطلق
من فعاله يلحق بالاصل دون النادر فانه لا ثبت الا بدليل الا ترى ان الله تعالى لما خص
الفعل بالنبي عليه السلام فما كان مخصوصا به لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لئلا
توهم الاقتداء فلا بد من البيان ولو لم يكن مطلق فعل النبي عليه السلام دليلا للامة على الاقدام
على مثل فعله والاقتداء لم يكن لقوله خالصة فائدة لثبوت الاختصاص بالنبي حينئذ
بدون قوله خالصة لك فالحاصل ان الاصل عند الكرخي الاختصاص به وعدم الاقتداء والاشتراك
والاقتداء بعارض بيان انه صالح له والاصل عند الخصاص هو الاتباع والخصوصية بعارض
بيان انه مخصوص به قال ومما يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله عليه السلام في اظهار
احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا فيه قال بعضهم له الوحي الخالص وانما الرأي والاجتهاد
خطأ امته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالرأي والوحي جميعا والصحيح عندنا انه
عليه السلام يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به على مثال من يرجو وجود الماء
فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء وكان لا يقر على الخطأ فاذا اقر
على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلافه وما يكون من غيره من لسان بالرأي وهو نظر
الا يهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة اقول

لما فرغ من تقسيم السنن في حق ما شرع في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

وفي بيان

وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي او بغيره ايضا من الاجتهاد والالهام
وحاصله ان الوحي ظاهر وباطن والظاهر ثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه
بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من
غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما يبدى
للقلب بلا شبهة بالهام الله تعالى بان رآه بنور من عنده قال الله تعالى بما اراك الله وكل
ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال
بالرأي والاجتهاد واختلف العلماء في ذلك بعد اتفاقهم على جواز اجتهاده فيما تعلق بامر
الحروب والمعاملات فقال بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين الاجتهاد ليس
من خطه واما خطه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي والاجتهاد لغيره من الامة لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم بالاجتهاد ليس
بوحي فلا يصدر عنه ولان الاجتهاد محتمل الخطأ وتجوز المخالفة فيه ولا خلاف في انه لا تجوز مخالفة
النبي عليه السلام فيما بين من الاحكام ولانه عليه السلام بعث لنصب الشرع ابتداء من جهة الله فان الشرع
حقه فاليه نصبه وذلك بالايحاء اليه والرأي لاحتمال الخطأ لا يصلح لذلك فانه ليس من جهة
من اليه نصب الشرع ابتداء بخلاف امور الحرب والمعاملات فان ذلك حقوق العباد المطلوب
منه دفع الضرر او جر النفع لانتظام المصالح فيجوز فيه الرأي ولان المصير الى الرأي المحتمل الخطأ
عند الضرورة للعجز عن دليل قوله فيه لعدم وجود النص ولا ضرورة في حق النبي عليه السلام
لوجود الوحي في حقه فيستغني عن الاجتهاد ولان اشتغاله بالرأي يوجب التنفير اذ فيه زعم
انه يضع الشرع من تلقاء نفسه وقال الجمهور له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو
قول ابي يوسف ومالك والشافعي وعامة المحدثين لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
امر بالاعتبار والاولي الابصار والنبي عليه السلام احق بهذا لكونه اعظم الناس بصيرة واصفاهم
سريرة فكان ادخل في هذا الخطاب وبقوله تعالى ففهمناها سليمان اى الحكومة لكونها مدلولا
عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث كان ذكر بطريق الاجتهاد دون الوحي لان ما كان بالوحي فداود
وسليمان فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بالرأي ولانه لو كان قضاء داود بالوحي
لما وسع سليمان خلافه ولما قال الله مدح عليهم علم انه كان بالرأي وقد قيل اذا اجتهدا وكان اجتهاد
سليمان اشبه بالصواب رجع داود الى اجتهاده قبل الحكم باجتهاد نفسه اذ لا يجوز نقض حكم الاجتهاد
بعد انضمام القضاء باجتهاد مثله وقد حكم داود بالرأي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب حيث قال لقد

الألوكة
www.alukah.net

ظلمك بسؤال زوجتك لانعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ويلزم منه جواز العمل بالاجتهاد
في حق سايرالانبياء جواز العمل به في حق النبي عليه اللام واستدل ابو يوسف بقوله تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله وجه الاستدلال كما قرره ابو علي الفارسي ان الاراءة اما
ان تكون من الراى الذي هو الاجتهاد او من الرؤية بمعنى الابصار او بمعنى العلم لاجائز ان تكون
من الرؤية بمعنى الابصار لان المراد بما اراك هو الاحكام والاراءة بالعين في الاحكام لا يتصور
لان الاحكام غير مبصرة ولا جائز ان تكون من الرؤية بمعنى العلم لانه ح تكون الاراءة بمعناه
الاعلام وهو متعد الى ثلثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول
الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين ان تكون من الراى فالمعنى
بما جعل الله لك رايا واجيب بان معناه الاعلام وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير
ويجوز حذف المفعولين من باب علم واستدلوا ايضا بقوله تعالى وشاورهم في الامر
امره بالمشاورة وذلك انما يكون في حكم غير منصوص يجتهد فيه غير منصوص عليه متعين
للصواب لاحتياج الا المشاورة بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك
ولو كان بالوحي لما عاتب عليه وبقوله عليه اللام في حجة الوداع حين امرهم بالتمتع وبقي
على احرامه لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي لتمتعت ولو كان سوقه الهدي
بالوحي لما استقام قوله سقت الهدي قوله والصحيح عندنا اي المختار عند اكثر
اصحابنا ان النبي عليه اللام مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراى عندنا تقضاء على الانتظار
لان النبي عليه اللام معصوم من القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه حق
وكان حجة قاطعة كما لو ثبت بالوحي فلا يجوز مخالفته وذلك بخلاف غيره من المجتهدين
فانه غير معصوم عن القرار على الخطاء فيجوز مخالفته وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة
في حق النبي عليه اللام دون غيره وانما امر بانتظار الوحي لانه ملزم بالوحي الذي يغنيه عن الراى
وغالب احواله عدم خلوه عن الوحي فالمصير الى الراى للضرورة فوجب انتظار الوحي
الذي هو الاصل فاذا لم يوح اليه بعد انقضاء مدة الانتظار كان ذلك دلالة على الاذن
بالاجتهاد كالمتيمم لا يجوز له ان يعمل بالتيمم في موضع يغلب على ظنه وجود الماء الا بعد الطلب
وقطع الرجاء عن الوجدان فكان انتظار الوحي في حقه عليه اللام مثل طلب الماء في حق المتيمم
فخفي في حق غيره من المجتهدين لان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء وان كان يحتمله ابتداء
والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فلا يصار الى الاجتهاد الا بعد يأسه
عن الوحي ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل يفوض الى الحادثة كانتظار الولي الاقرب

في النكاح مقدر بفوت الكفو وانما تمسكهم بقوله وما ينطق عن الهوى فضعيف فانه نازل
في شان القرآن ردا لزعم الكفار القائلين بانه افتراء من عنده وكان معناه ان ما ينطق به
قرآنا فهو وحي لا عن هوى وليس معناه ان جميع ما ينطق كذلك ولئن سلم اعتبار عموم اللفظ
فلا نسلم ان اجتهاده مع النقر لرما يس بوحي فكم نا طقا عن وحي لا عن هوى ولما
جاز الاجتهاد في امور الجهاد الذي هو محض حق الله لاعلاء كلمته بالاجماع فلان
يجوز في غيره من الاحكام اولى لعدم الفارق قال وما يتصل بسنة نبينا شرايع
من قبله قبل لا تلزمنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا واعتبارا بالشرايع
الماضية بعضها ببعض وقيل تلزمنا الا ما نسخ بشريعتنا لقوله تعالى فبهداهم اقتده
والصحيح ان ما قص الله تعالى او رسوله من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون
ومعلوم انهم ما كانوا ممتنعون عن العمل باحكام التورية والانجيل وانما ممتنعون عن العمل به
على انه شريعة لرسولنا ولهذا استدل محمد بقوله وبينهم ان الماء قسمة بينهم على ان
القسمة بالمهايات وابو يوسف في القصاص بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس والشافعي برجم الرسول عليه اللام اليهود بحكم التورية على وجوب الرجم على اهل الكتاب
فقلنا نسخ بزيادة شرط الاحصان وانما شرط النص لما ان حسد اهل الكتاب ظاهر وتحريفهم
بين اقوى وما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله لانه لما صارت شريعته بتقرير
كانت من بعض سنته وانما اخرت للاختلاف في كونها شريعة له او لا فقال بعض اصحابنا
وبعض الشافعية واكثر المتكلمين ان شرايع من قبلنا لا تلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي طريقا واضحا يسلك فيها فهذا تقتضي كون كل نبي داعيا
لامته لا شريعته المختصة به واحتجوا بالشرايع الماضية فان الاصل في الشرايع الماضية
الابد ليل وذلك لان بعث الانبياء بسان ما بالناس حاجة اليه من الحوائج في الازمان لاختلاف
المصالح باختلاف الزمان والمكان فاذا اتى نبي شريعة رسول بعث آخر بشريعة مستانفة
لم تكن في بعثة فاثبت ان الاختصاص هو الاصل الا ترى ان في الشرايع الماضية بعضها
مع بعض كانت مختلفة مختصة بمكان دون اخر في زمان واحد مثل شعيب كانت شريعته
مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى كانت مختصة ببني اسرائيل لم يكن احدهما
تابعا لشريعة الاخر وقال بعضهم شرايع من قبلنا تلزمنا الا ما نسخ بشريعتنا لقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه اللام بالاقتداء بهداهم والهدى الحاسم

الألوكة
www.alukah.net

يقع على الايمان والشرايع فيجب عليه اتباع شرعهم وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه والصحيح
عند الجمهور من اصحابنا وعامة الشافعية وطائفة من المتكلمين ان شرايع من قبلنا تلزمنا كالقول
الثاني لكن بشرط ان يدل عليه شرعنا اذ الحق الله ورسوله من غير انكار على انه بعث بشريعة
لنا على انه بقي شريعة من قبلنا لقوله تعالى اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
اشار الى الارث وهو يعبر ملكا للوارث مخصوصا به ولم يبق ملكا للمورث فيعلم به على انه
شريعة لنبينا ومضاف اليه وقوله عليه اللام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وقوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي رواية اخرى فاولئك هم الظالمون
وفي رواية اخرى فاولئك هم الفاسقون ووجه التمسك به ان الله تعالى سمى من لم يحكم بما انزل
على نبينا عليه اللام كافرا ظالما وفاسقا في الآيات المذكورة ومعلوم ان اهل الكتاب ما
كانوا ممتنعون عن الحكم والعمل بما في التورية والانجيل وانما ممتنعون عن العمل به على انه شريعة
لرسولنا فقد ادعى ان من لم يعتقد على انها صارت شريعة لنا فهو كما سماه الله كافر وظالم وفاسق
فهذا يدل على ان شريعة من قبلنا صار شريعة لنا اذ الحق الله ورسوله احتج محمد على جواز
التسمية بطريق المباهاة في كتاب الشرب بقوله تعالى في قصة صالح وبينهم ان الماء قسمة
بينهم والمهاباة مقاسمة المنافع بان يكون الدار او النهر مشتركا بين اثنين فيسكن احدهما
شهرا او يسقي ارضه شهرا والاخر شهرا اخر فاستدل بالاية على جواز مثل هذه التسمية فلو لم تصر
شرايع من قبلنا شريعة لنا لما جاز استدلاله واستدل ابو يوسف على جريان القصاص بين
الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي في التورية ان النفس بالنفس فبين ان
المذهب عندنا هذا بدليل استدلاله بما ذكر وعلمائنا بشرايع من قبلنا وكذا استدلال الشافعي
برجم النبي عليه اللام اليهوديين بحكم التورية على وجوب الرجم على اهل الكتاب ولم يشترط الايمان
لاحصان الرجم لانه صار شريعة نبينا بتقرير وقوله انا احق باحياء سنة اماتوها فقد ذكر
على ان الشافعي يوافقنا في ذكر ونحن لا ننكر فعل النبي عليه اللام الا انا نقول نسخ ذلك بشرط
الايمان للاحصان الموجب للرجم اذ الزيادة نسخ عندنا كما مر واما شرطنا في صيرورة شرايع
من قبلنا شريعة لنا ان يقص الله علينا او رسوله من غير انكار لانه لم يثبت الاعتماد في نقلهم
كتبهم لتحريفهم كتبهم فيجوز ان يكون ذكر شيء جملة ما حرفوه ولانهم يتهمون في ذكر الظهور حسدهم
وعنادهم لشريعتنا فيحتمل انهم ينقلون شيئا لم يثبت عندهم او يزيدون او ينقصون فما ثبت فلا بد
من الثبوت لنا بما لا يحتمل الكذب وهو اخبار الله ورسوله ولا يعتبر نقل من اسلم منهم لانه تلقى
ذكر من كتابهم وسمع من جماعتهم فلا يعتبر به قال وما يقع به ختم باب السنة

فصل متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك بالقياس لا يجب لاستواء الراجحين في الاحتمال
وقال الشافعي في الجديد لا يقلد اصلا وقال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب
يترك به القياس وعليه اذ ذكرنا مشايخنا كفرضية المضمضة في الجنابة وعدم انتقاض
الطهارة بما لم يسل من الدم تركنا القياس فيهما بقول ابن عباس ما نبية قليل الاشياء
من القضاء وبقول عمار رضي الله عنه وعدم جواز اقرار المريض لوارثه بقول ابن
عمر لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في نفس الرأي لمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة
اسبابه ولئن لم يدع المجتهد بانه يرى من هو مقدم عليه في الاجتهاد في عصره عند ما
لوجود المساواة بينهما في معرفة طرق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد من المجتهد منا والمجتهد
منهم ولا يلزم تأويل الصحابي التقي حيث لا يكون متقدما على تأويل غيره لان التأويل يكون
بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك اقول وما يقع به ختم
باب السنة متابعة الصحابة لانه لما كانت شبهة السماع من النبي عليه اللام ثابتة في قول
الصحابي ناسب ان يلحق بالسنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة اتفق العلماء ان قول
الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر واختلفوا في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال الكرخي
وجماعة من اصحابنا انه يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس مثل تقدير اقل الحيض والطهر وغيرهما
من المقادير لان المجتهد فيه فقد القول لا يظن به ولا بد له من دليل ولا مدخل للرأي فيه اذ الفرض
انه مما لا يدرك بالرأي فتعين السماع من النبي عليه اللام فيجب قبوله واما فيما يدرك بالقياس
لا يجب تقليده لانه اذا كان مما يدرك بالقياس لم تعين احتمال السماع وكان القول بالرأي
والاجتهاد مشهورا من الصحابة فالظاهر انه يتكلم بالاجتهاد وفي الاجتهاد هم كسائر المجتهدين
لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد مخطئ ويصيب فاحتمال الخطأ ثابت في
اجتهادهم لكونهم غير معصومين عن الخطأ وعن التقرير عليه كسائر المجتهدين بدليل مخالفة
بعضهم بعضا فيكون قولهم متردد بين الخطأ والصواب فلا يجب تقليدهم لاستواء الراجحين
اي رأي الصحابي ورأي غيره من المجتهدين في الاحتمال اي في احتمال الخطأ في كل واحد منهما وقال
الشافعي في القول الجديد لا يقلد احدا منهم اصلا اي سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك
لا وجوبا ولا جوازا وكان يقول في القديم بتقليدهم وحجة بعض الشافعية التقليد من غير وجوب
استدلال الشافعي على ما استدل له الكرخي وبانه لو كان قول الصحابي حجة لدعى الناس اليه كدعائه
الا قول النبي عليه اللام وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الاشعري ان اقض بكتاب الله ثم بسنة

الألوكة
www.alukah.net

رسول الله ثم بلا نكير فلم يقل برأي وقال أبو سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس وهو المختار عند جمهور اصحابنا قال وعليه اي على وجوب تقليدهم ادركنا مشايخنا ولهذا قالوا بفرضية المضمضة في غسل الجنابة وبعدم انتقاض الطهارة في الخارج النجس من غير السبيلين ما لم يسل او ينجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير وتركوا القياس فيهما اي في الصورتين المذكورتين بقول ابن عباس فان القياس يقتضي عدم فرضية المضمضة في غسل الجنابة كما هو مذهب الشافعي بالقياس على الوضوء والانتقاض لمجرد الظهور وان لم يسل كما قالوا زفر بالقياس على السبيلين وكذا قالوا بان الاغماء القليل وهو الاغماء ما دون يوم وليلة لا يمنع القضاء بقول عمار رضي الله عنه والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كامل لتحقق العجز فاشبه الجنون وكذا تركوا جواز الاقرار للوارث بقول ابن عمر والقياس يقتضي صحة الاقرار للوارث لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق فيه فصار كالاقرار للاجنبي وبوارث اخر وبعد ديعة مستهلكة للوارث فهذا دليل على انهم قالوا بوجوب التقليد هذا تقرير ما في الكتاب وفيه بحث اذ لا نسلم انهم قالوا بفرضية المضمضة في الجنابة بقول ابن عباس وتركوا القياس به بل بالحديث وقوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء وكذا لا نسلم انهم تركوا القياس بقول ابن عباس في عدم انتقاض الطهارة بعالم يسل بل بقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وكذا لا نسلم انهم تركوا جواز اقرار المريض الذي هو القياس بقول ابن عمر بل بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وللاقرار له بالدين والاحاديث الثلثة مذكورة في الهداية واستدل المصنف لما هو المختار وهو قول سعيد البردعي بوجهين احدهما ان احتمال السماع راجح في قول الصحابي لان الغالب من حاله ان يفتي بما سمع وانما يفتي بالرأي بضرورة فقد المسموع بعد المشاورة مع الاقران واستكشاف المجتهدين منهم ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من حضرة الرسالة مقدم على محض الرأي وذلك الاحتمال هو الراجح لان اكثر اقوالهم مسموع فيلحق النادر بالغالب الباقي لو كان مسموعا لاسناده الى النبي عليه السلام اذ التبليغ واجب وكتمان ما ثبت عن النبي عليه السلام حرام فسكوته عن الاسناد دليل على انه بنى الحكم على ما رآه لا انا نقول قد ظهر من عادتهم السكوت عن الاسناد عند الفتوى مع وجود الخبر تارة ومرة الاسناد وليس هذا من الكتمان اذ الواجب عليه عند السؤال بيان الحكم دون مستند الا اذا سئل عن ذلك فيجب عليه الاسناد ولا يقال يلزم من هذا تقديم شبهة السماع على القياس وقد قدمتم القياس على ما هو فيه حديث المصراة وهذا تناقض ظاهر لانا نقول ليس كذلك لان المراد بالصحابة فيما ذكر الفقهاء منهم دون غيرهم وفي مثل حديث المصراة غير الفقهاء منهم فاندفع التناقض ولئن سلمنا ان المراد الكل فلا تناقض ايضا لان القياس انما تقدم على خبر هو لاء بشرط كون الراوي غير فقيه وبشرط انسداد باب

الرأي بالكلية كما مر في حديث المصراة الوجه الثاني ان قول الصحابي وان كان صادرا عن الرأي ولم يكن محمولا على السماع كما في الوجه الاول ولكن رأيهم اقوى واصوب لفضل اصابتهم في نفس الرأي لانهم شاهدوا موارد النصوص واحوال التنزيل وعرفوا اسباب النزول وفيهم نزل وشاهدوا النبي عليه السلام في بيان الحوادث ونالوا من بركة صحبته وكانوا من خير القرون ولهم زيادة حرص في بذل المجهود لنيل الحق والمقصود وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لا نص فيه غاية التأمل فمهما تعارض عندهم المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم وبه يتبين ان احتمال الخطأ في رأيهم اقل وعند تعارض الرأيين يؤخذ بالراجح قوله ولئن لم يدع المجتهد رأيه اشارة الى الجواب عما يقال ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه لاستواء الرأيين في الاحتمال كما هو الحكم في غير الصحابة من المجتهدين وقال ابو يوسف وهم لا يدع المجتهد رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طرق الاجتهاد تقرير الجواب اولا بالمنع بان يقال لا نسلم انه لا يجوز للمجتهد تقليد من هو افضل منه فانه قال ابو حنيفة اذا اعلم المجتهد ان مخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم وان لم يكن من الصحابة فانه يدع رأيه لرأي من هو اعلم منه كالعامي يدع رأيه لرأي المجتهد وعلى تقدير التسليم كما ذكرنا فانما يستقيم ذكره في المجتهدين من غير الصحابة لوجود المساواة بينهما في معرفة الاجتهاد وكمن هذه المساواة لم نوجد بين المجتهد الصحابي وغيره من المجتهدين لما ذكرنا من ان التفاوت بينهما في الحال لا يخفى فانهم شاهدوا اسباب التنزيل وسمعوا من الوحي وانما وصل اليهم لا غير هم بخبرهم وليس الخبر كالعيان على ان النبي عليه السلام قال اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولم يوجد مثل هذا في حق غيرهم قوله ولا يلزم تأويل الصحابي جواب عما بنا ان تأويل الصحابي غير مقدم عما تأول غيره مع وجود اسباب الترجيح لتأويله فاذا لم يعتبر التراجيح المذكورة في تأويله فكذا لم يعتبر في اجتهاده يقرر الجواب بالفرق بين التأويل في النص واجتهاده ان التأويل انما يكون بالنقل في وجوه اللغة ومعاني الكلام والامر فيه لم يذكر عما غيرهم ممن يعرف اللسان واما الاجتهاد فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع باستنباط المعاني المؤثرة وذلك مختلف باختلاف احوال المستنبطين ولاجله ظهرت لهم المزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد وتقول ان سلمنا ان لا مزية لهم في معرفة وجوه اللغة ومعاني الكلام على غيرهم فان القرآن نزل بلغتهم فهم اعرف بوجوه استعمال الكلام وممكن تأويلهم ارجح من تأويل غيرهم قال ولو اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فشرط ابن عمر احلام قدر راس المال وخالفه وضمن لاجير المشترك علي رضي الله عنه وخالفه ابو حنيفة ولا نطلق الحامل للسنة الا واحدة

الرسول ؛

اصل التنزيل ظاهرا يكون احتمال الخطاء عليهم مثل احتمالهم

الألوكة
www.alukah.net

عند جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما ابو حنيفة وابو يوسف ولا خلاف بينهم انه حجة
فيما لا يدرك بالقياس لقول علي في تقدير المهر بعشرة دراهم وانس في الحيض بثلثة ايام وعثمان
ابن العاص في تقدير النفاس باربعين يوما وعايشة في اكثر مدة الحمل بسنتين وهذا الاختلاف
عنهم في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غيران ثبت انه بلغ غيرهم قائله فسكت مسلما له
اما اذا اختلفوا في شئ فان الحق لا يعدوهم اقاويلهم ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانه تعين
وجه الراي لعالم لجواز الحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي ان لم ينقرض
الصحابة لا يقلد وان ظهر فتواه في زمن الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض اقول
قد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين من كل حنيفة وصاحبيه في هذا البيان في تقليد الصحابة فقد روى
عن ابن عمر انه شرط اعلام قدر راس المال بتسميته فيما اذا كان راس المال مشارا اليه كما هو مذهب ابي
حنيفة وخالفه صاحباه بالراي وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والاعلام يحصل بالعبارة
والتسمية بالاجماع فبالاشارة اولى فعملا بالقياس ولم يقلدا ابن عمر فذكر وروي عن علي رضي الله عنه
انه ضمن الاجير المشترك وهو الذي لم يستحق الاجر الا بالعمل كالخياط والقصار اذا ضاع ما في يده
بسبب يمكن الاحتراز عنه وهو قول صاحبيه وخالفه اي خالف المروي عن علي رضي الله عنه
ابو حنيفة بالراي فقال انه امين فلا يضمن اذا لم يتحد كاجير الوحد والمودع ولم يقلد عليا رضي الله عنه
في ذلك بل اخذ بالقياس وروي عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل لا تطلق ثلثا للسنة
بل واحدة وهو قول لهما وخالفا ابو حنيفة وابو يوسف ما روي عنهما بالقياس فانهما قالا الحامل
تطلق ثلثا للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض في حق الحامل غير موجود في زمان
الوضع كما في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر لكونه زمان
تجدد الرغبة لخلو في ممتدة الطهر لرجاء الحيض في حقها ساعة فساعة فعملا بالقياس ولم
يقلدا جابرا وابن مسعود رضي الله عنهما وقد اتفق عملهم بلا خلاف بينهم ان قول الصحابي حجة
فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف بالراي فانهم قدروا اقل المهر بعشرة
دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وقدروا اقل الحيض بثلثة ايام واكثره بعشرة ايام تمسكا
بقول انس رضي الله عنه وقدروا اكثر مدة النفاس باربعين يوما بقول عثمان ابن العاص الثقفي
واخذوا بقول عايشة رضي الله عنها في تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين فانها قالت لا يبقى الولد في
البطن اكثر من سنتين ولو بقدر ظل مغزل واراد المقادير التي لا تثبت بالراي ما ثبت
لان الله تعالى ابتداء من غير تردد بين القليل والكثير كمقادير اعداد الركعات في الصلوة
ومقادير الحدود ومقادير النصب في الزكوات فما يتردد بين القليل والكثير اي يكون له

اصل في الشرع يقاس عليه ويجوز اثباته بالراي كما قدر ابو حنيفة مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة
او بسبع عشرة سنة لكونه من باب الفرق بين القليل والكثير فانا نعلم ان ابن عشر ليس ببالغ
وابن عشرين بالغ والتردد فيما بين ذلك فكون هذا استحسانا للراي في ازالة التردد لمعرفة مهم
المثل والتقدير في النفقة فان للراي مدخلا في معرفة ذلك على الوجه الذي قلنا وكذلك قدر
ابو حنيفة مدة منع المال من الشفيع بخمس وعشرين سنة فانه تعالى قال فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فاحتجنا لمعرفة الكبر
على وجه يكون محله نوع من الرشد وذكر مما يعرف بالراي وقدر ابو حنيفة ذلك بخمس وعشرين
سنة لتوهم صبر ورثة جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فتيقنا بصفة
الكبر وكذلك ابو يوسف وهو مدة يعلق الرجل منى الولد باربعين يوما فانه يتمكن من نفيه
بساعة او بساعتين بعد الولادة ولا يتمكن سنة او اكثر فوقع التردد بين القليل والكثير
فاعتبرا الراي فيه بالنساء على اكثر من النفاس فاما حكم طهارة البئر بالنزح بعشرين دلوا
مثلا فانه فقد عرف اما بآثار الصحابة او هو من باب الفرق بين القليل والكثير كما ذكرنا
وكذلك تقدير هم الغدير العظيم بعشرة اذرع هي باب الفرق بين القليل والكثير اذ القليل يتنجس
بالاجماع والكثير لا يتنجس بالاجماع فوقع التردد بينهما فعرف بالراي في عدم خلو النجاسة
الجانب اخر بالتقدير الذي ذكرنا فهو [illegible] وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد
الصحابي انما يمنع كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم فمن عمران ثبت ان ذكر الفول بلغ عمر قائله
فسكت مسلما له وهذا اشارة الى تحرير موضع الخلاف وحاصله ان تقليد الصحابي واجب اجماعا فيما
شاع فسكتوا مسلمين اذ درجته حينئذ درجة الاجماع السكوتي اذا كانت الحادثة مما لا تحتمل الخفاء
واشتهرت فسكتوا ولم يخالفوه ولا يجب تقليدهم اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما
وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم ثم انهم اذا اختلفوا في شئ فان الحق لا يعدوهم اي لا يتجاوزهم
اقاويلهم بل الحق في اقاويلهم بان يكون واحد منها حقا وما سواها اقاويلهم باطلا ولا يسقط بعض
اقاويلهم ببعض اخر ما عنا والتعارض كما يسقط الكتاب والسنة بالتعارض لانهم لما اختلفوا في
شئ ولم يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع الى النبي عليه السلام سقطا حتما لاسماع من النبي عليه السلام
اذ لو كان متمسكا بعضهم الحديث المرفوع لاظهره وانقادا الباقون وارتفع الخلاف ولما استمر
الخلاف تعين ان يكون متمسكهم الاجتهاد بالراي دون السماع فصار تعارض اقوالهم كتعارض
وجوه القياس وذكر الواجب المستوي بالتعارض بل يتحير المجتهد بما يقلد عملا بانه صحة بالترجيح
فاذا تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء عما ان الصواب واحد منهما لا بعينه ثم لا يجوز العمل بما بقي

الألوكة
www.alukah.net

من بعد الابد لدليل فوقه عما مر في باب المعارضة قوله واما التابعي فكذا اعلم ان
التابعي هو الذي صحب من صحب النبي عليه اللام اذا لم يبلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة
ولم يزاحمهم في الفتوى لا يجوز تقليده بالاتفاق وكان مساويا لسائر اهل الفتوى من الائمة
وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة كشريح ومسروق فاختلف في جواز تقليده فقال
بعض مشائخنا لا يصح تقليده لانه دون الصحابة لعدم احتمال الاجماع في حقه ولعدم مشاهدة
احوال التنزيل ولعدم ترجيحه بصحبة النبي عليه اللام فانعدم في حقه اسباب الترجيح
الموجودة في حق الصحابي فلا يلزم من جواز تقليد الصحابي تقليده وقال بعضهم جاز تقليده
لانه لما ادرك عصر الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسلموا له اجتهاده صاروا كواحد منهم لعدم
انكارهم عليه فانه روي ان انس ابن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن وقد
صح ان عليا رضي الله عنه حاكم الشريح في درع له عرفها في يد يهودي فانكر اليهودي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر مولاه والحسن ابنه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد
اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة
الولد لوالده وخالفه شريح في ذلك ولم ينكر عليه علي رضي الله عنه وسلم الدرع الى اليهودي
ثم نقل انا اليهودي قال اشهد ان الله امير المؤمنين مشى الى القاضي الذي ولاه فقضى عليه لمن
هو مخالف في دينه فرضي به فدل على صحة دينهم واعترف بانا الدرع له وقال صدقت يا امير
المؤمنين خذ درعك فغم اسلم على عاينه فقال له علي هذا الدرع لك وهذا الفرس ايضا وجاد
اسلامه وكان معه حتى قتل يوم صفين شهيدا وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح
الولد فانه روي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فانه روي ان ابن عباس فاقتى ان يجب
عليه مائة من الابل لانه دية ابنه وافتى مسروق بوجوب ذبح الشاة فبلغت الى ابن عباس
فتواه فرجع اليها وقال رايي مثل راي مسروق والقولان رواياتان عن ابي حنيفة فانه روي
انه قال هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو ظاهر المذهب وقال ما جاءنا من الصحابي
فعلى الراس والعين وما جاء من التابعي فزاحمناه وفي النوادر نقل عنه انه قال من كان من ائمة التابعين
وافقنا فهو من الصحابة وزاحمهم في الفتوى فانا نقلدهم لانهم لما شرعوا في الاجتهاد وسلموا
لهم فتواه صار مسلكهم كمسلك الصحابة رضي الله عنهم

باب الاجماع قال

عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة قال الله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية جعل
مخالفتهم احد شطري استيجاب النار كمشاقة الرسول عليه اللام وقال الله تعالى كنتم خير

امة واخبر انه توجب الجنة فيما اجتمعوا عليه وقال عليه اللام لا تجتمع امتي على الضلالة لقوله
لما فرغ من بيان الاصل الثاني من اصول الشرع وهو السنة شرع في بيان الاصل الثالث وهو
الاجماع وقدمه على القياس لكونه اصلا بالنسبة اليه فانه قد يستنبط منه والاجماع لغة
له معنيان احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمعت على كذا اي عزمت عليه
قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه فيلزم فعل هذا اذا لم يبق من اهل الاجماع الا
واحدا الطلق على عزمه الاجماع وثانيهما الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا
عليه فعلى هذا لا يسمى قول الواحد اجماعا بل اتفاق كل طائفة على امر يسمى اجماعا في اللغة
والاجماع في اصطلاح اهل الاصول هو اتفاق جميع اهل الحل والعقد اي اتفاق المجتهدين
من امة محمد عليه اللام في كل عصر على حكم شرعي قيد بعض العلماء الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
لم يقيد بل قال اجماع امر ديني يعم الحكم الشرعي وغيره فالعامة العلماء اجماع هذه الامة حجة
قطعية موجبة للعلم كرامة لهذه الامة خاصة شرعا وهذا لم يكن حجة في سائر الامم وقال
النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة اصلا هكذا في عامة
الكتب ونقل صاحب المنار في الشرح ان النظام والقاشاني قالا انه حجة لكنه غير موجبة
للعلم بل هو حجة للعمل قالوا لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم واذا كان قول كل واحد
منهم عند الانفراد لا يوجب العلم لكونه غير معصوم فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم
بما لا يوجبه لا يصير موجبا للعلم واتفق الكل بان الاجماع ليس بحجة - فما يتوقف صحة الاجماع
عليه كوجود البارئ وصحة الرسالة لا يستلزم الدور لعامة العلماء الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه ولا يطيعه من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى
من الضلالة وجه التمسك به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد والاشكال ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما لم تكن فرضه لامشاقة الرسول فائدة لانه لا يحسن الجمع بين الحرام والمباح
في التوعيد وكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز فدل ان كل
واحد من المشاقة والاتباع حراما فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما تكون اتباع
سبيلهم واجبا فيكون اتباع الاجماع واجبا واليه اشار المصنف بقوله جعل مخالفتهم احد
شطري النار ولكن في عبارته نساهل لانه يقتضي ان مخالفتهم ليس مستقلا لاستيجاب النار
بل هو احد شطريه وليس كذلك بل كل واحد من المشاقة والمخالفة سبب مستقل لاستيجاب

الألوكة
www.alukah.net

النار وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه التمسك به انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان لفظة الخير بمعنى التفضيل فدل على النهاية في الخيرية وهي موجب الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم تكن حقا كان ضلالا لعدم الواسطة قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم ولانه وصفهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك معروفا واذا نهوا عن شئ يكون منكرا فكون اجماعهم حجة اذ لو اجتمعوا على الخطاء لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف مدلول الاية واعترض على الاية الاولى بان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط بانتفاء عند انتفاء الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد من غير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول لكن سبيل غير المؤمنين هو الكفر ونحن نسلم ان المشاقة والكفر متوعد عليهما بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيلتنا ولم لا يجوز ان يكون المراد من سبيل المؤمنين كل من آمن الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من اجماع كل عصر حجة على ان المؤمنين عام في المجتهدين وغير المجتهدين غير داخلين وما دونهم داخلين فالاية غير دالة عليه سلمنا بان المراد بالمؤمنين المجتهدون في كل عصر لكن السبيل مفرد لا عموم له فلا يقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات ولكنهم نصوا على الاباحة دون الوجوب ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل واحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذكرتنا قض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او بمتابعتهم سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والذي يؤيد هذا ان الاية نزلت في طعمة حين سرق درعا والنحق بالمشركين مرتدا والحمل على ما ذكرناه من التاويل ارجح من الحمل على الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكرناه اضمار اللفظ في زمن النبي عليه السلام وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاضمار خاصا بما بعد وفاة النبي عليه السلام اذ لا اجماع في حال حياته عليه السلام سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسبق تبين الهدى بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم كون دليلا الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى لا يتبين الا بالاجماع بل بغيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع اجيب بان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه عند المشاقة بلا خلاف وحينئذ اما ان يكون التوعد لمفسدة

متعلقة به او لا لمفسدة لا جائز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة فما من التوعد عليه فانه ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه بلا خلاف فتعين ان تكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل المؤمنين والمفسدة المتعلقة ان كانت من جملة مشاقة الرسول فذكرنا المشاقة كافية في التوعد ولا حاجة لا فوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم تكن المفسدة المتعلقة به من جملة مشاقة الرسول لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة او لم توجد وحينئذ لا يكون لذكر المشاقة فائدة وهو خلاف الاصل ولا يتجه ان يراد بسبيل المؤمنين كل من آمن الى يوم القيامة لان المؤمنين في الحقيقة الاحياء الموجودون لانهم المتصفون بالايمان حقيقة ومن مات يسمى مؤمنا باعتبار ما كان ومن لم يوجد باعتبار ما سيؤول اليه وكلاهما بطريق المجاز فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر على ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة سبيلهم وحمل المؤمنين على كل من آمن الى يوم القيامة يبطله اذ لا حث على اتباع سبيلهم في يوم القيامة وكون غير المجتهد مرادا مختلف فيه وان سلم فخروجه عن الاية قائم المخصص حجة ويجب ان يعتبر عموم السبيل لما مر قولهم يلزم من ذكر وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكمها بكونه مباحا متناقض قلنا ذا فرع التناقض ممكن بان يقال الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ايضا ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعه في اعتقاد جواز تركه قولهم فتعين تاويلها بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او اتباعهم سبيلهم في الايمان او في الجهاد قلنا تلك التاويلات مخصصات للسبيل من غير ضرورة بلا دليل فلا يصار الى الاعتبار العموم اللفظ لا لخصوص السبب الذي ورد الاية وهو سرقة طعمة قولهم انه مشروط بسبق تبين الهدى الاخره قلنا تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله الهدى ومن لم يعرف ذلك لم يوصف بالمشاقة وايضا تبين الاحكام الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول وجاء عنه كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة لا تكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فعلم ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة الاجماع لا قاطعة اما لان السبيل غير تام وعلى تقدير العموم لم نخصوص بعض واذا لم يكن قطعيا لا يتجه التمسك به

في كون الاجماع حجة اذ القطع لا يثبت كونه حجة قطعية بدليل ظني والاقرب ان يستدل على كون الاجماع حجة بالسنة لكونها آحادا على الغرض من نصوص الكتاب اذا لحديث صريح في ذلك والسنة وان كانت غير متواترة لفظا لكنها متواترة معنى وبيانه ان الروايات تظاهرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس ابن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق الكل على قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطأ وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيه وقد اخبر ان الله عز وجل لا يبدل بشيء ولا يبدل بشيء ومن شذ لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة فعليكم بالسواد الاعظم فمن خرج من الجماعة فقد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ومن خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله لا يضرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة وان كان كل واحد منها آحادا الا ان العلم القطعي حاصل لكل عاقل من مجموعها فقد قصد النبي عليه السلام عصمة امته وعصمتهم عن الخطأ فيكون متواترا معنى كما علم قطعا جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وكان اجماعهم على قولا وفعلا حقا والا لما اجتمعوا عليه ولان هذه الاحاديث لم يزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكلم في العمل بها الا زمان وجود المخالفين والعادة جارية بامتناع الجمع الكثير مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم على الاجتماع بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشرع وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة وقد تأيدت هذه السنن بظواهر النصوص فافادة القطع وقد تحرك عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد فيبطل قول من قال بان كل واحد ليس بموجب فلا يصير موجبا بالانضمام قال ثم ركن الاجماع نوعان عزيمة بتنصيص الكل او شروعهم في الفعل فهما كانا من بابه ورخصة بتنصيص البعض وسكوت الباقين وكذلك في الفعل فما كان من بابه وقال بعضهم حكي عن الشافعي انه لا بد من تنصيص الكل وفي اعتباد هذا الشرط امتناع الاجماع لانه قل ان يتفق ذلك ولانه صح عن الشافعي ان الساكتين لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع والمعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام سكوتهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تكلمهم من اظهار الخلاف اولى اقول ركن الاجماع وهو اتفاق الجميع على نوع من عزيمة ورخصة فالعزيمة

فهموا المتكلم منهم نصا على ما يوجب الاتفاق منهم وشروع جميعهم في الفعل فما يكون من باب الفعل كتحريم الزنا والربوا والامهات وسائر المحارم وتحريم المومنين عمتها وخالتها وانواع الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة وانما سمي هذا النوع عزيمة لكونه اصلا في باب الاجماع والعزيمة هي الامر الاصلي واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض او يعمل به ان كان من باب العمل ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وزوال الحالة البقية فان لم يظهر له مخالف كان اجماعا سكوتيا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وانما سمي هذا النوع رخصة لانه جعل اجماعا ناظرا دليلا لاحتراز عن نسبة الساكتين الى التقصير في امر الدين وقال بعض اصحابنا كعيسى بن ابان وغيره كالقاضي ابي بكر الباقلاني وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم البصري ان الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل ولا يثبت بالسكوت وحكي ذلك عن الشافعي وحكي عنه ايضا انه اذا ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع احتج من قال بان الاجماع السكوتي ليس بحجة بان السكوت محتمل في نفسه للوفاق والخلاف فلا تكون دلالته على الوفاق قطعية فلا تكون اجماعا وهذا لانه يحتمل ان يكون للموافقة ويحتمل ان تكون للتامل وغيره من الاسباب كالخوف والمهابة الا ترى ان عباس خالف عمر في العول فقبل لم هلا اظهرت انكارك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومتفني درته فسكت عن حجتي والآن اقول من شاء باهلته ان شاء الله تعالى لجعلن المال نصفا وثلثين وكذا روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فاشاروا بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله وقال ما تقول يا ابا الحسن فقال اري ان تقسم ذكر بين المسلمين وروي في ذكر حديث عن النبي عليه السلام فعمل عمر بذكر فعلم ان سكوت علي دليل الموافقة حتى سأله مشافهة وعلي رضي الله عنه جوز السكوت مع كون الحق عنده خلافهم فلم يبق السكوت على الاجماع وكذا روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال وتتحدث اليهما فتنهاها عن ذلك فما صلت من هيبته استطت الجبين فشاورا الصحابة فاشاروا بان لا عزم عليك فانما انت مؤدب فما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال ما لك لا ارى عليك العزة فقد اجاز السكوت مع اظهار الخلاف فلم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استدل به لنا انه لو شرط الانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى الى عدم انعقاده اذ التكلم من الكل امر متعسر غير معتاد فلما يتفق ذلك بل المعتاد في كل عصر ان يتولى انكار الفتوى ويسلم سائرهم وقد تسليمهم على الموافقة اذ لو كان الحكم

الألوكة
www.alukah.net

عند السكات مخالفا للوجب اظهاره وحرم السكوت والصحابة لا يتهمون بذلك فان السكات
عن الحق شيطان اخرس والتحق بالهيبة والبقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون
احدا ولا يخافون لومة لائم وحديث ابن عباس هيبة ومنع دربته غير صحيح لان الخلاف
في مسئلة العول المناظرة بينهم فيها اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر ابين للحق واشد
لانقياد الاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا خير فيما لا يستمع وكان
يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن مغالاة المهور خطبته فقالت امرأة اما
سمعت قول الله واتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال امرأة خاصمت
رجلا فخصمته اي غلبته وفي رواية فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت
ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ رضي الله عنهما ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم تجعل
لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر فاذا كانت المرأة ما كانت تخافه وتقول معه
الحق فكيف يخاف ابن عباس عنه في تبليغ الحق وقد كان عمر يقدمه على كثير من كبار الصحابة
ويسأله عن العلم ويمدحه لما عرف من ذكائه وقوة ذهنه واذن له مع اهل بدر حتى قال
عبد الرحمن اتاذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علم فاذن لهم
ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسألهم عن قوله تعالى اذا جاء نصر الله فقال بعضهم امرنا نحمد
اذا فتح علينا ان يستغفر ويتوب فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت اليه نفسه فقال عمر
ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني بعد ما تزوني ولئن صح هذا القول من ابن عباس
فتاويله انه اظهر العذر في الامتناع عن المناظرة معه لما عرف فضل رأيه فمنعه ذكره في الاستفصاء
في المناظرة معه لا انه سكت عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه لئلا تكون ساكتا
عن الحق لكن المناظرة والمبالغة فيها غير واجبة فامتنع عن الكلف في المناظرة الخ ثم تكون واجبة
عليه واما حديث النسمة فانما سكت علي رضي الله عنه لان الذين افتوا بالاميال والتاخير الى وقت
الحاجة كان حسنا فان للامام ان يؤخر النسمة فما يفضل من المال لتكون معدة للنائبة ينوب
المسلمين ولكن النسمة في الحال كان احسن عند علي رضي الله عنه لانها اقرب الى اداء الامانة وصيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل في مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف لانه خلاف
قوله ليس بحرام بل هو ترك الاولى لكنه اذا سئل يجب عليه بيان ما هو الاحسن عنده ولهذا سكت علي
في الابتداء وحين سئل بين ما هو الاحسن عنده وكذا قولهم في الاصلاح انه لا عزم عليه كان صوابا
وحسنا لانه لم يوجد من عمر مباشرة صنع ولا سبب جناية ولكن التزام الغرة كان احسن صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء واظهار للعدل فلهذا سكت اولا ولما استنطقه ابن

الوجيز عند عما ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد اظهارها
باجتهاده وذلك لما اخر المجلس والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر لبين ما هو الاولى عنده قبل
انفضاء مجلس المشاورة وجمع ما ذكر يندفع بما شرطنا من مضي مدة التأمل فان السكوت
فيما مضى قد يكون للتأمل وذلك جائز واستدل المصنف بانه صح عن الشافعي ان الساكتين
لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده فكذا اذا كانوا مساويا او اكثر لوجود الجامع مع
دليل الرجحان وذكر ان المعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل الوفاق وهو عدم حل السكوت
اذا كان عن خلاف اذ لا محل لهم السكوت عن الحق بل يجب عليهم اظهاره فلما سكتوا وجعل
سكوتهم دليل الوفاق والرضا مع تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم وكثرة المخالفين
فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق والرضا مع تمكنهم من اظهار الخلاف لكثرتهم وقلة
المخالفين اولى وهذا يصلح الزاما للشافعي وحده فانه قايل بالاجماع السكوتي في مثل
هذه الصورة فيرد عليه الالزام ولكن غيره لم يقل بانعقاد الاجماع السكوتي مطلقا فلا يمكن
الزامه قال وسببه الداعي اليه اما نص الكتاب كتحريم الربا والامهات وسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم كوجوب الدية في البدن والنصف في احديهما ووجوب الرجم
على المحصن وعدم جواز بيع الطعام بعد الشراء قبل القبض او بالمعنى المستنبط منهما كتوظيف
عمر الخراج فقال اراك لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا مستنبطا من قوله تعالى والذين جاءوا
من بعدهم وتعيينه ابا بكر للخلافة فقال ان رسول الله اختار ابا بكر لامور دينكم فكان ارضى
به لامور دنياكم وقال بعضهم لابد للاجماع من جامع آخر مما لا تحمل الغلط وهذا غلط لان الجامع
الحكم به قطعا ليس من قبيل الادلة فان كل الادلة يجوز كتمانها اجمعوا على اشياء كانت باطلة بل
من قبل عينه كرامة لهذه الامة وادامة للحجة ولو جعلهم دليلا لوجب عصمة اليقين لكان الاعتماد
لذلك الدليل اقول السبب الداعي الذي يدعوهم الى الاجماع والحكم به قد يكون من
الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات بسبب قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
وقد يكون من السنة كاجماعهم على وجوب الدية في البدن ونصفها في احديهما وعلى وجوب الرجم
على الزاني المحصن وعلى عدم جواز بيع الطعام بعد الشراء قبل القبض بسبب ما روى من حديث سعيد
بن المسيب في العينين واليدين والشفتين والرجلين والاذنين والانثيين الدية وفي كل واحد
من هذه الاشياء نصف الدية وما روى في الحديث المعروف ذني بعد احصان وما روى ابن عمر
عن النبي عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه وقد يكون السبب الداعي الى الاجماع
المعنى المستنبط منهما اي من الكتاب والسنة وهو القياس وهذا عند الجمهور وقال اصحاب الظواهر

كانوا ساويا

الألوكة
www.alukah.net

لا ينعقد الاجماع عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يعقد الاجماع عن
نفس المختلف فيه وحجة الجمهور وقوع الاجماع عن القياس ومورد ليل الجواز لنا فان عمر رضي الله عنه
لما وظف الخراج على الاراضي ولم يقسمها بين الغانمين قال لولا كي لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا وقد
استنبط هذا المعنى من قوله والذين جاءوا من بعدهم ولم يخالفه احد واجمعوا على ذلك
وكان سبب الاجماع اجتهاد عمر وكذا اجماعهم على عمر ابا بكر رضي الله عنهما للخلافة بعد رسول الله بالاجتهاد
وهو قياس الخلافة بالامامة حيث قالوا ان رسول الله اختار ابا بكر لامور دينكم وهو الصلوة
بالناس حين كان النبي عليه السلام مريضا فكان ارضى لامور دينكم وهو الخلافة فاجمعوا على ذلك
وكان سببه القياس وكذا اجمعوا على قتال مانعي الزكوة وكان سببه الاجتهاد حيث قال
ابو بكر لا افرق بين ما جمع الله قال الله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واجمعوا على حد
شارب الخمر ثمانين بسبب اجتهاد علي رضي الله عنه فانه قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فاروى عليه حد المفترين وبيان ضعف خلاف الظاهرية في كون القياس
غير حجة ياتي في القياس ان شاء الله تعالى قوله قال بعضهم لابد للاجماع من جامع اخر مما
لا يحتمل الغلط هذا اشارة الى قول ابن جرير والنظام من المعتزلة والشيعة حيث قالوا
لا ينعقد الاجماع الا عن دليل يوجب العلم قطعا ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان
العلم فما يعقد عنهما كيف يوجب العلم اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل ونحن قد بينا انعقاد
الاجماع عن خبر الواحد والقياس فلا حاجة الى الاعادة قال المصنف هذا اي اشتراط جامع
للاجماع لا يحتمل الغلط غلط وباطل لان المجاز الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة قطعية
لم يثبت من قبل دليل اي من قبل مستنده وسببه الداعي اليه ليشترط قطعية الاول لان اهل
الكتابين اجمعوا على اشياء وكانت باطلة فلو كان قطعيا الجل ذلك لكان قطعيا في حق جميع
الامم بل انما ثبت كون الاجماع حجة قطعية من قبل عينه اي لاجل ذات الاجماع ونفسه كرامة
لهذه الامة خاصة واستدامة لحجة الله في الاحكام الى يوم القيامة اذ ثبت بالدليل القطعي
ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث بعد انقطاع
زمان الوحي وليس فيما نص قاطع واجتمعت الامة على حكمها ولم تكن حجة وخرج الحق عن اجماعهم
ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض
الاشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وهو محال فوجب
القول بكون الاجماع حجة وهذا المعنى لا ينفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او ظنيا وقوله
المصنف ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار لذلك الدليل دون الاجماع يوهم ظاهره ان

الاجماع لا ينعقد عن مدرك ظني كما ذهب اليه مشايخنا حيث قالوا لا ينعقد الاجماع
الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الحديث المتواتر والكتاب لا يحتاج الى
الاجماع لثبوت الحكم بهما فلم يبق لانعقاد الاجماع فائدة تخلاف ما لو كان المستند ظنيا
فانه يصير الحكم قطعيا بالاجماع وان كان مذهب المصنف كمذهب العامة في صحة انعقاد
الاجماع عن دليل قطعي باعتبار انه لما انعقد عن مستند ظني عن قطعي ولا نه
ادى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعد ما انعقد به فائدة كون الاجماع موكدا للموجب
الدليل القطعي بمنزلة ما لو وجد في كل نصان قطعيان وكان معنى قول المصنف لو
جمعهم الى اخره على هذا التقدير انه لو شرط ان يكون الجامع قطعيا لاعتبر كان الاجماع لغوا
اي غير مفيد فائدة مقصودة في صورة من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف
ما اذا لم يشترط ذلك لانه قد يفيد القطع ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطعي
فلا يكون لغوا مطلقا ثم اعلم ان اشتراط المستند للاجماع قول الجمهور واجاز طائفة
شاذة انعقاد الاجماع عن توفيق من الله بلا توقيف وسماع بان يوفقهم الله لاختيار
الصواب بالهام وغيره من خلق علم اضروري لهم من غير مستند قال ثم اجماع
كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لا عبرة بقلتهم ولا بكثرتهم ولا تشترط العصمة
ولا عترة الرسول عليه السلام ولا انقراض العصر لاطلاق ما ذكرنا اقول اراد ان
يذكر من هو اهل لانعقاد الاجماع وحاصله ان اهل الاجماع كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
وذلك لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة بقيد الخيرية والعدالة
مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ولفظ الامة بظاهره يتناول كل مسلم لكن انعقدوا
على سقوط من لا فهم له كالمجانين والاطفال وامثالهم عن اهلية الاجماع فانهم وان كانوا
من الامة فقد علم انهم لم يرد من الامة لان من يتصور منه الوفاق والخلاف وكذا لم يرد
من سيوجد الى يوم القيامة وان تناوله اللفظ اذ لا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم
القيامة لعدم كمالهم والى القيامة لانقطاع التكليف والمقصود من الاجماع التمسك به
لثبوت الاحكام واتفقوا على موافقة اعتبار كل مجتهد عدل مقبول الفتوى واختلفوا
في اعتبار موافقة العوام المكلفين والاصولي الذي ليس بفقيه والفقيه الذي ليس
باصولي والمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان الاجماع
لا ينعقد الا باتفاق جميع الامة خواصها وعوامها من اهل الحق والبدعة لان الحجة اجماع

الأمة فيتناول الكل لكن خص من لا فهم له فبقي لباقي بحاله والجمهور لم يعتبروا اتفاق اهل
الاجتهاد الموصوفين بالعدالة اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وكونه ملزما
انما يثبت باهلية الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة لا تثبت الا بالعدالة
لان الفسق يورث التهمة والمقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاتباع وانما يلزم
اتباع العدل المرضي دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة فلا يستحق الامن كان موصوفا
بالعدالة والفاسق ليس باهل لذلك فلا يوجب الاتباع ولان التوقف في خبر الفاسق
واجب بقوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وذلك ينافي وجوب الاتباع فيورث
التهمة لانه لما لم يحترز من اظهار فعل يعتقد حرمته لاحترازه عن اظهار قول يعتقد
بطلانه وبعض الشافعية كامام الحرمين وابي اسحق الفيروزابادي يعتبر قول الفاسق
المجتهد لانه لا يلزم تقليد غيره فلو انعقد الاجماع مع مخالفته يلزم عليه انقياد موجب
الاجماع وتقليد غيره وقال بعضهم المجتهد الفاسق اذا اظهر ابطالا صالحا يرتفع الاجماع
بخلافه والا لم يعد لخلافه واما صاحب الهوى فسيأتي حكمه واما الاجتهاد فشرط في
حال دون حال اذ الاحكام ينقسم الى ما يشترك فيه الكل ولا يحتاج فيه الى الرأي كامهات
الشرائع كالصلوات الخمس ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاق الجميع والى ما
يحتاج فيه الى الرأي ومنه ما لا يدركه الا اهل الاجتهاد كتفاصيل امهات الشرائع فيشترط
في انعقاد الاجماع عليه اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم اذ العامي ليس له آلة الاجتهاد
فلا يكون اهلا لطلب الصواب فما يدرك بالاجتهاد فصار كالصبي في نقصان الآلة
والمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طرق الاجتهاد والنحوي الذي
لا يعرف ادلة الشرع وطرق الاستفادة منها بمنزلة العوام في عدم اعتبار خلافهم لنقصان
آلاتهم في درك الاحكام الشرعية الا فيما يستغني عن الرأي او وقع الخلاف فيما يبتنى على علومهم
كالنحو والكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه واختلفوا في الاصولي والفقيه
فمنهم من اعتبر الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه لعلمه
بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود
الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي
الاحكام من منهومها ومنطوقها بخلاف الفقيه ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية

المعدوم في العوام ومنهم من لم يعتبر هما لعدم الاهلية المعتبرة للاجتهاد ومنهم من اعتبر وشرط
في انعقاد الاجماع كون المجمعين من الصحابة لا غير وهو مذهب داود واتباعه واحد في احدى
الروايتين عنه فانهم قالوا ادلة الاجماع مخصوص بالصحابة اذ هي غير خارجة عن الآيات والاخبار
التي ذكرها من قوله تعالى كنتم خير امة وامثاله وهو خطاب للموجودين في زمن النبي
عليه السلام دون غيرهم والجمهور بان الادلة تعم اهل كل عصر بل هو متناول لاهل
كل عصر حسب تناوله لاهل عصر الصحابة اذ لو كانت خطابا للموجودين وقت النزول فقط
يلزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا وقت النزول لانه لا يكون
اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت النزول ويلزم ان لا يعتد بخلاف من اسلم او ولد من
الصحابة بعد النزول لكونهم خارجين عن الخطاب وقد اتفقوا معنا على اجماع هؤلاء فالمحقق
بالمخاطبين والخطاب لا يختص بالموجودين كالخطاب بسائر التكاليف ومنهم من اشترط في
انعقاد الاجماع اهل البيت وهم الزيدية فانهم قالوا لا ينعقد الاجماع الا من عترة النبي عليه السلام
اي قرابته واهل بيته متمسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا اخبر الله تعالى بانتفاء الرجس عنهم بكلمة انما التي للحصر والخطاب رجس
فيكون منتفيا عنهم فقط وبقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا حجة في غيرهما ومنهم من اشترط في انعقاد الاجماع
ان يكون المجمعون من اهل المدينة فانه نقل عن مالك ان اجماع اهل المدينة وحدهم حجة
ولم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير
خبث الحديد والخطاء من الخبث فكونها منفيا عنهم فوجب متابعتهم والمختار ما اختاره الجمهور
وهو ان هذه الامور زائدة على اهلية الاجماع والادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا توجب
الاختصاص بشيء من هذا وهم بعد من غيرهم ليسوا كل الامة ولا كل المجتهدين فلا يكون اجماعهم
حجة والجواب عن تمسك الزيدية ان الاية نزلت في نساء النبي عليه السلام لرفع التهمة عنهن
بدليل ما قبله وما بعده بدليل سياق الاية وسياقها بيعث اولها وآخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي الآية
واشارة النبي عليه السلام بعلي ومن بعده بقوله هؤلاء اهل بيتي لا تنفي كون النساء من اهل
البيت بدليل ما قبله وما بعده لان الاية المخاطبة لهم وكذا تذكير الضمير في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون
النساء من اهل البيت فانه انما ذكر تغليبا للذكور ولئن سلمنا ان المراد به علي وفاطمة
والحسنان لا نسلم ان المراد من الرجس الشرك والاثم او الشيطان او الاهواء او البدع او البخل
والطمع بما ذكره المفسرون فلا يصح الاحتجاج به ولئن سلمنا ان مفعول الرجس محلى بالالف واللام

الألوكة
www.alukah.net

فيقتضي نفي الرجس بانواعه مطلقا من غير تخصيص فيدخل فيه الخطأ وغيره والجواب عن
الخبر انه من الآحاد فلا تكون حجة عندهم على انه ورد كتاب الله وسنتي وان كان ورد عترتي
كما ذكروه يمكن حمله على ما رواه تتميما بين الادلة ومع لا نسلم كون غير الكتاب والعترة غير
متمسك به اذ السنة غيرهما ومع متمسك به بالاتفاق والجواب عن تمسكه بما كان الخبر وان دل
على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من كان خارجا عنها لا ينفي الخبث عنهم ولا على اختصاص
الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء الفضيلة
عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وهذا فان مكة على فضايلها المختصة بها
كابيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك
وهو مولد النبي عليه السلام ومنشأ اسمعيل ومنزل ابراهيم لا تكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب
اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء وايضا يلزم على ما ذكر انه لا يعتد
بخلاف الصحابة الذين سكنوا العراق وهم نيف وثلثمائة والشام واليمن وسايرالبلاد وما
ثوابها وهو بعيد واختلفوا ايضا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع حيث قال بعضهم الاجماع
قوم لم يبلغوا حد التواتر والحق انه لا يشترط ذكره واليه اشار المصنف بقوله لاعبرة لقلتهم
وكثرتهم لان الامة والمومنين صادق على ما جمع لم يبلغوا عدد التواتر وكانت الادلة السمعية
تقتضي عصمتهم عن طريان الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فمختلف فيه
من اهل الاصول فقايل يقول ان قوله حجة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدقت الامة
عليه وحده بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد واذا
كان الواحد امة تناولته نصوص الاجماع وبعضهم انكر ذلك وصيرامتهم الا ان الاجماع يشعر
بالاجتماع واقل ما تقتضيه الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما يتم لو كان الاجماع من الاجتماع
لمعنى الضم اما لو كان لمعنى العزم فلا يتوجه ذلك قوله ولا انقراض العصر اي لا يشترط
انقراض العصر اي انقطاع حملة علومهم لضرورة الاجماع حجة عند الجمهور وقال الشافعي واحمد
وابن فورك يشترط اي موتهم على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم وما ظهر الا نتهاء كالموجود في الابتداء
ولو كان خلاف بعضهم موجودا في الابتداء لا نعقد الاجماع فكذا اذا اعترض ذلك بالرجوع
والذي يدل على ان انقراض العصر شرط ما روي عن علي انه قال ان قولي رأي ورأي عمر ان اتباع
امهات الاولاد والآن قد رأيت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق ودليله قول ابي عبيدة
السلماني رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وقول ابي عبيدة دليل سبق الاجماع
ولو لم يكن الانقراض شرطا لما جاز رجوعه لانه حينئذ يكون رجوعه خلافا للاجماع وما روي ان

ابابكر رضي الله عنه كان يسوي في القسمة ولم يكن يفضل من كان يفضل في السبق في الاسلام
والعلم وقدم العهد والهجرة على غيره ولم يخالفه احد من الصحابة فحل محل الاجماع ولما عاد
الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم وانما جاز مخالفته باجماد
ان العصر لم ينقرض وقد ادعى ان اشتراط الانقراض شرط ولانه قال لتكونوا شهداء على
الناس ومتى حرم عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم وحجة الجمهور ان ادلة الاجماع مطلقة
عن اشتراط الانقراض فيجري على اطلاقها واليه اشار المصنف بقوله لاطلاق ما ذكرنا
اي من ادلة الاجماع فانه اذا اجتمع اهل عصر على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى
تلك المسئلة وتجب عصمتهم فيذلك لان الاجماع قد تحقق فلا عبرة بتوهم رجوع البعض حتى
لو رجع لا يعتبر ولانه لو شرط الانقراض لم يثبت الاجماع ابدا الى بعض التابعين كان يزاحمهم
في الفتوى فيصير حكمهم كحكم الصحابة فلو لم ينعقد الاجماع لجاز للتابعين الخلاف وهكذا
في كل احقاب القرن الثاني والثالث فيؤدي الى سد باب الاجماع والمنع اسهل من الرفع فيعتبر
الاختلاف في الابتداء دون الرجوع في الانتهاء والجواب عما ذكروا انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء
على الناس وحجة عليهم وبين كون اقوالهم حجة على انفسهم لا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة لما
هو بديهي ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة وليس في قوله
على ما يدل على انه خالف الاجماع فانه قال اتفق راي ورأي عمر واتفاق رأيهما ليس باجماع
مع ان جماعة من الصحابة كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر ابن
عبد الله وغيره فلا اجماع وقول ابي عبيدة رأيك مع الجماعة دليل على ان مع عمر جماعة لان
جميع الصحابة معه فلا يدل على الاجماع وانما كان اراد به ان بضم قول علي رضي الله عنه الى قول
الجماعة لانه كان يرجح قول الاكثر على الاقل وعلي رضي الله عنه ما كان يرى الترجيح بالكثرة
بل بقوة الدليل واما عمر فقد خالفا بابكر رضي الله عنهما في التسوية في زمانه قبل انعقاد الاجماع
وقال ابوبكر الجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله طمعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال
عمر انما عملوا لله فاجرهم على الله انما الدنيا بلاغ فهم في الحاجة لا ذلك سواء ولم يروعن عمر
رضي الله عنه انه رجع عن قوله فلا ينعقد الاجماع بدون رأيه فلما آل الامر الى عمر خالفه
عمل برأيه قال ولا تعتبر مخالفة اهل الهوى فما نسبوا به الا الهوى ولا من
لا رأي له في هذا الباب لانهم كالمجانين في هذا الحكم الا فما يستغني عن الراي وقال بعضهم
خلافا لواحد لا يعتبر ولا خلاف لاقل لان الجماعة اشق بالاصابة وكمن جعل اجماع هذه
الامة حجة كرامة ثبتت لهم على الموافقة من غير ان ينعقد دليل الاصابة فلا يجوز ابطال

الألوكة
www.alukah.net

حكم الافراد بعد ان كان من اهل النظر والاجتهاد والصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا في حادثة
على اقوال كان اجماعا على ان ما خرج من اقاويلهم باطلا وكذا اختلاف العلماء في كل عصر عند بعض
مشائخنا اقول ولا تعتبر مخالفة اهل الهوى في انعقاد الاجماع والمراد بمن كان
غالبا في هواه كبعض الروافض القائلين بان جبريل قد غلط في تبليغ الوحي الى محمد فان الله بعثه
الى علي رضي الله عنه فبلغ محمدا وبعض المجسمة القائلين في التشبيه لان المعتبر اجماع المسلمين من
الامة لا اثنا ولهم عند الاطلاق اذا المراد بالامة ههنا من هو اهل لمنزلة الكرامة وهي امة
المتابعة دون الدعوة وكذا المراد به من كان يدعو الناس الى بدعته لانه قد سقطت عدالته بالتعصب
الباطل والسفه فيصير متهما في الدين فلا تعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم تعتبر خلاف الروافض
في امامة ابي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنهما وكذا المراد به الماجن في الهوى
وهو الذي لا يبالي بما يقول ويضع بحجة فما انتحله من الهوى كاذا تركا لمبالاة مسقط للعدالة
واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشائخنا فما يضلل لا تعتبر بقوله
كما ذكرنا من عدم اعتبار قول الروافض في امامة ابي بكر والخوارج في امامة علي والبه اشار المصنف
بقوله لا تعتبر مخالفة اهل الهوى فما نسبوا به الى الهوى كالمعتزلة فما تعلق بمسئلة القضا
والقدر وخلق الافعال وغيرها لانه انما يضلل بذكر المخالفة نسبا جليا ظاهرا ولا تعتبر
قوله فما خالف الدليل الواضح الذي وجب تضليله بتلك المخالفة وفيما سوى ذكر تعتبر قوله
ولا ثبت الاجماع لمخالفته ان كان مجتهدا الا ان من اهل الشهادة ولهذا تقبل شهادته الا المخطابية
قال شمس الائمة الاصح عندي ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان
مظهرا له فانه لا يقيد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانهم
تقبل لانتفاء تهمة الكذب عما قال لان قوما عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون
بالكذب في الشهادة وهذا لا يدل على انهم لا يتهمون في الاحكام فلا تعتبر قولهم قوله ولا من
لا رأي له في هذا الباب اذ لا تعتبر مخالفة من لا رأي له ولا هو من اهل الاجتهاد في باب الاجماع
بان كانت المسئلة مما يتوقف على الاجتهاد فلا تعتبر مخالفة غير المجتهدين لانهم لا بصيرة لهم
في هذا الباب لعدم آلة الاجتهاد فصاروا كالصبيان والمجانين في هذا الحكم والجامع عدم
اهليته بعدم شرطه وهو الاجتهاد لانه فيما يستغني عن الرأي والاجتهاد كاثبات الشرايع فان
عوام المجتهدين كمنزلة المجتهدين في ذلك لعدم الاحتياج الا الاجتهاد في ذلك وهم من الامة فيكونون
داخلين في انعقاد الاجماع كالمجتهدين قال الغزالي هذه المسئلة فرضية ولا وقوع لها اذ العامي
العاقل لا يخالف الا مخالفة اهل الحل والعقد بجهله فلا يكون اهلا للوفاق والخلاف وان كان

واما الامة فهي

عنده دليل صحيح لا يخفى ذلك على المجتهدين عادة وقد مر تحقيق هذا البحث فلا حاجة
الى الاعادة قوله وقال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل وحاصله
ان مذهب الجمهور اشتراط اتفاق جميع اهل الحل والعقد في انعقاد الاجماع ولو
خالف واحد منهم لا ينعقد الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين وبعض المعتزلة اتفاق الاكثر كاف في انعقاد الاجماع ولا تعتبر
مخالفة الاقل وقال بعضهم اذا كان الاقل واحدا او اثنين ولم يبلغ حد التواتر لم يمنع
خلافه من الانعقاد وان بلغ المخالفون حد التواتر منع خلافه عن الانعقاد والخلاف
وعن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان يسوغ الاكثر اجتهاد المخالف
فاذا ذهب اليه كان خلافه معتدا فلا ينعقد الاجماع بدونه خلاف ابن عباس في
مسئلة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فلا تعتد بخلافه فينعقد الاجماع بدونه
كخلاف ابن عباس في المتعة وتحريم ربوا الفضل وقيل قول الاكثر حجة وليس باجماع
استدل من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو اكثر المسلمين
لا جميعهم وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار والواحد والاثنان
بالنسبة الى الخلق الكثير شاذ ففيه دليل على انعقاد الاجماع بالاكثر والا لما استحق
المخالف الوعيد وبان الايات والاخبار الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ
الامة وهو نص في اطلاقه على اهل العصر وان شذ منه الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم
يحمون الجار ويريدون به الاكثر وكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه وبان اعتماد
الامة في خلافة ابي بكر على الاجماع لما اتفق عليه الاكثر وقد خالف جماعة منهم كعلي
وسعد بن عبادة وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتد بالمخالفهم وبان خبر الواحد اذا بلغ حد
التواتر يفيد العلم ويقدم على خبر الواحد وكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكروا
على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه
لكونه مجتهدا وبان قوما من الصحابة قد تفردوا باشياء ولم يمنع خلافهم من انعقاد
الاجماع مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف الاطلحة في اكل البرد في حال الصوم
وعدم افساد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل وبان الجماعة احق بالاصابة
من الواحد والاثنين استدل الجمهور بان كون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة لهذه
الامة خاصة بصفة الموافقة من بين الجميع من غير ان تعقل اجماعهم دليل اصابة الحق
يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر مجتهدان وثلثة واتفقوا على حكم

الألوكة
www.alukah.net

ثبت الاجماع ويكون حقا مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر ولو كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى لا يجوز الغاء مخالفة الاقل والواحد والاثنين بعد كونهم من اهل الاجتهاد حتى ينعقد الاجماع بدون رايهم بل يجب اعتبار راي الواحد والاقل فلا ينعقد الاجماع بدون رائهم لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع ما ورد به الشرع والشرع ورد في جميع الامة عند اتفاقهم فلا ثبت مع مخالفة البعض وان كانوا اقل ولان المخالف مجتهد فيحتمل قوله الصواب وقول غيره الخطأ، وان كانوا اكثر فلا يثبت القطع باجماع الاكثر ولان الاكثر سوغوا ذلك لاجتهاد للواحد فما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر فلو كان اجماع الاكثر حجة لما سوغوا ولانكروا عليه الخلاف وقد سوغ الاكثر للواحد الخلاف فدل تسويغهم له الخلاف على ان الاجماع لم ينعقد مع خلافه فرد ذلك اتفاق اكثر الصحابة على امتناع قتال مانع الزكوة فقد خالف ابو بكر رضي الله عنه فيه وسوغوا اجتهاده وكذا سوغوا اجتهاد ابن عباس في مسئلة العول مع خلافهم وكذا سوغوا خلاف ابن مسعود للاكثر فيما انفرد به من مسايل الفرايض وكذا سوغوا خلاف ابي موسى في ان النوم لا ينقض الوضوء وكذا سوغوا خلاف ابن عمر وابن عباس لاكثرهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا بعدد جميع ذلك خلافا لا اجماعا والجواب عما ذكروا ان المراد بالسواد الاعظم جميع المومنين فما وجد الاجماع من جميعهم فلا يصح الرجوع بعد الانعقاد والمراد حث الناس على متابعة اهل السنة والجماعة والانكار على اهل الهوى والبدعة المنفردين المبتدعين لا بوا فهم السواد الاعظم وكذا الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ اى بعد وندا ذا توحش بعد ما كان اهليا او المراد بالسواد الاعظم وجوب متابعة الاجماع على ما ياتي بعدهم ممن هو اقل عددا منهم بعد انعقاد الاجماع واطلاق الامة على الاكثر بطريق المجاز ولهذا يصح نفيه واما امامة ابي بكر فلم تكن ثابتة قبل موافقة من خالف بالاجماع بل بايعه من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع المخالفون الى الاتفاق انعقد الاجماع بعد ذلك وقياسهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ كرامة لهم على خلاف المعقول والاكثر ليس كل الامة وذلك لمعنى غير معتبر في التواتر وانما انكر الصحابة على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل لمخالفته الحديث المشهور وهو حديث الاشياء الستة لا لانه مخالف للاجماع ولهذا بعد ما بلغه الحديث رجع اليه واتمام يعتد بخلاف حذيفة لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكذا خلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ الصوم هو الامساك

عن المفطر فلا تتحقق ذكره مع اكل البر قوله والصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اكثر كان اجماعا منهم على انه لا يجوز احداث قول اخر سوى اقوالهم وهذا بالاتفاق بين اصحابنا ونظيره ان الصحابة اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكثر على بالاشهر قبل وضع الحمل ثالث لم ينقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كالامام للجد فعند بعضهم المقاسمة فهو مان الجد ثالث لم ينقل به احد واختلف اصحابنا على غير الصحابة فقال بعضهم رد القول المحادث يحتاج باقوال الصحابة دون غيرهم من اهل الاعصار لانهم من المفضلة والسبق في الدين والتناهي في معرفة مدارك الاحكام ما ليس لغيرهم اذ لا يظن بالصحابة الجهل اصلا بالقول المحادث وكان اجماعا منهم على بطلانه فخلاف غيرهم من المجتهدين وقال بعضهم وهو ظاهر المذهب ان هذا الحكم مطلق غير مختص بالصحابة يعني اذا اختلف اهل عصر على قولين او اكثر لا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث سواء فيه الصحابة او غيرهم من المجتهدين نظيره في غير الصحابة انهم اختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذكر قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا يفسخ في شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل والقول بالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا ايضا بعدم القايل بالفصل لما سياتي وقال بعض اهل الظاهر وبعض المتكلمين لا اختلاف في اقوال مطلقا سكوت عما وراءها فلا بد لمن نفى قولا اخر فيجوز للمجتهد احداث قول اخر ودليله وقوعه ما روي ان الصحابة اختلفوا في مسئلة انت علي حرام على ستة اقوال واحدث مسروق وهو تابع قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله كلم وقال لا ابالي احرام امراتي او قصعة من ثريد وما روي ان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الكل بعد فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة وقد احدث قولا ابن سيرين قايلا بثلث الاصل في زوج وابوين وبثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي اخر بالعكس ولم ينكر عليهم احد لان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغهم الاجتهاد في المسئلة والقول الثالث حادث عن اجتهاد فكان جايزا ولان الصحابة لو اجمعوا في مسئلة من المسائل على الاستدلال بدليل من

الألوكة
www.alukah.net

ساغ للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا جاز له احداث قول ثالث بدليل اخر
احتج الجمهور على امتناع القول مطلقا بانه ان كان القول الثالث عن غير دليل امتنع
اعتباره وان كان عن دليل يلزم منه تخطئة الامة بسبب الجهل بذلك الدليل وهو محال
ولان حصر الامة في قولين اجماع من جهة المنع على المنع من احداث قول ثالث ولان كل
طائفة يوجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك ودليلا ان يقول
على الاول انما يلزم من ذلك تخطئة الامة لو كان الحق في المسئلة معينا وليس كذلك
وعلى الثاني ان الخصم انما يسلم ايجاب كل طائفة الاخذ بقولها او قول مخالفها وتحريم
الاخذ بغير ذلك على تقدير ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث لانه ح
يكون عملا بلا دليل اما اذا اوجد القول الثالث بناء على الاجتهاد الصحيح فلا تحريم الاخذ
بذلك والجواب عن قصة صرواق وابن سيرين انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا
من اهل الاجتهاد في زمانهم وسوغوا لهما الاجتهاد ومزاحمتهم في الفتوى فلا ينعقد الاجماع
بدون رايهما فلم يزل مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على ان قوليهما مردودان
محجوجان باقوال الصحابة والاجماع فذكر خلاف الاختلاف معتبر فالتنوع لهما من
غيرهما ممنوع بخلاف الاستدلال بالدليل الثالث فانه مؤكد لا مبطل فافترقا والا
ادلة التي ذكرنا للتفصيل فمنها بين الصحابة وغيرهم فالتفصيل ضعفه بعضهم قال الحق
هو التفصيل بوجه اخر وهو ان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان و
مستلزما لابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه لما فيه من مخالفة الاجماع كما في مسئلة وطئ
المشتركة بكر فانهم اتفقوا فيها على قولين وهما المنع من الردوا لردمع الاخوة الاشقاء فالقولان متفقان
على عدم الرد مجانا فالقول بالرد مجانا رافع للاتفاق فيكون باطلا وكذا الاكتفاء بالاشهر قبل
الوضع متفق اجماعا اذ الواجب بعد الاجلين او وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به
الاتفاق اي وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وكذا في الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع
على عدم حرمان الجد وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول الثالث
كل واحد من احد القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز لانه ح غير مخالف للاجماع اذ هو
غير خارج عن القولين كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجنون والبرص والجذام
في الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قيل ينفسخ النكاح بها
وقيل لا ينفسخ بشئ منها فالقول بالفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث غير رافع للاجماع
فانه موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من وجه وكالتفصيل في الام بان جعل لها ثلث

الاصل

الاصل في احدى المسئلتين وثالثا بعكسه في الاخرى فانه موافق في كل صورة مذهبا وليس فيه الا مخالفة
مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق اصحابيا
او مجتهدا في مسئلة يلزم منه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان مذهب ابن مسعود
الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل فانه بوضعه قد انقضت عدتها وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحرم
تجب تحب التقصان عمده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انها
الحي منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل
هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى
فاذا لم يكن فيه خرق الاجماع ساغ احداث القول الثالث فان قيل لا قائل بالتفصيل فالقول
به خرق للاجماع قلنا عدم التفصيل لا يمنع القول بالتفصيل والا لامتنع الاجتهاد في واقعة
لم يسبق فيها قول فان قيل في التفصيل ليس صريحا والاستدلال انما يتم على اطلاق النفي والاثبات
قلنا واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا بفساد احد الماخذين
كانتقاض الطهارة عند وجود القيء ومس المراة لكن بالقيء عندنا وبالمس عند الشافعي ولو نفي
قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ثمه ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي
لا يقول بالانتقاض ح فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتفاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى
لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف والا لانسخ بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم اقول لما فرغ من بيان اجماع البسيط شرع في الاجماع المركب
ولما كان البسيط مقدما على المركب طبعا قدمه ذكرا والمراد بالاجماع المركب هو الاجماع
الذي يتركب من ماخذين فصاعدا كل واحد منهما مختلف فيه والمركب منهما متفق عليه وعبارة
بعض الاجماع المركب هو اتفاق الطرفين على الحكم بعلتين مختلفتين فهو اجماع وحجة اذا كان
المشائخ
اما خذان اللذان تركب منهما صحيحا اما اذا فسد الماخذان او احدهما بطل الاجماع المبني عليهما
ويصير الحكم مختلفا فيه مثاله الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء ملء الفم ومس المراة
بشهوة لكن معا لكنه مركب من ماخذين فان الانتقاض عندنا بالقيء وعند الشافعي ومن وافقه
بالمس فلو قدر ان القيء ليس بناقض فنحن لا نقول بالانتقاض ثمه لعدم الموجب للنقض اذ الباقي
مس المراة وهو ليس بناقض عندنا ولو قدر كون المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض
لعدم الناقض اذ القيء ليس بناقض عنده فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه وسبب
الاجماع كان صحة مجموع الماخذين فاذا فسد احدهما فسد الاجماع اذ المجموع ينتفي بانتفاء
جزء من اجزائه ولهذا اي لاجل ان الحكم ينتهي بانتهاء سببه سقط سهم ذوي القربى من الغنيمة

الألوكة
www.alukah.net

الثابت بقوله ولذي القربى لانقطاع علته وهو نصرة النبي عليه السلام اذ استحقاقهم للسهم كان بالنصرة لا بالقرابة ولذكر لما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى بوم خيبر بين بني هاشم وبني عبد المطلب ولم يعط غيرهم من قرابته جاء عثمان بن عفان ومو من بني عبد شمس وجبير بن مطعم ومو من بني نوفل فقالا نحن لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو عبد المطلب اليكم سواء في النسب فما بالكم اعطيتموهم وحرمتمونا فقال انهم لن يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه فدل على ان العلة لاستحقاق السهم هو النصرة دون القرابة اذ لو كانت العلة القرابة لوجب عليه ان يقسمها بين جميع قرابته اذ الاستواء في العلة يوجب الاستواء في الحكم فعلى هذا اريد بقوله ذوي القربى النصرة دون القرابة فاذا توفي النبي عليه السلام بين نصرة فينتهي الحكم بانتهاء سببه فلذلك سقطت سهم ذوي القربى بعده فان آل النبي عليه السلام فيستحقون بعده بالفقر دون القرابة ولذلك سقطت المولفة قلوبهم من جملة الاصناف المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لسقوط العلة ومو نصرتهم للمسلمين عند ضعفهم في بداية الاسلام وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم بشوكة المسلمين فلا يستحقون شيئا بعد انتهاء سببه والدليل على ان هذا ومثاله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء سببه انه ليس من قبيل النسخ لانه لو نسخ بعد النبي عليه السلام كما عرف فتعين ان يكون من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء علته والذي نقل عن بعض اصحابنا بان الاجماع يصلح ناسخا معناه انه دليل على وجود الناسخ ومو النص لان الاجماع ناسخ بنفسه ومو محمول على انه ناسخ لاجماع سابق لا للاية والسنة ولا يلزم عليه الرمل في الطواف فان سببه كان اظهار التجلد للمشركين حين قالوا اضعفهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال سببه في زمن النبي عليه السلم وبعده وكذا لا يلزم عليه بقاء حكم الوتر مع انتهاء سببه الذي مو الاستنكاف عن العبادة بالاسلام اما لانه بقي في الانتهاء من الامور الحكمية التي لا تحتاج الى تلك العلة او بدليل اخر ومو فعل النبي عليه السلام او الاجماع بعده وذكر بعض اصحابنا ان جميع ما ذكرنا من الصور التي وجد من الصحابة فيها قولان او من غيرهم من المجتهدين على حسب الاختلاف المذكور اجماع على بطلان قولنا الثالث من قبيل الاجماع المركب من القولين فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بآخر الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فلا كتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لكنه مركب ولذا بطل هذا الاجماع ببطلان احد القولين وقس على هذا سائر الصور فعلى هذا ما سبق من الاجماع على بطلان قول حادث يكون من بعض جزئيات الاجماع المركب لا خارجا عنه وكان ينبغي ان يذكر في اقسام الاجماع المركب قبل والذي يؤيد هذا ما ذكره الامام برهان الدين النسفي في مقدمته ومو ان الاجماع المركب مو اتفاق

الطرفين بعلتين مختلفتين ومو ان يقال لو جاز نكاح الثيب الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة لان الاجماع منعقد على انتفاء هذا المجموع ومو الجواز هنا مع الجواز ثمة على الاختلاف في القول لكن اتفاق على بطلان ثالث كما في النظار وقال واما عدم القائل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذكر بان ثبت الاصل المختلف ضم ثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه ومن الحديد بقفيزين منه والصغر علة لولاية الانكاح فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل وهذا صحيح بيضاء الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان ثبت فرعا من الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الحكم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه لقوله عليه السلم ولا الصاع بالصاعين فيجوز بيع المحفنة بالمحفنتين اجماعا وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما يقال به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطأ لانا نقول اجاز ان يكون الخطأ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم على الخطأ اقول ومن انواع الاجماع المركب ما يعبر عنه بعدم القائل بالفصل وهذا لان الاجماع المركب شامل لجميع ما ذكرنا من انهم اذا اختلفوا في قولين يكون اجماعا على نفي قولنا الثالث اعم من ان يكون القول الثالث خارجا عن القولين او غير خارج عنهما بان يكون موافقا لكل واحد منهما من وجه والذي يعبر عنه بعدم القائل بالفصل مختص بالاخير كما قلنا انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض يفسخ في الكل فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فانما من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة العدة في المتوفى عنها زوجها وهي حامل والجد مع الاخوة ويندرج تحته مسئلة الفسخ ببعض العيوب دون البعض وهذا هو التحقيق عند الاصحاب فعلى هذا لكون الاجماع المعبر عنه بعدم القائل بالفصل نوعا من الاجماع المركب لا منها بانه ومو على نوعين احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا في القسمين والمراد بمنشأ الخلاف المحل او الاصل الذي نشأ الخلاف عنه والثاني ان لا يكون منشأ الخلاف واحدا بل مختلفا فالاول ان يثبت احد الخصمين الاصل المختلف فيه بدليل ثم يثبت الفروع المبنية على ذلك الاصل بنتيجة الاجماع كما لو اثبتنا ان علة الربوا القدر مع الجنس ثم نقول اذا ثبت ان العلة ما ذكرنا لا يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه ولا بيع منّ من الحديد بمنوين منه لوجود العلة المذكورة وكذلك لو اثبتنا ان الصغر علة لولاية النكاح

الألوكة
www.alukah.net

فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل ويقول الشافعي يعكسه بان يقول لما ثبت ان علة الربوا الطعم مع الجنس بيع قفيز حص بقفيز بن منه ولما ثبت ان علة الانكاح البكارة لا يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل فان من يقول بان علة الربوا القدر مع الجنس وعلة الولاية الصغر يقول بالاحكام المذكورة كما هو مذهبنا ومن لا يقول بذلك بان العلة ما ذكرنا بل العلة الطعم مع الجنس او البكارة لم يقل بهذه الاحكام بل يقول بعكسها كما هو مذهب الشافعي ولم يقل احد بان علة الربوا القدر مع الجنس وعلة ولاية الصغر الصغر ومع هذا يقول بانه لجواز بيع قفيز حص بقفيز بن منه ولا يملك تزويج الثيب الصغيرة وفي عامة النسخ وهذا النوع من الاجماع يضاهي اي يشابه الاجماع المذكور المنعقد على نفي القوة او يشابه الاجماع المركب لذكرناه وهذا لان في الحنفية تفرع على الاصل الثابت بالدليل فاذا صح الاصل وجب بناء الفروع عليه ولا يلزم النقض الموجب للقدح في الاصل واوضح نظايره ان يقال اذا ثبتنا ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب تقريرها وعند الشافعي لا يوجب تقريرها فنقول اذا ثبت الاصل المذكور صح النذر بصوم يوم النحر وكان البيع الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القائل بالفصل ولما ثبت عند الشافعي ان النهي لا يوجب تقرير الشرعية بل يوجب البطلان لم يصح النذر بصوم يوم النحر ولم يكن البيع الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القائل بالفصل ومنشأ هذا الخلاف واحد وهو الخلاف في الاصل المذكور ان النهي عن الافعال الشرعية وكذا لو قلنا التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط لا قبله قلنا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك ولعدم جواز التكفير قبل الحنث ولما ثبت عند الشافعي ان التعليق سبب في الحال لم يصح التعليق المذكور ولجواز التكفير قبل الحنث ومنشأ هذا الخلاف ايضا واحد وهو ان الشرط مانع للعلة او للحكم على ما عرف ولم يقل احد بالفصل بان النهي عن الافعال الشرعية مقرر او لا يصح النذر بصوم يوم النحر ولا يفيد البيع الفاسد الملك بالقبض بخلاف ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا فانه لا يلزم من اثبات اصل اثبات فرع اخر لانه لا تعلق بينهما كما سيأتي والذي تقرر ان الاجماع المعبر عنه بعدم القائل بالفصل من انواع الاجماع المركب ما ذكره المحققون بان هذا التفصيل ثابت ثم حيث قال الاجماع المركب لا يكون مسموعا الا وان يكون منشأ الخلاف مختلفا او اتحاد المنشأ ان يكون طريقة الحكم في المسئلتين واحدة كما يقال لو كانت البكارة علة لولاية الاب لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة دون الثيب الصغيرة بالاجماع المركب وبقال ايضا لو كان الصغر علة لولاية النكاح لكان للاب ولاية على الثيب الصغيرة دون البكر البالغة بالاجماع المركب فان الاجماع على تحقق المجموع الاول وهو ولاية الاجبار على

البكر البالغة وعدم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة مبني على علية البكارة وعدم علية الصغر وعلى تحقق المجموع الثاني وهو ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة وعدم ولاية الاجبار على البكر البالغة مبني على علية الصغر وعدم علية البكارة غير ان الاجماع على تحقق المجموع الاول لا يتحقق الا وان تكون العلة منحصرة في البكارة لا ان تكون البكارة علة بدون الانحصار اذ لو كانت البكارة علة بدون قيد الانحصار تلزم ولاية الاجبار على البكر البالغة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة اذ يمكن ان تكون الصغر ايضا علة وكذلك الاجماع على تحقق المجموع الثاني لا يكون متحققا الا وان تكون العلية منحصرة في الصغر اذ ان تكون الصغر علة بدون الانحصار اذ لو كان الصغر علة بدون قيد الانحصار تلزم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار على البكر البالغة اذ يمكن ان تكون البكارة ايضا علة ولما كان المجموع متحققا اولا كانا وثانيا على التقدير بالاجماع المركب فلا يكون الجواز متحققا في الصورتين كذلك اذ الحال لا يخلو من ان تكون العلة هو البكارة او الصغر وايا ما كان يلزم احد المجموعين الجواز في الصورتين قوله واضعف منه اي من القسم الاول المذكور من الاجماع في كونه حجة ان يثبت احد الخصمين فرعا من الاصل المختلف فيه بدليل ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع اخر للخصم متفرع من اصل كما يقال مثلا الاجنون بيع قفيز من الحص بقفيز بن منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يدخل في الصاع لا عينه بالاجماع وبالجملة عام يتناول المطعوم وغيره فمنا من قال عدم جواز بيع قفيز من الحص بقفيزين منه حكم يتفرع من الاصل المختلف فيه وهو كون علة الربوا القدر مع الجنس وهو متناول لجميع ما يوجد ذكره مطعوما كان او غيره فاذا ثبت هذا الحكم المتفرع من الاصل المختلف فيه بدليل وهو الحديث المذكور ونقول اذا ثبت هذا النوع لجواز بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه اجماعا لعدم القائل بالفصل فان من قال بعدم جواز بيع قفيز من الحص بقفيزين منه قال بجواز بيع الحفنة من الطعام بحفنتين فهذا اثبات فرع آخر متفرع ايضا من الاصل المختلف فيه وهو كون علة الربوا القدر مع الجنس لان المقدر شرعا هو الكيل والحفنتين لا يقدر بالكيل فلا يكون مرادا وهذا النوع من الاجماع دون النوع الاول في القوة ان ثبوت الحكم في فرع وان دل على ثبوت اصله ذلك الفرع باعتبار ان صحة الفرع يقتضي صحة الاصل المثبت له كما ذكرنا ان عدم جواز بيع قفيز من الحص بقفيزين منه دل على صحة كون العلة هو القدر مع الجنس لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وهو كون الطعم مع الجنس علة للربوا اذ لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم الواحد معللا بعلل شتى فلا يلزم من صحة احدى العلل ابطال الاخرى والفرق بين هذا وبين ما سبق بين فان الخصم فيما سبق اثبت الاصل المختلف فيه بدليل ثم اثبت فروعه بنتيجة الاجماع واما ههنا فلم يثبت الاصل المختلف فيه بدليل ثم اثبت فروعه بنتيجة الاجماع وعامة النسخ وقالوا ان يقول

الألوكة
www.alukah.net

هذا والاولى في التحقيق سواء فلا يكون اضعف منه وذلك لانه اذا ابنت فرعا فقد لزم منه صحة
اصله كما ذكرنا ويلزم من صحة اصله صحة فرع اخر مبني عليه كذا لا اصل ولا يلزم منه ابطال علة الحكم
فكذا اذا ابنت الاصل ثم بني عليها الفروع لزم منه صحة ذلك الاصل ولا يلزم منه ابطال اصل الحكم
لجواز ان يكون الحكم معللا بعلل شتى فلم يصلا احدهما اضعف من الاخر في كل الصور تين اذا
اراد ابطال اصل الحكم لا يصح واذا اراد اثبات الفروع المبنية عليه كذا الاصل يصح فلا تفاوت
بينهما في الحقيقة غير ان احدهما اثبات الاصل اولا والثاني اثبات له بواسطة اثبات
الفرع وبين الاصل والفروع تلازم في الابثات والصحة فانه يلزم من صحة احدهما صحة الاخر
ومن فساده فساده ثم قال المصنف لا يقال هذا المجموع وهو عدم جواز بيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه مع عدم جواز بيع الحفنة بالحفنتين لم يقل به احد من العلماء لان من قال بعدم
جواز بيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه قال بجواز بيع الحفنة بالحفنتين كما هو مذهبنا ومن قال
بجواز بيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه قال بجواز بيع الحفنة بالحفنتين فاحد الافتراقين ثابت
فشمول عدم الجواز ثالث لم يقل به احد فلو ثبت هذا المجموع وهو الشمول المذكور يلزم مخطئة
الاجماع لانا نقول يجوز ان يكون المخطئ في احدى المسئلتين وهو عدم جواز بيع قفيز من الحنطة بقفيزين
منه مثلا مصيبا في المسئلة الاخرى وهو جواز بيع الحفنة بالحفنتين وبالعكس لان كل مجتهد
مخطئ ويصيب وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر فاستحال اجماعهم
على الخطا فلا يلزم مخطئة الاجماع وذلك لان القائل بشمول عدم الجواز في الصورتين ليس مخالفا
للاجماع بل هو مخالف للقول الحنفية في مسئلة الحفنة بالحفنتين وموافق له في مسئلة القفيز
وكذا مخالف للشافعي في مسئلة قفيز بقفيزين منه وموافق له في مسئلة الحفنة بالحفنتين
فيكون موافقا لكل امام من وجه ومخالفا له من وجه فلا يكون مخالفا للاجماع وهذا في الحقيقة
هو القول بالتفصيل وهو ان القول الثالث ان لم يكن رافعا للقولين لكونه موافقا لكل واحد منهما
من وجه لا يكون باطلا ولكن المصنف لم يقل بذلك فيرد عليه هذا السؤال ايضا فما بين حيث قال اذا
اختلفوا على قولين فهو اجماع على ابطال الثالث مطلقا ولم يفصل وهذا الذي ذكره المصنف
انما يصح اذا كان كل واحد من الحكمين منفصلا عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر كما في مسئلة القفي
والمس فانه يمكن ان يكون ابو حنيفة مصيبا في القفي ومخطئا في المس والشافعي بالعكس اما ما ذكره
من الصورتين وهو عدم جواز بيع قفيز بقفيزين منه وجواز بيع الحفنة بالحفنتين وهما
متعلق بالاخر انهما يفترقان من اصل واحد عندنا وهو كون علة الربوا الطعم مع الجنس فيلزم انه كان ابو حنيفة مصيبا
عند الشافعي ايضا يفترقان من اصل واحد وهو كون علة الربوا الطعم مع الجنس فيلزم انه كان ابو حنيفة مصيبا

في احدهما يكون مصيبا في الاخر بالضرورة لتفرعها على اصل واحد وذلك الوجه ان الشافعي مصيبا
في احدهما يكون مصيبا في الاخر بعين ما ذكرنا فلا يستقيم قول المصنف جاز ان يكون المخطئ في
احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى مطلقا وهذا موضع تحقيقه يحتاج الى دقائق ادلام اسطر في هذا
المقام والنوع الثاني الى لا يكون منشاء الخلاف واحدا كما يقال القفي والمس ناقضا
اجماعا ولكن القفي ليس بناقض بالنقض فكون المس ناقضا لان احد الامرين يشمول العدم ومثل
هذا ليس بحجة لما ذكرنا ولان السلف تمسكوا بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لاثبتوا
الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي اقول والنوع الثاني من نوعي الاجماع
المعتبر عنه بعدم القائل بالفصل ان لا يكون منشاء الخلاف واحدا في الفصلين كما يقال القفي ملاء
الفم والمس ناقض للوضوء اجماعا اما عندنا فلما في القفي واما عند الشافعي فلان المس فيقول الشافعي
لكن القفي ليس بناقض بالنقض وموانه على اللام قائما ولم يتوضأ فكون المس ناقضا او يقول الحنفي
لكن القفي ناقض لقوله عليه اللام انتقض حدث فلا يكون المس ناقضا لان احدا من العلماء لم يقل
بشمول العدم وهو ان لا يكون شئ منهما ناقضا ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا وهو جواز ان يكون
المخطئ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فالقول بان كلا منهما ليس بناقض لا يكون خلاف الاجماع
بل هو مخالف لابي حنيفة في مسئلة المس وللشافعي في مسئلة القفي وموافق له في مسئلة المس وليس شئ
منه مخالفة الاجماع وكذا القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في المس ولقول الشافعي
في القفي فاحد الشمولين لا يكون مخالفا للاجماع بل لاحد الافتراقين ومن اوضح نظائر هذا القسم
ما لو قيل ان القفي ناقض فكون البيع الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القائل بالفصل لان
منشاء الخلاف مختلف فلا مناسبة بين منشاء كون القفي ناقضا وبين منشاء كون البيع الفاسد
مفيدا للملك فلا يصح الاستدلال لان محل ان صحة فرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا يدل على صحة
اصل آخر يتفرع عنه المسئلة الاخرى ولان السلف من الصحابة والتابعين وسائر الائمة تمسكوا
بالدليل الخاص في كل مسئلة بعينها فلو كان مثل هذا الاجماع حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة من المسائل
المختلف فيها وتمسكوا بمثل هذا الاجماع في الباقي من المسائل من اي نوع كان لعدم القائل بالفصل
ولكنهم لا يلتفتون الى مثل هذا الاجماع بل احتاجوا في كل مسئلة الى دليل خاص فيكون هذا اجماعا
منهم على ان مثل هذا ليس بحجة معتبرة شرعا وذكر بعض المشائخ هذا في الاجماع المركب حيث قال
في الاجماع المركب اذا لم يكن المنشاء متحدا كما يقال يجوز نكاح الاخت في عدة الاخت عن طلاق
بائن او ثلاث لما ثبت عتق الاخت اذا ملكها اخوها بالاجماع المركب فان من قال بجواز نكاح
الاخت في عدة الاخت عن طلاق بائن او ثلاث قال بعدم عتق الاخت اذا ملكها اخوها كما هو مذهب

الألوكة
www.alukah.net

الشافعي ومن قال بعدم جواز نكاح الاخت في عدة الاخت عن طلاق بائن او ثلاث قال يعتق الاخت اذا ملكها اخوها كما هو مذهب ابي حنيفة فانه لا يكون الاجماع المركب في مثل هذه الصورة حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعتبر بعدم القائل بالفصل ليس بمباين للاجماع المركب وذكر بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله مطلقا ليس بحق بل الحق ما ذكرناه والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا وهذا الغرض كما يقال في الوجوب في المحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا ايضا في المحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في المحلي اذ لو لم تثبت في المحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في المحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد متعلقة الوجوب في المحلي لكن يفيد نفع ما قاله الشافعي فانه لو لم تثبت الوجوب في المحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي فيصح الزامه بذكر قال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا اختلاف فيه فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي يثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لانا نسلم السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء في هذا فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان بموت المخالف يبطل قوله وهذا لا يجوز تضليله وعندنا حجة لاطلاق الدليل ولا اعتبار بوجود المخالف فيمن سبقهم كما لا اعتبار بوجوده فيمن يأتي بعدهم وانما لا يجوز تضليله لعدم الخلاف فيه حال وجود الاجماع كما لا يضلل القائل بخلاف ما افتى به الرسول عليه السلام قبل افتائه لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد وتقلد على ما نقل السنة بما لا شبهة فيه وما فيه شبهة يوجب العمل وكان عقد على القياس اقوى لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة بنص الكل قولا او بفعل الجميع ان كان من بابه كما ذكرنا وهذا الاجماع مثل القرآن والسنة المتواترة في كونه قطعيا حتى تكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة وذكر لان هذا اجماع ليس فيه خلاف لاحد في كونه حجة لوجود جميع الشرائط المتفق عليها والمختلف فيها اذ الغرض انه اجماع جمع الصحابة وفيهم عترة الرسول واهل المدينة فلم يبق فيه خلاف ومن شرط ذكر فلا يوجب شبهة فيه لكن لا بد فيه من انقراض العصر الذي هو شرط عند البعض حتى يصير قطعيا عند الجميع ثم بعده في المرتبة الاجماع السكوتي الذي انعقد بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين لانا نسلم السكوت في الدلالة دون التصريح ثم بعده في المرتبة اجماع من بعد الصحابة من المجتهدين في كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم من المجتهدين فهذا الاجماع

منزلة الحديث المشهور في القوة حتى يجوز الزيادة به على الكتاب ثم بعده في المرتبة اجماع المتأخرين على حكم سبقهم مخالف من المتقدمين وهذا الاجماع لمنزلة الصحيح من اخبار الآحاد في كونه موجبا للعمل دون العلم ولا يجوز به الزيادة على الكتاب وقد اختلف العلماء في هذا اي في انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف السابق فقال بعضهم منهم الصيرفي وامام الحرمين والغزالي هذا لا يكون اجماعا وتبقى المسألة اجتهادية كما كانت بعندهم شرط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق لان الاجماع اتفاق كل الامة ولم يحصل لمخالفة السابق انه لو كان حيا لما انعقد الاجماع بخلافه فكذا اذا كان ميتا لان المخالف الميت لم يخرج عن الامة وخلافه في حياته انما كان معتبرا لدليله لا لذاته ودليله باق بعد موته واليه اشار بقوله ان بموت المخالف لا يبطل قوله ولهذا اي لاجل ان قوله لا يبطل بموته وان الاجماع لا ينعقد بخلافه لا يضلل الميت ولو كان الاجماع اللاحق ينعقد بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين واعتقادا الخطأ حقا ضلالا واحدا لا يظن تضليل ابن عباس في انكاره العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلافه في المسألتين ولا تضليل ابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على الموالي العتاقة وان اجمعوا بعده على خلافه ذكر في هذا قول الاصطخري ايضا تخريجا من قوله ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد نفذ قضاؤه عندنا لانه هذه المسألة كانت مختلفا فيها بين الصحابة وان اجمع التابعون على عدم جوازهما فهذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق وقال محمد وسوطاهر المذهب عندنا اصحابنا ان هذا اجماع فيرتفع به الخلاف السابق ولا اعتبار بوجود الخلاف السابق كما لا اعتبار بالخلاف اللاحق بعد الاجماع لان الدلائل الدالة على كون الاجماع حجة مطلقة لا تفصيل فيه بين ما سبق فيه خلاف ولم يسبق اذ اجماع الامة ثبت كرامة لهم بصفة كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وهذه الصفة لا تتصور الا من الاحياء دون من مات ومن ادعى القيد فعليه الدليل واليه اشار بقوله لاطلاق الدليل وقولهم دليله باق بعد موته قلنا دليله كان نسخ بانعقاد الاجماع على خلافه فكيف ينزل خلافه في القياس ضعف هذا الجواب بانه لا نسخ بعد النبي عليه السلام والاولى ان يقال بانه تبين بالاجماع اللاحق ان دليل المخالف كان شبهة لا حجة اذ لو كان حجة لما خفي على جميع اهل الاجماع والا تصور اجماعهم على الخطأ، ويمكن الجواب عما ايراد المذكور بانه لا نسخ بعد النبي عليه السلام في الاحكام الثابتة بالوحي دون الاجتهاد او الاجماع بعد النبي عليه السلام فان مختار فخر الاسلام ان الاجماع ينسخ بما الاجماع وهذا الجواب تبدل الصحة بتبدل الزمان الا ان للراوي مدخلا في معرفة انتهاء الحكم وانما لا يجب تضليل المخالف السابق لان الاجماع لم يكن منعقدا وقت خلافه فلا يكون مخالفا له فلا وما اذا كان الخلاف بعد انعقاد الاجماع

فانه لا يجب تضليله لمخالفة الاجماع كما لا يضلل القائل بخلاف ما اتفق به النبي عليه اللام قبل افتاء النبي
وقبل بلوغ فتوى النبي عليه اللام اليه لانه ح لم يكن مخالفا لافتاء النبي عليه اللام لعدم وجوده
او لعدم علمه به بخلاف ما لو خالف بعد افتاء النبي عليه اللام فانه يضلل لمخالفة فتوى النبي عليه اللام
ولذا لما صلى اهل قباء الى بيت المقدس بعد تحويل التوجه الى الكعبة ثم اخبروا به فحولوا الى الكعبة
لم يكن ذلك منهم ضلالة وان ظهر خطأوه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالناسخ والصحيح من مذهب
الحنفية انه لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق فيحتاج ما قاله في مسئلة جواز القضاء
ببيع امهات الاولاد الاتاويل وهو ان الاجماع الذي سبقه خلاف مختلف فيه بين العلماء كما ذكرنا
فيه شبهة تمنع كونه قطعيا فيسقط القضاء ولا نقض لانه قضاء في مجتهد فيه وفي الجواز القضاء
بجواز بيع ام الولد روايات اظهرها عدم النفاذ وهو مختار محمد وقيل بتوقف نفاذه على انقضاء
قاض اخر وقيل هذا اوجه وانما يوجب محمد الحد على من يقول لامرأته انت خلية او برية
او بائن او بتة او حرام ونوى ثلاثا تأم جامع في العدة وقال علمت انها علي حرام لان ابن عمر كان يراها
تطليقة رجعية وان اجمع العلماء بعده بوقوع الثلث بالبتة فيصير خلافهم شبهة في درء الحد
لان قوله معتبر في عدم انعقاد الاجماع اللاحق لا يقال ان اهل عصر اذا اختلفوا على القولين
واستقر خلافهم ثم ذكر بعد النظر والاجتهاد فقد اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين
فالاجماع الثاني مانع عن اخذ القول الذي انعقد الاجماع على خلافه فلو انعقد الاجماع الثاني
يلزم منه تخطئة الاجماع الاول والثاني فكان ممتنعا لانا نقول اجماعهم على الاخذ بكل من القولين
مشروط بعدم الاجماع اللاحق وقد وقع مثل هذا الاجماع والوقوع دليل الجواز فان الصحابة
اتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها واتفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم فيه واتفقوا
على عدم جواز نكاح المتعة بعد اختلافهم فيه واتفقوا على منع بيع ام الولد بعد اختلافهم في
الصحابة فيه واتفقوا على دفن النبي عليه اللام في بيت عايشة بعد اختلافهم في موضع دفنه قوله
ونقله اي نقل الاجماع على مثل نقل السنة دون نقل القرآن فجاز نقله بالتواتر والآحاد والشهرة
لان التواتر متعذر وهذا غاية كوه لان بعض فقهائنا والغزالي انكروا نقل الاجماع بالآحاد
لانه اصل من اصول الفقه فلا يجوز نقله بالآحاد اجتج الجمهور بان نقل خبر الواحد
الذي هو ظني يجوز بالآحاد ويجب العمل به فنقل الاجماع وهو قطعي الاصل اولى والجامع ان كلا
واحد منهما قطعي في الاصل وظني في الطريق ودليل جوازه الوقوع فانه روي عن ابي عبيدة
السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر
وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وهو خبر واحد فاذا نقل الينا اجماع السلف

عما لا شبهة فيه اي بالتواتر كان كنقل الحديث المتواتر واذا نقل الينا عما فيه شبهة اي بالآحاد فكان
يقينا باصله كاخبار الآحاد وان وقع الظن في طريقه فيجب العمل به وكان متقدما على القياس
لانه ظني في اصله قال باب القياس و انه
يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة
يقال قاس النعل بالنعل اي قدره به واجعله ناظرا الاخر واقفها اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل
سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة وهو الاعتبار المامور به في قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نزلت
عنهم وهو الكفر وغيره لنكف عنها احترازا عن الجزاء والتامل في موارد المنصوص لاستنباط
المعنى الذي هو مناط الحكم لنعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص احترازا عن العمل بلا دليل اقول
لما فرغ من بيان الاصول الثلثة التي هي الكتاب والسنة والاجماع شرع في بيان الاصل الرابع
وهو القياس واخر بيانه لانه مستنبط منها وانما اشتمل باب القياس على بيان نفس القياس
اي تفسير معناه لغة واصطلاحا وبيان شرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام في شئ لا يصح
الا بمعرفة معناه اذ الحكم على الشئ فرع على تصوره ولا تعتبر الا عند شرطه اذ المشروط متوقف
على الشرط وجوده لا بعد وجود الشرط ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ وما يقوم
به الشئ فلا بد من معرفته ولم يشرع الا لحكمه اذ الشئ انما يخرج عن حد السفه الا لحكمة بكونه مفيدا
وذلك انما يكون لحكمه ثم بعد تحقق هذه الجملة بقي للسائل دفعه فكانت معرفته متاخرة فلا بد من معرفة
هذه الجملة اما الاول وهو تفسيره لغة واصطلاحا فالقياس لغة التقدير يقال قاس النعل بالنعل
اي قدره به واجعل احدهما ناظرا الاخر واقفها اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم والعلة وهذا اشارة الى بيان
المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي الا انه حد للقياس وقد ذكروا له حدودا هو اولاها باهلها
واقربها تقديمه مثل حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة غير مدركة لغة قيد بهذا احترازا عن
دلالة النص قوله وهو الاعتبار المامور به في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار هذا اشارة الى
الدليل على كون القياس حجة وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء
والمتكلمين فانهم اتفقوا على انه حجة عقلا وواقع سمعا وقالت الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة
وداود والتعبدية به ممتنع عقلا وقالت الظاهرية ليس بممتنع عقلا لكن لم يرد به الشرع بل منع
من العمل به وقال بعضهم لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات وانما يلزم

الألوكة
www.alukah.net

بجواز التعبد به سمعًا اتفقوا على ان دليله قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني وكذا عدل عن الادلة السمعية الى العقلية فقال العقل يوجب التعبد به اذ النصوص لا تفي بالاحكام لتناهيها وعدم تناهي الاحكام فتعين العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية. لقضاة القياس فوده تعالى وتقدس لنا عليكم الكتاب تبيانا لكل شيء فهذا يقتضي ان يكون الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس اما ليكون حجة فما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا ايضا يقتضي كالآية الاولى المتمسكة به كما ذكرنا وقوله عليه السلام لم يزد امور بني اسرائيل مستنبطة حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والآن الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز ابتناء حجة عليه شبهة ولان الحكم الشرعي طاعة ولا مدخل للعقل في درکها كخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات ونحوهما والجمهور قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب وهو معنى القياس بعينه فكان القياس مامورا به وهذا اذا اريد به الاعتبار عما سواه في الاتعاظ بالمثلات وغيره فيكون دليلا على كون القياس حجة بعبارة النص اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان اريد به الاعتبار في الاتعاظ بالمثلات فحينئذ ايضا دليل على كون القياس حجة لكن بدلالة النص دون عبارته وطريق بيان دلالة النص هو انه تعالى اذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار والتامل فيما اصابهم من المثلات اي العقوبات باسباب نقلت عنهم من الكفر ومخالفة النبي عليه السلام والسعي في الافساد لتكف عن تلك الاسباب لئلا يترتب عليها مثل ذلك الجزاء اذا اشتركا في العلة يوجب الاشتراك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من غير اجتهاد فكون دلالة نص لا قياسا لئلا يلزم اثبات القياس بنفسه فكون المعنى فتاملوا فيما نزل بهم بالسبب الذي استحقوا ذلك الجزاء فاحذروا ان تفعلوا مثل ما فعلوا فتعاقبوا بمثل عقوبتهم فيكون امرا بالدلالة بالنظر والتامل في موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم اي محل تعلقه لتعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص لان الشارع شرع الاحكام معللا وشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب اخبر انها عن العمل بلا دليل وهو استصحاب الحال الذي مآله الجهل فان مداره على انه لا دليل على الحكم وهو جهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه مع وجود القياس الذي هو دليل وانما قلنا بان الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وتحقق وجه التمسك انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا

وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين ثم قال بالفاء فاعتبروا وادخال الفاء يقتضي التعليل فتكون القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة للاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية كلية لا تصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا اذ صدق جزئي لا يقتضي صدق جزئي اخر ولهذا اشترطوا كلية الكبرى ليندرج تحته موضوع النتيجة فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء الذي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون اما دلالة او اشارة وقيل الاعتبار البيان ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله اذ البيان الذي يضاف الينا هو اعمال الراي في المعنى المنصوص عليه ليبين الحكم في نظيره وهو معنى القياس وقيل اشتقاق الاعتبار من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي يقال عبرت النهر اذا وزته ومنه المعبر للموضع الذي يعبر عليه اذ آلة العبور وهي السفينة التي يعبر بها والقنطرة الدرعة التي عبرت من الجفن وعبرا لرؤيا جاوزها الا ما يلزمها فثبت بهذا كونه حقيقة في الانتقال والمجاوزة وذكر محقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى الحكم الفرع وكان داخلا تحت الامر بالاعتبار ان كان سوق الكلام له ايضا فيكون عبارة وان لم يكن السوق له كان اشارة فان قيل لا نسلم ان حقيقة الاعتبار هو الانتقال بل الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وتبادره الى الفهم عند الاطلاق وصحة نفيه عن قايس غير متفكر في امر الاخرة ولا متعظ به وتنزيله على قوله يخربون بيوتهم وانما يحسن ذكر في الاتعاظ دون القياس لركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الدرة على البر وان سلمنا دلالته على القياس فيحمل على الامور العقلية والحسية كاسباب العقوبات دون الشرعية او يحمل على ما كانت علته منصوصا عليها لعدم امكان حمله على العموم اذ حكم الاصل منصوص عليه وقطعي بالكتاب والسنة المتواترة ومتفق عليه واصل ولا يتمكن انسان من هذه الاوصاف في الفرع فلا يصح القياس ولئن سلمنا امكان العموم لكنه مخصوص فوجب حمله على ما لا يجوز فيه القياس كالمنصوص عليه وما لم ينصب عليه امارة على الحكم او ثبت بغير معقول المعنى والاقيسة متعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز اثباتها به قلنا هو حقيقة فيما ذكرنا دون الاتعاظ اذ يقال اعتبر فلان فاتعظ به فجعل الاتعاظ معلولا للاعتبار فيكون غيره والان معنى المجاوزة متحقق في الاتعاظ لانتقاله من العلم بحال ذكر الغير الى العلم بحال نفسه وتبادر الفهم لا الاتعاظ دون غيره ممنوع بل يفهم منه غير ايضا

فيحمل للقدر المشترك نفيا للمجاز والاشتراك فاما صحة نفيه عن قابس غير متعط
فلفوات المقصود الاصلي من الاعتبار وهو الانعاظ فان الشيء قد يمنع باعتبار فوات المقصود
منه كما يقال الحمى لا تتفكه في الاثبات أي واصم والمراد بالاعتبار في الآية مطلق فيكون القياس
احد جزئياته كما ذكرنا فلا ركاكة كما توجب من سلب عن شيء بما ثبتنا له وغيرها فانه يكون
حسنا لا ركيكا اذ الاعتبار لعموم اللفظ وليس المراد بالاعتبار اثبات جميع اوصاف الاصل
في الفرع والا لكان عين المنصوص بل المراد اثبات مثل حكمه والتخصيص ممنوع لعدم دخول
لا لخصوص السبب
كل الصور تحت النص فان الامر بالاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيها امارة لعدم امكانه
بدونها ولا انعاظ فيما وجد فيه نص لان الامر بالاعتبار فيما لم يوجد فيه دليل فوقه واذا
تعارضت الاقيسة يعمل بالراجح والا لم يجب العمل بها لتساقطها بالتعارض وما لا يعقل
فيه معنى لا يمكن القياس فيه فلا يراد بالنص وموظاهره وحديث معاذ صريح في العمل بالقياس
واثباته بالقياس ثابت بمعنى النص فيكون النص واردا لا على حكم المقيس بطريق التبيان لان
التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ واما الجواب عن قوله لا رطب ولا يابس بان كل شيء
في الكتاب لكن بعضه لفظا وبعضه معنى فالمقيس عليه يوجد فيه لفظا والمقيس معنى وفيه
تعظيم شانه بالعمل به لفظا ومعنى وانكار القياس عمل بني اسرائيل، قلنا، على جهلهم وتعنتهم لا يقدح
في قياسنا والظن كاف للعمل فيجوز العمل بالقياس وان كان فيه شبهة وهو متصرف في حقه
تعالى باذنه فيجوز اثبات طاعته به فان ثم فيل النصوص غير معللة الا بدليل
وقيل معللة بكل وصف وقال الشافعي هي معللة في الاصل اي شاهد على الحكم لكن لا بد من
دليل مميز وقلنا مع هذا لا بد من تقديم الدليل على كونه معللا في الحال لان منها ما لا يعلل اصلا
ويحتمل ان يكون من جملته لكن لا يسقط هذا الاصل بالاحتمال ولم يبق حجة على حكم الفرع بمنزلة
استصحاب الحال وشهادة مستور الحال لا تصلح حجة ولا يلزم جواز الاقتداء بالرسول عليه السلام
مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال لانه ما بعث الا للاقتداء فلم يسقط احتمال اختصاصه كالنص
العام باحتمال خصوصه فاما النص للابتلاء بالوقف تارة وبالاستنباط اخرى اقول
اختلف القائلون بالقياس في النصوص المتضمنة للاحكام هل الاصل فيها التعليل او لا على
اربعة اقوال فقال بعضهم النصوص غير معللة في الاصل الا بدليل اي الاصل فيها عدم التعليل
الا اذا اقام الدليل على كونه معللا في جواز تعليله كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص محتمل بان عدم نجاسة الهرة للطواف وهذا
لان الحكم قبل التعليل ثابت بصيغة النص وبالتعليل ينتقل الى معناه وهو كالمجاز من الحقيقة
لطلب

فلا يعدل عنها اليه الا بدليل ولان النص يوجب الحكم بالصيغة لا بالعلة فلا اعتبار للعلة ولان
الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر مع الجنس يقتضي حكما خلافيا يقتضيه التعليل بالطعم
اذ الاول يوجب الربا في الحفنة النورة وعدم جريانه في القليل من المطعوم والثاني يوجب
العكس ولان التعليل بكل الاوصاف محال لافضائه الى ما ذكرنا من التناقض وبالبعض مجمل
فيحتاج الى قيام الدليل لترجيح البعض على البعض واليه اشار بقوله ثم قيل النصوص غير معللة
وقال بعضهم النصوص معللة بكل وصف ممكن التعليل به الا لمانع لان كل وصف صالح للتعليل
فيعلل به وقولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة فجوابه ان النص مظهر للحكم وموجب له
والعلة داعية اليه والحكم واحد لكن كان في الاصل ثابتا بالنص لكن التعليل لاثباته في الفرع فلا يتغير
حكم الاصل بالتعليل واليه اشار بقوله وقيل هي معللة بكل وصف وقال بعضهم هي معللة
اي الاصل في المنصوص التعليل فلا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على كونه معللا لانه
قد مر بان التعليل يجمع الاوصاف غير ممكن لان بعضها متعد وبعضها غير متعد فلو علل بكل وصف
يلزم التعدية وعدمها فلا بد من دليل مميز على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي
تعلق الحكم به وهذا اشبه بمذهب الشافعي واختار صاحب التبيان هذا القول وقال الاحكام
الثابتة بالنصوص متعلقة بمعان ومصالح فاذا عقل المعنى وجب التعليل فلا حاجة الى اقامة الدليل
على كونه معللا والقول الرابع قولنا وهو انه مع هذا اي مع ما قال الشافعي من ان الاصل فيها التعليل
لا بد من دليل على ان النص الذي يراد استخراج العلة منه معلول في الحال ولا يكفي فيه ان الاصل
في النصوص التعليل لان الاصل في النصوص وان كان فيها التعليل لكنه ثابت ظاهرا وقد وجد
في النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق فاحتمل كون هذا النص مما لا يعلل فلا يصح الالزام به
اذ الظاهر يصلح للدفع دون الالزام ولكن لا يسقط هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص
بهذا الاحتمال كما جاز العمل به قبل قيام الدليل على كونه معللا في الحال وانما يصلح للالزام بمنزلة
استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا ظاهرا يصلح لجواز العمل به دون الالزام كحيوة المفقود لما
كانت ثابتة بالاستصحاب جعلت دافعة لا ملزمة فلا يورث ماله ولا يبرث وكذا مستور الحال
وهو الذي لم يعرف بفسق وعدالة لا ترد شهادته باحتمال كونه غير عدل ويجوز العمل به ولكن لو
طعن فيه الخصم لا يصح الزامه ما عتبار ان الاصل فيه العدالة لاحتمال زواله بالعارض وهو المراد بقوله
لا يصلح حجة اي للالزام قوله ولا يلزم جواز الاقتداء بالرسول عليه السلام هذا جواب عما يتمسك
بالنبي عليه السلام في افعاله اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة كما ان الاصل في النصوص
التعليل وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال الى لا فضل للاقتداء كما ثبت عدم التعليل

الألوكة
www.alukah.net

في بعض النصوص ثم أنه وجب الاقتداء بالنبي عملا باللام ووجب العمل بذلك الاصل وهو
الاقتداء به وصح الالزام به عما الغير مع احتمال كونه مخصوصا به من غير اشتراط اقيام الدليل
على عدم الاختصاص به وكان ينبغي ان يجب العمل بهذا الاصل في النصوص ايضا من غير اشتراط
قيام الدليل على كون هذا النص معللا في الحال تفترق الجواب بالفرق بينهما وهو ان الاقتداء
بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما متبوعا للاقتداء به وليس في كونه رسولا
شبهة توجب الاقتداء به لوجوب العلة الموجبة للاقتداء فقط ولم يسقط وجوب العمل به
بالاحتمال اذ الاختصاص ثابت في بعض افعاله بدليله بمنزلة تخصيص العام فيبقى في البقية
على عمومه فيقوم الدليل على انه مخصوص به كالعام اذا خص منه شيء يجب العمل فيما وراء المخصوص
ولا يسقط العمل به باحتمال المخصوص ما لم يقم دليل عليه واما فيما نحن فيه فالنص المعلول ظاهر
لاحتمال كونه غير معلول اذ الاحتمال واقع في نفس الحجة فلا يصلح حجة على الغير مع الاحتمال فانا في
ان الاحتمال في الاول في العمل به دون نفس الحجة وفي الثاني في نفس الحجة فلا يجوز الالزام به ما لم يقم
الدليل عليه ولان احتمال كون النص غير معلول ثابت في كل نص لان الشرع ابتلانا بالوقوف مرة
كما في المتشابه وبالاحتياط مرة اخرى كما في النصوص المعللة فيكون هذا في المجمل فلا يجب العمل به
الا بعد قيام الدليل وفي قول المصنف لا يلزم جواز الاقتداء بالنبي عليه السلام نحن فان الجواز ثابت
ايضا في النصوص انما الخلاف في الوجوب فانه يجب العمل في الاقتداء دون تعليل النصوص وكان
ينبغي ان يقول لا يلزم وجوب الاقتداء حتى لا يحتاج الى الفرق المذكور ورجح صاحب الميزان
ما اختاره باجماع الصحابة وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا
في مناظراتهم ولم يطلب خصمه دليلا على ذلك مع انه لما ثبت ان الاصل فيهما التعليل الا وجه الى
اشتراط دليل اخر لصحة التعليل فان التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثر انما يعرف بالدليل
وكان ظهوره اقتضى ورود الدليل على كونه معللا فلا حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معللا ولا يخفى
ضعف هذا الاستحباب فان الاصل فيما ثبت بدليل لازم كان جيوة المفقود وعدالة الشاهد
ما ثبتا بدليل بين ظاهر الحال واما كون الاصل معللا فثبت بقول القائل بظهور التأثير
فرق بين الفرق وبين انه كالاقتداء بالنبي عليه السلام وكما ان النص معلول فغيره ممكنا انما عليه السلام
عما ثبت به وغيره فكانا من قبيل واحد ولقائل ان يقول لمن يشترط اقامة الدليل على كونه كذلك
[illegible] الفرق بينه وبين ما اذا استدل الخصم بالخصوصية او يكون الامر للوجوب فانه
[illegible] اقامة الدليل بان مراده الخصوصية او الوجوب بل يكفيه التمسك بالاصل بان يقول
الاصل في الكلام الخصوصية ويصح الزامه لان فيما نحن فيه ينبغي ان يكفي التمسك بالاصل بان يقول

[illegible] الاصل معلول لان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر فالفرق بينهما عسر
[illegible] ومثاله في تعليلنا [illegible] الفضة بالوزن لا بد لنا من اقامة الدليل
على انه معلول وهو ان النص يحتمل التعيين بالشرط الفاسد وذكر في باب الربوا ان قال علة الحرام
انما الربوا في النسيئة لا يجوز ان تقول بعد ذلك بشرط جواز البيع احترازا عن الدين بالدين
وتعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الربوا وكونه معلولا لا في الربوا النسيئة بدليل على كونه معللا
في الربوا الفضل لانه عينه بل فوقه والشافعي عللها بخلاف ما نحن فيه مع قيام الدليل من النص على انه غير معلول
وانما تأنينا في المرتبة والمحاسة في بعض الاشربة لنوع احتياط لا للتعليل اقوى مثال
الاصل الذي ذكرنا وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون النص معلولا ولا يكفي فيه
التمسك بان الاصل في النصوص التعليل تعليلنا حديث الربوا الذهب بالفضة بالوزن يقع
ان حكم النص وهو حرمة الفضل معلول بعلة متعدية وهي الوزن والجنس عندنا وعند الشافعي
ليس بمعلول او هو معلول بعلة قاصرة وهي الثمنية فاذا انكل الشافعي كون النص معلولا فلا بد
لنا من اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا
بمثل يدا بيد معلول ولا يكفي فيه التمسك بالاصل من غير دليل فنقول الدليل على ان هذا النص
يحتمل التعيين كما يحتمل وهو وجوب التعيين بالشرط الفاسد بقوله يدا بيد اذ المراد منه التعيين بالقبض
فان البدل آلة التعيين كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا بمثل وكما يحتمل وجوب التعيين في الربوا
الربوا للاحتراز عن الربوا فان وجوب المماثلة للاحتراز عنه فيحتمل الربوا فقد تعارضا
احدهما الربوا الفضل والاخر الربوا النسيئة وقد قال علة الحرام انما الربوا في النسيئة الا ترى
ان تعين احد البدلين وهو المبيع شرط لجواز العقد حتى يفسد البيع بالهلاك وغيره فلو لم يكن المبيع
متعينا لكون دينا والدين بالدين منهي عنه ثابت في الذمة لا بالتعيين بالتعيين فيلزم بيع الدين بالدين
وهو حرام فان قيل بنفي علة الحرام نفي عن بيع الكالي بالكالي فقد ترك اشتراط احد البدلين الاحتراز
عن الدين بالدين ووجوب تعيين البدل الاخر ايضا وهو اعرف نفيه في بيع الذهب بالذهب
والفضة بالفضة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو شبهة الربوا فان للمتقد من شبهة النسيئة
[illegible] فاجاب بان [illegible] الجنس بالجنس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل
[illegible] التعيين بالقبض للاحتراز عن الربوا كما وجب بعد هذا وان وقد وجب هذا التعيين
التعيين متقدما بالقبض [illegible] فان [illegible]
[illegible] التعيين بالقبض [illegible]
ان يترك التعيين بالقبض [illegible]

سبحة الألوكة
www.alukah.net

معنى التعيين فعرفنا ان هذا النقض معلول اذ لا تعدي بدون التعليل واذا ثبت التعدي وهو
كونه معلولا في ربوا النسية لما ذكرنا من ان وجوب التعيين للاحتراز عن شبهة الربوا
وسو ربوا النسية ثبت كونه معلولا في ربوا الفضل الذي تنازعنا فيه وهو تعدي وجوب
المماثلة الى سائر الموزونات لانه بعينه اى لان التعليل لربوا الفضل ووجوب المساواة تعين
التعليل لربوا النسية ووجوب التحرز فان كليهما للاحتراز عن الربوا بل فوقه اى بل
التعليل لربوا الفضل فوق التعليل لربوا النسية لان الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض
موجود في ربوا الفضل حقيقة كبيع قفيز من الحنطة بقفيز منها واما في ربوا النسية
وبيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه او بيع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل نسية فشبهة
الفضل موجودة لا حقيقة والحقيقة اولى بالاحتراز منها من الشبهة وهذا التعيين وان
ثبت بقوله عليه السلام في الاشياء الستة يدا بيد وفي راس مال السلم بنهيه عن الكالي بالكالي
وفي اختلاف النوعين بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعدان يكون يدا
بيد لا ينافي ثبوته بالتعليل لان وجود النقض في الفرع لا يمنع صحة التعليل اذا كان مواخفا
عند البعض وكان النقض مقررا للقياس كما لو وجد نصا في حادثة الا ترى ان الفقهاء
يقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة والقياس فالبعض المتاخرين لم ان اشتراط هذا
الشرط وهو الدليل على كون هذا النقض معللا في الجملة في نهاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت
ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا وعلى ان يجاب عن هذا بانا لم نشترط في العلة التاثير
وهو ان يثبت بالنقض او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا
الحكم او نوعه ولا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النقض معلولا لانه كلما ثبت اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا النقض من الخصوص المعللة
قوله والشافعي علل حرمة الخمر بعينه تعليل الشافعي لحرمة الخمر بوصف الاسكار حيث قال
هذا الوصف مؤثر في الحرمة في الاصل وهو الخمر فتتعدى الى سائر المسكرات بعلة الاسكار
فيحرم قليلها وكثيرها ولجبل الحد بشرب قطرة منها كالخمر فانا نشافعي نحتاج الى اقامة
الدليل اولا على كون هذا النقض المحرم للخمر معللا حتى يصح تعليله والدليل عليه ان قام الدليل
من النقض على ان حرمة الخمر غير معللة بالاسكار بل هي حرمت لعينه قال النبي عليه السلام حرمت
الخمر لعينها والمسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة في الخمر متعلقة بالاسكار لجاز تعدي التعليل
منها كما هو مذهب المعتزلة والشافعي لا يقول به فدل على انه ليس معلولا بما ذكرنا قوله

واما تنا الحرمة اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال قد تعدى حكم الحرمة والنجاسة
عندكم من الخمر الى بعض المسكرات كالمطبوخ ادنى طبخة والنيء من نبيذ التمر والزبيب اذا اشتد
فثبت ان النقض المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بدون التعليل تقرير الجواب ان اثبات الحرمة
والنجاسة في بعض المسكرات المحرمة المذكورة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر ولهذا
لم تثبت الحرمة والنجاسة فيها على الوصف الذي اثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر دون مستحل
هذه المسكرات ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة سائر المسكرات خفيفة ولكنهما انما ثبتا بدليل
فيه شبهة لخبر الواحد امر النوع احتياط فلا يظهر به كون النقض معللا فانه روي عن النبي عليه السلام انه
قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرم فظاهره يوجب ان كل هذه الاشربة حكم
الخمر اذ النبي علة اللام وقت مبينا للاحكام دون اللغة قال وكونه معلولا ثبت
باجماع القايسين وبالنقض ايضا لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وكذا لكون بضع
لقوله عليه السلام في ثمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان
كان مايعا فاريقوه علم انه معلول بمجاورة النجاسة وقد يكون الاستدلال لحكم النقض كحديث
المستحاضة على ما ياتي بيانه اقول لما ذكر ان اقامة الدليل شرط لكون النقض معلولا
اشار الى الادلة المثبتة له فقال وكون النقض معلولا ثبت باجماع القايسين كما انهم اتفقوا على ان
حرمة الاشياء الستة معلولة وان اختلفوا في تعيين العلة على ما عرف مرارا او بالنقض كقوله تعالى
كي لا يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المال يقال صار الي دولة جنهم يتداولونه
مرة هذا ومرة ذاك فذكر كلمة كي يقتضي ان المقصود به العلية وكقوله النبي عليه السلام لبريرة
حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري رتب الاختيار بكلمة الفاء على كل بضع فدل على انه علة
للاختيار وقد يكون النقض بالنحو اى النقض بدلالته دون عبارته كقوله عليه السلام في الثمن الذي وقعت فيه
فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه فقد دلالة
على انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وقد يكون الاستدلال لحكم النقض كحديث المستحاضة
وسيجيء قوله عليه السلام انما ذلك عرق فانجر توضي لوقت كل صلوة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
ثم ركن القياس واعلم ان كون النقض دليلا على التعليل على مراتب اما ان يكون بالتصريح بان يذكر فيه
ما يدل على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلية او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا فالاول ان
يذكر بلفظ لا يقصد به غير التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او لان كذا او لما
ذكرنا ومنها قوله عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله لعلة لا يكون
فيها من حرج والثاني وهو ما احتمل غيرها احتمالا مرجوحا بان يذكر العلة بحرف من حروف

التعليل كاللام نحو أقم الصلوة لدلوك الشمس وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقد يرد لغير العلية
كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فإنه لا يجوز أن تكون عبر جهنم غرضا بالاتفاق وكقوله لدوا للموت
وابنوا للخراب فإن اللام فيه وفي الآية لبيان العاقبة بطريق المجاز دون الغرض أو هو في أن
مثل قوله عليه السلام في الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة مُلَبِّيا وقوله
عليه السلام إنما من أطوفين عليكم وأما أن يكون بالتصريح بلزوم الإيماء وهو على أنواع
منها ترتيب الحكم على الوصف بالفاء أما في لفظ الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
وفي أحيانا بعض أمته في قوله في لفظ الراوي زنا ماعز فرجم وسهى رسول الله فسجد ومنها
حكمه عقيب حادثة لحكم كواقعت امرأتي في نهار رمضان فقال أعتق رقبة فإنه دليل على أن
إيقاع علة كانه قالوا قعت فكفر إذ الأمر بالعتق ابتداء من غير ترتيب على السابق بعيد
ولأن صلاحيته للجواب يغلب كونه جوابا ومنها أن يذكر الشارع وصفا لو لم يكن علة لم يفد
مثل أنها من الطوافين عليكم أو قوة طهارة ومائعها هو ر قوله أو ينتقض الوضوء إذا جف قيل نعم
فقال لا إذن وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم جئت أكنت شاربه
ومنها أن يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله إذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ومنها أن يذكر وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فإنه يشعر بأن الغضب علة لتنوين الظن وتمام التحقيق فيه عرف في موضعه قال
وأما شرطه فأن لا يكون مخصوصا بحكم بنص آخر كرسول الله صلى الله عليه وسلم خص لحارثة بن خزيمة
إكرامه وخزيمة بقبول الشهادة وحده كرامة والمسلم فيه بين سائر الديون بجواز بيعه رخصة
فلم يصح أبطالها بالتعليل وكذا عبد الرحمن بن عوف كان مخصوصا برخصة لبس الحرير لما أن القمل
تؤذيه وأبو طيبة الحجام بشرب دم النبي عليه السلام ولا يجوز إبطاله بالتعليل وقال الشافعي لما
نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخلوص بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين بطل
التعليل فقلنا الخلوص في سلامتها بغير عوض وفي أن لا تحل لأحد بعده لأنه مما يستقل كرامة على ما
قال الله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم ولا أن تنكحوا أن وجده من بعده أبدا أقول
لما فرغ من بيان نفس القياس وما يتبعه شرع في بيان شرطه وقدمه وإن كان خارجا عن الذات
على الركن والركن وإن كان داخلا فهو لتقدم الشرط على المشروط طبعا فيقدم ذكرا وذكر من
شروط القياس أربعا الأول أن لا يكون الأصل الذي المقيس عليه والدال عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر
أي لا يكون منفردا مع حكمه بنص يقتضي تخصيصه به وليس المراد من كونه مخصوصا خصوصه من
صيغة عامة فإنه عموما مانع من القياس عليه فهو من الاختصاص دون التخصيص وإنما شرطنا هذا لأنه متى

ثبت اختصاصه به بالنص صار التعليل مبطلا لما ثبت بالنص فيكون باطلا مثاله أن الشرع
خص أبا خزيمة بقبول شهادته وحده كرامة على الأربع بقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فلو كانت الزيادة
على هذا مشروعة لبينه الله تعالى فالسكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أنه لا يجوز أكثر من هذا
ثم خص النبي عليه السلام بإباحة التسع أو بإباحة ما شاء على ما روته عائشة أكراما له لأن زيادة
الحل من باب الكرامة بإعباد أنه إثبات الولاية على الحرة حتى ملك العبد نصف ما يملكه الحر
لانتقصان حاله فلم يصح تعليل حله لتعديته لا غيره كما فعله الرفضة حيث جوزوا التسع لغيره
لغيره أيضا لأن فيه إبطال خصوصيته الثابتة له كرامة وكذلك خص خزيمة بقبول الشهادة وحده
بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فصار مخصوصا به كرامة له مع أن النصوص أوجبت
اشتراط العدد في حق العامة بقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم فلم يجز تعليله حتى لا يثبت ذلك الحكم بشهادة غيره وإن كان مثله في العدالة والفضيلة
أو فوقه كالخلفاء الراشدين لأنا متى عدينا الحكم لا غيره أبطلنا الخصوصية الثابتة بالنص
كرامة له وهذا لا يجوز وإنما خص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين سائر الحاضرين بعلم جواز الشهادة
لرسول الله بناء على إخباره عليه السلام بشيء يجوز الشهادة لغيره بناء على العيان فإن قوله عليه السلام
في إفادة العلم كالعيان والعلم وهو المطلق للشهادة وقضيته أنه عليه السلام اشترى ناقة من أعرابي
وأوفاه الثمن فأنكر الاستيفاء وجعل يقول لهم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد فقال خزيمة أنا
أشهد يا رسول الله إنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد ولم تحضرنا
فقال يا رسول الله أنا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء
الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فسمي ذا الشهادتين وكذلك خص المسلم فيه من
بين سائر الديون بجواز بيعه وإن لم يكن موجودا في الحال رخصة مع اشتراط كون المبيع مملوكا
موجودا معقودا والتسليم في عامة البياعات بقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وبأنه
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وما ثبت جواز السلم المخصوص بالنص
المذكور لا موجبا لقوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم
لأن ظاهره يقتضي اشتراط الأوصاف المذكورة كما قبل من دخل داري فليدخل غانما البصر وكان
وكان جوازه مخصوصا بشرط الأجل فلا يستقيم إبطاله بالتعليل كما قال الشافعي لما جاز مؤجلا
جاز حالا لا يبعد عن الفهم وهو لأنه نوع بيع فيجوز حالا ومؤجلا كالإقالة قد عرفتم كل هذا النص
من الكيل والموزون إلى الثياب والعدديات المتفاوتة وغيرها من الصور التي جوزتم فيها السلم
مما يمكن ضبط صفتها ومعرفة مقدارها والتعديه إلا بالتعليل فكما عديتم بالتعليل الإذكور

الألوكة
www.alukah.net

فنحن ايضا نعدية به الى السلم الحال لانا نمنع بعد ذلك الحكم لما ذكرنا بالتعليل بل بالاشارة النص ودلالته
فان قوله عليه السلام فليسلم في كذا شير الى الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يمكن ضبطه
صفته ومعرفة مقداره يلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموجل لما سيأتي ونقابل ان يقول سلمنا
ان ثبوت الحكم فيما ذكرتم بدلالة النص او باشارته لكن قد ابطلتم التخصيص لثبات للسلم في الكيل والوزن
وذكر الجزء وان كان بالدلالة فانه لا يجوز ابطال تخصيص شهادة خزيمة بدلالة النص فيبرهوا فضل منه
كما قلنا الراشد بن وقد ذكرتم ان جواز السلم من قبيل قبول شهادة خزيمة وحده ويمكن ان يقال انا ما
ابطلنا تخصيص جواز السلم بتقدية حكمه الا بغيره من نوع البيوع فان الصور المذكورة ايضا من باب
السلم وقد رخص النبي عليه السلام مطلقا بما تعاينه انا عممنا صور السلم بالجامع المذكور وذكر غير
مبطل للاختصاص كحق عبد الرحمن بن عوف بواز لبس الحرير للحكة لان النقل كان بوذبه والعمل الا بتولد
في الحرير مع حرمته في حق العامة لقوله عليه السلام انما يلبس من لا خلاق له في الاخرة فلما خص بالجواز الا بقوله
تعليله لكونه مبطلا الاختصاصه به وكذا كر ابو طيبة الحجام خص بجواز شرب دم النبي عليه السلام فانه لما حجم
النبي عليه السلام شرب دمه فقال النبي عليه السلام لم فعلت هذا قال كرامتك ان يراق دمك على الارض فلم
ينكر عليه مع ان شرب الدم حرام في حق العامة لكونه نجس العين فلا يجوز ابطال تخصيصه بالتعليل وكذلك
فرع الشافعي على الاصل المذكور عدم انعقاد النكاح لغير النبي عليه السلام بلفظ الهبة باعتبار ان جواز
النكاح بلفظ الهبة من الاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام لقوله تعالى خالصة لك فلم يجز ابطال هذا
الاختصاص بالتعليل لتقدية الحكم الى غيره وقلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما ذكرت بل المراد
اختصاصه بسلامتها له بغير مهر لان فعل الهبة يقتضي مصدرا او قوله خالصة نعت لمصدره المحذوف
والتقدير خلص لك خلاصا الموهوبة بغير بدل لهبة خالصة لك بدليل السياق فانه تعالى ذكر
في اول الاية انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن اي مهورهن وساق الكلام الى قوله
وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فعلم بيان المنة على النبي عليه السلام في جواز نوعي النكاح لبدل
وبغيره ويدل عليه ايضا انه شرع انتفاء النكاح بالمال في حق العامة بقوله ان تبتغوا باموالكم وبقوله
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي ما اوجبنا من المهور على امتنا في ازواجنهم فلم اظهر خصوصيته
لشرع النكاح له بغير مهر بقوله احللنا لك الاية ثم علل ذكر بقوله لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق
في امر النكاح اذ اللام متعلقة بقوله خالصة والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر لا في انعقاده
بلفظ الهبة وان لفظ خصوصا في حق من هو افصح العرب فدل مجموع هذه القرائن ان المراد بالخلوص
جواز النكاح له بغير مهر فلا يجوز ابطاله بالتعليل وحق قائلون بوجبه او المراد بقوله خالصة
بان لا تحل منكوحته لاحد بعده وتكون خالصة حالا من الضمير في وهبت يعني ان وهبت نفسها لك

واعلم ان احللنا لك من النساء خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى
ان يكون غيره شريكا له في فراشه دل عليه قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وهذا الاختصاص من الوجهين المذكورين مما يعقل كرامة فاما
الاختصاص باللفظ فلا اذ الناس في طرق الاستعارة ووجوه الكلام سواء قال
والثاني ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس لجواز التوضي بنبيذ التمر وجواز صرف الكفارة
الى نفس المكفر كما ثبت في حق الاعرابي اذ التكثير عما عليه لا يعاله والجواب لطهارة بالفقهية
في الصلوة وحل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا وبقاء الصوم بالاكل ناسيا وعدم فساد
الصوم بالوقاع ناسيا لا يكون بالتقدية لان ما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته الا اذا كان غيره
في معناه من كل وجه بحيث يعلم يقينا انهما لا يفترقان الا في الاسم وفيما لا يكون مناطا للحكم ثبت
فيما يساويه بالنص لا بالقياس كالجماع مع الاكل ناسيا وبان في حكم الصوم اداء وفسادا فكان
ورود النص في احدهما ورودا في حق الاخر الا يرى ان النص الوارد في القيء والرعاف جعل واردا
في سائر الاحداث والوارد في المستحاضة جعل واردا فيمن به سلسل البول وانفلات الريح
اقول الشرط الثاني ان لا يكون الاصل الذي اقتبس عليه معدولا به عن القياس اي ما ثبتا
عن سنن القياس وطريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة لان الاصل اذا كان لا يدرك علته وكلية
بالعقل او كان خارجا عن سنن القياس لا يصح القياس عليه اذ الحاجة لا اثبات الحكم بالقياس
فيما ثبت لمقتبس عليه بما وجه يرد القياس لم يمكن اثبات حكم الفرع بالقياس عليه كما لا يصح
اثبات الحكم بالنص الناسخ مثاله جواز التوضي بنبيذ التمر ثبت معدولا به عن القياس بقوله عليه السلام
تمرة طيبة وماء طهور اذ القياس يقتضي عدم جواز الوضوء به لانه خارج عن طبع الماء فلم يتبق
على صفة المنزل من السماء فصار كالتوضي بما سواه من الانبذة والاشربة فاذا كان كذلك لا يقاس
عليه غيره اذ فوات شرط القياس بكونه معدولا به عن سننه وكذلك جواز صرف الكفارة لا نفس
المكفر ثبت على خلاف القياس كما ثبت في حق الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه
النبي عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته وفقره فقال عليه السلام كلوه انت وعيالك فانه ثبت معدولا به
عن القياس لان الكفارة انما تكون بما يجب عليه بان يعطى من ماله لغيره حتى تحصل له ثواب مكفر
وساتر لجنايته لا بما يتبع له بان يأخذ مال غيره مع كونه جانيا لان شرعيته للزجر والستر لحصول
الثواب وذكر تحصيلا لا عطاء لا بالاخذ واذا كان كذلك لم يصح قياس غيره عليه بعلة الفقر والحاجة
وكذلك جاز الطهارة بالفقهية في الصلوة المطلقة ثبت معدولا به عن القياس بقوله عليه السلام
لا من ضحك منكم فقهقه فليعد الوضوء والصلوة جميعا ان القياس يقتضي عدم استقاء الطهارة

الألوكة
www.alukah.net

بالقهقهة كما هو مذهب الشافعي لانه ليس بخارج بخلاف ما لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة
التلاوة وخارج الصلوة فلا يقاس عليه غيره وكذلك حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا ثبت
عدوله به عن القياس لقوله عليه السلام حين سئل عن اكل متروك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله
في قلب كل امرء مسلم والقياس يقتضي حرمته كما هو مذهب مالك اذ التسمية شرط للحل لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولان اثر النسيان في جعل ما ترك من الشرط ناسيا كالموجود
كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود ناسيا فلا يصح تعليله بان يقال المسلة قامت
في الناسي مقام الذكر فيتعدى الى العامد لوجود العلة الكافية وهي المسلة اما لانه معدول به عن القياس
فلا يقاس عليه غيره واما لانه لا مساواة بينهما اذ العامد معرض عن ذكر الله قصدا فلا يجعل كالناسي
العذور وكذلك ثبت بقاء الصوم بعد تحقق الاكل ناسيا معدول به عن القياس بقوله عليه السلام
من نسي وهو صائم فاكل او شرب فانما اطعمه الله وسقاه والقياس يقتضي ان يفسد صومه لتحقق المفطر وهو
الاكل المضاد لركن الصوم وهو الامساك عن المفطرات والنسيان لا اثر له في ايجاد المعدوم
واعدام الموجود حتى لو ترك ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلوته واذا كان كذلك لم يصح تعليله
لتتعدى الحكم الى الخاطئ والمكره اما لكونه معدولا به عن القياس فيصير التعليل ح لضد ما وضع
له او القياس يقتضي الافطار لفوات الركن فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له القياس
واما لعدم المساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره اذ النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه ومعذور
قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطاء مما يمكن الاحتراز عنه وانما وقع المرء
فيه بضرب من التقصير منه مع كونه ذاكرا للصوم والاكراه جاء من قبل من لا حق له والمكره
مختار في الاقدام على ما اكره عليه هو ذاكر للصوم ولهذا كان العزيمة في حقه ان لا يفطر ولو صبر
حتى قتل كان شهيدا وهذا آية الاختيار فلم يكن في الناسي وجود النقض في الناسي وجودا فيهما قوله
وعدم فساد الصوم بالوقاع ناسيا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان كل الناسي معدولا
به عن القياس لما تعدى حكمه من الاكل والشرب ناسيا الى الجماع ناسيا وقد عديتم حكم النص
الى الجماع بطريق التعليل فجاز تعدية حكمه الى الخاطئ والمكره ايضا لكونه غير معدول به عن
القياس تقرير الجواب انا لم نثبت هذا الحكم وهو فساد الصوم بالوقاع ناسيا بالتعدية و
التعليل لعدم فوات شرط التعدية وهو كونه على وفق القياس لان ما لا بد درك بالراي لا يمكن تعديته
اذ التعدية فرع كونه مما يدرك بالراي الا اذا كان عين المنصوص او معنى المنصوص من كل وجه بحيث
يعلم يقينا انهما لا يفترقان في المعنى الذي تعلق الحكم به ومناطه بل في الاحتمال لا يدخل له فوكونه
مناطا للحكم وحي ثبت الحكم فيما سواه في المعنى المعتبر كونه مناطا للحكم بدلالة النص لا بالقياس

عدم ع
بدلالة النص

وحاصل

وحاصل الجواب ان ما ثبت معدولا به عن القياس لا يقاس عليه غيره ويكفي لجواز اثبات الحكم في غيره
بدلالة النص وههنا كذلك لان الاكل والشرب والجماع سواء في قيام ركن الصوم بالكف عنها
لشمولها بخطاب واحد وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالان باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الصيام بالكف عن هذه الثلثة اذا لمذكور هذه الثلثة
فقط وكان ورود النص في بعضها ورودا في الاخر دلالة والا لم يكونا متساويين في الركنية
فهذه الثلثة مختلفات في الاسم دون المعنى المقصود لما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم
ثبت ذلك الحكم للاخر ضرورة كالنوم اذا استوى في المعنى يوجب الاستواء في الحكم كما ان النص الوارد
في القئ والرعاف جعل وارد في سائر الحكم للاخر لاتحاد المعنى وهو كون الخارج نجسا
وكذا النص الوارد في المستحاضة وهو قوله عليه السلام وان قطر الدم على الحصير قطرة جعل واردا
فيمن به سيلان البول او انفلات الريح او الجرح السائل لاتحاد المعنى الموجب للمساواة اذ الضرورة
تشمل الجميع والدليل على كونه نائبا بدلالة النص كل من سمع قوله عليه السلام انما اطعمه الله وسقاه
يفهم منه ان الناسي غير جان حيث اضاف الفعل الى الله فلم يكن الناسي هاتكا لحرمة الصوم و
الجماع مثله في هذا المعنى اذ المؤثر هو النسيان لا صورة الاكل والشرب قال والثالث
ان تتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط واحد تتمة
وجملة ما تنفصل منها ان يكون المعلول شرعيا لا لغويا كالتعليل لاثبات اسم الزنا للوطء والخمر
لسائر الاشربة والسارق للنباش واستعمال لفظ الطلاق للعتق وصحة ارادة العدد منه
وشرط التملك في الاطعام قياسا على الكسوة وكذا الكلام في النهوس انها من اولا يجوز فيه
المصير الى القياس بل الى اصول اهل اللغة انهم وضعوا اليمين لتحقق معنى الصدق في الخبر المحض
اخرج كذا في نظائره اقول الشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فهذا الشرط وان كان واحدا من حيث التسمية لكنه جملة اي
مجتمعة ومتضمنة شروطا متعددة عند التفصيل لتضمنه خمس شرائط التعدية وكون الحكم شرعيا
وعدم تغييره في الفرع وتعديته الى فرع هو نظيره ومماثله وكون الفرع خاليا عن النص الآتي
الكل هاهنا واجبا الا تحقق التعدية فانها انما يتم بجميع هذه الشرائط الخمسة جعل الجميع شرطا
واحدا لتلازم الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من شروط التعدية وسيجيء بيان
هذه الخمسة واقامة الدليل على كل واحد منها وذكر المصنف منها اربعة وترك الاول وهو التعدية
المشار اليه بقوله ان تتعدى فتذكره اولا ثم نشير الى ما ذكر المصنف فنقول ذهب الجمهور من اصحابنا
الى ان التعليل بالعلة القاصرة المنبسطة كالثمنية في النقدين لا يجوز وانه ذهب بعض الشافعية

قلاني

وابو عبد الله البصري من المتكلمين وذهب الشافعي وعامة اصحابه وجمهور المتكلمين واحمد الباقي
ومحمد الجبائي وابو الحسين الى انه يجوز ومذهب مشائخ سمرقند من اصحابنا ورئيسهم الشيخ ابو منصور
وهو مختار صاحب الميزان واتفق الجمع على صحة العلة القاصرة المنصوصة او الثابتة بنص
او اجماع قالوا العلة المستنبطة من جنس الحكم فيتعلق به اثبات الحكم مطلقا تعدى او لا
كسائر الادلة من الكتاب والسنة ثبت الحكم بها خاصة كانت او عامة وهذا لان الشرط في
الوصف الذي يعلل به كونه مؤثرا او مخيلا او مناسبا على حسب الاختلاف وذلك موجود في
القاصر والمتعدي فلا حجر عن التعليل بوجود شرط الا لمانع وكونه ليس بمانع للاجماع
على صحة القاصر المنصوصة او المجمع عليها ولنا ان دليل الشرع لابد من كونه موجبا علما او
عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما بالاجماع ولا عملا
في المنصوص عليه اذ الحكم فيه ثابت بالنص دون العلة اذ الواحد لا عن الاقوى الى الاضعف مما يرده
بديهة العقل فلم يبق له اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا ان فائدة التعليل
سوى التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وهذا بخلاف القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص
عليها افاد ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه قالوا لانسلم انحصار الفائدة
فيما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كيلا يشتغل المجتهد بتعليل المتعدية
الى الفرع وثانيها معرفة الحكمة الموجبة لطمأنينة القلب والقبول بالطبع اذ الطباع الى قبول
الاحكام المعقولة اميل منها الى المتحكم ومزاوله التقليد وثالثها المنع من التعدية عند ظهور
علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية وعلى كونها راجحة على القاصرة
ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على مرجح قلنا حصول هذه الفوائد بالتعليل
ممنوع اما الفائدة الاولى وهي الاختصاص فانه يحصل بترك التعليل ايضا لانه كان ثابتا قبل
التعليل اذ النص بصيغته لا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك
التعليل بقي على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل
بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لجواز اجتماع وصفين فيما احدهما يتعدى دون الاخرى
فيجب التعليل بالوصف المتعدي لكونه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدي فقد ثبت
الاختصاص على اصل هذا التعليل وثالثا ان يقول لانسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ
النفي لا يفيد عموما ولا خصوصا والاختصاص لا يثبت الا بنفي ما عداه والاصل في النصوص التعليل فاذا
عمل بالقاصرة لم يكن نصا على الاختصاص فلا يتعدى واما الفائدة الثانية فلان الوقوف على
الحكم والمناسبات من باب العلم دون العمل والذي لا يوجب العلم اتفاقا فلا تحصل هذه الفائدة بهذا

٥١

التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم فالشرع لم يعتبر الظن لا لضرورة العمل به لبدله والقاصرة
لم تتعلق بها عمل فلا تعتبر واما الفائدة الثالثة فلانسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه
تحتاج الامر ترجيح اخذا المتعدية بنفسها راجحة لكونها اكثر فائدة ومتفقا عليها فلم تحصل
الفائدة الاولى وهو الاختصاص لجواز ان يعلل بالمتعدية ويخرج الجواب عما ذكر قوله ومنها
اي ومن الشروط التي تضمنها الشرط الثالث وهو الثاني من الخمسة كون الحكم المعلول شرعيا وهو مذهب
الجمهور لا لغويا وذهب ابن سريج من الشافعية والقاضي ابو بكر الباقلاني الى انه لا يشترط كون الحكم
شرعيا بل يجوز ان يكون لغويا ايضا ومنهم جماعة من اهل العربية فلو اداره الخمر
مع الشدة المطربة وجودا وعدما فيفيد غلبة الظن ان العلة كونه خمرا هي الشدة المطربة وقد وجدت
في سائر المسكرات فيلحق به ويترتب عليه حكمه من الحرمة والنجاسة ولانه تواتر عن ائمة اللغة جواز
ذكر حتى تحمو اكتب النحو والتصريف والاشتقاق من ذكر واجمعت الامة على الاخذ بتلك الاقيسة
اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين ولقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه
يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع اثبات شيء منها بالقياس لان النص الوارد موجود في الجميع ووجوده
يمنع القياس لان فيه ابطال النص ان خالف والا بفيد ان وافقه وهذا بناء على ان الواضع هو الله
للجميع وفيه خلاف مشهور عرفت موضعه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع ولابد من معرفة
الحكم فيها فاحتيج الى القياس والآن اقول انا لا نجوز عند تعليل حكم الاصل وتعليل الاسماء غير جائز اذ
لا مناسبة بين الاسماء ومسمياتها فان الواضع قد يراعي المناسبة كما في القارورة لكن الموضع لا يصح
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا ولوية وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من سائر الالفاظ وقد يراعي المناسبة كوضع الفرس والابل ونحوهما والدوران انما يفيد
غلبة الظن فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني للاطلاق
حقيقة وحاصله ان الاطلاق ان كان بطريق المجاز فلا نزاع فيه اذا وجد المجوز للاطلاق لكن لا يحمل
عليه مع ارادة الحقيقة كيلا يلزم الجمع بينهما وان اطلق حقيقة فلابد من وضع العرب ولا يعرف الا
بالسماع والتوقيف دون القياس والتعليل والاقيسة المذكورة في اللغة في التحقيق ثابتة بالوضع
والتوقيف اذ هي مستندة الى الكليات الموضوعة لكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا ونحوهما
لا الى القياس واذا تقرر هذا فلا يصح التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة بان يقال الزنا اسم جماع
يقصد سفح الماء في محل مشتهى حرام لا للولد وللواطئة مثله في هذا المعنى فكان زنى فيدخل تحت قوله
الزانية والزاني فيجلد وكذا لا يستقيم ان يقال سمي الخمر خمرا لمخامرتها العقل فسمي سائر المسكرات
خمرا لتحقق ذلك المعنى فيها فيدخل تحت لا بانة المحرمة منه للخمر فيأخذ حكمه فتحرم شربة القليل منه ويحد شارب

الألوكة
www.alukah.net

التعليل كالخبر وكذا لا يصح ان يقال سمي للسارق سارقا لانه ياخذ مالا لغير خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذا المعنى موجود في البائن فيثبت لو ام السارق فيدخل تحت عموم قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فيقطع البائن وكذا لا يصح استعمال الفاظ الطلاق للعتق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى العتق لا تعتق فلا يقال انما يجوز استعمال الفاظ الطلاق في رفع النكاح لزوال الملك وزوال الملك موجود في العتق فيجوز استعماله فيه وكذا لا يقال لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق والجامع كون الكل مزيلا للملك وانما بطلت المقايسة في جميع ما ذكرنا لما بينا ان من شرائط القياس ان يكون المتعدى حكما شرعيا وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس لاثبات الاحكام الشرعية وكذا لا يصح الاشتغال بالتعليل في تصحيح ارادة العدد من لفظ طالق لان الوقوف بالتامل في طريقة اهل اللغة دون القياس والواضح قد وضع صيغة المفرد لمعناها ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان والعدد ضد الفرد والشيء لا يحتمل ضده فلا يصح ارادة العدد منه وكذا لا يصح التعليل لاثبات اشتراط التملك في طعام الكفارة وغيرها قياسا على الكسوة لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذا الكسوة اسم لغوي فلا يكون مفهومه كما شرعيا يصح تعديته الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما فالاطعام فعل متعد لازمه طعم حقيقة جعل الغير طاعما وذلك حاصل بالتمكن من الطعام فيخرج عن العهدة بالاباحة حصول الفعل وانما يجوز التمليك فيه بدلالة النص لوجود معنى المنصوص عليه مع زيادة لما بينا واما الكسوة فاسم في الحقيقة لعين الثوب الملبوس لانتفاع اللباس وعين الملبوس لا تصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرطنا التمليك في الكسوة دون الاطعام فبطل تعليل الشافعي لاشتراط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة وكذا الكلام في الخمر والميسر لتعدية حكم المنعقدة وهو وجوب الكفارة اليها باطل لان الكلام في ان الخمر والميسر يمين حقيقة او لا يمكن الا بالنقل عن ايمة اللغة دون التعليل فعندنا ليست بيمين حقيقة وانما سميت يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين فلو جعل هذه المناسبة سببا لكونها يمينا كانت صورة الاسد به فكان طريق معرفته الرجوع الى اهل اللغة انهم وضعوا اليمين لماذا اهو لتحقيق معنى الصدق في الخبر او معنى اخر فنظرنا انهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر ولهذا سموها يمينا وهي القوة لان الخبر كان محتملا للصدق والكذب فباليمين يترجح جانب الصدق فاليمين لا تتصور الا فيما يتصور فيه احتمال الصدق والكذب فيما يتصور فيه ذكر لفظ الكذب فيما مضى فلا يكون

محلا للايمان واضافة التي الى غير محل للغو فلا يكون الحلف به يمينا حقيقة فلا تجب فيها الكفارة وكذا الحكم في نظايره الى ستذكرها وغير ذلك قال ومنها ان يكون المتعدى حكم النص بعينه فلا يجوز تعدية حكم الظهار من المسلم الى الذمي لكونه تغييرا من الحرمة المتناهية بالصوم الى غير المتناهية اذ هو ليس من اهله وكذا تعليل نص الربوا بالطعم لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكيل الى غير المتناهية يدخل تحت الكيل وكذا تعدية السلم الموجل الى الحال لكونه تغييرا للرخصة من الثقل الى الاسقاط وكذا تعدية حكم التعيين من السلم الى الثمن لان حكم البيع يتعلق بالمبيع وجوبا لا وجودا وبالثمن وجوبا ووجودا وسقوطا وحكم الثمن اصلا الا ان يكون بطريق الرخصة بدليل سقوطه فيما وراء الضرورة حتى جاز استبدال المسلم فيه في المجلس قبل التسليم ولهذا لم يجز هذا التقسيم بالاجل وبقبض ما يقابله كما في السلم الثابت رخصة فلو تعين لصار شرطا محللا للعقد بعد ان كان حكما له فيكون تغييرا الى قوله ومنها اي من جملة الشروط التي تضمنها الشرط الثالث ومنها الثالث منها ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير بان يثبت في الفرع مثل حكم الاصل بدون زيادة وصفا وسقوط قيد فيه والمراد به المماثلة في نفس الحكم مثل الجواز وعدمه لان الكون قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس والدليل على اشتراط هذا الشرط ان في اثبات التعليل التعدية لا غير فاذا كان مغيرا الحكم الاصل فان التعليل معارضا للنص وان لم يغير حكم الاصل ولكن لا يكون حكم الفرع مثل بل مغايرا له فلا يكون تعدية بل اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فاذا تقرر هذا تفرع عليه انه لا يجوز تعدية حكم صحة الظهار من المسلم الى الذمي عندنا خلافا للشافعي حيث قال يصح ظهار الذمي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة وهو من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل الكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد لبس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ايلاؤه في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة فلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم ثبوت حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في الذمي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى العبادة فيها راجح حتى يتادى بالصوم ولا يتادى الا بالنية والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فتكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع فخلاف لعبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال بمنزلة الفقير وقد ثبت الايلاء طلاق موجل والذمي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث فخلاف الظهار

الألوكة
www.alukah.net

وكذا الجواز تعليلا لنقل الربوا بالطعم في الاشياء الاربعة التي هي الحنطة والشعير والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى حكمه لما لا يعيار له من المعدودات كالتفاحة والسفرجلة وما دون الكيل كالحفنة ونحن نقول هذا التعليل باطل لان حكم النص في الاشياء المذكورة تحريم متقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي تناوله به حتى لو وقع التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من التفاضل الى عدمه ومن التقييد الى الاطلاق فانه يوجب في العدديات ومادون الكيل حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة اذ لا يمكن التساوي في العدديات ومادون الكيل لان المسوى شرعا في الاصل هو الكيل والعدديات ومادون الكيل ليست بمكيلة والتساوي بالعدد والحفنة غير معتبر شرعا فكان اثبات الحرمة في الفرع خلافا وما اثبتته الشارع في الاصل اذ الحرمة المتناهية المقيدة غير الموثبة المطلقة فكان هذا تعليلا باطلا والمخصم ان يقول اثبتنا الحرمة ثمة بعموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا بالتعليل وانما علمنا بالطعم لقصر الحكم على المنصوص عليه حتى لا يتعدى الى الجص والنورة كما لو تعليلا بالثمنية فلا يكون تنصيصا على الحنطة والشعير والتمر والملح وان منعنا التعليل بالقاصرة لكن يجب ان يكون قياسا والتعليل باعتبار كونه علة قاصرة لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلا يجوز ايراده في هذا الفصل وقد عرف ان المسوى شرعا هو الكيل فلا يبقى والنقل العدديات ومادون الكيل فلا يجوز تعليله بالحديث لاثبات الحرمة في التفاضل ولا يلزم على ما ذكرنا حرمة بيع القليلة بغيرها والرقيق بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة كانت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكثر بانتفاخ الحنطة به وبالطحن تتفرق ولا تعرف المساواة بالكيل الذي هو مسوى شرعا وجوزنا اثبات الحرمة متناهية ثم تبطل النهاية بصنع العباد فاما ان يثبت غير متناهية باثبات الشرع فلا والشارع ما اثبتها الا متناهية وكذا لا يجوز تقدير السلم الموجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم الموجل لما جاز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال جاز السلم الحال بالطريق الاولى اذ اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد فلا يصلح مبطلا لم قلنا في قياس جواز السلم الحال على الموجل الفساد لازم من وجهين احدهما انه قياس مغير للنص وهو قوله عليه السلم فليسلم الا اجل معلوم فيكون تقديرا لما فيه نص بالتغيير وثانيهما انه لم يعقل كما هو في المقيس عليه بل عدل بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا استقر وتحقق ان الفرع انما ورد بجواز السلم موجلا وتقديره حكم الاصل الى الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع عامة البياعات كون المبيع مالا مملوكا موجودا مستقرا ومقدورا التسليم جماعا فلما بنى عليه السلم عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا او مقدورا

التسليم فالحكم الاصلي فيه عدم جوازه لكن الشرع جوز رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة لكونه سببا لها كما اقام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا لا لعينه بل لخلفه عن القدرة التي هي شرط في جواز العقد فظهر انه رخصة نقل الشرط الاصلي وهو القدرة خصوصه بالوجود الحقيقي الا ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه بالدراك غلاته او التكسب بعد مدة واذا كان النص المرخص ناقلا الشرط الاصلي الى خلفه لم يستقم التعليل بما وجد به الى اسقاط هذا الشرط وابطال حكم النص فانه مع سقوط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا نقديرا لحكم النص بل ابطالا له واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يثبتا والنص وكذا الجواز تقديرا حكم التعيين من اسلم الا ثمان عندنا وقال الشافعي الدراهم والدنانير يتعينان بالتعيين في عقود المعاوضات لان التعيين تصرف حصل من اهله في محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع ولهذا يتعينان في الودايع والغصوب والوكالات والهبات وغيرها حتى تكون للواجد الرجوع في عينها لانها مثلها قلنا هذا التعليل يقتضي تغيير حكم الاصل في الفرع فلا يجوز وهذا لان حكم الشرع في جانب السلع والاعيان ان تتعلق بالبيع ووجوب ملك الاعيان المبيعة للمشتري لا وجود الاعيان بالبيع فان وجودها في ملك البائع قبل العقد شرط صحته في علمة ابياعان لا ما سقط رخصة كما في السلم فالتعيين في البيع حكم اصلي والدينية يعارض الرخصة وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا للبائع في ذمة المشتري بالعقد لان الثمن لم يكن موجودا وواجبا للبائع قبل العقد في ذمة المشتري وكان وجوده ووجوبه من احكام الثابتة به لانه لم يرتبط وسقوط وجود النقود وهي اموال غير ثابت بطريق الرخصة بثلثة اوجه احدها انه بسقوط اشتراط التعيين فيه وثبت في الذمة من غير ضرورة مع القدرة عليه فان من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح العقد وثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوتها في الذمة اصليا لما ثبت فيها الا لضرورة كما في جانب المبيع وانه انما والمصنف يقول بدليل سقوط فيما وراء الضرورة وثانيها انه لو جاز استبدالها قبل القبض والتسليم فلو لم يكن ثبوته في الذمة حكما اصليا لما جاز استبدالها كما لم يجز استبدال المبيع وانه اشار بقوله حتى جاز استبدالها قبل التسلم وثالثها انه لو كانت العينية اصلا في الثمن وثبوته في الذمة ضروريا لتمكن بالنقل الى الدين ضرب نقصان وغرر فان العين خير من الدين وابعد من الغرر فكان في جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة ضروريا لا اصليا جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله وهو راس المال في المجلس او بالاجل كتاجيل المسلم فيه فلو صح تعيين الاثمان كما صح تعيين السلع لانقلب الحكم شرطا محلا للعقد بعد ان كان حكما له فيكون ثوبتها بعين كما ثبت ان الحكم الاصلي في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة بالعقد لا قبله فلو صح تعيينه كما قاله الشافعي لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار

الثمن في ذمة المشتري بعد العقد

www.alukah.net
الألوكة

محلا لثبوت الملك فيه كما في جانب البيع وقد عرف ان المحال شروط اذا التعيين يقتضي سابقة الوجود على البيع وهذه امارة كونه شرطا اذ حكم الشئ لا يسبقه بل يقارنه او يعقبه فكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا وهو تغير محض فكان باطلا واليه اشار بقوله ولهذا لم يجز هذا التقصان بالاجل الاخره ولمثرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم والدنانير بعد التعيين لا ينفسخ العقد عندنا وعند ينفسخ ولو اراد المشتري حبسهما واعطاه مثلهما له ذلك عندنا لا عنده ولو مات المشتري مفلسا كان ابا بائع اسوة الغرماء فيهما وعند كان احق من غيره فبقي هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن فيه في التحقيق فانهم يتفقون بالتعليل حكم الاصل وهو السلم في الفرع وهو الاثمان بل يغير الحكم الاصلي في الاثمان بها الآن يورد ههنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع ويمكن ان يقال قد يغير حكم الاصل فيه لان حكم الاصل وجوب التعيين واشتراط قيامهما عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه ولا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا قال ومنها ان يكون التعدية للفرع هو نظيره فلا يجوز تعديته حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ اذ عذر حادث غذيه ولان النسيان من قبل من له الحق فكان كالمرض اذا صار قاعدا لا يجب قضاؤها بعد الصحة بخلاف المقيد وكذا تعدية حكم ليتم الوضوء في اشتراط النية فانه يتم تغيير وهذا تطهير اقول ومنها اي من جملة الشروط التي تضمنها الشرط الثالث وهو الرابع منها ان يتعدى الحكم الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في جميع الاوصاف فانها لا توجد في شئ من المنصوص عليه وانما شرط هذا لان التعدي من شرطه المماثلة بين المحلين فلا بد من كون الفرع نظيرا للاصل واذا كان كذلك لا يجوز تعدية حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ كما تعلم الشافعي معللا بانه لما صار الناسي معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذر حادث عذرا لخاطئ فلا تكون تعدية لما ليس بنظير الاصل وهو ذلك لان الخاطئ لا ينفك عن نوع تقصير منه بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب عليه الدية والكفارة في القتل خطأ وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق وهذا لاحمل عليه الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون ماجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب الشرع بسبب خطاب من بعده بقوله عليه السلام فليتم صومه فانا اطعمك الله وسقاك فصار كالمريض اذ النسيان كالمرض اذ ليس قضاؤها بما بعد الصحة اذا عجز وهو المرض من جهة صاحب الحق والمكره كالمريض اذ لا يمكنه اتيان الاركان حتى

ارضاء حالة التقيد بالاتيان اوبايمائه ثم الطائن من تقيد يجب عليه قضاؤها لان العذر من جهة العباد وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان الفرع ليس بنظير الاصل اذ التيمم تلويث وتغبيرة ذاته انما يعبر طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء تنظيف وتطهير باستعمال المطهر طبعا وشرعا فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث وتغبير جعله تطهيرا ضرورة اشتراطها فيما هو تطهير شرعا وطبعا قال ولا يلزم تعدية حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام والملك من البيع الا البيع الفضولي لانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام وانما افتقنا الملك والحرمة حكما للضمان والولد للوطئ والفضولي فسقط وصفهما اقول هذا جواب عما يرد نقضا على الشرط المذكور وهو تعدية الحكم الى فرع هو نظيره وتقرير النقض ان يقال انكم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام حتى اثبتم حرمة المصاهرة بالزنا والاشكال ان الحرام ليس بنظير للحلال في اثبات حرمة المصاهرة الثابتة بطريق الكرامة بالمحال الاجنبيات بالمحارم ولهذا من الله تعالى بها نعمة ولهذا لم يثبت النسب بالزنا ولهذا علل الشافعي فقال النكاح امر حمدت عليه والزنا امر ذمت عليه وكذلك عديتم الملك الذي هو حكم البيع المشروع المرضي الى الغصب العدوان الذي ليس بمرضي ولا شكال العدوان ليس بنظير ما هو مرضي ومشروع فلا يسلم سببا لنعمة الملك فتقرر الجواب انا ما عدينا الحكم وهو حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام حتى يرد نقضا على الاصل المذكور لان الاصل في ثبوت الحرمة ليس الوطئ الحلال بل الاصل في ثبوتها الولد المقصود بالنكاح المخلوق من مائهما المستحق لسائر الكرامات البشرية من الشهادة والقضاء والولاية وغيرها فيستحق بهذه الكرامة اذا عدوان فيه لم يتعد به هذه الحرمة الى سببه الذي هو الوطئ اذ العلوق امر باطن فاقيم السبب المفضي اليه الوطء مقامه كالسفر والخلوة مقام المشقة والدخول ثم الولد ما خلق من مائهما بالامتزاج بحيث لا يمكن التمييز بينهما وسبب الولد الذكر واحد منهما لكماله بصاحبه بالوطئ والموطوءة الفاد وبعضية فيصير آباؤه ابناءه وامهاته كابائها وابنائها وامهاتها وآباؤها ابناءها فهذه بسببية في حق الوطئ والموطوءة لضرورة التناسل كما في حق الام وحرمنا علم بما ذكرنا ان الوطئ عامله بمنزلة الاصل وهو الولد يستوي فيه الوطئ الحلال والحرام ولم يحز تخصيص الحلال بالثبات هذا الحكم باعتبار معنى نفسه وهو الحلول بخلاف هذا الحكم المضاف الى نفس الوطئ وهو الحرمة لانه حي يكون عاملا بنفسه لا بما عداه وقد بينا انه ليس بأصل في الاصل هذا الوجه بتعبير بوصفه دون وصف الحلال كالثواب ما اقيم مقام الماء المعتبر وصف كونه اما مطهرا او وصف كون الثواب مجتبرا او اتمام بليت الصلاة عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله وليعاهر الحجر وكذا لا يتعدد هذه الحرمة الى الاخوان والعمات حتى تصير اخواتنا فاخواته وعماتها كعماته لكون الحرمة في الاصول والعمات موافقة تتبع بالتثنية نكاح المنكوحة بالاجماع وبقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وحتى لزم ان يجتمع بين

الألوكة
www.alukah.net

الاختين وبقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها فلو تعدت المراة المحرمية اليهما لصارت مؤبدة
في الفرع فيتغير حكم النص بالتعليل وهو باطل وكذا الملك لم يثبت بالغصب حكما كما يثبت
بالبيع وانما يثبت الملك بالغصب شرطا للضمان الذي هو حكمه احترازا عن الجمع بين البدل
والمبدل في ملك احد والضمان مشروع كالبيع وشرعية الاصل تقتضي شرعية شرطه التابع له
فيثبت بصفته وتسقط صفته بنفسه وقد سبق الكلام فيه في باب النهي قال ـــــ وقولنا
لا نص فيه لان التعليل لموافقة النص لغو للاستغناء عنه ولمخالفته نقض له فكان باطلا
مثل الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في رقبة اليمين والكفارة والظهار
وشرط التمليك في طعام الكفارات والايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة هذا كله
تعدية الى ما فيه نص بتغيير بتقييده اقول ـــــ هذا شرط خامس من الشروط التي
تضمنها الشرط الثالث واليه اشار بقوله الى فرع لا نص فيه لانه لا يجوز التعدية الى موضع فيه
نص موافق او مخالف وعند الشافعي ان كان مخالفا فهو باطل وان كان موافقا فهو صحيح لكونه
مؤكدا للموجب وكذا اذا كان مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها لانه ح يجوز التعليل لتحصيل
الزيادة ولكنا نقول ان كان التعليل موافقا للحكم الثابت بالنص فلا حاجة اليه للاستغناء بالنص
عن التعليل لان اضافة الحكم الى الاقوى اولى فيكون لغوا وان كان مخالفا له فهو باطل لكون
التعليل مبطلا لحكم النص ومناقضا له فكان باطلا وان كان مثبتا للزيادة التي لم يتعرض
النص لها فهو باطل لان الزيادة بمنزلة النسخ لما عرف واختيار مشايخ سمرقند جواز التعليل
موافقة النص من غير اثبات زيادة فيه وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص لقبول العقل كلمه
طبعا ولا مانع عن تعاضد الادلة بعضها ببعض كتعدد الايات والسنن في حكم واحد وقد
فشى في السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ويقولون هذا ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع والقياس فاذا تقرر هذا يتفرع عليه انه لا يجوز التعليل لاثبات الكفارة
في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على القتل الخطا واليمين المنعقدة كما فعله الشافعي
لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط
صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل خطا كما فعله الشافعي
لانه مخالف لاطلاق النص فان النص الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق عن قيد الايمان فيقتضي
الخروج عن العهدة باعتاق مطلق الرقبة وان كانت كافرة فتقييدها بالمؤمنة بالتعليل تغيير
للنص بتقييده فيكون باطلا لان تقييد النص المطلق بالتعليل نسخ للاطلاق والنسخ لا يجوز بالقياس

وكان قياسا

وكان قياسا في مقابلة النص وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط التمليك في طعام الكفارات بالقياس
على الكسوة او الزكوة كما فعله الشافعي لانه تعليل لتغيير حكم النص وهو قوله فكفارته اطعام عشرة
مساكين اذ الاطعام جعل الغير طاعما لغة وهو قد يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك بالتعليل
تقييد للنص بتغييره عن الاطلاق وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط الايمان في مصرف الصدقات
الواجبة بالقياس على مصرف الزكوة كما فعله الشافعي لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مطلقة
غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل ولانه مخالف لقوله تعالى لا ينهاكم الله
عن الذين لم يقاتلوكم الاية فانه يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة لان الله ما نهانا
عن البر لاهل الذمة والصدقة من البر وكان ينبغي ان يجوز صرف الزكوة اليهم ايضا ولكنه شرط
الايمان في مصرف الزكوة بالاجماع وبالحديث المشهور الذي يزاد على الكتاب بمثله وهو قوله عليه السلام
لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم قال ـــــ والشرط الرابع ان يبقى حكم النص
بعد التعليل على ما كان قبله كقولهم في طعام الكفارة يشترط التمليك فيه كالكسوة لان الاطعام فعل
يصير المسكين به طاعما لا مالكا فشرطه يكون تغييرا وقولهم القاذف ترد شهادته بنفس القذف
وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد كسائر الكبائر فهذا تغيير لحكم النص من التاخير الى التعجيل ومن
التابيد الى التاقيت لان النص يقتضي تاخير رد الشهادة الى حين العجز عن اقامة الحجة وبعد
تحقق العجز يقتضي تابيده فكان باطلا كتغييره في غير المنصوص بل اولى وكذا لا يجوز قياس ساير
السباع على الخمس الفواسق بطريق التعليل لما فيه من ابطال لفظ الخمس بخلاف نص الربوا في الاشياء
الستة لان النبي عليه السلام ما سماها ستة اقول ـــــ الشرط الرابع من شرائط القياس ان يبقى
حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل من غير تغيير بسببه لان التعليل على وجه يؤدي
الى تغيير حكم النص باطل لما فيه من ابطال النص بالقياس الذي لا يصلح حجة بمقابلته فتعليل الشافعية
لاشتراط التمليك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة باطل لانه تغيير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين فان النص يقتضي الاطعام وهو فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا فان جعله
طاعما يحصل بالتمكين والاباحة بدون التمليك فاشتراط التمليك فيه تغيير لحكم النص بالتعليل
فلا يجوز وكذا تعليلهم لرد شهادة القاذف بنفس القذف اعتبارا بساير اسباب رد الشهادة كالزنا
وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضي مدة فكذا بنفس القذف بجامع
الفسق فان قذف المحصن فسق فترد به كساير اسباب الفسق وهذا التعليل باطل لانه اثبات رد
الشهادة بنفس القذف بالتعليل مغير لحكم النص وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان النص رتب رد الشهادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على القذف في عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما فكان ردّ الشهادة بنفسه لقذف
بدون اعتبار مدّة العجز عن اتيان الشهداء الاربعة تغييرًا الموجب النقص كاثبات الجلد بدون
اعتبار العجز عن اتيان الشهود فكان باطلا التعجيل ما آخره الشرع لغاية وهو العجز عن اتيان الشهود
وذلك لان ردّ الشهادة انما هو بقذف المحصن وانما يحصل ذلك اذا عجز عن اتيان الشهود على الزنا فاما
اذا اتى بالشهود على ذلك في المقذوف لم يبق محصنا وكان صادقا في القذف فلا يكون فسقا موجبا
لردّ الشهادة وكذا تعليلهم لقبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب قياسًا على المحدود في سائر
الجرائم كالزنا وشرب الخمر باعتبار انه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما لو تاب بعد الحد
في سائر الكبائر وهذا تعليل باطل لانه مغير لحكم النص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا فانه
يقتضي ردّ شهادته على سبيل التابيد فابطال شهادته لا زمان التوبة تغيير من التابيد الى
التاقت بالتوبة وذلك لان الوقت لذكر قبل التوبة من الابد بعضه وجعل الكل بعضا تغيير موجب
النقض فلا يجوز كما لا يجوز تغييره في غير المنصوص بل اولى لان هذا التعليل مستنبط من هذا النص فلا يكون
مغيرا له والا يلزم ابطال الاصل بالفرع بخلاف سائر الجرائم فانها لا تقتضي ردّ شهادة المحدود فيها
على التابيد فاذا تاب قبلت شهادته ولم يلزم منه تغيير النص وحاصل الفرق ان الردّ في حد القذف
من جملة الحد فلا يسقط بالتوبة كالحد في سائر الجرائم ليس من جملة الحد بل هو للفسق فاذا تاب
لم يبق فاسقا وهذه الامثلة ليست مناسبة لهذا الفصل لان المقصود فيه ان يبقى حكم النص المعلل
بعد التعليل على ما كان قبله من غير تغيير وههنا في جميع الامثلة حصل تغيير حكم النص المعلل في الفرع
لا تغيير حكم النص المعلل في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة
وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه وهو سائر الجرائم الا ان ايراده
ابطال كون التعليل مغيرا لحكم النص سواء حصل التغيير لحكم النص في الاصل او في الفرع فعلى هذا
لا يبقى فرق بين الشرط الرابع والشرط الخامس الذي تضمنه الشرط الثالث وهو التعدية الى موضع فيه
نص فالمثال الملائم هو ما ذكره المصنف بعد هذه الامثلة وهو ان الشافعي الحق السباع التي
لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق لان من طبعها الايذاء وكل ما كان موذيًا كان مستثنى من النص بمنزلة
الخمس واليه اشار المصنف بقوله وكذا الجواز قياس سائر السباع على الخمس الفواسق بطريق التعليل
بالعلة التي ذكرنا وهو الايذاء وطعنا ما قيل من ابطال لفظ الخمس يعني هذا التعليل باطل لانا لما
جعلنا الاستثناء ما عبارة عن الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس وكان تغييرًا
لحكم النص المعلل بالتعليل وهذا بناء على ان التنصيص بذكر العدد ينفي الحكم عما عدا العدد المذكور والنفي
عما عداه كما يشير اليه كلام صاحب الهداية وقد عرفت ان كلام فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهم من ائمة

الاصول يقتضي ان التنصيص بذكر العدد لا ينتفي النفي عما عداه واراد ان يفرق بينه وبين حديث الاشياء
الستة فقال فخلاف في نقض الربوا في الاشياء الستة حيث علمناه وعدينا الحكم لا غير الستة
ووجه الفرق ان حديث الاشياء الستة لم يرد بلفظ الستة بل عرف النبي علة للام الاشياء الستة
وما سماها ستة فلا يلزم من التعليل بطلان العدد وفي هذا الحديث نص على لفظ الخمس فلا يجوز
ابطاله بالتعليل قال ـــــ وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي عما هو الاصل فيه ان يكون من جنس المستثنى
منه قدر على عموم صدره في الاحوال ولكن ثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار تقديره لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل وكان تخصيص التعليل بدلالة النص الموافق للتعليل لا به وكذا جواز
الابدال في باب الزكوة ثبت بالنص لا بالتعليل لان لا مرية في جواز ما وعد للفقراء ورزقا لهم مما اوجب
لنفسه على الاغنياء وهو مما يسمى المختلف مع اختلاف في المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال
بمنزلة السلطان مجرا وليا وه بجوابز مختلفة ثم يامر واحدا بايفاء ذلك كله من مال معين
لا يحتملها يتضمن الاذن بالاستبدال فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بد وانما التعليل
لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يمين عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد
ونحو نظير ما قلنا ان الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن والتكبير آلة صالحة لجعل
فعل اللسان تعظيما والافطار هو السبب والوقاع آلة صالحة للفطر والواجب ازالة النجاسة
والماء آلة صالحة للازالة وبعد التعليل بنقض الصلاحية على ما كان قبله لا يلزم الحرج لانه
ثبت شرعا غير معقول عند استعمال الماء بعد مباحا لا بانه نجسه فلم يكن دليل ثبوته عند
استعمال ما ينقض نجسه وزواله بينه فلم يتم الماء بحاله في الجنب لان فيه بعمل علة ولا يلزم
صحة الوضوء بدون النية لان ما لا يعقل صحة المحل فاما الماء مطهر بالطبع او بالشرع فيكون مطهرا
في الحالتين والمحلين وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة اي تصير
لهم بعاقبته او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذكر بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا
على هذا التحقيق مصارف بايتاء الحاجة وهذه الاحوال سبب الحاجة وهم بحملتهم لذكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلما قبلة وكل جزء منها قبلة اقول ـــــ هذه اشارة لا الاجوبة عن
عين نقوض الخمسة الواردة على الشرط الرابع وهو ان لا يتغير حكم النص بالتعليل تقرر النقض
الاول ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بعمومه يتناول القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
حيث قلتم ان علة الربوا القدر والجنس والقدر وهو الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين

الألوكة
www.alukah.net

فلا يجوز فلا يرد هذا التعليل سخيلة لنقض فقد وقعهم فما ابينهم تقرير الجواب عنه ان يقال انا لم نخصص التعليل بالتعليل حتى يلزم علينا ما ذكرتم بل خصصناه بالنقض وذلك لان المراد بقوله الاسواء بسواء التسوية الشرعية وهي التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير فلا يتناول القليل كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين تقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي لتحقق ان النص استثنى حالة التساوي فدل على عموم صدره في الاحوال والاحوال لا تثبت الا في الكثير فصار التقدير تخصيص التعليل بدلالة النص الموافق للتعليل لا بنفسه وحاصله ان المستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه واذا لم يكن المستثنى منه مذكورا وجب تقديره على وفق المستثنى ولهذا قال محمد في الجامع في قول الرجل ان كان في الدار الا زيد فعبيدي احرار ان المستثنى منه يتنوع الموافق للزيد في الانسانية حتى لو كان في الدار صبي او امرأة لحنث ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لعدم المجانسة ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان المقصود بالركب حتى لو كان فيها حيوان اخر سواه كانسان او شاة يحنث ولو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء يتقصد بالسكنى والامساك الدار حتى لو كان فيها شيء سوى الثوب من الانسان او الدابة يحنث وان كان فيها شيء من سواكن البيوت كالفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا اذ يعلم من حال المتكلم انه لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار فبقيت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى الحمار بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في العدد هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من الاعيان باطل حقيقة لعدم المجانسة وان كان جائزا مجازا بطريق الاستثناء المنقطع ولكن المجاز على خلاف الاصل فقد رعينا ان الاستثناء لم يقع عن المذكور ظاهرا ولا قليلا الا لحنطة او الشعير بل وقع عما تضمن النقط من الاحوال فوجب عموم صدره في الاحوال بدلالة الاستثناء فصار التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال الا حال التساوي كما في قوله تعالى ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتون في شيء من الاحوال الا حال الكسل وعموم الاحوال ههنا حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ حال بيع الطعام مثلا لا هذه الاحوال ولا تثبت هذه الاحوال الا في الكثير اذ المراد هو المساواة في الكيل لانه لو شرعا والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة وكان اخر الكلام دليلا على ان اول لم يتناولا القليل فخصص التقدير بدلالة النص وهو جائز موافقا للتعليل لا مناقضا له كما زعموا قوله وكذا جواز الابدال في باب الزكوة اشارة الى الجواب عن النقض الثاني تقرير النقض ان النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة

يقتضي ان يكون حق الفقير في عين الشاة وقد ابطلتم حق الفقير عن صورة الشاة بالتعليل حيث جوزتم دفع القيم في الزكوة باعتبار ان العلة دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وذكرا لاحتياج الفقير لا ذكر الشيء بل لحاجة لا غيرها والاشكال ان هذا التعليل يوجب تغيير النص لان ادعاء دفع عين ذلك الشيء دون قيمته تقرير الجواب عنه ان يقال ان جواز دفع القيم في باب الزكوة ثابت باقتضاء النص وبدلالته لا بالتعليل وانما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لا يستحقها احد غيره كسائر العبادات لكنه سقط حقه في صورة ذكر الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى لا يعدم رزق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والرزق عبارة عما ينتفع به الكفاة ثم اوجب لنفسه على الاغنياء ما لا من كالشاة والابل والبقر والدراهم والدنانير مثلا وغير ذلك بالنصوص الموجبة للزكوة والكريم اذا وعد وفى ثم امر الاغنياء بالجاز تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى وهو لا يحتمل الانجاز منه مع اختلاف المواعيد لان حوائجهم مختلفة لاختلاف حوائجهم لان الطعام واللباس وغير ذلك فيكون مقتضيا للامر بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد عين الموعود كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ويجيز جوائز متنوعة لاوليائه ثم يأمر بعض وكلائه باداء انها من مال معين لعذره لا يحتمل فتلك المواعيد المختلفة فانه يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة فكذا ههنا ثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لكونها مصروفا فالحكم الاول ثبت بدلالة النص والحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل شاة علمنا انه بالحاجة فان الصدقة مع كونها واجبة حلت لدفع الامة للفقراء والحاجة بعد ان لم يكن في الام الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها ايضا صالحة لذلك العلة فالتعليل وقع لهذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير حصل في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص بمجتمع التعليل في حكم اخر ليس فيه تغيير النص وهو ليس بمحذور وهذا معنى قوله فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل قوله وانما التعليل لحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغيير بجواز الاستبدال بالنص تماما فلا حاجة الى التعليل تقرير الجواب ان فائدته معرفة صلاحية الشاة لكونها مصروفا الى الفقراء كما ذكرنا للتعدية الى ما لا نص فيه وهو القيمة وهذا حكم شرعي فالحكم الثابت بالنص جواز الاستبدال بجملة وبالتعليل يثبت الحكم في الافراد مفصلا كما هو الحكم في جميع التعليلات

وتحقيقه ان الصدقة تقع لله على الخلوص في ابتداء قبض الفقير لقوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقوله عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم تصير حقا للفقير بدوام يده فبإخراج المال الى الله على وجه القربة تمكن فيه نوع خبث لصيرورته قربة مطهرة عن الآثام بدليل قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما كانت مطهرة اذا كانت مقبولة لنجاسة الآثام عن المزكي واذا وقعت قربة مطهرة تمكن فيها الخبث وصارت من الاوساخ كالماء المستعمل لجواز وجه القربة ولهذا حرم على بني هاشم تنزيها لقرابة الرسول عن تناول الاوساخ وآبائه الاشارة في قوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس في رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا كان حراما على الامم المتقدمة وكانت علامة القبول نزول النار تنزل من السماء وانما اصبح لهذه الامة مع تمكن الخبث فيها للضرورة لشرط الحاجة كما ابيحت الميتة للضرورة ولهذا لا يحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة صلاحية المحل للصرف الا الفقير كفاية لم فحين تعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير بانها انما صارت صالحة للصرف الا كفايته باعتبار كونها لا مقومة صالحا لقضاء الحاجة وهذه الاوصاف موجودة في سائر الاموال فيتعدى اليها للاشتراك في العلة حتى لو لم يكن متقومة لا يجوز لان الحاجة لا تندفع بها وكذا لو اسكن الفقير داره ثم رد بنية الزكوة لا يجوز عنها لان المنفعة لا تقبل بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة لا يتأدى صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تثبت بالنص بل كانت ثابتة باصل الخلقة لانا نتيقن بتلك الصلاحية قد بطلت في الامم المتقدمة وانما ثبتت لهذه الامة بالنص فتكون من احكامه وخلاصة الجواب والمقصود من قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيانه ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه قوله وهو نظير ما قلنا هذا وان ذكره على سبيل التنظير كما يشير اليه فهو في التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض الرابع تقريرا لنقض ان النص وهو قوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام تحريمها التكبير اوجب لفظ التكبير بعينه للافتتاح وانتم بالتعليل بان المراد منه تعظيم الله غير تم حكم النص حيث جوزتم الافتتاح بغير التكبير نحو الله اجل او الرحمن اعظم تقرير الجواب عنه ان يقال لا نسلم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه للافتتاح بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من اجزاء البدن لان الصلاة عبادة بدنية فيجب تعظيم الله فيها بجميع الاعضاء ويتحقق بكل منهو ما يليق به من القيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استحقاقه بما يتأدى به التعظيم كالثناء على الله فيتعين

التكبير لان به يحصل الثناء لا انه هو المستحق بعينه فيلزم التكبير آلة صالحة للتعظيم كما ان ذكر كلمة الشهادة آلة لتحصيل اداء ما على اللسان من حمل الايمان لان يكون الركن هو بعينها وهذا اقام فقامها سائر الكلمات بالفارسية وغيرها واذا صح ان الواجب عمل اللسان وان التكبير آلة فعلها لكونها ثناء مطلقا صح التعليل لتعدية حكمه الى سائر الفاظ الثناء لحصول المقصود وهو تعظيم الله تعالى قوله والافطار وهو السبب هذا وان كان من جملة ما ذكر على سبيل التنظير كما يشير اليه فهو في التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض الرابع تقريرا لنقض ان النص وهو حديث الاعرابي اوجب الكفارة بالوقاع وانتم غيرتم حكمه بالتعليل حيث وجبتم الكفارة بكل مفطر عمدا من الاكل والشرب وكذا النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام اغسليه بالماء يعين الماء لغسل النجاسة وانتم غيرتم حكمه بالتعليل بكونه مزيلا مايكا وقالعا حيث جوزتم ازالة النجاسة بغيره من المايعات تقريرا لجواب عنه لانسلم ان النص عين الوقاع لكونه سببا للكفارة بل السبب هو الافطار وهتك حرمة شهر رمضان ولهذا لا يجب بالوقاع في غير شهر رمضان او في بياض كفارة فدل على ان السبب هو الافطار والوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه لاغيره من المفطرات للاشتراك في العلة وهو هتك حرمة الشهر بالفطر عمدا وكذا استعمال الماء لم يجب لعينه ولهذا لو اتلف الثوب النجس عن بدنه او قطع موضع النجاسة لم يجب استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون حاملا لها في الصلوة والماء آلة صالحة للازالة فيتعدى الى غيره من المايعات المزيلة للنجاسة كالخل وماء الورد وكل ماء ينعصر بالعصر للاشتراك في العلة وهو القلع اذ النجاسة بالمجاورة فاذا انتهت اجزاؤها يعود المكان طاهرا كما كان وهذا المعنى حاصل بكل قالع فصار حاصل الجواب في جميع الصور المتقدمة منع التعيين بان يقال لا نسلم ان الشارع عين الشاة للفقير حتى يلزم تغيير النص بدفع القيمة بل الواجب دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له فيتعدى حكمه الى سائر ما تندفع به الحاجة فكذا التكبير آلة صالحة للثناء وسائر الاذكار مثله وكذا الوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه الى الاكل والشرب وكذا الماء آلة صالحة للقلع فيتعدى حكمه الى سائر القالعة وهذا هو وجه التنظير فان كلا من باب واحد وسواء ما ذكره الشارح غير معين بل هو آلة صالحة لما يناسبه وبعد التعليل بتعدي الصلاحية في جميع الصور على ما كان قبل من غير تغيير بالتعليل فلا يلزم منه نقض ما ذكرنا من الشرط الرابع للقياس قوله ولا يلزم الحدث اشارة الى الجواب عما يرد على المسئلة الاخيرة ووجه الايراد انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به في كونه طهورا بعلة الازالة جاز الحاقه ايضا في ازالة النجاسة الحكمية فكان ينبغي ان يجوز الوضوء عندكم بسائر المايعات وانتم لا تقولون به فاشار الى الجواب بالفرق بين

الألوكة
www.alukah.net

الخبث وهو النجاسة العينية والحدث وهو النجاسة الحكمية فقال لا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات سوى الماء وانما لا يلزم لعلته لان محل الماء وهو النظهور لا يثبت في محل الفعل الا بانبات المزال الذي هو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بازالته طهارة المحل اذ تطهير الطاهر محال والمزال في الحدث امر شرعي يثبت في المحل غير معقول المعنى لا مرجع لطهارة المحل حقيقته اذ ليس فيه اثر النجاسة وحكمها ولهذا لو اريق فليس في الاناء ما ينجسه وبهذا ظهر ان الشرع انبته عند استعمال الماء الذي لا يبقى بعده ولكن يريد بتطهيركم فلا يجوز انبات هذا المزال الذي هو غير معقول عند استعمال سائر المايعات بالراي لان التابين غير معقول فلا يتعدى مع انه لو كان معقولا لا يمكن التعدية ايضا لان سائر المايعات ليس بمنظور للماء فان الماء يوجد مبيحا حالا انبيا لغيره فلا يكون مستعملا باثبات المزال حرج فاما سائر المايعات كماء الورد والخل وغيرهما فاموال لا توجد مباحة فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثها وزوال ما لبيتها بالاستعمال حرج مختلم فلم يعمل المايع عمل الماء لامتناع الالحاق به قياسا ووجدانا لانه خلاف الخبث وهو النجاسة العينية لان المزال ثمة معقول لانه محسوس فيتمكن التعدية فيعمل سائر المايعات فيه عمل الماء للاشتراك في كونها قالعة للنجاسة والطهارة بعلة القلع فافترقا اورد على هذا الجواب سؤالا واجاب عنه بقوله ولا تلزم عما ذكرنا من الجواب صحة الوضوء بدون النية بيني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت الحاق غير الماء لكون المزال غير معقول المعنى كان ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لان ثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في التيمم تقرير الجواب ان ما لا يعقل صفة المحل وهو المزال الثابت شرعا اما الماء مطهرا بالنص او بوصفه طهورا او بالطبع لانه خلق كذلك فهو في كونه مطهرا معقول المعنى لما ذكرنا فيه معنى لا يعقل وان حدث في المحل نجاسة غير معقولة فلا حاجة الى اشتراط النية فيكون الماء مطهرا في الحالتين اي في حالة ارادة الصلوة ونية القربة وفي حالة عدم ارادة الصلوة ونية القربة وفي المحلين اي محل النجاسة الحقيقية وهو الخبث ومحل النجاسة الحكمية وهو الحدث خلافا للتراب فانه غير مطهر طبعا لانه مغير ومتلون وانما جعل مطهرا شرعا عند ارادة الصلاة فلتشترط فيه النية فلا يكون مطهرا الا في حالة واحدة وهي حالة ارادة القربة الخ لا يصح الا بالطهارة وفي محل واحد وهو النجاسة الحكمية قوله وبهذا تبين اي مما ذكرنا ان الزكوة خالص حق الله ابتداء لان الفقراء لا يستحقونها الا الله كسائر العبادات وانما نصير للفقراء بدوام يد الله تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة وهذا في الجملة جواب عن النقض الخامس تقريره ان النقض ان يقال النقي وهو قوله انما الصدقات للفقراء الآية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فيها الوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وكانت مشتركة بينهم وانتم قد عينتم حكم الله بجواز الصرف الى صنف واحد ولهذا لو اوصى انسان بثلث ماله لامهات اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا لا يجوز

الاقتصار على صنف واحد وكذا ههنا تقرر الجواب من وجهين الاول ان الزكوة خالص حق الله لكونها عبادة محضة لا حق للعباد فيها فلا يكون اللام في الآية للتمليك لان ما هو حق الله تعالى الخلوص لا يكون حقا لغيره ولكن الله تعالى لما كان غنيا عنها اوجب صرفها الى المحتاجين من العباد فيصير لهم في حال بقاء يدهم وان كان وافقا لله في حال الابتداء فتبين ان اللام في الآية لام العاقبة فانه يصير المودى لهم في العاقبة بدوام يدهم لا للتمليك كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان آخرهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن لكن لما ادى عاقبته الى العداوة والحزن صار كانهم التقطوه لاجلها ومثله قولهم للشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وهو معلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما كان عاقبتهما الموت والخراب كانهما وقفا لهذين الغرضين واشار الى الجواب الثاني بقوله او لان الله تعالى اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال وذكر ابو زيد في صبرورة المال صدقة انما تتحقق بعد الاداء الى الله بابتداء قبض الفقراء وانما تصير لهم بقاء بيدهم فلا تكون في الآية دليل على كون الزكوة حقهم قبل القبض فصار وجه هذا التحقق مصارف باعتبار الحاجة بقي ما ثبت ان الواجب خالص حق الله وان ذكرهم في الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لهم لعدم استحقاقهم قبل القبض كان ذكرهم لبيان المصرف وانما صار مصارف لفقرهم وحاجتهم لا باسمائهم الا ترى ان الخادم وابن السبيل والغازي لو لم يكونوا فقراء لا تحل لهم الزكوة ولو صار وا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث لما تعلقت بالاسماء كالابن والبنت وغيرهما استحقوا الميراث وان لم يكونوا محتاجين وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا بالفرض والتعصيب فعلم ان الوجوب تعلق بالحاجة فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة لبيان ان اسباب الحاجة مختلفة كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين اي بسبب احتاجوا فبعلق الحكم بادنى ما يتطلق عليه اسم الجنس وهم بجملتهم مصارف صالحة للزكوة بمنزلة الكعبة للصلاة فكما ان الكعبة كلها قبلة واحدة وكل جزء منها ايضا قبلة اذا الاستيعاب ليس بشرط فكذا يجوز ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها على الاقتصار وذكر في المحلع ان اللام لتصرجنس الصدقات على الاصناف والمعاودة على معنى انها مختصة بها لا تتجاوز الى غيرها كما يقال الخلافة في قريش بمعنى لا ينعقد امر الا يكون لغيرهم وتقلد ولايتها وجمع الاصناف المذكورة في الآية لو قال لله علي ان اتصدق على عدد الاصناف السبعة فان له ان يوفي للواحد

الافتقار واحد لانه التزم بلفظ الصدقة والحاب العبد مغتربا بجاب الله بخلاف مسئلة الوصية لان الوصي لم يثبت له ولاية التصرف لحكم انها صدقة حتى صرفه اليهم لم يثبت له الولاية من جهة الموصي حتى لو مات بالصرف الى جهتنا التي سماها فجب الصرف اليهم فكان امرا بالتصرف بشاة لا لحل له ان يتصدق بغيرها وفيما الزم الله تعالى لحل ذلك فافترقا قال ـــــ واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وجايز ان يكون وصفا لازما او عارضا فرد او متعدد او قد يكون في النص لقوله ـــــ اللام انها هو دم عرق انفجرانها من الطوافين وغيره فان رخصة السلم معلول بانعدام العاقد وفساد بيع الابق بالعجز عن التسليم وقد يكون حكما كحدث الخنثى في قوله ـــــ لما فرغ من بيان شرط القياس شرع في بيان ركنه وركن الشيء ما يعرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به من الاجزاء الداخلة فيه كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذكر المعنى ركنا له وعرف ركن القياس بانه ما جعل علما على حكم النص الى اخره فيخرج بقولنا ما سمي ركن القياس وهو الوصف الذي جعل علة الحكم علما لان علل الشرع كلها معرفات للاحكام وامارات لها لا موجبات ولا مؤثرات في الخمسة بل المؤثر في الخمسة هو الله وكان ذكر المعنى معرفا للحكم وموجبا كونه علما لانه معرف كسائر الاعلام لا يقال لم تدخل العلامة في تعريف ركن القياس ولا يتبين بينهما فرق لانا نقول الفرق بينهما ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى البيع والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فيخرج انما سمي علما لان علم الشيء ما يعلم به ذلك الشيء ولا ثبت به والحكم في المنصوص ثابت بالنص دون العلة ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب جمهور المشايخ يكون ذكر علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا واكثر الاصوليين يكون ذكر المعنى علما فيهما جميعا وانما قال ركنا اشتمل على النص لان الشرط كون المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي يشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نصوا الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته بل باقتضائه كاشتمال نصوا النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذكر المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من كونه ثابتا به صيغة او ضرورة والا لم يكن مستدلا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وانما قال وجعل الفرع نظيرا له اي للنص في حكمه من الجواز والفساد وغيرهما بوجود ذلك المعنى في الفرع وفيه هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس ونتيجته التي توقف عليه واركان ركنا لا توقف على نفسه فجعل الاركان اربعة اولا ذا انعقاد القياس كما يتوقف على المعنى الذي هو العلة يتوقف على الثلثة

الباقية

الباقية فان صاحب الميزان ركن القياس شيء واحد وهو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاثبات الحكم فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع لان النص لم يتناوله ولم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع مثل ذلك الوصف اذ لو لم يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فقد ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف المذكور شرايط لكن الحكم يضاف الى الركن دون الشرايط كانعقاد النكاح بالايجاب والقبول عند وجود الشرايط من الاهلية والشهادة والولي عند من يشترطه ثم قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو مذهب مشايخ سمرقند قوله ـــــ وجايز ان يكون لازما الى المعنى جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية للذهب والفضة في المذروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما فيتعدى الى الحلي فلذا يجب فيه الزكوة سواء صيغت صياغة تحل لها كخاتم الفضة للرجال وللنساء مطلقا او تحرم كخاتم الذهب لهم كما يجب في المذروب لانها انما تجب في المذروب بوصف انه ثمن باصل الخلقة وهو موجود في الحلي وكما لا يعلم جعل الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم للمحتوط لا ينفك عنها خلافا لمن تعلل بالكيل فانه غير لازم لاختلافه باختلاف العادات في الاماكن والاوقات قوله ـــــ او عارضا كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما كما ذكرنا يجوز ان يكون وصفا عارضا كتعليله علة اللام في بيان علة انتقاض طهارة المستحاضة انها دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة غير لازمة اذ الدم موجود في العروق ولكن ليس بمنفجر ومثل تعليلنا بالكيل في نفي الربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للمحتوط والشعير فانهما قد تباعان وزنا كما ذكرنا قوله ـــــ فرد اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص فردا اي وصفا واحدا غير مركب من وصفين او اكثر كما علل الحنفية حرمة ربوا النسيئة بالجنس وحده وربوا الفضل بالقدر فقط ويجوز ان يكون ذلك الوصف الذي جعل علما لحكم النص عددا اي مركبا من وصفين او اكثر كما علل الشافعي حرمة ربوا الفضل بالقدر والجنس معا فانهما متعلقة بهما لا بانثى باحدهما وكتعليله علة النجاسة المستحاضة حيث اعتبر شيئين لان التعلل باسم الدم يدل على صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين وكما علل في نجاسة سور السباع بانها تسبع حيوان محترم الاكل لكرامته ولا يتلوى في سوره فجعل الاوصاف الاربعة علة للنجاسة وامثلته كثيرة ثم التعلل بالاوصاف انما يجوز عند الجمهور خلافا لبعض اهل الاصول منهم ابو الحسن الاشعري قوله ـــــ وقد يكون في النص اي قد يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص صريحا كتعلل النبي عليه السلام في انتقاض طهارة

الألوكة
www.alukah.net

المستحاضة بانها دم عرق انفجر وكذا قليله لما للام اطبارة حول الهرة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وقد لا يكون ذلك معلوما مذكورا في النص صريحا ويكون في غيره النص ولكنه من ضروراته فيكون منزلة المذكور فيه كتعليل جواز السلم برضا المسلم باعدام العاقد اي بفقره وافلاسه وكذا سمي بيع المغابنة ونحوه لا يجوز الا موجلا لا يتمكن من المكتسب في تلك المدة وذكر الوصف ليس مذكورا في النص وهو قوله ودين السلم لان الاعسار والفقر معنى قائم بالعاقد لا بالعقد وهو السلم لكنه ثابت باقتضاء النص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي كونه عاقدا والاعدام صفته وكذا النهي عن بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع والعجز ليس مذكورا في البيع لكن البيع يقتضي بايجابه قدرته والعجز صفته فكان ثابتا باقتضاء اذ الصفة للموصوف وهو ثابت اقتضاء فكذا تابعه قوله ويكون حكما اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من احكام الشرع كقوله عليه السلام لخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق فانه علل الامر باداء قضاء الخ عن الاب على اداء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة شرعا لانه غير محسوس فجعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وكذا قوله في حديث الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان يضرك في حرمة الصلاة بماء بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكنت شاربه وفي ابيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان يأثم وهذا كله تعليل بالحكم وفيه اختلاف في بعض هذا الاصول وكذا قولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فقياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي واحترزنا بقولنا بمطلق موت المولى عن المدبر المقيد قال ـــــ واختلفوا في دلالة كون الوصف علة قال احدا لطرد مجردا الاطراد من غير ان يعقل ان علل الشرع امارات وزاد بعضهم العدم عند العدم لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا وزاد بعضهم قيام النص في الحالتين والاحكم له يعلم ان الحكم بوجود علته لصورة النص كاية الوضوء فان الحكم دار مع الحدث وجودا وعدما تاما والاحكم للقيام في الحالين وقال الجمهور لا يصير الوصف حجة الا بعقل وهو صلاح الوصف لعلامته العلل المنقولة عن السلف ثم علامته ان يكون مؤثرا في الحكم المعلل لان ما لا حس له انما يعرف بالاثر بمنزلة عدالة الشاهد يعرف صحتها بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محذور ورد به فلم يجب العمل به قبل العلامة لانه امر شرعي ويجوز بعدها لكن لا يجب لا بعد العدالة كما في الشاهد وقال بعض اصحاب الشافعي بعد العدالة يكون مخيلا والمخيل ما يغلب على الظن بعضهم عدالته بعد العرض وعلامته عن النقض اقول ـــــ ما ذكرناه ان كان القياس هو الوصف الذي جعل علما على حكم النص اراد ان

يتبين ان كون ذلك الوصف علة عما ذا ثبت وقد اختلفوا فيه فلا بد من بيان ما هو الحق فنقول بمن الله تعالى يستدل ان جمع اوصاف النص لا يجوز التعليل بها لانها لا توجد الا في المنصوص فيؤدي الى سد باب القياس لانه اذا وجد في جميع اوصاف النص يكون الحكم ثابتا بالنص فلا يحتاج الى القياس ولانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فانه معلوم بالضرورة انه لا مدخل للوصف الاعرابي المذكور في قوله للاعرابي اعتق رقبة في نهار رمضان اعتق رقبة فان التركي والعجمي سواء وكذا لا مدخل لحرية المجامع فان الكفارة تجب على العبد ايضا وكذا لا مدخل لوقاع امراته فان الكفارة تجب بالزنا ايضا وكذا لا مدخل لليوم المعين الذي وقع فيه وكذا لا مدخل للشهر المعين فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان فيه سواء وكذا الحكم المنصوص عليه في سائر الحوادث يشتمل على اوصاف لا مدخل لها في الحكم فظهر انه لا يجوز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تاثير لبعض الاوصاف في الحكم وكذا اتفقوا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء المعلل من غير دليل لان دعواه وصفا بانه علة تسمى دعوى الحكم فلا يسمع منه الا بدليل فاختلفوا في الدليل على كون الوصف علة ووجوه دلالته عليه فقال احدا لطرد مجردا الاطراد يصلح دليلا على العلة من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة او ملاءمة لان عمل الشرع امارات اذ الموجب في الحقيقة هو الله فلا حاجة الى معنى يعقل كالمنارة والميل جعلا امارتين للمحراب والطريق من غير اقتران معنى معقول فيهما والا كانت قبل الشرع والاحكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام عنها كما في العلل العقلية ولكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد على ثلثة اقوال فقال بعضهم هو وجود الحكم في كل صورة وجد الوصف وهو المسمى بالدوران وجودا وزاد بعضهم على ما قاله الفريق الاول العدم عند العدم اي دليل صحة العلة الطرد مع العكس يعني كلما وجد الوصف وجد الحكم وكلما عدم الوصف عدم الحكم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا وهما نفع ايه العدم عند العدم ولكن فيها نوع من احتمال حصل العلم او غلبة الظن عادة بكون سببا وهو الوصف علة لما يراه هو الحكم كما اذا رأى انسان يلقب فضب ثم تركه عاما به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان سبب غضبه هو الاسم عاما بذلك اللقب حتى يعلم الاطفال والمماليك بتجنبونه دائما لم يذكروا اللقب المغضب وزاد بعضهم على الطرد والعكس قيام النص في الحالين ان حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم للشبه بل للوصف يعلم ان الحكم ثابت بالنص دون صورة النص مثل اية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها ثبت مع القيام الى الصلاة ولما علمت بالحدث دار الحكم وهو وجوب الوضوء مع الحدث وجودا ومن حاجته وجب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث بان قام اليها وهو متوضئ وجب عليه الحدث قبل القيام اليها بان بعد ما

الألوكة
www.alukah.net

وهو محدث فعلم ان الوجوب دار مع الحدث والنقض موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النقض يوجب انه كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد القيام لم يجب اما عندنا فالنقض بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو القدم وموجب النقض غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النقض يدل على انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النقض واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم النقض مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولاه لكذبا لما تخلف الحكم عن النقض اصلا وكذا قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء في حالة الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما فحل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب كالجوع والعطش وغلبة النعاس ومدافعة الاخبثين وامثالها مع عدم الغضب والنقض قائم في الحالين ولا حكم له قوله وقال الجمهور وهم الفقهاء من السلف والخلف وهو مذهب الائمة الاربعة وصف الوصف حجة الاصلي يعقل وهو ان يكون صالحا لاضافة الحكم اليه والمراد بصلاح الوصف ملاءمته اي موافقته ومناسبته للعلل المنقولة عن السلف من الصحابة والتابعين فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير ثابتة عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسب لا الوصف الاسلام لانه نابذ عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة دون العكس لعدم الملاءمة ثم بعد كونه صالحا للحكم لابد من عدالة وعدالته انما تثبت بكونه مؤثرا في الحكم المعلل به لان الوصف قطع غير محسوس وما لا يحس انما يعرف ويوقف عليه بالاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع بمنزلة عدالة الشاهد تعرف بظهور الرد بينة متمنعة عن تعاطي محظور دينه فان الرد بينة لما ظهر في موضع عن ارتكاب سائر المحظورات يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان جميع المحظورات من حيث يميل الطبع اليه سواء فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال باثره وكذا لا يعرف الصانع الا بالاستدلال باثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة كقوله تعالى وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يعقلون وقوله ومن آياته ان خلقكم من تراب الى اخر الآيات ولان القياس من شرعي فيعتبر في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين فان كثرة الطواف لها تاثير في التخفيف كما يثبت الحرج وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولان الدم من العرق وهو النجاسة تاثيره وجوب

الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لانما فيكون لنا نظر في التخريج وكقوله رايت لو تضمضت جاء الحدث وغيرها من اقضية الرسول والصحابة رضي الله عنهم ثم الملاءمة شرط الصحة العمل بالوصف فلا يصح العمل به قبل الملاءمة لانه اي الوصف امر شرعي فلا بد من اعتباره في الشرع واعتباره بكونه ملائما للعلل المنقولة من الشارع ويجوز بعدها اي يجوز العمل بالوصف بعد الملاءمة ولكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة بظهور التاثير فالملاءمة شرط الجواز والعدالة شرط الوجوب كالشاهد لا يصح العمل بشهادته قبل الاهلية وبعد ثبوت الاهلية لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور ينفذ قوله وقال بعض اصحابنا للشافعي عدالة الوصف تعرف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيالا بصحة القبول فاذا وقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم كفى ذلك وذلك لان الا ثر معنى غير محسوس يعلم بالحس ولكنه مما يدرك بالعقل وكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب وشهادته وهو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيالا القبول صار حجة للعمل كالتحري عند الاشتباه فانه حجة في باب القبلة بشهادة قلبه عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بل معد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك الحديث فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة ثم عرض ذلك الوصف على الاصل بعد ثبوت عدالته بالاخالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم العدالة شهادته حجة جائزة والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما فخلل الشاهد المستور الحال فانه يجب عرضه عليهم لانه يتوهم ان يعرض ثم بعد اصل الاهلية بالحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل الشهادة من فسق او غيره من ردة وجرب او جنة او اقامة حد في قذف فاذا لم يكن حاله معلوما عند القاضي لا تثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض فلم يعرض على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملاءمة وعدالته بالاخالة فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد وكان العرض على الاصول ههنا احتياطا يستحق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال الغزالي والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تنتهي بالصالح المرسلة وهي نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في اباحة المحرمات وقد تحققت الضرورة

الألوكة
www.alukah.net

لانا نعلم ان لو تركناهم استولوا على المسلمين ولو ميزنا النرس تخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة المسلمين بمرمى النرس قطعية لا ظنية وقال بعض الشافعية عما لقاه الوصف انما ثبت بالاخالة بعد العرض على الاصول لان الاصول شهدت لله على احكامه فاذا سلم عن النقض والمعارضة بان لم يرده اصل منافضا ولا معارضا صار معتمدا لاكمدالة الشاهد انما ثبت بصريحه على المزكين وسلامته عما يجرح وادنى ما يكفي في ذلك عدالان اذ لا يعلن العرض على جميع الاصول لكونها غير متناهية كما لا يجب العرض على جميع المزكين واحتمال ان يرده مزكي آخر لا يعتبر لان التزكية لا ترد بالاحتمال وهذا بناء على الشافعي لان العدد في التزكية شرط عندنا فيكفي القول الاول يصح العمل بالوصف قبل العرض لانه صار معتمدا لا بكونه مخيلا وانما يعرض على الاصول احتياطا وعلى القول الثاني لا يصح العمل به قبل العرض لانه انما يصير حجة بالعرض لا قبله وقيد شهادة الاصل بكون الحكم اصل معين من نوعه فيه جنس الوصف او نوعه ومعنى العرض على الاصول ان يقابل بقواعد الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلات والمعارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة مثال شهادة الاصول قولهم لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصل شاهد لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وشروطها فوائم من صحة طلاقه صحة ظهاره ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر فوجب الزكوة على الصبي ومجنونهم وامثاله كثيرة والاصول تشهد بصحة هذا التعليل والجواب عن قولهم ان الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل لان الحكم التعليل ان يقال سلمنا ان الاثر ليس بمحسوس لكنه معقول وما لا يحس انما يعرف بظهور اثره في محل مجمع عليه فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف اذ الاستدلال بالاثر على المؤثر من اقوى الحج فيكون اولى من تحكم الخيال الذي هو عبارة عن مجرد الظن الذي لا يغني من الحق شيئا وانما يعتبر الظن للعمل اذا قام دليل قطعي على اعتباره لا مطلق الظن والا فالخيال امر مستند لا يمكن لغيره الوقوف عليه فلا يصح دليلا ملزما لانه يعارض مثله بان يقول المخالف وقع لي خيال انه عملي خلاف ما وقع لك وانما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا شركون على ما ذكرنا فان كل شاهد مثل الاصل وبكثرة الشهود لا يقع الترجيح وانما يقع على اشتراط التاثير عندنا وهو الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وجوازه عنده لان مع التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف قاصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا تحصل غلبة الظن بالعلية لان نوع العلة او صنفها لم يوجد في صورة اخرى لاندري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره ومتى لم يكن في الاخالة كافيا فحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص وحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص و

الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وثمرة الخلاف في جواز التعليل بالعلة القاصرة وعدم جوازه وفائدته اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد فعلى عاطن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعندنا يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار للغلبة الظن بعلية القاصرة فانها مجرد وهم فلا يزاحم غلبة الظن بعلية المتعدي المؤثر الا اذا كان الوصف القاصر تثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيكون ما فيها من غلبة وصفا آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للمذكورة في المضروب تعليل بالوصف القاصر فلم لا يجعل متعديا الى الحلي قلنا لا يجعل متعديا الى الحلي لانا نذكر فيما بعد انه الحلي لا تذكر فيما كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا صح قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب سواء كون الذهب والفضة خلقا لثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل مما من اموال التجارة خلقة فيكونان من اموال النامي وتاثير اموال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمتى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية قال — وبيان ما قلنا قوله لعلة اللام للمستحاضة انما دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة فهذا اشارة الى احكام ثلثة باوصاف ثلثة مؤثرة وجوب الطهارة بعلة انها دم وسواء علم لها بيع النجس وللنجاسة اثرة اجاب الطهارة ووجوب الصلوة بعلة انها دم عرق وسواء نازة الى انه عارض لا يكون عادة راتبة فالتكليف بالصلوة لا يودي الى الحرج بخلاف دم الحيض والاكتفاء لوقت الصلوة بعلة الانفجار وسواء السيلان الدائم فلو وجبت بكل حدث لا يخرج انما عنها وقوله لعلة اللام الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين استقط نجاسة الهرة بعلة الطواف المؤثرة في اسقاط النجاسة فالتعليل باوصاف مؤثرة منه على اللام تنبيها على ان الوصف انما صار حجة بالتاثير لا قوله حجة عقلناه او لم نعقله والا ان التعليل بكل وصف يسقط معنى الابتداء فلا بد من التمييز بين العلة والشرط ومجرد الاطراد لا يميز وكذا العدم عند العدم لان الشرط يعارضه فيه واما قيام النقض والاكمال باطل لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون مبطلا للنص فاستحال ان يكون الابطال من شرط صحته ولا نسلم ان الحدث في باب الوضوء ثابت بالتعليل بل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم او بدلالة ذكره في البدل اذ البدل يجب بما يجب به الاصل قوله — بيان ما قلنا من ان التاثير شرط لصحة العلة والدليل عليه العلل المنقولة عن النبي عليه السلام مثل قوله لفاطمة بنت حبيش حين شكت عن دم الاستحاضة انما دم عرق انفجر توضئي وصلي لوقت كل صلوة فهذا اشارة عليه السلام الى احكام ثلثة وعلل بها واوصاف مؤثرة احدها وجوب الطهارة وقد علله بانه دم

ومواسم علم للمايع النجس وهو تعليل لمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وللنجاسة اثر في التطهير اذ العبد يقوم بين يدي الله لمناجاته فلا يكون اهلا لذلك الا بكونه مطاهرا ولذلك امر الله تعالى بتطهير الثياب بقوله وثيابك فطهر فتطهير البدن اولى وانها وجوب الصلوة وعلله بعلة مؤثرة وهو انه دم عرق وفيه اشارة الى انه عارض لا يكون عادة راتبة فيهن فالجاء الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما عادة راتبة في بنات آدم فان الله خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وهو منتف في الشرع فصار عذرا في سقوط الصلوة عنهن وقالنا انها لا تكتفي بطهارة واحدة لوقت الصلوة وعدم الانتقاض لعلة مؤثرة وهو الانفجار لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم الملازم فلو وجبت عليها الطهارة لكل حدث من نوع السيلان لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها فلا يمكنها اداء الصلوة التي هي مقصودة بها فلذلك يتيقنا طهارتها مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفضي عن عهدة التكليف فهذا من النبي عليه اللام تعليل باوصاف مؤثرة وقوله عليه السلام وهي امرت بغسل النجاسة لانها من الطوامث فمن عليكم فقد علل النبي عليه اللام لسقوط النجاسة لضرورة الطواف علينا ولضرورة تاثيره في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان المضطر الى اكل الميتة او الدم يسقط في حقه اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة فتعليل النبي عليه اللام باوصاف مؤثرة تنبيه منه للمجتهدين على ان الوصف انما صار حجة بالتاثير بان ظهر اثره في موضع اخر وقد تنبيه للمجتهدين بان يعللوا باوصاف مؤثرة والا فاي دان لم تكن غرضه عليه اللام التنبيه على ما ذكرنا لما كان في تعليله بالاوصاف المذكورة الكثرة فائدة لان قوله عليه اللام حجة بنفسه باعتبار انه فاطق عن الوحي سواء انضم اليه المعنى المؤثر او لم ينضم اذ الحكم المنصوص عليه ثابت بالنص دون المعنى فدل على ان التاثير شرط ولان التعليل بكل وصف لا يجوز لانه يستطاع الابتلاء بالاعتبار لان كل وصف لو صح كونه علة والاوصاف بعضها محسوسة ومسموعة لشاركنا السامعون واهل اللغة الفقهاء في المعاني سواء ولما اختص بها الفقهاء فما كان لقيد الابصار فانه فعل الحواس مبنية على معان فعقيبة لا يكل وصف وان كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين اصل والشرط والتحرز عن الاطراد وهو الوجود في محل الوصف

كما قاله اهل الطرد والعكس دليلا مميزا لان الشرط يزاحم الوصف ويعارضه في عدم الحكم عند عدمهم فان دار ان الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدما فقد يوجد مع الشرط كذلك فان وجودا اداء الصلوة الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والراس واداء الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدما كذلك يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وقولهم ان العلل امارات فلا يشترط فيه معنى يعقل قلنا نعم في حق الله تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الحكم الى البيع والقتل الى القصاص فانه يجب القصاص مع ان المقتول مات باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط وذكر بالتاثير وعدمه واما اشتراط قيام النقض لاحكم الحالين فبما مر لان من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم النقض بعد التعليل عما كان قبله ولا يكون التعليل معتبرا ولا مبطلا لحكم النص لانه في الاصل ولا في الفرع لانا لو جعلنا التعليل لا يكون مبطلا لحكم النقض لا معارضا له فاستحال ان يكون ابطالا لحكم النقض من شرط صحة القياس ولانا لو جعلنا التعليل على وجه لا يبقى للنص حكم دليل فساد القياس لا دليل صحته وكيف يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس له المقصود بالتعليل الا التعدية فاذا لم يبق له حكم فاي شيء يتعدى الى الفرع حتى ان قيام النقض في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء فانه لا نسلم ان الحدث في اية الوضوء ثابت بالتعليل فلا يتم قولهم الحكم دار مع الوصف وجودا وعدما مع قيام النقض في الحالين بل الحدث ثابت بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ووجهه ان تذكيره ان العمل بظاهر الاية غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع فلا بد من اضمار فيه فاضمر فيه المضاجع فيكون التقدير اذا قمتم الى الصلوة من مضاجعكم بدليل ما نقل عن بعض الصحابة انه كان يقرا هكذا او الكنايات من المضاجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سبب به واسطة استرخاء المفاصل او كان الحدث ثابت بدلالة النص لانه ذكر التيمم الذي هو خلف عن الوضوء معللا بالحدث حيث قال الله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والنص في الخلف نص في الاصل لان الخلف انما يجب عند عدم الاصل بما يجب به الاصل اذ الخلف يفارق الاصل في حاله دون سببه فتبين ان المراد بالاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون وانما لم يذكر الحدث في الوضوء صريحا وذكره في التيمم لان الماء لما كان مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى لايجاب الوضوء بالماء بدلالة النص على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح بوجود الحدث لان التراب ليس مطهرا طبعا فلا بد لاجل قيام النجاسة ووجه اخر بتذكر التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم ان في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث

الألوكة
www.alukah.net

سنة لكونه ايتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب فتذكر ذكر الحدث ليعلم انه سنة وواجب اذ لو ذكر الحدث لم يعلم كونه سنة فلا قال الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة واذا ثبت اشتراط الحدث بهذين الوجهين ولم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النقض ساقطا بل هو قائم مع حكمه في الحالين وكذا لا يلزم ان قوله عليه اللام لا يقضي القاضي وهو غضبان قائم في الحالين ولا حكم له اما حال وجود الغضب فانه لا يخلو القضاء ابدا بسكونه فيكون حكمه باقيا واما حال عدم الغضب فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط المفهوم المخالف ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بينهما فلم يوجد الشرط فلا يكون النص حجة لا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قولهم ان النقض قائم في الحالين ولا حكم له وقد مر جواب اهل الاخالة قال ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة ثلاثة انواع ما ظهر اثره في عين الحكم المدعى تعديته والثاني ما ظهر اثره في جنس الحكم المدعى تعديته كقولنا في التثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية عليها كالثيب الصغيرة والبكر الصغيرة وصار الصغر علة للحكم المدعى تعديته ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية عليها بالقياس على ما لها كان من النوع الثاني ولو قلنا هذه صغيرة بعلة الطوف كان من النوع الاول ولو قسنا هما على سقوط حرج الاستبذان بعلة الطوف فيما ملكت ايمانا كان من النوع الثاني لان حرج الاستبذان جنس حرج النجاسة لا عينه اقول ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة ويجعل علما على حكم النص على ثلاثة انواع على ما ذكره المصنف الاول ما ظهر اثره ذكر الوصف في عين الحكم المدعى تعديته الا النوع كقولنا في التثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية لولايتها على نفسها وعكسه تزويجها كما تثبت له الولاية على نفس الغلام الصغير والبكر الصغيرة لوجود العلة المؤثرة وهو الصغر الموجب للعجز وهو علة ظهر اثرها في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس والثاني ما ظهر اثره ذكر الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى النوع لا في عين الحكم كما لو قلنا في التثيب الصغيرة هذه صغيرة فتثبت الولاية لولايتها على نفسها بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من النوع الثاني فلم لا تدعي هذا النوع من القياس من غير تجنيس العلة بان يقول انما تثبت الولاية للاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها في مالها فاثبت الشرع ولاية الاب الذي هو اشفق الناس عليه لئلا يتعطل مصالحها المتعلقة بالمال وقد عجزت عن التصرف في نفسها ايضا فوجب القول بولايته لوجود العلة وهو العجز لئلا يتعطل مصالحها المتعلقة بالنفس قوله قسنا الفارة والحية وسائر سواكن البيوت على سور الهرة في سقوط النجاسة بعلة الطوف في البيت

كان من النوع الاول لان الحكم في الكل سقوط النجاسة للحرج وهو شيء واحد فكان من قبيل ما ظهر اثره في عين الحكم ولو قسنا سائر ما ذكرنا الفارة والحية على سقوط حرج الاستبذان بعلة كثرة الطواف فيما ملكت ايمانا كان من النوع الثاني اذ حرج الاستبذان جنس حرج النجاسة لا عينه فكان من قبيل ما ظهر اثره في جنس الحكم لا في عينه والقسم الثالث يأتي عن قريب وهو القياس بالوصف المناسب وهذا التقسيم الذي ذكره المصنف غير حاصر لجميع الاقسام فالاولى ان يقال الوصف الذي هو صالح القياس لا يخلو اما ان يكون مناسبا اي ملائما او لا فان لم يكن مناسبا ملائما فلا اعتبار له اصلا عندنا كما مر والملائم اما ان يكون ظهر اثره او لم يظهر اثره والذي لم يظهر اثره سيأتي والذي ظهر اثره على اربعة اقسام بالقسمة الاولى لان التأثير اما باعتبار تأثير نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب دون البعيد فانه لا اعتبار له كذا ظهور اثره في عين الحكم ليس من قبيل القياس الذي نحن فيه فان ذكر من قبيل الايماء وظهور اثر الوصف الذي هو كذلك من قبيل القياس كما فعله المصنف نظرا لاعتبار تأثير نوع الوصف في نوع الحكم بالنسبة الى الجزئية ونظرا لاعتبار جنس الوصف في نوع الحكم قوله عليه السلام اريت لو تمضمضت الحديث فان جنس الوصف وهو عدم دخول شيء اعتبارا لعدم فساد الصوم ونظرا لاعتبار نوع الوصف في جنس الحكم قياس الولاية على التثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بعلة الصغر فان نوع الصغر اعتبارا في جنس الولاية بثبوتها في المال على التثيب الصغيرة ونظرا لاعتبار جنس الوصف في جنس الحكم طهارة سؤر الهرة فان جنس الضرورة اعتبارا في جنس التحفظ قد يتركب بعض الاربعة مع بعض كالصغر مثلا فان نوع الصغر اعتبارا في جنس الولاية وجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس البواقي عليه قال وحكم النوع الاول ان لا يطلب بالفرق لان غاية الامر ان يثبت المستدل علة اخرى لكن ذا لا يمنع عليه هذا الوصف لجواز ان يتوارد العلل على هذا قريب من دلالة النص بل عينه والنوع الثاني يطلب بالفرق الخاص بان يقال ان تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس ولا يمنع المفارقة الا بهذا الطريق لان علة ما يتوجه عليه الفرق انواع ثلاثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل وبيان وصف آخر هو علة للحكم او بيان زيادة وصف صالح للحكم من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف فالنوع الاول هو الفرق الصحيح ليس بمفارقة خالصة وانما هو مانعة في الوصف واسناد المنع الى بيان وصف آخر هو علة عند المستدل والثالث من انواع الفرق فاسد هنا لان المانع من القول بكون الوصف علة منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة تأثير هذا الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف آخر اليه ليكون الكل علة لانه لو لا احدهما اصلا لا ينضم اليه شيء آخر لتمام العلة وح يكون هو علة في الاصل ولو كان مطلق التأثير كافيا لما انعقد علة في الاصل وح كان تأثيره في الفرع كتأثيره في الاصل اقول وحكم النوع الاول من التباين هو ما ظهر اثره في عين الحكم ان لا يطلب بالفرق لان غاية المستدل ان يثبت علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر لكن ذا وهو اثبات علة اخرى لا يمنع هذا الوصف هو الصغر لجواز ان يتوارد العلل على الحكم كما انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى كثبوت الملك [illegible] والاذن والوصية [illegible]

الألوكة
www.alukah.net

فلا يلزم من اثبات علة بطلان اخرى ولان الاصل والفرع لما اتحدا في العلة وجب اتحادهما في الحكم
وان افترقا في غير هذه العلة وهذا اي النوع الاول من انواع القياس قريب من دلالة النص بل عينه
لانه مفهوم لغة لانه تثبت الولاية للابعلى البكر الصغيرة فكونها صغيرة بالنص والاجماع تثبت الولاية
على الثيب الصغيرة بدلالة النص لوجود تلك العلة بعينها وهي الصغر كما قلنا ان التأفيف يحرم بالنص
فيحرم الضرب والشتم لاتحاد العلة وهي الايذاء المفهوم لغة وهذا عين دلالة النص وقد ذكرنا
انه لا يصح ايراده في انواع الاقيسة لان دلالة النص غير القياس فتوصيفه النوع الثاني اي حكم
النوع الثاني من القياس وهو الذي ظهر اثر الوصف فيه حتى الحكم دون عينه انه بطل بالفرق الخاص
بان يقال تاثير الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية على النفس فان له ولاية بيع ماله دون
بيع نفسه ولان المال يستند ردون النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فبطل قياسك
الا دنى على الاعلى ولا تصح المفارقة الا بهذا الوجه بان يفرق فرقا خاصا يلزم منه بطلان القياس
فاما الفرق بوجه اخر كما سيأتي لا يلزم منه بطلان القياس فلا ينفع للسائل فلا يجوز الاشتغال به
وذلك لان جملة ما يتوجه من الفرق على القياس على انواع ثلثة احدها بان زيادة تاثير الوصف المشترك
في حكم الاصل كما هو من زيادة تاثير الصغر الذي هو الوصف المشترك في ولاية الابعلى المال لان تاثيره في
المال فوق تاثيره في النفس وهو نافع للسائل لانه بطلان قياس المستدل وانما اشار بقوله فالنوع
الاول وهو الفرق الصحيح لكونه نافعا للسائل لابطال قياس المستدل وانما بيان وصف اخر هو علة
للحكم كما بينه الشافعي بان الموثرة الولاية وصفا لبكارة واضافة الحكم اليه دون الصغر الذي جعلناه علة
وهذا النوع من الفرق ليس بفرق خالص وانما هو ممانعة في الوصف واسناد الحكم الى وصف اخر هو علة
عند السائل ونظير هذا الفرق ان ياتي المعلل بعلة موثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول
السائل العلة في النص عندي معنى اخر لا هذا المعنى فهذا الفرق بالحقيقة ذكر السائل علة اخرى هي معارضة
في الفرع لا يدفع علة المستدل في الاصل لجواز ان يكون حكم الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض
الفروع باحدهما دون الاخرى فقد ثبت ان الوصف الذي يريد به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المستدل
من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المستدل
فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيده وهو معنى قولنا انها بيان زيادة وصف صالح للحكم من غير ان يثبت
زيادة تاثير هذا الوصف كمن قال في خلي النساء وجوب الزكوة على المضروب من الدراهم والدنانير فيفرق
السائل ويقول ان الزكوة لو وجبت في الخلي لحصل التشقيص ولا كذلك في المضروب فالسائل اثبت في
الاصل زيادة وصف وهو عدم التشقيص وذلك غير موجود في الفرع ولكن تلك الزيادة لا تاثير لها وهذا
النوع الثالث من انواع الفروق فاسد هنا ايضا كالنوع الثاني لان المانع من القول بكون الوصف الذي يدعيه
المستدل علة الحكم منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة تاثير هذا الوصف الذي يدعيه السائل في الاصل

كزيادة

كزيادة تاثير الصغر في ولاية المال كما مر فانه مبطل للتعليل او انضمام وصف اخر موثر اليه اي الى الوصف
الذي في الاصل وجعله المعلل علة تامة ليكون المجموع علة فانه ايضا مبطل للتعليل لانه حينئذ يصير الوصف
المذكور في الاصل جزء العلة فلا يثبت الحكم به اذ لا اعتبار بجزء العلة قبل وجود الجزء الاخر فان
اجزاء الحكم لا يوزع على اجزاء العلة اذ الحكم يضاف الى الجزء الاخير لانه لولا احدهما اي لولا احد
الامرين المذكورين المبطلين للعلية اصلا لا ينضم اليه اي لا الوصف الذي في الاصل شيء اخر لتمام
العلة اذ الفرض انه لم ينضم اليه وصف اخر موثر ليكون المجموع علة فيبقى الوصف الذي في الاصل علة
مستقلة تامة وح يكون سواء الوصف المذكور علة في الاصل فيضاف حكم الاصل الى تلك العلة فقط
وح كان ناثر ذكر الوصف في الفرع كتاثيره في الاصل بدون انضمام شيء اخر اليه فلا يبطل بالفرق المذكور
اذ لو كان مطلق الرجحان اي زيادة وصف في الاصل من غير ان ثبت به زيادة تاثير ما من كونه
علة في الاصل لما انعقد علة في الاصل لانه يمكن للسائل ان يزيد عليه وصفا من غير زيادة التاثير فكان
فكان يلزم منه سد باب القياس وهو مفتوح فلا يكون الفرق المذكور صحيحا قال ــــــــ
اما النوع الثالث وهو اضعف وجوه الاقيسة وهو القياس بالوصف المناسب بارجدنا وصفا
مناسبا يوجب الحكم ويقتضيه عند تجريد النظر اليه اضفنا الحكم اليه بالمناسبة لانهما علة الاصل
بكونه علة وهذا ضعيف يبطل بالفرق المناسب كما اذا رايتنا انسانا اعطى فقيرا درهما يغلب على
ظننا انه اعطاه لفقره ونضيف الاعطاء اليه مالم يقم الدليل بخلافه حتى لو ظهر انه مديون الفقراء و
الفقير قريب له لا نضيفه لا فقره بل لا غيره او الا مركب من الفقر وغيره اقول ــــــــ
اما النوع الثالث من القياس وهو اضعف وجوه الاقيسة فهو القياس بالوصف المناسب الملايم
المستنبط بالاجتهاد من غير ظهور اثره وتحققه ذكر بان وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب
ثبوت الحكم ويقتضيه اي يطلب ثبوت الحكم عند تجريد النظر اذا ذكر الوصف من غير نظر لامر اخر
وقد اقترن به الحكم في موضع النص او الاجماع اضفنا الحكم الا ذكر الوصف بمجرد المناسبة بقالب الراي
لانهما زيادة الشرع لكون ذكر الوصف علة واما افترنا الاصل المذكور في الكتاب بالشرع لانه متناول
للادلة كلها وقد صرح به في بعض الكتب والمراد بعدم شهادة الاصل انه لم يظهر اثر ذكر الوصف في
عين ذلك الحكم او نوعه او جنسه القريب كما في الفصول السابقة وقال القاضي الامام ابو زيد الوصف المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول لما حصل بالوصف المناسب مع شهادة الاصل قياس اتفاقا
وبدون شهادة الاصل عند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وحاصله ان الوصف المناسب بدون اثر لا يكون حجة عندنا ويكون حجة عند مجوزة
وهذا النوع من القياس يبطل بالفرق المناسب لانه بالفرق يوجد وصف مناسب اخر في صورة الحكم فلا يبقى

السابقة

الألوكة
www.alukah.net

الظن باضافة الحكم الا ذكر الوصف فلا يثبت به الحكم لانه كان بناء على غالب الظن وقد بطل ذكر بالفرق.
ونظيره اذا رأينا شخصا اعطى فقيرا درهما نعلم على الظن انه ذكر لقصد دفع حاجة الفقير لفقره
وتحصيل مصالح الثواب وكذا اذا رأينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع
يثبت الظن باضافة الحكم الا ذكر الوصف وغلبة الظن في الشرع معتبرة عند انعدام ما فوقها من
الدليل كالمسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم وان غلب على ظنه انه ليس بقربه ماء جاز
له التيمم وعلى هذا مسائل التحري فلا يزول ذلك الظن الا بمثله او فوقه حتى لو ظهر ان العطا انما كان لاجل
ان المعطى مديون للفقير لا لفقره او ان الفقير قريب المعطي حيث لا يجوز له اخذ زكوته لا تضيف الاعطاء
لا انه اعطاه لفقره تحصيلا للثواب بل تضيف لا عطاء الاغنى الفقير وهو كونه مديونا للفقير او
تضيف الاعطاء الى المركب من الفقر وغيره كالقرابة وحكم بين الظن بالاضافة لا الفقير لتحصيل
الثواب وتنظر الاول العمل بالشهادة بعد التزكية وتنظر هذا النوع العمل بشهادة المستور فانها
مجوزة لا موجبة والشافعية قرروا الوصف المناسب بكون الوصف بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعة او دفع مضرة ثم المناسب حقيقي او اقناعي والحقيقي دنيوي
بان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا واخروي بان يكون لمصلحة تتعلق بالاخرة والدنيوي ضروري
ومصلحي وتحسيني لان الوصف ان اشتمل على المصلحة في محل الضرورة فضروري وان اشتمل عليها في محل
الحاجة دون الضرورة فمصلحي وان اشتمل عليها لا في محل الضرورة والحاجة فتحسيني والضروري ما يتضمن
لحفظ مقصد من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس بشرع القصاص وحفظ الدين بشرع الجهاد وحفظ
العقل بشرع الزجر عن المسكرات وايجاب الحد على شاربها وحفظ المال بشرع الضمان على الآخذ او
القطع بالسرقة وحفظ النسب بشرع وجوب الحد على الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى
اختلاط الانساب والمصلحي متضمن لحفظ مقصود في محل الحاجة كشرعية نصب الولي للصغير فان
مصالح النكاح غير ضروري له في الحال لكن الحاجة اليها متحققة والتحسيني الذي لا يكون في محل الضرورة
ولا في محل الحاجة ومبني تقرير على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو على قسمين احدهما ما يقع لا على
معارضة قاعدة معتبرة كتحريم النفائس من المآكل والملابس وغيرها من الاحكام كسلب
اهلية الشهادة عن الرقيق بسبب انها منصب شريف والرقيق منحط عن الشرف وثانيهما
ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات لكنها في الحقيقة
بيع الرجل مال نفسه وذلك غير معقول والآخر وي هو الحكم المذكور في باب تزكية النفس ورياضتها
وتهذيب الاخلاق لانكسار النفس بحب الفتى في الشهوانية والغضبية فان منفعتها في
سعادة الاخرة والاقناعي هو الذي يظن في اول الامر انه مناسب ثم بالتامل والبحث قد يزول
الظن ويظهر انه غير مناسب ثم الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم

اعتباره والغاءه والاول وهو الذي علم ان الشارع اعتبره على اربعة اقسام لانه اما ان اعتبر
ان نوع نوع الوصف في نوع الحكم كاشتراك الخمرة فيلحق النبيذ بالخمر فان الخمر مختلف
نوع واحد وكذا السكر الذي هو العلة نوع واحد وقد اعتبر الشافعي السكر الخمرة او اعتبر نوع
الوصف في جنس الحكم كامتزاج النسبين في الاخوة من الابوين في تقدم الاخ من الابوين على الاخ
من الاب في ولاية النكاح الحاق بالارث فان الشارع اعتبر نوع الوصف في جنس الحكم فان الاخوة
من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقدم في الارث نوع مخالف للتقدم في الولاية لكنهما متشاركان
في جنس التقدم او بالعكس بان اعتبر الشارع جنس الوصف في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحاضر
والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين فان مشقة
السفر نوع مخالف لمشقة الحيض لكنهما متشاركان في جنس المشقة وسقوط قضاء الركعتين بالنسبة
الى المسافر والحايض نوع واحد او اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم كايجاب حد القذف على شارب الخمر
لكون شرب الخمر مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية
التي هي مظنة الوطي مقام الوطي في الحرمة والمناسبة في الاقسام الاربعة المندرجة تحت الوصف
المناسب الذي علم اعتبار الشرع يفيد العلية لان الاستقراء دل على ان الله شرع احكام لمصالح
العباد تفضلا لا وجوبا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كون هذا الوصف علة
لذلك الحكم والمناسب الذي علم الغاء الشارع اياه لا يصح التعليل به بالاتفاق كايجاب صوم
شهرين متتابعين كفارة الظهار على الملك الذي يسهل عليه الاعتاق كما افتى به بعض الفقهاء السلطان
زمانه والمناسب الذي لم يعلم اعتباره ولا الغاءه هو المناسب المرسل اعتبره مالك قال
ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا
قوي اثره كسور سباع الطير فحكمنا القياس الظاهر طاهرة الاستحسان لانها تاخذ الماء بمنقارها
وموضع جافت والعظم من الميت طاهر فمن الحي اولى وقدمنا القياس لقوة اثره الباطن على
الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة لقوة الاثر دون الظهور كالدماغ الفقي
والعقل مع البصر لمن تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا لان النص ورد به قال الله تعالى
وخروا ركعا وفي الاستحسان لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود التلاوة
لا يثنى بالركوع والركوع في غيرها لكن القياس اولى باثره الباطن لان السجود عند التلاوة
لم يجب قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة
يحصل هذا المعنى بخلاف سجود التلاوة والركوع في غيرها اقول ولما صارت العلة
عندنا علة معتبرة باثرها دون الطرد والاخالة ومجرد المناسبة صار الاعتبار في الرجحان لقوة

الألوكة
www.alukah.net

التأثير الذي صار القياس والاستحسان حجة باعتباره فقدم منا على القياس وان كان جليا لضعف
اثره الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره اذ العبرة للتأثير دون الظهور والخفاء وانما
قيد بقوله اذا قوي اثره احترازا عن القسم الثاني من الاستحسان الذي لا يكون اثره قويا وكذا
يتأخر عن القياس كما سيأتي بيانه مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف
اثره ان سؤر سباع الطير كالصقر والباز نجس في القياس الظاهر لان السؤر متولد باللحم لانه متولد
منه ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم فكان سؤرها نجسا كسؤر سباع البهائم وهذا قياس
ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر غير انه مكروه لان سباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الاخذ
دون الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خالص عن مجاورة النجاسة خلقة لانه عظم جاف ليس فيه
رطوبة والعظم من الميت طاهر لما عرف فمن الجائز بان يكون طاهرا وانما انتفت صفة الكراهة
لانها لاحتراز عن النجاسات كالدجاجة المخلاة فخلاف سؤر سباع البهائم لانها يشرب
بلسانه الذي هو رطب من لعابه المتولد من لحم النجس فيتنجس سؤره ضرورة وكذلك ما قدمنا
القياس وهو القسم الثاني منه لقوة اثره على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده وهو القسم الثالث
منه لان العبرة لقوة الاثر كما ذكرنا دون الظهور كالدنيا مع الآخرة فان الفقير في الدنيا
وابقى حتى وجب الاشتغال بأمرها لما كان الدنيا وان كانت ظاهرة موجودة في الحال لضعف اثرها
وهو الفناء وعدم الخلود حتى وجب الاعراض عنها ولهذا قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب
والآخرة من خزف لاختار الخلق الخزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس
فالآخرة من الذهب والدنيا من الخزف وكالتعقل مع البصر فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة
ادراكه فانه الحاكم المطلق على جميع المحسوسات والمعقولات وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه
ومثال القياس الذي قدمنا لاستتار اثره وان ظهر فساده على الاستحسان الذي استتر فساده
وان ظهر اثره من تلك الآية السجدة في الصلاة انه يركع بها قياسا لان الركوع يشابه السجود في معنى
الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله وخر راكعا وأناب اي ساجدا اذ الخرور
هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه
بالركوع كما يسقط بالسجود او تقول لما ثبت التشابه بنوب الركوع عن السجود كما في التحفة في باب
الزكوة فهذا قياس ظاهر لاعتبار احد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجزئ الركوع
عن السجود لان الشرع اموربالسجود بقوله فاسجدوا لله تلاوة وبقوله واسجدوا واقتربوا والركوع
خلافه اي خلف في السجود وغيره خصوصا لا يركن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة وبالعكس

فما يطرئ الاول ان لا ينوب الركوع عن سجود التلاوة لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها من
حيث ان كل واحد منهما موجب التحريم ومن اركان الصلاة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة
ولهذا لو تلى خارج الصلاة فركع لهما لم يجز عن السجدة في الصلاة ولان لا يقام ركوع الصلاة مقام
السجدة لان الركوع مستحق بجهة اخرى وهذا اثر ظاهر للاستحسان وهو كون الركوع غير السجود
لان المأمور به لا يتأدى بما يخالفه فصار وجه القياس به مرجوحا وظاهر الفساد لان
هذا عمل لحقيقة كل واحد منهما ووجه القياس مجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز اذ المراد
بالركوع في قوله وخر راكعا السجود باتفاق المفسرين فانبأن التشابه بينهما لهذا الدليل وبناء
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور
فساد القياس اما بيان استتار فساد الاستحسان واستتار صحة القياس وقوة اثره حتى اخذنا
القياس هنا ورجحناه على الاستحسان باثره الباطن وفساد الاستحسان فيه ان السجود عند
التلاوة مأمور به لا بعينه لان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة ولهذا لم يشرع قربة مقصودة
بطريق الاستقلال حتى لا تلزم بالنذر بل المقصود منه بحري ما يصلح تواضعا وخضوعا للتحصيل به
مخالفة للمشركين الممتنعين عن السجود استكبارا والموافقة المقربين المتبادرين اليه تقربا
وافتخارا والركوع في الصلاة يحصل هذا المعنى وهو حصول معنى التواضع والخضوع فيسقط عنه
والسجود به بخلاف الركوع في غير الصلاة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز
اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فلا يتأدى بغيره فصار الاثر
الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر له وهو العمل بالمجاز مع امكان
العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع
فساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود هذا تقرير ما في الكتاب والابد من تحرير
معنى الاستحسان وحتى يتبين به تشنيع المخالفين فنقول الاستحسان لغة استفعال من
الحسن وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنه يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وقد اختلفت
عبارات المشايخ في تفسيره اصطلاحا ففيهم من قال هو العدول عن موجب قياس لاقياس اقوى منه واورد
عليه بانه لم يدخل فيه الاستحسان المتروك بالقياس والاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة
وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه واورد عليه بانه يشمل ان الاستحسان تخصيص العلة
وليس كذلك ولا بد لقوله تخصيص قياس بقوله تترك قياس يندفع ما اورد عليه لكن يرد عليه
الاستحسان المتروك بالقياس فانه استحسان ولم يصدق عليه بانه ترك قياس بأقوى منه وعن الكرخي
هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها لاخلاف هو بوجه اقوى يقتضي العدول

عن الاول ويرد عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصص وعن المنسوخ الى الناسخ وعن النص الى المفسر وعن النص الراجح الى المرجوح استحسانا وليس كذلك والصحيح ان يقال يرد عليه ان يسمى القياس الذى يترك به الاستحسان استحسانا لصدق هذا التعريف عليه ويرد على جميع هذه العبارات قولهم في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس لانه كما قالوا تركت القياس الاقوى والدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك يسمى استحسانا لانه اقوى من القياس وان لكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس ويقال الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمي به لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فكون الاخذ به مستحسنا ولما كان هذا اسما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقي الاسم له وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اراد بذلك ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك الحكم وان الاحتياط ان يذهب اليه لكن لما يترجح عندي ما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اقل تاثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان بمعنى هو القياس وذكر في البديع الاستحسان هو القياس الذي يجب به العمل ويرد عليه ايرادان احدهما ان هذا التعريف ليس بشامل للاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس وثانيهما ان هذا التعريف يصدق على القياس الذي تركه به الاستحسان ومع هذا لا يسمى استحسانا فما ذكروه ولا بد من تعريف يندفع عنه الايرادان بان يكون شاملا لجميع انواعه ويخرج عنه القياس الذي تركه الاستحسان فذكر بعض المتاخرين ان القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكن الاستحسان اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي كالاستحسان بالاثر والاجماع والتعامل لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وحده الصحيح ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق الى الافهام فيقيد بقوله دليل ليشمل انواع الاستحسان ويقيد بقوله يقابل القياس الجلي ليخرج عنه القياس الذي تركه به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان ثم قال بعض الناس تخيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هو هذا فاذا ظهر المراد من الاستحسان فلا وجه للتشنيع وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم حيث قالوا من استحسن فقد شرع وبان الاستحسان ان كان غير الكتاب والسنة والاجماع والقياس فلم يكن حجة لانه لم يثبت بما هو حجة بل هو قول بالتشهي فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نفي به بدليل من الادلة

المتفق عليها بيقين في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي وكيف يصح الطعن باصحابنا وهذا اللفظ هو منقول عن سيدنا المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله عنه كان يستعمله كثيرا في المسائل وذكر مالك بن انس الاستحسان في مواضع وقال الشافعي استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما وقال في باب الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الا ثلاثة ايام وقال في المكاتب استحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وذكر البغوي في التهذيب ووضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعي تغليظا وقال الشافعي استحسن ان يحلف بعد العصر يوم الجمعة وغير ذلك من المواضع مع ان هذه الاستحسانات ليس لها مستند شرعي فمثل هذا مما ينبغي ان يقال فيه ما قال المشنع فيما ذكرنا فالتشنيع في الحقيقة عايد عليه وكم من عايب قولا صحيحا وآفته من فهم السقيم ثم القياس اذا قابله استحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين اما نوعا القياس فاحدهما ما ظهر اثره بالنسبة الى مقابله من الاستحسان وثانيهما ما ظهر ضعفه واستترت صحته واثره بنوع من هو المؤثر في التحقيق فصار به راجحا على مقابله من الاستحسان واما نوعا الاستحسان فعلى عكس نوعي القياس احدهما ما قوي اثره وان كان خفيا وثانيهما ما ظهر اثره وخفي فساده وقد اشار ايضا في الكتاب الى هذا وقد ذكرنا الامثلة هذا هو المذكور عامة الكتب وقالوا التنقيح واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه فهذه اربعة اقسام لانه اما ان يكونا قويين او ضعيفين او احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره وان كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وان كان القياس ضعيفا لاثره والاستحسان قوية يترجح الاستحسان عليه او بالعكس وسواء كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيفه فالقياس راجح في الصور الثلث والاستحسان في صورة واحدة وينقسم ايضا الى صحيح الظاهر والباطن فاسد مما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس ويكلف لبيان ترجح كل قسم على آخر وهذا كله غير ظاهر اما اولا فلانه لا ينطبق على اكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم ان يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام واما ثانيا فلان هذا ليس بامر عقلي حتى يعتبر فيه الاقسام التي تتاتى في العقل بل هذا امر شرعي لا يعتبر الا ما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التاثير والملاءمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده فلهذا اجتزأ في ايراد نقضين والدليل على الحصر في القسمين استقرائي وسوكاف في مثل هذا الموضع قال [illegible] وكذا الواو في وجلان

ارتهان عين واقاما البينة تقبل في الاستحسان كانتهما ارتهنا جملة وفي القياس لم تقبل لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما للشيوع وبالكل لكل واحد منهما لضيق المحل فاخذنا بالقياس لقوة اثره المستمر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق بتسمية على حدة ولم يرض لمزاحمة الآخر بخلاف ارتهانهما جملة وهلاك ما لو كان بعد موت الراهن لان حكمه الاستيفاء بالبيع في الدين والشيوع لا يضره وحكمه في حالة الحياة الحبس والشيوع يضره ونظيره ادعى رجلان نكاح امرأة او اختان النكاح على رجل فماتت البينتان حالة الحياة وقبلتا بعد الممات وهذا قسم عز وجوده فاما الاول فاكثر من ان يحصى اقول ——— هذا مثال آخر للقسم الثاني من القياس الذي ترجح لاستناد صحته على القسم الثاني من الاستحسان لاستناد فساده وبيانه انه لو ادعى رجلان ارتهان عين من واحد كل واحد منهما يقول رهنني بالف وقبضته واقاما البينة وعبارة الهداية فان اقام رجلان كل واحد منهما البينة على رجل انه رهنه بالف وقبضه الذكية يريد وقبضته في الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ادتهنا معا لجهالة التاريخ كما في الغرة والهدى وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس لم تقبل البينتان لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لانه يودي الى الشيوع المانع من صحة الرهن وتعذر ايضا القضاء بالكل لواحد منهما فان المحل يضيق من ذلك لان العين الواحد يستحيل ان يكون كله رهنا هذا وكله رهنا ذاك في حالة واحدة وتعذر ايضا القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعذر العمل بهما فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن المستمر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق لتسمية على حدة ولم يرض لمزاحمة الآخر وهكذا البيد المستند بعقد الرهن وذكر في الهداية اوضح منه فقال لا يقال ان يكون رهنا لهما كما تهاترا دعواهما اذا جهل التاريخ بينهما وجعل في كتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان كما ذكرنا لانا نقول هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كلا منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبسا يكون وسيلة الى اثباره في الاستيفاء وليس عملا على وفق الحجة وما ذكرناه وان كان قياسا لكن مهما اخذ به لقوته بخلاف ارتهانهما جملة فانهما رضيا بذكر عقد واحد فلا يكون متناقضا وكون جميعهما رهنا عند كل واحد منهما فان قضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها وهذا لان الرهن اضيف الى جميع العين في صفقة واحدة والشيوع لا شيوع فيه وموجبه صيرورته محبوسا بالدين وهذا مما لا يقبل الوصف بالتجزي فصار محبوسا بكل واحد منهما لتحريا للجواز وبخلاف دعوى الشراء فانه لم يجعل كانهما اشتريا معا اذ لو جعل ذلك لثبت لهما كما لو باع منهما بعقد واحد وهذا اذا كان في حال حيوة الراهن ولو مات الراهن والرهن في يديهما فاقام كل واحد منهما البينة على ما

تقبل بينته وكان في يد كل واحد منهما نصفه رهنا بجميعه لحقه استحسانا وهو قول ابي حنيفة ومحمد وفي القياس هذا باطل وهو قول ابي يوسف لان الحبس للاستيفاء حكم اصلي لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كما في حالة الحيوة وهما فرقا بين حالة الحيوة والموت وهو وجه الاستحسان بان العقد لا يراد لذاته وانما يراد لحكمه وحكمه حالة الحيوة حق الحبس والشيوع يضره لان حبس الشايع غير ممكن ولانه يلزم منه كون الرهن شائعا وهو غير جايز ففات لفوات مقصوده وبعد الممات المقصود استيفاء الدين من ثمن المرهون بالبيع في الدين والشيوع لا يضره ونظيرهما لو ادعى رجلان نكاح امراة او ادعت اختان النكاح على رجل واقاموا البينة تهاترت البينتان في حالة الحيوة لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك والمقصود في حالة الحيوة ملك المحل وبعد الممات المقصود منه الميراث وهو يقبل الاشتراك فافترقا فقوله وهذا اي القسم الثاني من القياس الذي ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن عز وجوده اي قل فانه نادر وعن محمد قال صاحب الكشف سمعت من شيخي انه لم يوجد الا في ست مسائل وسبع انتهى ما قاله وقد ظفرت بالنقل عن ابن القياس الناطفي انه محصور في احدى عشرة مسئلة قد ذكرت كل واحدة منها وجه القياس والاستحسان ووجه الترجيح وانا اسرد المسائل بغير ذكر الوجوه طلبا للاختصار فالمسئلتان المذكورتان في الكتاب لا حاجة لاعادتهما منها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم فذكر عن المسلم في القياس تحالفا وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه ومنها ان الرهن لا يهلك المرتهن بالمئونة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وهو المأخوذ ومنها ان العبد اذا جرح جرحا خطأ فاختار مولاه بعد البرء افتداءه ومنها ما عجل العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رجع اليه لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على اعمى رجلا بالزنا وعمل عليه رجلان بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجدا لامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يعلم المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات القياس في هذا ان يقام عليهما حد الزنا مائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو المأخوذ وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد وبه نقطع ومنها لو شهد اربعة شهود على اعمى رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو المأخوذ وهو قول ابي يوسف ومحمد وفي الاستحسان لا يرجم ومنها لو وكل المستامن مستامنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان الوكيل وكيل المدعي لا ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه القياس ان ينعزل الوكيل والاستحسان ان لا ينعزل واخذنا بالقياس والصحيح ان القياس والاستحسان في المسلم جميعا

الألوكة
www.alukah.net

فالقياس ان ينعزل الوكيلان وفي الاستحسان لا ينعزلان وبالاستحسان اخذ ثلثا المسئلة الاولى وبالقياس في الثانية ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان في القياس البراءة تقع للاب ولا تقع للمعتوه وفي الاستحسان تقع البراءة للمعتوه وبالقياس ناخذ ومنها لو وقع رجل في بئر حفرت في الطريق فتعلق باخر وتعلق الآخر بآخر ودفعوا جميعا ماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم هذا هو القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر الثلث وعلى الاوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر الثاني عليه واما دية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اي ذلك ماتوا بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكر قول محمد والقول الاخر هو قول ابي يوسف على جهة الاستحسان ومنها ما قال محمد في كتاب نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني ولامته هذه ابنتي او قعت العتق في هذا بالقياس وتركت الاستحسان واما القسم الاول وهو ترك القياس بالاستحسان لقوة اثره فاكثر من ان يحصى هو الذي يتبادر اليه الرهن عند الاطلاق في كتب اصحابنا فانهم اذا ذكروا انه قياس واستحسان اراد وا به القياس المتروك بالاستحسان قال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآواني الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض لا يوجب فسخ البيع قياسا لانه هو المدعي ويوجبه استحسانا لانه منكر ووجوب التسليم بما ادعاه المشتري ثمنا وهذا حكم تعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلم يجب فسخ البيع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح تعديته اقول المستحسن اربعة انواع احدها ما يكون بالاثر كجواز السلم فان القياس يابى جوازه اذ المعقود عليه معدوم وبيع المعدوم لا يصح ولكن جوزناه بالاثر وتركنا القياس به وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وثانيها ما يكون بالاجماع كالاستصناع فيما ظهر للامة فيه تعامل من غير نكير مثل ان باع انسان خواتيم ليتخذ له خاتم من جلد صفته كذا ومقداره كذا بكذا درهما ولا يذكر له اجلا يسلم اليه الدراهم اولا فانه يجوز والقياس يابى جوازه لانه بيع ما ليس عنده ومعدوم في الحال لكنهم استحسنوا جوازه وتركوا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير وقصروا الامر على ما فيه تعامل لكونه معدولا به عن

القياس وفي كيفيته اختلاف مشهور فالحاكم الشهيد يقول انه مواعدة وانما ينعقد بالتعاطي وقال شمس الائمة الاصح انه معاقدة ولنا انه ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والآواني والابار فان للقياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر وكذلك الماء الذي في الحوض والذي ينبع من البئر ينجس بملاقاة النجس وهذا قول بشر بالكلية وكذلك الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب تخرج الماء منه اذا جرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا وتركوا العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب وفي التخفيف واليه الاشارة بقولهم مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس ورأيهما ما يثبت بالقياس الخفي كما مر في طهارة سور سباع الطير لما تقرر هذا فالمصنف بين الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي يجوز تعديته الى الفروع لان حكم القياس لشرعي التعدية وهذا القسم من الاستحسان وان اختص باسم الاستحسان باعتبار خفائه لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية وخلافا في الاستحسان بالثلثة الباقية فانه لا تصح تعديتها الا الى الفروع لان الحكم فيها معدول عن القياس ومن شرط صحة تعدية الحكم ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كما مر في الشروط فلا يصح تعديته ثم اوضح ذلك وبين مثاله بقوله الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض بعد اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب هذا الاختلاف في عين ابيع قياسا بل يوجب عين المشتري فقط لان البايع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكره والقول قول المنكر مع اليمين اعتبارا بسائر الخصومات واما المشتري فلا يدعي شيئا في الظاهر لانهما اتفقا على البيع فيكون المبيع ملك المشتري بلا خلاف فلا يكون المشتري مدعيا على البايع شيئا وفي الاستحسان يجب اليمين على البايع كما يجب على المشتري لان البايع منكر ايضا ووجوب تسليم المبيع بالنقد الذي ادعاه المشتري ثمنا كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن فكون كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيتحالفان وهذا اي ووجوب التحالف قبل القبض لما كان ثابتا بالاستحسان الذي هو قياس خفي تعدى حكمه الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض جرى التحالف بينهما لقيامهما مقام مورثيهما وكذا تعدى هذا الحكم وهو التحالف من البيع الى الاجارة حتى تحالفا المتعاقدان في الاجارة في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة بتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ كالبيع ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجب التحالف بينهما واما بعد القبض فلا يجري التحالف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلا يوجب فسخ البيع بالقياس لان المشتري لا يدعي شيئا في نفس البيع اذ المبيع

الألوكة
www.alukah.net

مسلم اليه بلا اتباع يدري زيادة الثمن ومعلوم بنكرة فكان القياس ان يخلف المشتري فقط ولكنه ثبت التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقولهما لعدم السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وتراادا فيقتضي عموم مورد النص ولا يتوقف الى الوارث حتى لو اختلف الوارث ان بعد موت العاقدين والسلعة مقبوضة قايمة في المسائل كلها كما في قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما وكذا لا يتقدى الى ما بعد هلاك السلعة لان ما ثبت على خلاف القياس لا يتعدى الى غير المنصوص عليه قال ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الا ان الوصف لم يجعل علة في مقابلة الاجماع او الضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان اوجب عدمه نصا عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا اصابت الماء اخلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم المانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه حق الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه فاما الذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير

اقول بعض من جوز من اصحابنا تخصيص العلة زعم ان ذكر مذهبه علما لنا استدلالا لانهم قد قالوا بالاستحسان وفي تخصيص العلة فان حكم القياس قد تخلف في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة وهو معنى التخصيص فثبت انهم قايلون به فاراد المصنف رد ذلك فقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة بل لعدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس بمقابلته وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم وكذا ان كان ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وقد ذكرنا ان الاجماع مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم وكذا ان كان قياسا خفيا قوي الاثر لانه اقوى من القياس وارجح منه فكان المرجوح في مقابلته بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصص في شيء اذ التخصص عبارة عن تخلف الحكم عن العلة لمانع من كونه علة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة بعد تضعيف عدم الحكم لعدم العلة في سائر الصور التي تخلف الاحكام عن العلل المؤثرة لا الى المانع مع قيام العلة كما قلنا في القياس مع الاستحسان وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع قولنا في الصائم اذا اصابت الماء فاخلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم ان صومه ينفسد هذا قول زفر رحمه الله وعندنا لا ينفسد وهذا لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوجود المفطر الا ترى ان المفطر لو وجد وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه لا ينفسد مع قولنا قد فات ركنه لوجود

المفطر حقيقة فمن اجاز تخصص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم هو اي في صورة الناسي لمانع وهو الاثر الوارد فيه بقوله تعالى عليه السلام وقلنا نحن اي من لم يجوز تخصص العلة من المشايخ قال في جواب هذا النقض عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت منه في التحقيق لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع بقوله انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه حق الجناية وصار فعله عدما فبقي الصوم لبقاء ركنه فكان عدم الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع الفطر مع قيام العلة الموجبة له فالتي انكر جعل عندهم اي عند من جوز تخصص العلة مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اي جعل من لم يجوز التخصص ذلك الشيء بعينه دليل عدم العلة فلا يكون تخصصا وهذا اي جعل ما جعله اهل التخصص مانعا من دليل الخصوص دليل عدم العلة اصل هذا الفصل وهو عدم تخصص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة امر من الاحكام ففيه فقه كثير لان المحل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير لانه تخلص بسببه رعايته عن جميع النقوض الواردة على علته فالحاصل ان من يقول بجواز تخصص العلة لم يجعل عدم المانع جزء العلة ولا شرطا لها فلا يكون التخلف لمانع مبطلا للعلة ومن قال بعدم جوازه جعل عدم المانع جزء للعلة او شرطا لها واثنى يثبت بانتفاء جزئه او شرطه عند وجود المانع وسيأتي تحقيق هذه المسئلة قال ومن اصحابنا من اجاز تخصص العلل المؤثرة اعتبارا بالنص وبنى على هذا تقسيم الموانع على خمسة ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر وما يمنع تمام الانعقاد حق المالكية كبيع ملوك الغير وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم ولنا قوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما الآية نص فيه بمطابقة الكفار بسبب العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع له وصاروا والمحجوج به لتخلف الحرمة عما هو العلة من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه في معتقدهم فانهم يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون بعض وكذا قالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ولو جاز تخصص العلة لما صاروا محجوجين لان احدا لا يعجز ان يقول امتنع حكم علة لمانع كذا ولان دليل الخصوص في المنصوص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه فاذا وقع التعارض لم ينفسد احدهما بالاخر ولكن الخاص يخص العام بحكم الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلة ابدا والى ذكر هذا اشار في التصويب كل مجتهد وفي ذكر قول بالايجاب قول اصحابنا في جواز تخصص العلة وهو تخلف حكم العلة في بعض الصور وقد بهذا اتفاق ابو زيد والكرخي [illegible]

الألوكة
www.alukah.net

من مشائخنا الى جوازه وتخلف الحكم عن العلة لمانع وذهب الامام ابو منصور والماتريدي (فمن
الاسلام وشمس الائمة واكثر مشائخ ما وراء النهر الى منع تخصص العلة وفائدة الخلاف
انه اذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل تخرج العلة عن كونها علة في غير هذه
الصورة حتى لا يجوز التعليل بها اصلا في صورة من الصور ام لا تخرج فعند المجوزين التخلف
لمانع في صورة لا يمنع من العلية عند عدم المانع ولا يوجب انتقاضا وعند المانعين لا يجوز
التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عندهم عدم التخصيص وقيل ان الخلاف المذكور
مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن جوز عروض العموم للمعاني كالجصاص وغيره
ممن وافقهم جواز تخصيص العلة من غير ابطال بالتخلف في صورة النقض كما جوز تخصيص
العام من غير ابطال ومن لم يجوز عروض العموم للمعاني كفخر الاسلام ومن وافقهم لم يجوز
تخصيص العلة لان التخصيص انما يتصور فيما فيه عموم فما لا عموم فيه فلا تخصيص فيه والعلة لا عموم
فيها لان العلة من المعاني والعرض انه لا عموم في المعاني فلا تخصيص في العلة قال في البديع والحق
ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية او لا فان قلنا انه ابطال للعلية فلا يصح
تخصيصها وان كانت العلة عامة وان قلنا ليس بابطال بل تخصيص كالعموم اللفظي يصح التخصيص
وقيل يجوز التخصيص في العلة المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس واختار بعضهم في
المستنبطة عدم جواز التخصيص الا لمانع او عدم شرط وفي المنصوصة اختار جواز التخصيص
اذا ثبتت العلة بظاهر عام استدل المجوزون بان حكم تخصيص العلة كحكم تخصيص العام و
تخصيص العام لا يخرجه عن كونه دليلا في غير الصورة المخصوصة فكذا لا يخرج العلة عن كونه
علة في غير صورة المانع والجامع ان كلا من العام والعلة امارة على الحكم فيما حملا
دليلهم في جواز تخصيص العلة التنبيه على الادلة اللفظية وسيأتي جوابه بالفرق بين
تخصيص العام وتخصيص العلة استدل المانعون بانه لو صح تخصيص العلة لزم التناقض لان
كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال
تخلف الحكم عنها مع وجودها فيلزم ح ثبوت الحكم حيث وجدت نظرا الى وجود العلة التامة
ويلزم ايضا عدم الحكم نظرا الى التخلف لمانع سبب النقض وهو تناقض وايضا تخلف الحكم مع وجود
العلة لا يمكن الا لمانع او انتفاء شرط لان التخلف بدونهما مستلزم بانتفاء العلة فتنتفيها
وهو انتفاء المانع ووجود الشرط اذ اجزاء العلة التي يترتب الحكم عليها اذا العلة هي المجموع فتخلف
الحكم مع وجود [illegible] لم يتخلف عن المجموع فلم
تخصص العلة فان قيل المانع وجوز تخلف الحكم عن علة نزاعا لخصمه لانه ان اريد بالعلة التي

وقع الكلام في جواز تخلف الحكم عنها العلة التامة فممنوع منع التخلف عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم
عن العلة التامة وان اريد بالعلة الباعثة على الحكم فالمانع وانتفاء الشرط شرطان في اثبات
الحكم بالباعثة لا جوان لها وتنع التخلف مع وجودها باعثة ولا يقدح في علتيتها قلنا الكلام في نفس
العلة فلا اعتبار للعلة عندنا الا ترتب الحكم عليها والذي لم يترتب الحكم عليه لا يكون علة وح لا تكون
العلة الا تامة يترتب عليها الحكم ثم من اجاز من اصحابنا تخصص العلة بنى عليها هذا اي على جواز
تخصيص العلة تقسيم الموانع على اربعة اقسام احدها ما يمنع انعقادا لعلة كبيع الحر فان البيع
علة للملك فاذا اضيف الى الحر او بيت يمنع ذلك من اصل الانعقاد علة للملك لعدم المحل كانقطاع
الوتر في الرمي وثانيها ما يمنع تمام انعقاد العلة في حق المالك لا اصل الانعقاد كبيع مملوك الغير
بغير اذنه فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولذا يتوقف على اجازته وبطل برده قبل الاجازة
اذ لا ولاية للاجنبي عليه فلم يعد راجعا الى المتصرف من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية في حقه ولكنه
لا يمنع اصل الانعقاد في حق العاقد ولذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولي حق ابطاله
كما اذا اصاب السهم حايطا او شجرا فرده عن سننه وفاتها ما يمنع ابتداء الحكم كالبيع بشرط الخيار
فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملكية لاخراج البدل الذي من جانب من له الخيار عن ملكه لا ملك صاحبه فان
انعقاد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع ثبوت الحكم بالخيار وكذا الوسط الخيار يثبت الحكم بالعقد
كما اذا اصاب السهم المرمي لكنه دفع عن نفسه بدرع او ترس ورابعها ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه يمنع تمام الحكم دون ابتدائه فان الملك ثابت ولكنه غير تام لتمكن الفسخ بدون قضاء ولا رضى
لعدم التمام كما اذا جرحه السهم لكنه اندمل بالمداواة وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
يمنع لزوم الحكم مع ثبوت الملك معه حتى كان له ولاية المتنزع في المبيع وله تمكن من الفسخ بدون قضاء
ولا رضى قد تم على انه تمام ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد بالعيب كالوجرح وامتد حتى
صار طبعا له واما اختلف مراتب هذه الخيارات الثلث لان في خيار الشرط قد وجد اصل السبب وهو
البيع لكن توقف لزوم الحكم على اسقاط صاحب الخيار او مضي المدة فدخول الحكم هنا دون السبب باعتبار ان الخيار ثبت بالضرورة فدخول على
الحكم اسهل من دخوله على السبب لما فيه من تعلق التملك بالخطر وفيه معنى القمار فاذا كان داخلا
على الحكم لم يكن الملك ثابتا لان المعلق بالشرط عدم قبله واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من
غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه
حصل السبب والحكم بتمامه التام الرضى لانه قد وجدت الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فيكون له الخيار وهو مثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت لانه فوات اصل الوصف
ثم المشتري يتمكن من رد البعض في خيار العيب لانه يتفرق الصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار

الرؤية

لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهو لا يجوز واعلم ان ما ذكرنا من ان تخصيص العام بما دون
خمسة ليس بشيء هو لان التخصيص انما يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد
وجود العلة وفي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الاخر
العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مفصور على الثلاث الاخر فانه قول ان
بقاء ما يوجب عدم الحكم خمسة واستدل المصنف لمنع جواز تخصيص العلة بقوله تعالى ثمانية
ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين امّا اشتملت عليه
ارحام الانثيين نزلت الآية في ما كانوا يحرمون واصحابه حيث قالوا ما في بطون هذه الانعام
خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا يعني كانوا يقولون في اجنة البحائر والسوايب ما ولد
منها حيا فهو خالص للذكور لا يأكل منه الاناث وما ولد منها اشتركوا فيه الذكور والاناث
وفي هذه الآية اثبات المناظرة في العلم لان الله تعالى امر نبيه بان يناظرهم بقوله قل
آلذكرين وبين فساد قولهم وفيها اثبات القود بالنظر والقياس وفيها دليل على ان
القياس على ان القياس اذا ورد عليه النص ابطله اذ النص اقوى منه وكذا فيه بيان ان اذا
ورد على القياس النقض ابطله وهو مراد المصنف من التمسك بالآية بيانه ان الله تعالى
امرهم بالمقايسة الصحيحة وامرهم بان يبينوا علة الحرمة اي شيء هو الانوثة او الذكورة
او احتمال الرحم على اي شيء فان ذكروا او انثى اذ الوجود في المحل هذه الاوصاف بالسبر والتقسيم
فان كانت علة الحرمة الانوثة ينبغي ان يكون كل انثى حراما لوجود العلة وان كانت علة
الذكورة فكان ينبغي ان يكون كل ذكر حراما لوجود العلة ايضا وان كانت العلة المحرمة
اشتمال الرحم فينبغي ان يحرم الاولاد كلها لوجود العلة ولما لم يكن الحكم كذلك تبين انتقاض
علتهم وفساد قولهم وصار والمحجوجين لتخلف الحرمة عما هو العلة من الانوثة والذكورة
واشتمال الرحم عليه في معتقدهم فانهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد
دون بعض وكذا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ويتناول ما لو جاء فلو جاز
تخصيص العلة لما صاروا محجوجين لان احدا لا يحتاج ان يقول ان علتك لما لم كذا هذا
تقرير ما ذكره المصنف واما ارباب المعاني والبيان فذكروا ان الآية من نمط النشر والطي
بنحو ما بطريق بعض لانك اذا قلت آكلت اليوم خبزا ام تمرا تذكر كلا واحد من المأكولين
الذي وقع عليه السؤال اذا اثبت كل واحد من قرد الضرب بينهما ونفيت ان يكون قد وقعا
عليه الفعل الواقع منه ضرب من [illegible]
لان وجود المفعول من لازم الفعل المتعدي فاذا نفيت كل واحد من المأكولين الخ بقي وقوع

الفعل عليهما بحسب المقام لزم منه هذا قوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام
الانثيين اذ المراد من هذا الاستفهام نفي التحريم مطلقا فنفاه بنفي المفاعيل التي يتعلق بها التحريم
وهم ذكروا الضان والمعز وانثاهما وما وجد في ارحام الانثيين فانتفى التحريم بوجه برهاني ثم اشار
الى دليل آخر يحصل الفرق بين تخصيص العام وتخصيص العلة فقال ولان دليل الخصوص يشبه
الناسخ بصيغته لان كل واحد منهما مستقل ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين
ان ذكر المقدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المختص في
المقدار المخصوص فلم يفسد احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما لوجوب عصمة الشارع
عنه وامتناع التناقض في كلامه وكذا النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد بعضه مع
بقائه حجة فخلاف دليل الخصوص فيجب دفع التعارض بالتخصيص والاستعارة انما تجري في الالفاظ
دون المعاني وحاصله ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص فيما جرى فيه الاستعارة وكذا لا سبيل
الى رعاية الشبه من كل وجه بين العلل اما شبه النسخ فلانه لا يجري في العلل لما تبين ان انتهاء الحكم لا يدرك
بالعلة والرأي واما شبه الاستثناء فلانه تصرف في اللفظ فيليق بالعبارات دون المعاني ولما
لم يحل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلة واليه اشار المصنف بقوله وهذا
لا يكون في العلة ابدا وبه ظهر الفرق وفسد القياس ثم اشار الى دليل آخر ايضا لتحصيل الفرق
بين تخصيص العام وتخصيص العلة فقال ولان ذلك اي جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب
كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة
فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض في علته ان يقول خصصتها بدليل وتسلم
عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وفي ذلك قول بالاصلح اذ
الاصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده
كالنص فيقبل التخصيص كالنص ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة
ولا يقبل الخصوص وتمام التقرير على وجه يقع الفرق بين التخصيص ان يقال ان النص لعصمته
يقتضي دفع التعارض بين النقض العام والمخصص وذلك اما بالنسخ او بالتخصيص والتخصيص
اولى من النسخ فوجب المصير اليه واما العلة فدفع التعارض عنها غير واجب لانه لو كان دفع
التعارض عنها واجبا يلزم عصمة المجتهد كما ذكرنا ان لكل مجتهد اذا ورد على علته النقض مخصص
علته بدليل ويتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء فيلزم عصمته وهو غير لازم ورد هذا
بانه انما يلزم من تخصيص العلة تصويب كل مجتهد اذا ثبت منه تخصيص وتوقف هذا على ان العالم
اشترط بيان ما يصلح للتخصيص فلا يلزم ذكر اذ لا يتبين لكل مجتهد فما ذهب اليه بيان بجعل العلة موثرة

الألوكة
www.alukah.net

ثم يبين مانعا صالحا عند ورود النقض على علته وايضا لو كان هذا موديا الى نصوبه المجتهد
لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصص لعدم العلة موديا الى نصوب
كل مجتهد وذلك لان كل علة موثرة ثبت تخصيصها بدليل قوي عندكم صحيحة غير منتقضة
لكنكم تنسبون عدم الحكم لا عدم العلة باعتبار فوات وصف او وجود مانع اقوى معدم
للعلية ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض ان يقول
قد علمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف وموانع او نقصانه وفوات شرط
وتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته صحيحة عن النقض فيكون كل مجتهد
مصيبا على انا لا نسلم اولا انه اذا تخلصت العلة عن النقض يسلم اجتهاده عن الخطاء في نفس
الامر ليلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر اقصى ما في الباب ان سلم اجتهاده عن الخطاء
في ظنه ووجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده وهو ليس بمحذور فان كل مجتهد مصيب في حق
ابتداء العمل والحق عند الله واحد كما نقل عن الامام ابي حنيفة والمحذور انما تفقد الحقوق
في نفس الامر وهو لم يلزم ذلك مما ذكرتم وهذه المسئلة مختلفة بين المشائخ العظام والادلة من
كل جانب متعارضة اختصرنا عما هذا رومًا للاختصار قال ـــــ واما حكمه فتعدية
حكم النص الا ما لا نقض فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا وعند الشافعي ممنوع صحيح بدون التعدية فمن جوز التعليل بالتعدية واحتج بان هذا
لما كان من جنس الحج وجب ان يتعلق به الحكم مثل تعلقه بسائر انواع الحج الا يرى ان دلالة كون الوصف
علة لا تقتضي تعديته بل يعرف ذلك بنفي الوصف وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب
علما او عملا وهذا لا يوجب علما بالاتفاق فلا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنقض
وانه فوق التعليل فلا يبقى قاطعا عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية ولا بقاء التعليل
بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به لانه تحصل بترك التعليل عما ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل بهذه الفائدة اقول ـــــ لما فرغ من بيان القياس
وشرايطه واركانه وانواعه شرع في بيان حكمه واحكامه ان حكم الشيء يعقبه فقال واما حكمه اي
حكم القياس وهو الاثر الثابت به فتعدية الحكم الثابت بالنقض والاجماع اما لانقض فيه لاجماع
ولا دليل فوق القياس ليثبت الحكم فيه اي في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطاء اذ الثابت بالراي
ليس بصواب قطعا اذ المجتهد قد يخطي فالتعدية به حكم لازم عندنا للتعليل حتى يبطل التعليل عند
عدمها وجايز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بعلة قاصرة عندنا وهي الوصف المختص محل النقض
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو مذهب بعض اصحابنا من مشائخ سمرقند رئيسهم

الشيخ

الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو مختار صاحب الميزان وجمهور اصحابنا لا يجوزون ذلك والاختلاف
في العلة المستنبطة اما التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فهو جايز بالاتفاق احتج الشافعي
ومن وافقه بان التعليل لما كان من جنس الحج في حق اثبات الحكم باجماع القايسين وجب ان يحتج
بتعلق به اثبات الحكم مطلقا كسائر الحج من الكتاب والسنة ثبت الحكم بها خاصة كانت او عامة
الا يرى ان دلالة كون الوصف حجة ومقبولة وهو التاثير والملائمة والاخالة والعرض على
الاصول والاطراد والانعكاس على حسب الاختلاف المعروف ولا تقتضي تعدية الحكم بالتعدية انما
تعرف بعموم الوصف وعدمها بخصوصه وموصوفي الوصف فلا حجر عن التعليل بها بعد وجود
شرط الصحة الا لمانع وكونها قاصرة ليس بمانع للاجماع على صحة القاصرة المنصوصة وحجة قولنا
ان دليل الشرع لا بد من كونه موجبا علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب
علما اصلا فانه لا يوجب الا غلبة الظن بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص عليه اذ الحكم فيه ثابت
الا النص دون العلة اذ النقض فوق التعليل فلا يبقى قاطعا عن النقض به اذ العلة وان كان من اقوى المحتجين
الا اضعفهما مما يرده العقل فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية الا ترى انه لا فائدة فيه الا
التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وهذا خلاف المنصوصة القاصرة فان الشارع لما نص عليها افاد
ذكر علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه وقبل هذا الخلاف مبني على ان الحكم في المنصوص
عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي ومشائخ سمرقند من اصحابنا وعند مشائخ العراق
من اصحابنا ان الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لما ذكرنا ان هذا الخلاف مبني على اشتراط
التاثير وعدمه وقد ذكرنا فايدة الاختلاف في شرط لا بقاء التعليل بالعلة القاصرة بعد اختصاص
النص بحكمه فلا يشتغل المجتهد بتعليله للتعدية لا الفرع وهذه الفائدة لا تحصل به لانا نقول
هذه الفائدة تحصل بترك التعليل ايضا لانه كان ثابتا قبل التعليل اذا النقض بصيغته لا يدل على ثبوت
الحكم في غير المنصوص عليه وانما يتبع التعليل وبترك التعليل يبقى على اختصاص على ما كان ضرورة فلم تحصل
بهذا التعليل ما كان ثابتا قبله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لجواز اجتماع
وصفين في احدهما يتعدى دون الاخر فيجب التعليل بالوصف المتعدي لكونه اقرب الى الاعتبار
المامور به في قوله فاعتبروا من غير المتعدي ولانه اكمل فائدة فدل انه لم يثبت الاختصاص بهذا
التعليل فبطلت هذه الفائدة ولقايل ان يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذا النقض
ساكت لا يدل على نفي الحكم عما عدا المنصوص فلا يدل على اختصاص به اذا الاختصاص لا يثبت لا بنفي ما عداه
وهو محتمل للتعليل وغيره فاذا احتمل بالقاصرة كما من شانه الاختصاص فلا يتعدى وقد مر تمام البحث
فيه في الشرط الثالث ثم اعلم انه لا بد هنا من التنبيه على فائدة خطيرة مستفادة من الوصف فانه محل التعدية

الألوكة
www.alukah.net

حكما للقياس لا شرطا له ولذا لم يذكره في الشروط وهو الفقيه في تركه فما يتضمنه الشرط
الثالث فلا يرد عليه ما يرد على فخر الاسلام ومن تبعه فانه جعل التعديه من شروطه ثم جعلها
حكما له وفيه اشكال اذ كونها شرطا يقتضي تقدمها على القياس لتوقفه عليها وكونها حكما له
يقتضي تاخرها عنه اذ الحكم متاخر عن علته اذ المؤثر يتقدم على اثره فيحتاج الى تحمل بان
يقال اراد من كونها شرطا اشتراط كونها حكما له ليكون صحيحا في نفسه لا كونها شرطا في وجوده
بمنزلة التهود في النكاح اذ لا تتوقف لوجود التعديه قبل القياس او يقال المراد بكونها شرطا
انها شرط للعلم بصحة لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف
التهود فانها شرط لوجودها شرعا وهذا الجواب قريب مما ذكر في التنقيح حيث قال فان
قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف
حاصل والغرض التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في
غير مورد النقض وفي البديع اجاب عنه بطريقة اخرى حيث قال القائلون بصحة العلة القاصرة
قالوا لو توقف صحة العلة على تعديتها لم يتوقف التعدية على صحتها والا لزم الدور واللازم
باطل بالاتفاق فان التعدية متوقفة على صحة العلة بالاتفاق بيان الملازمة لو توقف
التعدية على صحتها لزم الدور اجاب بانا نوقف كلا من صحة العلة والتعدية على الاخرى
توقف معية لا تقدم فلا دور قال ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام الموجب او
وصفه والشرط او وصفه والحكم او وصفه فالتكلم بالقياس لاثبات هذه الاقسام او نفيها
لا يجوز منا له الجنس بانفراده موجب حرمة النساء والسفر بانفراده موجب سقوط شطر
الصلوة ام لا والانعام بصفة الاسامة موجبة للزكوة ام لا والوطء بصفة الحل موجب حرمة
المصاهرة ام لا والتسمية شرط لحل الذبيحة والتهود للنكاح وصفه العدالة والذكورة الى
شرط ام لا والركعة الواحدة وصوم بعض اليوم مشروع ام لا والوتر والاضحية والاعتمار واجب
ام لا وانما لا يجوز التكلم فيها بالقياس لانه نصب الشرع او رفعه وطريق معرفته السماع ممن
ينزل عليه الوحي لا الرأي ولا يلزم صوم يوم النحر لان الاختلاف فيه في صفة كالنهي وذلك
لا يثبت بالرأي ولانا انما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فهو
القسم الرابع الذي صح تعديته كالاختلاف في مسح الرأس الحقه الشافعي بالمغسولات ونحن
بالممسوحات والاختلاف في شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام الحقه بيع السمن في
بيع الابدان بالاثمان نحن في شرط التسمية في البسملة والصوم في الاضحية فما للشافعي
او اثباته لا يجد اصلا يقيسه اذ كل ما ذكر حكما او علة معدولا به عن القياس فلا

ما ذكرنا ان حكم التعليل التعدية الا ما لا نص فيه بخلاف الرأي واذا ان يبين جملة ما يعلل له فقال
جملة ما يعلل له اي جميع ما يمكن ان يقع التعليل من القياسين لاجله اربعة اقسام الاول اثبات
الموجب اي العلة التي هي ركن القياس او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات
الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بوصف منضبط الى فرع هو نظيره لا خلاف بين العلماء
في ان اثبات جميع هذه الاقسام او نفيها بالرأي ابتداء من غير رد الى الاصل باطل ولا خلاف
بينهم ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح ولكنهم
اختلفوا في اثبات العلل والشروط وصفتهما بطريق التعدية بان ثبت علة او شرط الحكم بالنص
او الاجماع هل يجوز ان يتعدى العلية او الشرطية الى شيء اخر ممنوع جامع ليصير ذلك الشيء علة
او شرطا لذلك الحكم فذهب المحققون من الشافعية الا انه لا يجوز قال في الكشف واطنه مذهبا
لعامة اصحابنا ايضا وذهب الاصوليون الا انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان
وهو مذهب فخر الاسلام فانه ذكر في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة
يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به والمصنف تابع لكلامه فظهر بهذا ان المراد من قوله فالتكلم
بالقياس لاثبات هذه الاقسام او نفيها لا يجوز التكلم لاثباتها او نفيها ابتداء لا التعليل بطريق
التعدية وسياتي الدليل عليه ثم ذكر المصنف الامثلة بطريق اللف والنشر فمثال الاختلاف في
الموجب اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده اي بدون القدر هل يحرم النسيئة ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي لا يحرم فهذا اختلاف وقع في الموجب فله ان يجوز التكلم فيه للنفي او اثباته
بالرأي اما الاثبات فلانه لم يوجد اصل يقتضيه اما النفي فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي
هو الاصل فعليه ابطال الدليل الخصم فانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لم يبق له حق
التمسك بالعدم فلا يثبت ان الجنس بانفراده محرم للنسيئة الا بالنص او اشارته او دلالته او
اقتضائه لان الثابت بهذه الاوجه كالثابت بالنص فقلنا بانه ثابت بالنص وهو قول الراوي
نهى النبي عليه السلام عن الربوا والربوة اي عن خشية الربوا وعن شبهته اذ الربوة هو الشك
والشبهة وشبهة الربوا ثابتة في النسيئة لان للتقدم مزية على النسيئة وهذا لان حقيقة الربوا
تثبت بحقيقة العلة وهو القدر مع الجنس فالجنس بانفراده من حيث انه بعض العلة فيه شبهة
العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا اذ الشبهة فيها تعمل عمل الحقيقة وكذا الاختلاف
في السفر هل هو موجب سقوط شطر الصلوة ام لا فعندنا موجب وعند الشافعي ليس موجب
فلا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص فقلنا ذلك ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته والتصدق عما لا يكون مختار التملك اسقاط محض كالعفو عن القصاص

والصلوة مما لا يحتمل التمليك وكان اسقاطا فلا يجوز رد ما اسقطه الله بوجه ومثال الاختلاف
في صفة الموجب مثل صفة السوم في الانعام هل تشترط لوجوب الزكوة ام لا فلا ثبت اشتراط
صفة السوم لوجوب الزكوة ولا نفيه ابتداء بالراي بل استدلالا على اشتراطه بالنص وهو قوله عليه اللام
في خمس من الابل السائمة شاة وقوله ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة وكذا الاختلاف
في اشتراط صفة الحل في الوطي الموجب لحرمة المصاهرة فلا وجه لاثباته ونفيه بالقياس بل
يرجع فيه الى النص فالشافعي اثبت صفة الحل فيه بالنص وهو قوله وامهات نسائكم فلا ثبتنا بالزنا
ولحن نفيناه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وهو حقيقة في الوطي فيكون الزنا سببا لحرمة
المصاهرة ومثال الاختلاف في اثبات الشرط ونفيه الاختلاف في اشتراط التسمية لحل الذبيحة
فعندنا هي شرط فالحل متروك التسمية عمدا وعند الشافعي ليس بشرط وكذا الاختلاف في اشتراط
الشهود في النكاح فانه شرط عندنا لانعقاد النكاح خلافا لمالك فلا بد من الكلام فيه بالقياس بل
اثبتنا ذلك بالنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فوله عليه اللام لا نكاح الا
بشهود ومثال الاختلاف في اثبات صفة الشرط الاختلاف في صفة الشهود فيشترط صفة
الذكورة والعدالة فهم عندنا حتى لا ينعقد عندهم بحضور امراتين ورجل وامراتين
ولا فاسقين وعندنا لا يشترط صفة العدالة ولا صفة الذكورة في جميع الشهود حتى ينعقد بحضرة
فاسقين او رجل وامراتين فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالراي بل يتمسك
في اثباتها بقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وفي نفيهما باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامراتان وباطلاق قوله لا نكاح الا بشهود ومثال الاختلاف في اثبات الحكم
الاختلاف في ان الركوة الواجبة مشروعة ام لا فعندنا غير مشروعة وعند الشافعي مشروعة
فلا يمكن اثبات شرعيتها ونفيها بالقياس بل بالنص فمن اثبتها تمسك بقوله عليه اللام
فاذا اخذت الصحيح فاد تربركته ومن انكر شرعيتها يتمسك بقول الراي نهى النبي عليه اللام
عن البتيراء وكذا الاختلاف في صوم بعض ايام النحر فانه غير مشروع عندنا وعند الشافعي
مشروع فلا يصح اثبات شرعيته ولا نفيه بالراي ومثال الاختلاف في صفة الحكم الاختلاف في
صفة الوتر هل هو سنة او واجبة وكذا الاختلاف في صفة الاضحية انها واجبة او
سنة فلا يجوز التكلم فيها بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه اللام الوتر حق واجب فمن
لم يوتر فليس منا وقوله عليه اللام ان الله زادكم صلوة وهي الوتر فصلوها وبقوله عليه
اللام ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى وبقوله عليه اللام من وجد
سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وكذا الاختلاف في صفة العمرة واجبة كما قاله الشافعي

او سنة كما قلنا فلا يجوز التكلم فيها بالقياس بل بالنص فالشافعي استدل بقوله عليه اللام
العمرة فريضة كفريضة الحج ونحن استدللنا بقوله عليه اللام الحج فريضة والعمرة تطوع و
تاويل ما رواه انها متقاربان كالحج اذ لا ثبت الفرضية بخبر الواحد مع التعارض واما
الجواز التكلم في هذه الاقسام كلها بالقياس لان القياس مظهر لحكم الشرع غير مثبت له وفي
اثبات الموجب او وصفه اثبات الشرع بالراي اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات
صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونه في صفته كان اثباتها كاثباته فلا يجوز بالراي وكذا التعليل
لاثبات الحكم او وصفه او نفيهما ابتداء بالراي باطل ايضا لانه اثبات للشرع ابتداء وليس
ذلك الى العباد وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء رفع الحكم ونسخه بالراي لان الحكم كان ثابتا
قبل الشرط وبعد ما ثبت شرط هذا الشرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده وكان اثبات
الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط
لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لتوقف الحكم عليه كتوقفه على الشرط فكون اثباته وصفه
رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط ونصب الاحكام ونفيها ابتداء بالراي باطل اذ طريق
معرفتها السماع ممن ينزل عليه الوحي وهو النبي المعصوم دون الراي قوله ولا يلزم
صوم يوم النحر هذا جواب عن سوال يرد على ما سبق مني ان اثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز
وتقرير السوال ان اختلاف الفقهاء في صوم يوم النحر وقع في الحكم وهو الصوم انه مشروع
ام لا وهو حكم لا مدخل للراي فيه فينبغي ان لا يجوز الاختلاف والتكلم بالراي تقرير
الجواب ان اختلافهم في الصوم ليس باختلاف في شرعية الصوم في يوم النحر ابتداء بل اختلافهم
فيه بناء على الاختلاف في موجب النهي وهو ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى اصل
مشروعا ام يوجب الانتهاء على وجه لا يبقى اصله مشروعا وهذا اي حكم النهي على الوجه المذكور
لا يثبت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ليبلوكم ايكم
احسن عملا مقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد عليه وابتلاه به داخلا تحت وسعه
واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط كون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون
العبد مبتلى بين ان يكف بجناب وبين ان يباشر المنهي عنه فيثاب ويلزم منه بقاء مشروعية
الصوم لان الامر الشرعي لا وجود له الا بشرعية فلو لم يبق مشروعا بعد النهي لا يتصور النهي عنه
فيلزم تكليف بما لا يطاق وقد مر تحقيقه في النهي والحاصل انا انما نكون بهذه الجملة الى استعمال الراي
في هذه الاقسام اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله وتقديمه حكم الله فاما اذا وجد له اصل

الألوكة
www.alukah.net

في الشريعة يصح تعليله وتعديته حكمه فالقياس باستعمال الرأي فيه واثباته بالقياس كالاختلاف
في مسح الرأس هل يسن تثليثه ام لا فانه يوجد له اصل فان الشافعي الحق بالمغسولات
فيسن تثليثه والجامع الوكيدة والحنفي الحقه بالممسوحات كمسح الخف فلا يسن تثليثه
والجامع بان المسح يبنى على التخفيف وكالاختلاف في اشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام فان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
عنده وهو الصرف كبيع الذهب والفضة والجامع انهما مالان يجري بينهما ربوا الفضل
فيشترط قبضهما في المجلس لصحة العقد كالذهب والفضة وكذا عدم اشتراطه عندنا
وجد له اصل وهو بيع سائر السلع بالاثمان كبيع الثوب بالدراهم فصح التعليل للتعدية
قلت في التنقيح هذا الفصل نقلته عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان
اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما اكثرنا
هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس وان اراد انه
لا يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا الحق معلوم من تعريف
القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة هذا ما قاله ويمكن ان يقال انما
خصص هذه الامور لما ذكرنا ان بعض المحققين من الشافعية وعامة اصحابنا لا يجوزون
اثبات الاسباب والشروط وصفتهما بطريق التعدية وان كان لها اصل في الشريعة فاراد
فخر الاسلام نفي ذلك واثبات ان المختار عندنا انه انما لا يجوز ذلك ابتداء اما بطريق التعدية
فيجوز اذا كان له اصل في الشرع فتوسعه فخله والتسمية الى آخره هذا جواب عما يرد عما
سبق من قوله فاما اذا وجد له اصل فلا باس به بان يقال قد وجد بسقوط اشتراط التسمية
لحل الذبيحة اصل وهو الناسي وكان ينبغي ان يعلل لتعدية الحكم الى الفرع وهو حالة العمد
وكذا وجد لعدم اشتراط الصوم في الاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث لا يشترط
فيه الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف وكان ينبغي ان يعلل ليتقرر الجواب ان المدعى لاشتراط
التسمية لحل الذبيحة او نفيه لا يجد اصلا في الشريعة يقاس عليه فلا يصح التكلم فيه بالقياس
والناسي لا يصلح ان يكون اصلا اذ الناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر بدلالة قوله
عليه السلام لتسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فلم يسقط عنه شرط التسمية فلا يصلح مغيرا عليه اذ
الحكم في الاصل ممنوع بخلاف محل تعديته الى الفرع كما جوزنا صوم الاكل ناسيا بناء على انه في حكم

من لم يأكل لنسبته الفعل الى صاحب الحق بقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك او لان حكم الناسي
معدول به عن القياس وتعديته مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام
العذر فحقه لكونه معرضا عن التسمية عمدا الاليق به ان لا يجوز قياس العامد على الناسي في
الصوم اتفاقا فكذا ههنا وكذا الوقوف بعرفة لا يصلح اصلا للاعتكاف لبعد المناسبة
بينهما اذ اشتراط الصوم في الوقوف يفضي الى الحرج لانه يوم اشتغال بالافعال الشاقة
في المفازة ولا كذلك الاعتكاف مع ان الفرع منصوص عليه بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا
بصوم فلا يجوز ابطاله بالقياس قال — واما دفعه فنقول العلل قسمان طردية
ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول لموجب
العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول لموجب العلة فالتزام
ما يلزمه المعلل بتعليله مثل قولهم في رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية ايضا وانما نجوزه باطلاق النية عما انه نفس وقولهم
المختلعة منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنتضية البين فنقول لموجبه لان الطلاق
لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح وقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه قلنا تثليثه مسنون عندنا بطريق الاستيعاب ولئن قال التكرار
مسنون كالغسل قلنا لا نسلم بل تثليث الغسل المحل وقولهم انه نفل لا يمضي فاسدا فلا يلزم
بالافساد كالوضوء فنقول لموجبه لكن يلزم بالشروع فان قال لا نجب بهما كالوضوء قلنا نحن
بهذا الوصف لا نجب القربة عندنا بل بوصف انه نجب بالنذر اقول —
لما فرغ من بيان القياس وشرائطه واركانه وحكمه شرع في بيان دفعه وانما اخره لان دفع
الشيء لا يمكن الا بعد تحققه فقال العلل قسمان طردية وهي التي اعتبر فيها الثبوت العلة
الدوران وجودا وعدما عندنا بعضي او وجودا فقط عند البعض او الاخالة كما سبق
تقريره وهي غير معتبرة عندنا ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملائمتها
وهي المعتبرة عندنا وعلى كل قسم من الطردية والمؤثرة ثم وجوه اي انواع من الدفع اي نوع
من الاعتراضات الواردة اما العلل الطردية فوجوه دفعها والاعتراضات الواردة
عليها اربعة الاول القول لموجب العلة والثاني المانعة والثالث بيان فساد الوضع
والرابع المناقضة انما قدم القول لموجب العلة لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم اذ
المصير الى النزاع مع امكان الموافقة وحصول المقصود به اشتغال بما لا يجدي وهو عبث ثم
ذكر بعد الممانعة وقدمها على غيرها اذ النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما بعدها وهي اما ان تمنع

الألوكة
www.alukah.net

ثم ذكر بيان فساد الوضع وقدمه عما المناقضة لانه اقوى في الدفع منها كما سيأتي اما القول
بوجب العلة فهو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم ولا بد من
هذا القيد وان تركه المصنف معناه ان يقول السائل للمعلل بعد التعليل انى التزمت وقلت
ما اوجبته بتعليلك ولكن لا يلزم من هذا مطلوبك لما بيّنته وهذا النوع من الاعتراض انما
يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بتعليله ما يوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل
دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده من الحكم او ثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه
ماخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبيّن ان ذلك ليس
ماخذه وذكر مثل قول الشافعية في تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية فنقول لموجبه ونسلمه فانه عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب
غير موضوع بل عندنا وان وصف الفرض يوجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب لتحصيل
الاصل فلم يكن بدّ من نية الفرضية ليميزه عن غيره ولكن انما جوزناه باطلاق النية
على ان الاطلاق تعيين لا ان التعيين ساقط وهذا لانه متعيّن بتعيين الشارع حيث لم يشرع
في شهر رمضان صوما آخر فيكون صوما منفردا فله مزاحم فيصاب بمطلق النية كالمنفرد في الدار
اذ تعيّن الشارع لا يكون ادنى من تعيّن المكلف فقد التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب
التعيين وانه واجب لكن بيّنا ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين
ام لا فعندنا تعيين لكونه متعيّنا شرعا وكقول الشافعية ايضا في المراة المختلعة انها منقطعة
النكاح فلا يلحقها الطلاق كمقتضية العدة فنقول لموجبه ان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف
وهو انها منقطعة النكاح بل انما يلحقها الطلاق بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان
العدة اثر النكاح فجعل باقيا ببقاء اثره ولا بد من قيد كونه صحيحا وان اهمله المصنف فانها
اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد لا يقع عليها الطلاق بالاتفاق وههنا التزمنا موجب علته
وهو ان منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف وبيّنا وصفا آخر صالحا للاضافة
الحكم وهذا من قبل ما يتوهم انه ماخذ الخصم فتبيّن ان ذكر ليس ماخذه واكثر القول بالموجب
يتحقق في هذا القسم لخفاء الماخذ لكثرتها فوقها خفي ما هو معتمد الخصم من جملتها فحلها في القسم
الآخر وهو محل النزاع فانه قلما يخفى ولذا يشترك في معرفة الاحكام المبتغى لعلل الائمة الخواص
والعوام دون معرفة المدارك والماخذ وكقول السائل في قول المستدل على العلة المذكورة المعتدة
عن نكاح فاسد انها معتدة عن نكاح صحيح مع انها لا يقع عليها الطلاق الكلم
الا ان يقيد بانها معتدة عن نكاح صحيح بالبينونة الصغرى وكقول الشافعية ايضا في اثبات

كون

التثليث سان

كون التثليث سنة في مسح الراس والمسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لموجبه فان التثليث عندنا مسنون ايضا ولكن بطريق الاستحباب فان الفرض يتادى
عندنا بالربع او بقدر ثلث اصابع وبالاستيعاب يحصل التثليث وزيادة فان اباحة
بعد قدر الفرض يكون منفلا والمفروض وزيادة لان الاستحباب سنة فيكون التثليث بهذا
الطريق سنة ولكن في مواضع وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان غير الخصم العبارة
من التثليث الى التكرار المقتضي اتحاد غسل الوجه المحل بان يقول ركن فيسن تكراره
كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التكرار مسنون في الاصل وهو غسل الوجه بل المسنون
في الركن التكميل وكما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
التكميل الا بالتكرار فصرنا اليه خلفا عن الاطالة واما في المسح فالاصل وهو التكميل
بالاطالة ممكن لامتداد محله فيبطل الخلف وهو التكرار فالحاصل ان يقال ان اردتم
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستحباب تثليث وزيادة
وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل بان نقول لا نسلم ان الركنية
توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض عما قدرنا ان يراد
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعما قدرنا التكرير وهو انه
يراد به التثليث التكرار فالاعتراض ممانعة فلا يكون من قبل القول بالموجب وكقول
الشافعية في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب الاتمام والقضاء بالافساد
انه شرع في نفل لا يلزمه القضاء فلا يلزمه القضاء بالافساد كالوضوء فنقول لموجب هذا
التعليل وهو ان القضاء لم يلزم بالافساد ولذا لم يجب عندنا بالافساد فيما اذا اوجد
الفساد بعد ادائه فاسده بان وجد المتيمم الذي شرع في النفل ماء فبطل صلوته او جب الماء في
حق الصائم المتطوع وجب عليه القضاء وان لم يوجد منه الافساد ولما وجب القضاء بالفساد
كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء مضمونا
عليه وفوات المضمون يوجب القضاء بالمثل فان غير الخصم العبارة وقال لا نجيب بهما اي بعبارة
لا تمنع في فاسدها فلا نجيب بالشروع ولا بالافساد كالوضوء فنقول لموجب هذا التعليل ايضا
وهو ان القضاء لم يجب عندنا بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا تمنع في فاسدها والافساد
بل بوصف آخر وهو انه انما يضمن بالشروع في عبادة تلزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا
الوصف فلا بد من اضافته الى وصف يصلح للوجوب انما ذكر علة الحكم وما ذكرنا يصلح علة للوجوب
لان الوصف وهو انه مما يلزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره الخصم لا يمنع اللزوم

كغسل الوجه سان

باعتبار الوصف الذي ذكرنا والوضوء لا يلزم بالنذر فلا يلزم بالشروع بخلاف الصلاة
والصوم فانهما جبران بالنذر فيلزمان بالشروع وهذا في الحقيقة راجع الى ما ذكرنا في
التوجيه الى المدارك قال — واما الممانعة فهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف
كقولهم هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كالرجم ونحن لا نسلم تعلقه بالجماع
بل بالافطار وفي صلاحية الوصف للحكم كقولهم في الثيب الصغيرة تزوجي مشورتنا فلا تملك
الابوان كالثيب البالغة فلا نسلم صلاحية هذا الوصف فالراي الحاضر لم يوجد
ههنا والمنتظر ثمة وقولهم انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح لا اثر له
في التثليث وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم وفي الحكم بان لا نسلم استنان
تثليث الغسل بل تكميله غير ان الاكمال بدون التثليث لا يتصور عند استغراق الفرض
محله ولا نسلم ان شرط التعليل التملك بل الامتثال وفي اضافة الحكم الى الوصف كقولهم النكاح
ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود ولا يتحقق الاخ عليه لعدم البعضية كالابن
الم ونحن لا نسلم اضافة العدم الى العدم فهما افترقا — الثاني من وجوه دفع العلل
الطردية الممانعة فان المعلل اذا علل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا
ممانعة لامتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل وهي اساس المناظرة لان السائل بمنزلة
المدعي عليه فسبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار والممانعة والممانعة
على اربعة اوجه الوجه الاول الممانعة في نفس الوصف وهي عدم تسليم وجود الوصف المذكور
في محل النزاع لاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره فنقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه
علة موجودة في محل النزاع كقول الشافعي هذا اي الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع عمدا
في نهار رمضان فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كالرجم لما كان متعلقا بالزنا المحصن لا تجب
بغير الجماع فنقول هذا الوصف وهو كونه متعلقا بالجماع ممنوع بان نقول لا نسلم
تعلقه اي تعلق الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة في الاصل بهذا الوصف وهو الجماع
بل الكفارة متعلقة بالافطار وهذكر حرمة الشهر هي وجه يكون جناية كاملة بدليل
انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر مع وجود الجماع وان كان جانيا
ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان بالحلال وهذا لان الجماع الذي
الحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل وهو الوصف وهو الافطار عام تناول الجماع والاكل
والشرب على السواء كالقتل بالحديد بجامع الآلات الجارحة موجب القود في كل
وفي صلاحية الوصف هذا اشارة الى الوجه الثاني من الممانعة وهي ممانعة في صلاحية الوصف

للحكم لاحتمال ان يتمسك بوصف لا يصح دليلا كالطردية والتعليل بالعدم فلنا ان نمنع و نقول
لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة صالحة للعلية لان الوصف المجرد غير صالح للاثبات
الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بمعناه وتاثيره فكل وصف لم يظهر تاثيره
فللخصم ان يمنع كونه دليلا وحجة حتى يظهر التاثير والملائمة وذكر كقول الشافعي في
الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب فتزوجي مشورتها بالبلوغ فلا تملك الابوان
كالثيب البالغة فنقول لا نسلم لها صلاحية الوصف فانكم تريدون بالراي القائم
في الحال ام الراي الذي يستحدث بالبلوغ فان تريدون القائم في الحال فلا وجود له في الفرع
وهو الثيب الصغيرة وهو المراد بقول المصنف فالراي الحاضر لم يوجد ههنا اي في الفرع
وان تريدون الراي المنتظر اي الذي يستحدث في المستقبل فلا وجود له ثمة اي في الاصل وهي
الثيب البالغة فانا نراها موجودا ليس بمنتظر وشرط القياس ان يكون الوصف مشتركا
بين الاصل والفرع فاذا لم يكن مشتركا بينهما لا يكون صالحا لافادة الحكم هذا تقرير ما ذكر
في المتن ولكن ايراد هذا المثال يليق بالفتح الاول لانه ممانعة في وجود الوصف في الاصل
او في الفرع لا في صلاحية الوصف بعد الوجود وكقول الشافعي انه طهارة مسح فيسن تكراره
كالغسل فنقول لا نسلم صلاحية هذا الوصف لعلية التكرار لان المسح ينبئ عن التخفيف
فلا اثر له في التثليث والوصف بدون الاثر لا يكون صالحا لافادة الحكم بل التثليث ينافي المسح
لانه بالتثليث لا يبقى مسحا والتثليث لا يناسب الغسل بل يحققه ولا يمكن اعتبار احدهما بالاخر
قوله وفي الحكم هذا اشارة الى الوجه الثالث من الممانعة في نفس الحكم بان نقول بعد وجود
الوصف وصلاحيته لا نسلم ان الحكم موجود في الاصل كقول الشافعي في المسح انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فمنع الحكم في الاصل ونقول لا نسلم ان التثليث سنة في الاصل
وهو الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض كما مر في اركان الصلوة واذا منع الحكم في
الاصل لا يمكن القياس اذ لا تعدية بدون حكم الاصل غير ان الفرض في الغسل لما استغرق محله
صيرنا الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله لامكانه فامكن تكميله بالاستيعاب
الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المفروض فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة وكقول
الشافعي في طعام الكفارة يشترط فيه التمليك كالكسوة فنقول لا نسلم ان شرط الكفارة التمليك
بل امتثال الامر غير ان الامتثال في الكسوة بالتمليك وفي الاطعام بالاباحة على ما مر في تمامه
من قبل ان الكسوة اسم للعين والاطعام بجعل اليد يمكن ان يقال ان الحكم في الاصل على التصور
القياس بدونه قوله وفي اضافة الحكم الى الوصف هذا اشارة الى الوجه الرابع من الممانعة

وهو المانعة ونسبة الحكم الى الوصف المذكور بان نقول بعد تسليم الوصف وصلاحه ووجود
الحكم لانسلم ان الحكم في الاصل ثابت بعد الوصف بل بوصف اخر وذلك مثل قول الشافعي
النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والطلاق لا يعتق عما اخيه
اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كالابن العم فنقول نمنع ونقول لانسلم بان الحكم في الاصل وهو
عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف وهو انها ليس بمال بل الى وصف اخر
وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفي شهادتهن شبهة البدلية فلا يمكن اثباتها بما فيه
شبهة خلاف النكاح ولا نسلم بان الحكم في الاصل وهو الاعتاق مضاف الى الوصف الذي ذكرته
وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف اخر وهو عدم القرابة المحرمية للنكاح وهذا
معنى قولنا المصنف نحن لا نسلم اضافة العدم اي عدم قبول شهادة النساء في النكاح وعدم
اعتاق ابن العم الى العدم وسواء ليس بمال او لعدم البعضية فيهما اي في الصورتين المذكورتين
فاذا لم يكن حكم الاصل مضافا الا العدم الموجود في الفرع لا تثبت الحكم به فلا يتوجه ايراده وهذا
لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشئ فاستحال كونه موجبا فلا بد من اضافة الحكم
الى وصف مؤثر واقامة الدليل على ان الحكم ثابت به على ان العدم لا يوجب عدم الحكم لجواز كون
الحكم معللا بعلل شتى قال ـــــ واما فساد الوضع فمثل تعليلهم لابي حنيفة في
باسلام احد الزوجين من غير توقف منها على الاباء والقضاء لاختلاف الدين كالردة لابقاء
النكاح لا انقضاء العدة مع ارتداد احدهما بعد الدخول لتاكد به اعتاقا وابا بالطلاق فاسد
في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا والردة لا تصلح عفوا وكذا تعليل في الضرورة يخرج عن
سواه او نقله يقع عن فرضه لمطلق النية لان حمل المقيد على المطلق ولا خلاف في فساده
وانما الخلاف في عكسه وفي طول الحرة اذا وقاق الجزء عن غنية فلا يجوز كما لو كان تحته
حرة لان نادر الحرة في جلب زيادة الكرامة لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق ومثل التعليل
بالطعم والثمنية لتحريم الربوا لشدة حاجة الناس اليهما فيناط به تحريم الربوا تضييقا
لطريق الوصول اليهما اظهارا لخطر هما فان ما ضاق اليه الوصول عز في الاعين اذا اصيب
واذا اتسع هان اعتبارا بالنكاح وهذا فاسد في الوضع لان ما هذا شانه لا يصلح علة للتحريم
بل لسبيل فيه الاطلاق بأبلغ الوجوه هكذا جرت سنة الله تعالى اعتبارا بالماء والهواء
والتراب فاما الحرية فعبارة عن الخلوص فصلحت علة للتحريم اقول ـــــ الوجه
الثالث من وجوه دفع العلل الطردية فساد الوضع وهو عبارة عن اضافة الحكم الى وصف
غير صالح لذلك الحكم بل هو صالح للنقض ذلك الحكم مثل تعليل الشافعية لاثبات الفرقة باسلام

احد الزوجين بان قالوا اسلام احد الزوجين يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في الحال من
غير توقف على القضاء او اباء الاخر عن الاسلام بعد العرض عليه كالردة احدهما فانه توجب
الفرقة في الحال من غير توقف على شئ فكذا اسلام احدهما فقاسوا الاسلام بالردة والجامع
بينهما اختلاف الدين الموجب لفوات مصالح النكاح وهذا فاسد اما اسلمت المراة اولا او الزوج
ولم تكن المراة كتابية تحته ولا بقاء النكاح اي وكتعليل الشافعي ايضا لابقاء النكاح
لا انقضاء العدة المدخول بها مع ارتداد احد الزوجين بان قالوا هذه فرقة وقعت بسبب
طارئ على نكاح متاكد بالدخول فيتوقف لا انقضاء العدة اعتبارا بالطلاق بعد الدخول
فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح الى انقضاء العدة
مع الردة في المسئلة الثانية وتعليلهم في هاتين المسئلتين بما ذكروا فاسد وضعا وذلك لان
الحكم يضاف الى الحادث اولا الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى واخر الوصفين
الاسلام ولا يجوز اضافة الفرقة اليه لان الشرع جعل الاسلام عاصما للحقوق فلا يصلح جعله
قاطعا لها وكذا الحادث في المسئلة الثانية الارتداد وهو اخر الوصفين ايضا فوجب اضافة
الفرقة اليه لانه منافي للنكاح مبطل لعصمة النفس والمال فاذا كان كذلك فالتعليل لابقاء
النكاح الى انقضاء العدة بعد تحققه فاسد لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو المراد
بقوله والردة لا تصلح عفوا اي كما لا يصلح لان يكون الاسلام مبطلا للنعمة فكذا لا يصلح ان تكون
الردة عفوا ولو بقينا النكاح مع الردة المنافية لزم منه جعل الردة عفوا اي جعلها معدومة
كان لم يكن حتى يمكن الحكم ببقاء النكاح لكن الردة لا تصلح عفوا لكونها من نهاية القبح واعظم
الجنايات قوله وكذا تعليله اي تعليل الشافعي في الضرورة وهو الذي يحج حجة الاسلام
فانه قال الضرورة اذا حج عن غيره او نوى النفل يقع عن حجة الاسلام عن ذلك الغير او النفل
لانه اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل او بنية الفرض عن الغير فقد
قاس المقيد بالنفل وبنية الفرض عن الغير على اطلاق النية حتى يحمل المطلق على المقيد
فكذا المقيد على المطلق وهذا التعليل فاسد لانه لا خلاف في فساد حمل المقيد على المطلق فانه
لم يقل به احد وانما الخلاف في عكسه وهو حمل المطلق على المقيد فقد قاس المتفق على المختلف
وهو فاسد الا يرى ان مطلق الدراهم منصرف الى الغالب نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد
بنقد بلد اخر لا يحمل على المطلق او على نقد البلد واتفقه فان المطلق انما حمل على المقيد بدلالة
حال الوديعة فاذا صرح بالنفل فقد انتفى بالاقوى لان الصريح اقوى من الدلالة فيخرج على قوله
في طول الحرة اي مثل تعليل الشافعي في طول الحرة لمنع نكاح الامة بان قال لا يجوز للحر ان يتزوج

الألوكة
www.alukah.net

بالامة مع القدرة على نكاح الحرة لان في نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة إرقاق الجزء
الذي هو الولد على غيبة فلا يجوز كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له نكاح الامة عليها فكذا
هنا والجامع تعريض الجزء الحر مما الرق مع الغنى عنه بنكاح الحرة فالحاصل ان نكاح الاماء
عنده ضروري انما يباح عند التحرز عن نكاح الحرة لخسيسة العبيد وهذا التعليل فاسد
عندنا لان تأثير الحرية في جلب زيادة الكرامة حتى يحل للحر ان يتزوج اربعا دون
العبد وعلك الحر من التصرفات ما لا يملكه العبد لا في سلب ما لا يسلك عن الرقيق ونكاح
الامة جائز للرقيق مطلقا فلو جاز للحر يلزم منه سلب لا ولاية عن الحر عما لا يسلك
عن الرقيق وهو فاسد وضعا لكونه عكس المعقول ونقض الاصول فالحاصل ان نكاح
الامة عندنا مطلق لاضروري لاطلاق المقتضي وفيه امتناع عن تحصيل الحرية للولد
لا إرقاقه وله ان لا يحصل الولد بالعزل او غيره فيكون له ان لا يحصل وصف الحرية له
قوله ومثله التعليل بالطعم اي مثل التعليل السابق في كونه فاسدا وضعا تعليل
الشافعي بالطعم والثمنية لتحريم الربوا حيث قال لحاجة الناس اليهما اي الى الطعم والثمنية
شديدة لتعلق بقاء النفوس والتكيف بالمطعومات وبقاء الانسان بقضاء حوائجه
بالاثمان اذ لا بد للمرء من مال يعيش به فيناط اي يتعلق بكل واحد منهما تحريم الربوا
تضييقا لطريق الوصول الى كل واحد منهما اظهارا لخطرهما اي شرفهما فان ما ضاق ابيه
الوصول عز في الاعين كالجواهر النفيسة والثياب الفاخرة واذا اتسع الوصول الى شيء
شيء هان كالماء والتراب وكذا لما كان المطعوم ذا خطر يشترط له شرط زايد وهو التقابض
كالنكاح فانه لما كان مما يتعلق به قوام العالم فانه يحصل به التوالد والتناسل الموجبين
لبقاء العالم الى الوقت المعلوم عند الله شرط لجوازه الشهود والولي عند تغيير اظهارا
لخطره قلنا هذا التعليل فاسد في الوضع لان ما هذا شانه اي ما كان الحاجة اليه اشد
لا يصلح علة للتحريم بل السبيل في مثله الاطلاق اي الاباحة بابلغ الوجوه بان يوسع
الامر فيه بالاباحة ليمكن الوصول اليه بلا مشقة هكذا جرت سنة الله اي عادته بان
كل شيء يكون الحاجة اليه اشد يكون وجوده اكثر واوسع وارخص كالماء والهواء فان الحاجة
اليهما لما كانت اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر ولما كانت الحاجة الى الجواهر اقل
كان الوصول اليه اشق قوله واما الحرية هذا اشارة الى الجواب عما قاس عليه
الشافعي وهو النكاح تقريره ان الحرية عبارة عن الخلو عن التطيين رقا اي مذلة خالص
عن شائبة غيره فان الحر خالص عن الرق واستيلاء غيره عليه كانت الحرية منافية للنكاح

الذي هو رق فكانت مؤثرة في دفع استيلاء الغير عليه فصلحت الحرية علة للتحريم لا بعارض
فان الشرع انما اباحه لضرورة التوالد الموجب لبقاء العالم الى القيامة بشرائطه فلو اهدر
الضرورة لما حلت الحرة لواحد وهذا المعنى غير موجود في المطعوم والاثمان فلا يقاسان
على النكاح قال ـــــ اما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارتان
فكيف افترقتا في النية ينتقض بغسل الثوب والبدن فيضطر الى بيان وجه المسئلة
وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيمم في شرط النية لتحقق
التعبد وقلنا الماء مطهر بطبعه كما انه مزيل والحدث بعم البدن يقال فلان محدث ولو
خص خص بالمخرج الا ان الشرع اقتصر على غسل الاعضاء الاربعة تيسيرا فما يكثر وقوعه
وفيما عداه بقاه على اصل القياس كالمني والحيض والنفاس فثبت ان ما لا يعقل
وصف كل البدن بالنجاسة والاقتصار على غسل البعض والنية للفعل القائم بالماء
لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التيمم لانه تلويث وانما جعل مطهرا
حالة ارادة الصلوة وبعدها يستغني عن النية ايضا فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد
الى القول بالتاثير اقول ـــــ الوجه الرابع من وجوه دفع العلل الطردية
المناقضة وهو تخلف الحكم عن العلة وهو تلجئ اهل الطرد الا المؤثر مثل قول الشافعية
في اشتراط النية في الوضوء انهما اي الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في النية
وهو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان في اشتراط النية بل يستويان فيه فنقول
هذا التعليل ينتقض بتطهير الثوب والبدن عن الخبث فانه طهارة ولم يشترط فيها
النية فيضطر الخصم عند ذكر الاعتراض اي الاعتراض فقهي الذي يقع به الفرق
ويندفع به النقض وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي ثبت شرعا غير معقول لانه
لا يعقل في المحل نجاسة تزول بالغسل اذ الاعضاء طاهرة حقيقة وحكما اما حقيقة
فظاهر واما حكما فلانه لو صلى انسان وهو كامل محدث جازت الصلوة واذا ثبت انه
تعبدي كلم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة كان مثل التيمم حيث جعل
الشارع ما ليس بمطهر حقيقة مطهرا حكما فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد
اذ العبادة لا تتادى بدون النية فخلاه في غسل الخبث فانه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن الثوب او البدن فلا نتوقف على النية ونحن نقول في جوابه الماء
مطهر بطبعه وانه خلق مطهرا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا كما انه مزيل
للنجاسة بطبعه واذا كان كذلك يحصل الطهارة باستعماله سواء نوى او لم ينو كالنار

تحصل به الإحراق وان لم يقصد الحدث بعم البدن لانه غير متجزئ فيسري الى الجميع ولهذا يوصف به كله فيقال فلان محدث كسائر الصفات اذ ليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض اذ لو خص بعض الاعضاء بالحدث لخص موضع خروج النجاسة بذلك لانه اولى الموضع به لخروج النجاسة منه ولكنه لم يخص فانه لا يقال لمخرجه محدث فاذا لم يخص المخرج بذلك الحدث فغيره اولى واذا ثبت ان البدن كله موصوف بالحدث كان القياس غسل كله الا ان الشرع اقتضى غسل الاربعة التي هي الممرات للاعضاء تيسيرا واسقط غسل الباقي فيما يكثر وقوعه كالحدث الاصغر دفعا للحرج وفيما عداه وهو الذي لا يكثر وجوده كالحدث الاكبر من خروج المني والجنابة والحيض والنفاس اوقع على الاصل حيث اوجب غسل جميع البدن فيما فيثبت بما ذكرنا ان ما لا يعقل معناه وصف كل البدن بالنجاسة مع كونه طاهرا حقيقة وحكما دون مخصص المخرج بها وكذا الاقتصار على غسل البعض اي بعض البدن وهو الاعضاء الاربعة بعد سراية الحدث الى جميع البدن غير معقول وكونهما مما لا يعقل لا يوجب تغيير صفة المطهر فبقي الماء مطهرا كما كان فيطهر مطلقا والنية لو اشترطت انما تشترط للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج الى النية لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه ثابت بدون النية وقد بينا ان الماء فما يقوم به من صفة التطهير لا يحتاج الى النية لانه مطهر طبعا فيكون التطهير به معقولا فلا يحتاج الى النية كما لا يحتاج في غسل الخف في التراب فانه غير مطهر بطبعه لكونه ملوثا بالطبع وانما صار مطهرا شرعا حال ارادة الصلاة بشرط فقد الماء فاذا وجد فقد بنية ارادة الصلاة صار مطهرا او بعد ارادة الصلوة وصيرورته مطهرا شرعا تستغني عن النية ايضا كما استغنى الماء عنها فلا فرق بينهما فهذه الوجوه وهي الاعتراضات الواردة على العلل الطردية من القول لموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة تلقى اصحاب الطرد الى القول بالتأثير اذ لا مدفع لهم عن هذه الاعتراضات الا بالرجوع الى ان التأثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية اما في مجلس المناظرة او فيما بعده من المجالس ثم قال ـــــ واما العلل المؤثرة فلسائل ان يمانع في نفس الحجة لان منهم من يحتج بما ليس بحجة وفي وصفها كقول القائل ابداع الحتى تسليطا على اهلاكه وقوله النهي يوقع المشروعية او يقررها تمسكا به في صوم يوم النحر فلا بد من منعه والا يتم كلامه في شرطها على ما سلف في الذي جعل الوصف الفلاني به علة وسبيله في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى اذا العبرة للمعنى لا للصورة كالمودع يدعي رد الوديعة

فالقول

فالقول قوله لانه منكر معنى وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ظهور اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع وكذا لا يضره قيام الحكم مع انعدام العلة لاحتمال علة اخرى ولا الفرق لوجوه احدها ان السائل منكر فيسلم الدفع دون الدعوى ولان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى هنا ولانه لم ينصب على ما قال الا ان اردنا بعدم العلة وذا لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فعند مقابلة الحجة اولى اقول ـــــ لما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع في بيان دفع العلل المؤثرة وانما قدم دفع الطردية على المؤثرة لان دفع الطردية اسهل يتصور بطرق كثيرة فتكون اكثر وقوعا ثم دفع العلل المؤثرة بطرق تقتفي بطرق صحيحة وبطرق فاسدة اما الصحيحة فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الاول الممانعة في نفس الحجة اي يمنع كون ما يتمسك به المستدل علة بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي ذكرته صلح لكونه حجة وهذا سؤال صحيح لان المستدل قد يتمسك بما لا يصلح ان يكون حجة ويعتقد علة كما اذا كانت العلة طردية او عدمية او ثابتة بتعارض الاشباه او بالاباحة فلم يمنع يكون من الخصم قبول ما ليس بحجة اصلا كقول الشافعي مثلا في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص قلنا ان نمنع هذا التعليل بانه تعليل بالامر العدمي فلا يقبل والثاني الممانعة في وصفها اي في وصف الحجة كونها ملائمة مؤثرة هكذا ذكره المصنف وفي سائر الكتب ذكر هكذا الثاني الممانعة في وجود الوصف في الاصل والفرع بعد تسليم ان الوصف صالح للعلية فان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة فللخصم ان يمنع وجوده فلا بد من اثباته لان ركن القياس يتم به كقول ابي حنيفة ومحمد في ابداع البيتي انه مسلط على الاستملاك فلا يضمن به فللخصم وهو ابو يوسف ان يمنع وجود هذا الوصف في المتنازع وان كان صالحا فيقول لا نسلم انه تسليط على الاستملاك بل هو تسليط على الحفظ اذ لو كان تسليطا عندك لما بقي النزاع في الحكم لهذا المثال مناسب لما ذكرنا في سائر الكتب فانه ممانعة في وجود الوصف لا في وصفه الا ان يراد بالوصف وجوده فيكون موافقا لما في سائر الكتب وكقول الشافعي ان صوم يوم النحر منهي عنه فيدل على عدم وقوع المشروعية اذ النهي عن الشرع نسخ عندنا فلا بد لعدم التحقق قلنا ان نمنع وجود ذلك الوصف في المتنازع ثم نقول لا نسلم ان النهي يدل على عدم وقوع المشروعية بل لا بد لما يقرر المشروعية او نقول نحن بموجب النهي عن الشرع لكن لا نسلم ان النهي يقرر المشروعية بل قد يرد لعدم المشروعية فلا بد للكل من الخصمين من المنع والا اي وان لم يمنع يتم كلام خصمه

فالقول

والثالث من وجوه الممانعة في شرط الحجة على ما سلف اي في شروط القياس اذ الشئ لا يثبت بدون شرطه وانما يجب ان يمنع منها ما هو شرط مجمع عليه وقد فقد في الاصل او الفرع ليفيد منعه بطلان التعليل في عين المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فنقول المعلل هذا ليس بشرط عندي وحينئذ لا كلام الا ان ما منعه السائل هل هو شرط للصحة ام لا وذلك يحتاج بالمقصود اثبات الحكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط ولو قبل يكون انتقالا من بحث الى آخر كقول الشافعي في السلم الحال ان السلم فيه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع فنقول لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يفيد حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس لحكمه وقد فقد هذان الشرطان ههنا اما الاول فلان حكم النص بتغيير هذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة استناط على ما عرف واما الثاني فلان الاصل وهو جواز السلم معدول به عن القياس لكون المبيع معدوما فلا يجري فيه القياس الرابع من وجوه الممانعة الممانعة في المعنى الذي صار الوصف بذلك المعنى علة ودليلا وهو الاثر ظاهرا فان العلة انما تصير حجة موجبة شرعا بالاثر فلا بد من بيانه فلذا المنع حتى يثبت اثره وسبيل السائل في هذا كله وهي الممانعات المذكورة الانكار ومطالبة الدلالة وهي اصل المناظرة فلا نجاوز عن هذا المقام بان لا يتعرض للدعوى لان السائل سبيله الانكار دون الدعوى لان المناظرة على مثال الخصومات الواقعة في حقوق العباد فالمدعي يدعي لزوم الحكم والسائل يدفعه عن نفسه بمنزلة المنكر فالقول له الا ان يأتي المعلل بالبينة وهو الدليل الملزم والعبرة للانكار مع في لا صورة اذا الاعتبار للمعاني دون الصور والمباني الا يرى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة الى صاحبها وهو منكر فالقول قول المودع مع اليمين لانه منكر للضمان مع في وان كان مدعيا للرد صورة وصاحبها يدعي الضمان مع في وان كان منكرا للرد صورة قوله وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة اي مع انواعها من القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله فالممانعة والمعارضة هما الاعتراضان الصحيحان على الموثرة لا غير لانهما اي الموثرة لا تحتمل المناقضة اراد ان يشير الى الوجوه الفاسدة في دفع الموثرة وهي اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع اما ابطال المناقضة وفساد الوضع فلان التاثير ثابت بالكتاب والسنة والاجماع لان التاثير اثبت الابدليل مجمع عليه وبعد ظهور التاثير بهذه الادلة لا تحتمل النقض وفساد الوضع اذ لا يوصف هذه الادلة بهما

لوجوب

لوجوب عصمتها عنهما فلا تحتمل العلة الموثرة هذين الاعتراضين وهذا خلاف المعارضة حيث يرد عليها عند الجمهور لان المعارضة لا تبطل الدليل بل يقرره وقد تقع المعارضة بين النصوص للتعارض تارة وللناسخ من المنسوخ فكذا بين العلل المستنبطة منها فيلزم نسبة الجهل تارة الى الشارع والمناقضة تبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل الى الشارع وهو منزه عنه قيل يجوز ان يرد النقض وفسادا لوضع على العلل الموثرة لانها في الحقيقة يرد النقض الى ما يدعيه المستدل علة موثرة بغلبة ظنه لا على الشرع وهذا حسن فيما اذا كان التاثير ثابتا بالاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالته او اقتضائه فلا قوله وكذا الا يرض

قيام الحكم هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الدفع للاعتراض الفاسد للعلل الموثرة وهو قيام الحكم اي وجوده مع عدم العلة فانه لا يبطل المعلل ولا يدل على فساد علته لان غرضه بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها وقد يجوز ان يثبت ذلك الحكم بعلة اخرى وتعليل لم يقع لا بطال علة اخرى حتى يلزم بطلان تعليله بوجود علة اخرى بل تعليله وقع لاثبات الحكم وهو حاصل مع الثبوت بها يجوز ان يثبت بغيرها وهو لا يضره اذ الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت باخرى اذا الحكم ثبت بعلل شتى فلا يكون قيام الحكم مع عدم العلة منقادا لعلته وحاصله ان العكس وهو عدم الحكم عند عدم العلة ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان صلح مرجحا واما الطردية وهو وجود الحكم عند عدم العلة فشرط لصحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله قولنا لا تجوز بهيمة المشاع الذي يقبل القسمة لانه يؤدي الى الحجاب موونة القسمة على الواهب وهو لم يلتزم ذلك ولا يلزم عليه بهيمة نصيبه من شركته فانه لا يجب وان لم يلزمه موونة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى قوله والفرق هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام الدفع الفاسد للعلل الموثرة وهو الفرق وهو عبارة عن معارضة علة المستدل بعلة اخرى اما في الاصل او الفرع بان يقول السائل العلة في الاصل عندي معنى آخر غير متعد الى الفرع المتنازع فيه لان ذكر المعلل علة متعدية الى الفرع واختلف في قبول هذا الاعتراض فذهب بعضهم الى انه اعتراض صحيح وذهب الجمهور الى انه فاسد والدليل على فساده وجوه ثلثة اولها ان السائل منكر فبسبيله الدفع بالانكار دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل علة اخرى انتصب مدعيا فلم يبق ما للمعلل وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه وهو معنى الخبط في البحث وثانيها ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى الى الفرع بمنع غاية السائل ان يذكر

علة اخرى في الاصل لا يتعدى الا الفروع وذلك لا يضر المستدل لجواز ان يكون الاصل معلولاً
بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحديهما دون الاخرى فعلم ان الوصف الذي
يريد به السائل الفرق لا يمنع المستدل من تعدية علته ولا يقدح في كلامه فيكون الاشتغال
به عبثا اذ كل سوال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا
وثالثها ان الخلاف وقع في حكم الفروع لا في حكم الاصل ولم يدع السائل ما ذكر من الفرق
في الفروع الا ان اثبات عدم العلة المعينة فيه وعدم العلة المعينة في الفرع لا يصلح دليلا
على عدم الحكم عند مقابلة العدم اي لا سند لان بعدم العلة على عدم الحكم ابتداء عند
انعدام الحجة على الحكم لا يصلح دليلا لما مر من فساد التعليل بالنفي فلان لا يصلح عند مقابلة
الحجة اي عند قيام الحجة على الحكم اولى فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة
بما ليس بحجة قال ـــــ لكنه اذا تصور منا قضة يجب دفعه بوجوه اربعة كما نقول
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
ما اذا لم يسل ندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل
عرق دما فاذا زايل الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو
وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فصار الوصف حجة من حيث ان وجوب تطهير البدن
باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتحري وهنا كل يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم
لعدم العلة ويورد عليه ايضا صاحب الجرح السايل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث
موجب للتطهير بعد خروج الوقت وبالفرض فان غرضنا النسوية بينه وبين البول وذلك
حدث فاذا لزم صار عفوا القيام وقت الصلوة فكذا ههنا اقول ـــــ فقد ذكرنا ان
المناقضة لا ترد على العلل الموثرة لكنه اي لكن الشان انه اذا انفرد ورد منا قضة اي ورد نقض
صورة لا معنى او تترا اي ويتخلف بيان انه منا قضة يجب دفعه اي يجب دفع ذلك النقض
بوجوه اربعة الاول بالوصف الذي هو علة بان نمنع وجوده فنقول لما ذكرته علة ليس
موجودا في صورة النقض فلا بد لتخلف الحكم فيها عن فساد العلة والثاني بالمعنى الذي صار
به الوصف علة وهو الاثر بان نقول ليس وصف العلة وهو التاثير موجودا فلا تكون الوصف
بدونه علة فلا ثبت النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم والثالث بالحكم المطلوب
بذلك الوصف بان نقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن الوصف بل هو موجود ولكنه لم يظهر
لمانع فلا تكون نقضا وهذا انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة والراجح بالغرض المطلوب
بذلك وسياتي تطبيق الكل على المثال وهذا كقوله في الخارج النجس من غير السبيل انه خارج

نجس

نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السبيلين فيورد عليه ما اذا لم يسل اي لم تجاوز
الا موضع يلحقه حكم التطهير فانه لا ينقض فانتقضت العلة به ومعلوم ان هذه العلة
لانتقال المناقضة لظهور اثرها بقوله على اللام للمستحاضة توضاي فانها دم عرق انفجر
فندفع هذا النقض اولا بالوصف اي بمنع وجود الوصف وهو الخروج فنقول لا نسلم ان
ذلك خارج فان الخروج لا يتحقق الا بالانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد هذا المعنى
في غير السايل اذ النجاسة بعد في محلها لا يتعطى لها حكم النجاسة وذلك لان تحت كل جلدة رطوبة
وفي كل عرق دما وان الجلد ساترة فاذا زايله الجلد كان اي صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا
ثم بدفع ثانيا ذلك النقض بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار به العلة علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وذلك بالمعنى
الثابت دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير منه فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع والجاب تطهيره ولهذا اوجب غسل ذلك الموضع ووجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتحري
كما مر فيسري الى الكل فيجب غسل كل البدن الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة لدفع
الحرج فما يكثر وقوعه وهنا كذلك اي فما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لكونه غير خارج
فلا يجب غسل سايل المواضع ايضا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فانعدم الحكم لعدم
وصف العلة فلا تكون نقضا وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من
النجاسة من الخارج فانه يجب غسل ذلك الموضع دون غيره ولا يسري الى سايل المواضع
فالدفع الاول هو بنفس الوصف والثاني بمعناه الثابت دلالة وذلك لان المعنى الذي فهم
من الوصف ظرفي احد هما ثابت بنفس صيغة ذلك الوصف بدلالته لغة كفهمنا معنى
الاصابة من المس ومعنى الانتقال من الخروج وثانيهما بمعناه الثابت به دلالة وهو انتقا
فان المس يدل على التخفيف وكان انتقاضا ثابتا بالوصف لكن دلالة بواسطة الاول
فجاز دفع النقض به ايضا ويورد عليه اي على التعليل المذكور وهو ان خروج النجاسة علة
للانتقاض صاحب الجرح السايل حيث لم ينتقض طهارته في الوقت مع وجود الخارج النجس
من بدنه فندفع هذا النقض بالحكم بان نمنع عدم الحكم في صورة النقض بان نقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الا ما بعد الوقت للضرورة ولهذا تلزمه الطهارة بعد
خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج الوقت فانه ليس بحدث والحكم قد يتخلف بالسبب وقد
يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة

الألوكة
www.alukah.net

وهذا هو القسم الثالث من وجوه دفع النقض والقسم الرابع الدفع بالفرض بان تقول الخارج
من غير السبيلين لا يوجب الوضوء ونقض بالاستحاضة فنقول الفرض من هذا التعليل الحاق الفرع وهو
الخارج من غير السبيلين بالاصل وهو الخارج من السبيلين والنسوية بينهما في الموجب
وهو كونهما حقنا قاضا للطهارة وقد استويا لان الخارج من السبيلين حدث فكذا الخارج
من غيرهما ولكن الخارج من السبيلين اذا صار مستمرا الآن بحيث لا يخلو وقت منه صار عفوا
كصاحب سلس البول لقيام وقت الصلوة اي لضرورة قيام وقت الصلوة وامكان الاداء فيه فانه
يخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا باستوطاء حكم الحدث في هذه الحالة فكذا
هنا اي في الخارج من غير السبيلين اذا صار دائما كالجرح المسائل صار عفوا كاملا تحقيقا للتسوية
بين الاصل والفرع في حالة الاختيار والاضطرار فلا يكون ذلك نقضا قال ـــــ واما المعارضة
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان
قلب العلة حكما والحكم علة وهذا انما يكون ان لو كان التعليل بالحكم كقولهم وجوب الجلد يتقدير بالبكارة
يوجب الرجم يتقدير الثيابة كالمسلم والحربي الربوا في كثير شيء يوجب حرمانه في قليله كالاثمان و
تكرر فرض القراءة في الاوليين يوجب تكرره فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فقلنا بل الحربي
الربوا في القليل علة هو بانه في الكثير ووجوب الرجم يتقدير الثيابة علة ووجوب الجلد يتقدير البكارة
وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين فلما احتمل الانقلاب فسد
الاصل وبطل القياس اقول ـــــ لما فرغ من بيان الاعتراض الاول على الموثرة وهو
الممانعة شرع في بيان الاعتراض الثاني عليها وهو المعارضة وهي عبارة عن تسليم الدليل
مع المنع في المدلول بدليل اخر بان يقول المعترض ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت
من المدلول ولكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه وهذا الاعتراض صحيح عند جمهور
المحققين من الفقهاء والمتكلمين ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة اي
معارضة متضمنة لابطال تعليل المستدل وثانيهما معارضة خالصة اي غير متضمنة لابطال
تعليل المستدل وانما سمي الاول معارضة فيها مناقضة لانه وجد فيها مع المعارضة والمناقضة
اذ المعارضة اتيان دليل اخر يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض لابطال
دليله والمناقضة بيان تخلف الحكم عن علة المستدل في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتداء
به يبطل علته فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتداة
واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعل المعارضة اصلا
لانها قصدية والمناقضة ضمنية ولهذا سمي بانه معارضة فيها مناقضة وان لم يسم بانه مناقضة فيها

معارضة

معارضة فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تباين اذ المعارضة تستلزم صحة
دليل المستدل والمناقضة تتضمن بطلان دليله وايضا المناقضة لا ترد على العلل الموثرة
فكيف تقبل هذا النوع وفيها مناقضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل
مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة
فلا يكون بينهما تباين اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن
المعارضة وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال
علم انه لم يكن موثرا في الحقيقة والمناقضة انما تجري على ما هو موثر حقيقة فالحاصل المعارضة
اما ان تكون بدليل المعلل بزيادة شيء واما بدليل اخر فان كان بدليل اخر فهي المعارضة الخالصة
وسيأتي تحقيقها وان كان بدليل المعلل بزيادة شيء فهي معارضة فيها مناقضة وهو على قسمين
قلب وعكس لانه ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب وان دل على حكم اخر يلزم ذكر النقيض فعكس
ثم القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الحكم
بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء مقلوبا اعلاه
اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض وثانيهما جعل باطن الشيء
ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب يقوم به ضرب اخر من الاعتراض وكلا المعنيين يرجع الى
تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وقلب العلة ملحوظ من هذين المعنيين لانه يحصل
به تغيير هيئة التعليل لا هيئة المخالف الهيئة الاولى واما الاول لما يقوم به من الاعتراض هو
ان يجعل العلة حكما والحكم علة على مثال قلب الاناء لان العلة اصل الحكم متقدم عليه رتبة او زمانا
والحكم تابع في الوجود متاخر فتكون العلة احق رتبة من الحكم وبهذا النوع من القلب يصير منكوسا
اعلاه اسفله واسفله اعلاه وهذا النوع معارضة من حيث الصورة فيها مناقضة اي ابطال التعليل
المعلل من غير فان الغالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليله ولا يبقى هذا النوع
من القلب لانه اذا اعلل المعلل بالحكم بان جعل حكما والاصل علة لحكم اخر فاما اذا اعلل المعلل بالوصف
بان جعل علة الاصل معنى موثرا فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير
الحكم الثابت به علة اصلا واحدا الحكمين يجوز ان يصير علة الاخر وبالعكس مثال هذا النوع من
القلب قول الشافعية في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار يجلد بكرهم مائة
اذا زنا فيرجم ثيبهم فكالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان الغاية كما فانت الكل فالجناية عليها تكون الخمس
فجزاء ها تكون غلطا فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب الرجم فان ذكر فليس هذا الا الرجم فان

الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يرجم بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم لان ثيبهم يرجم لانه جلد بكرهم فجعلنا ما تصنع علة في الاصل وهو جلد المائة حكما
وما جعله حكما فهو ما يرجم الثيب علة نمنع ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وكقولهم جريان الربوا في الكثير وهو مقدار الكيل وما فوقه يوجب
جريان الربوا في القليل وهو ما دون الكيل فيحوم بيع الحفنتين بالحفنتين كالانمان وهي
الذهب والفضة فان حرمة الربوا في الانمان ثابتة في القليل كما هي ثابتة في الكثير لعموم
العلة فقلنا لانسلم ذكر بل جريان الربوا في القليل علة لجريانه في الكثير فقلنا علته
حكما وحكمه علة وكقولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين وكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فجعلوا تكرار القراءة في الاوليين علة لتكررها في الاخريين كالركوع
بجامع الركنية فقلنا لانسلم ذكر بل انما تكررا الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر
فرضا في الاخريين فقلنا علته حكما وحكمه علة فلما احتمل تعليلهم الانقلاب فسد الاصل
الى المقيس عليه لصيرورته غير اصل وبطل القياس لبقائه بلا اصل فالـــــــ وانما
يتم الاستدلال بهذا الطريق ان لو كانا نظيرين مثل ما قلنا ما يلزم بالشروع كالحج وفي الثيب
الصغيرة انما يولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبكر الصغيرة ولا يضر القلب بالنذر يلزم
لاشتراكهما الصورتين في علة الولاية والتزوم فصل كل واحد منهما دليلا الاخر فخلا في الجلد
والرجم لتفاوتهما في انفسهما وفي شرط الثيابة فكذا في شرط الاسلام وكذا التفاوت بين
القراءة والاركان وبين الشفع الاول والثاني بيّن فسد به الاستدلال اقول
لما بيّن ان القلب المذكور يبطل التعليل اراد ان يذكر المخلص من هذا القلب بوجه لا يرد عليه
شيء وذكر بان مخرج الكلام بطريق الاستدلال بان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر
لا بطريق التعليل بان يجعل احدهما علة للآخر حتى يرد عليه القلب وانما لا يرد القلب على الاستدلال
ويرد على التعليل اذ الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا على اذا كان
بينهما تلازم تساوكما لدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول
تدل على العلة فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا
وهو غير مضر فخلف في العلة والمعلول فان العلة اذا جعلت محلولا لا يبقى علة فيبطل
التعليل بالقلب باعتبار العلة مثبتة ومستندة منه على المعلول فلو جعل المعلول علة يلزم
الدور وفيه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال بهذا الطريق وهو اخراج الكلام
مخرج الاستدلال ويتخلص عن ورود القلب اذا ثبت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل

كل واحد منهما على الاخر كالتوأمين وذكر مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح
كالحج فخرج الصلوة والصوم بالشروع نطوعا خلافا للشافعي وانما قيدنا بقولنا اذا صح
احترازا عن الشروع في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها
في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف
الشافعي فلو قيل الشافعي علينا في المسئلتين فان يقول انما يلزم الحج بالنذر لانه يلزم بالشروع
وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال
باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما لاشتراكهما لعلة دون التعليل وذكر ان
النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القربة فيتساويان بل الشروع اولى لانه
لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو حقيقة القربة
اولى وكذا الولاية انما شرعت في النفس والمال والثيب والبكر فيهما سواء اذ العجز ملازم
للصغر فلا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة
معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فكونا متساويين فاذا ثبتت احديهما ثبتت الاخرى
لان حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحديهما على الاخرى واليه اشار بقوله لاشتراكهما
الصورتين في علة الولاية وهي الصغر والتزوم اي لزوم القضاء بالافساد وهو الشروع
بخلاف الجلد والرجم اراد ان يبين لنا المخلص عن القلب في مسئلة الشروع في النفل
وفي الثيب الصغيرة كما ذكرنا ثبوت المساواة ولا يمكن للشافعي المخلص عن القلب في مسئلة
الرجم والقراءة لعدم المساواة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد متفاوتان في انفسهما
لان احدهما قتل مهلك والاخر ضرب غير مميت فلا يكونان متساويين وكذا متفاوتان ايضا
في شروطهما اذ يشترط للرجم الاحصان وهو الدخول في نكاح صحيح ولا يشترط للجلد وكذا يشترط
له الاسلام عندنا ولا يشترط للجلد فاذا انتفى التساوي بينهما لا يصلح الاستدلال اذ شرعية الاخف
لا تدل على شرعية الاثقل واما في مسئلة القراءة اذ لا مساواة بين الركوع والسجود والقراءة لان
القراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة عنده كما في المسبوق بان
ادرك الامام في الركوع فانه يسقط القراءة عنده ولا كذلك الركوع والسجود ويجب الفعل على العاجز
عن القراءة ولا يجب القراءة على العاجز عن الفعل فان العاجز عن الايماء لا يجب عليه الاداء والعاجز
عن القراءة كالاخرس والامي يجب عليه الاداء وكذا الامساواة بين الشفع الاول والثاني في القراءة
لان قراءة السورة ساقطة في الثاني دون الاول وكذا الجهر ساقط في الثاني دون الاول فلا تتحقق
عدم المساواة لا يصح الاستدلال باحدهما على الاخر فلم يبق للشافعي مخلص عن القلب فالـــــ

والثاني قلب لوصف شاهد على الخصم بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجواب لانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا ان هذا لا يكون الا بوصف زايد فه تفسير للاول كقولهم صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء نقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن النية بعد تعيينه كصوم القضاء اقول النوع الثاني من نوعي القلب قلب الوصف وهو ان يجعل السايل وصف المعلل شاهدا على الخصم بعد ان شاهد للخصم فيصير شاهدا للسايل على خصمه وهو ماخوذ من قلب الجواب وهو قلب ظهر الشئ بطنا وبطنه ظهرا لانه كان ظهر الوصف اليك حيث كان حجة مقوية لك كما ظهر القوى يحتاج عنك فصار وجهه بالقلب اليك وظهره الى الخصم حيث صار حجة مقوية له عليك ويحتاج عن خصمك وهو السايل هذا اذا كان الخطاب في اليك للمستدل وان كان للسايل كان المعنى كان ظهره اليك اى كان ظهر الوصف معرضا عنك شاهدا لخصمك عليك فصار بالقلب وجهه اليك اى صار شاهدا لك على خصمك وانما يكون هذا النوع معارضة لوجود حدها من حيث ان تعليل يوجب خلافه ما اوجبه تعليل المعلل وفهما منا قضة اى ابطال التعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الواحد اذا كان شاهدا للخصم وعليه يكون مثبتا لحكم ونافيا له فيكون متناقضا في نفسه كالشاهد اذا شهد لاحد الخصمين في حادثة ثم شهد للخصم عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة الخالصة بقياس اخر حيث لا يكون منا قضة لان التعارض بوجب الاشتباه فيتعذر العمل باحدهما الا ان يظهر رجحان احدهما وهذا لا يوجب ابطالا للاول بل هو تسليم للدليل مع المنع في المدلول الا ان هذا اى هذا النوع من القلب لا يتاتى ولا تتحقق الا بوصف زايد على وصف المعلل فما اى في ذكر الوصف الزايد تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير له وهذا جواب عما يقال القلب انما تتحقق بتعلق الحكم بذكر الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يتحقق الاول بعينه علة بل يتبدل ويصار شيئا اخر اذ المجموع غير الجزء فيكون هذا تعليقا للحكم بعلة اخرى فيكون معارضة خالصة غير متضمنة للابطال فلا يكون قلبا اذ ليس فيها منا قضة تقرير الجواب ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فه فلا تجعل في حكم علة اخرى مثاله قولنا الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الشرع لانتفاء سايل الصيامات فه يقول له على اللام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا صوم رمضان وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد فوجدنا في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير لما ايهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا

الوقت

الوقت فحين فسرنا بالزيادة ما اطلقه الخصم وبينا محل النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا لان مطلق الفرض وان عم ان المصنف قد بين ان المناقضة وفساد الوضع لا يرد على العلل الموثرة فكيف يرد على القلب بنوعيه فهو في غاية الاشكال اذ العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه كالنقض والاجماع لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية والدليل عليه ان صدر الاسلام ذكر بعد بيان نوعي القلب ان الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم فيه علة والثاني يجيء على كل طرد مالم يظهر التاثير وذكر غيره ان المخلص من القلب انما يكون بذكر التاثير فظهر ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فلا يصح ايراد القلب من قبيل الاعتراضات الواردة على العلل الموثرة قال والعكس هو رد الثاني على ما سننه الاول كعكس المراة فان ضفاها يرد نور عينك على وجهك فتوى وجهك بنور عينك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج فعكسه الوضوء وهذا النوع يصلح للترجيح العلل والثاني ان يرد على خلله سننه ومواضعه ووجوه القلب كقولهم هو عبادة للقضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه الاستواء مختلف في المعنى سقوطا من وجه ثبوتا من وجه على التضاد وذكر مبطل للقياس اقول لما فرغ من بحث القلب شرع في بحث العكس والعكس يقابل القلب لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل ولما كان العكس مقابلا للقلب لم يكن من بابه وقد يلتحق العكس به وان لم يكن منه لانه استعمل في مقابلته وذكر مقابل الشئ من محسنات الكلام اذ الاشياء تتبين باضدادها والعكس في اللغة ما خوذ من تعكس عكس المراة فان نورها وضفاها يرد نور بصر الناظر فما وراءه على سننه حتى يرى وجهه بنور عينه كان له في المراة وجها وفي الاصطلاح هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل اخر وهذا اقرب مناسبة للمذكور في الكتاب وهو نوعان الاول رد الثاني على ما سننه اى رجعه من وراءه على طريقه وهو يصلح للترجيح العلل كقولنا في ان الشروع في النفل يلزم ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بيان ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فتعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس ليس بقادح للتعليل بل هو يصلح لترجيح ان العلة التي تطرد وتعكس على التي تطرد ولا تعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذا لطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فالعكس يقوي ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح وان لم يصلح دليلا للعلية والثاني الى النوع الثاني من العكس

الألوكة
www.alukah.net

ان يرد على خلاف سننه وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريفها لعكس بل هو
من اقسام القلب وانما اشار المصنف بقوله وهو اضعف وجوه القلب وسيأتي بيان
ضعفه وانما اورده في قسم العكس لم يورده في اقسام القلب لكونه شبيها بالعكس من
حيث هو وذكر الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه وقد ذكر كتقوله الشافعية في عدم لزوم
النفل بالشروع صلاة كان او صوما صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء واختر زبقوله لا تمضي في فاسدها عن نحو الحج اذا افسدت لا يجب اتمامها فيها
فانها تمضي فيها عن حجة الاسلام يجب فيه المضي فنقول لهم لما كان كذلك لما استوى
صلوة النفل والوضوء في عدم وجوب المضي في فاسدهما وجب ان يستوي عدم النذر والشروع
في صلوة النفل كالوضوء وحاصل لزوم عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع
والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ايضا ولكن الصوم يلزم بالنذر فينتفي ان يلزم
بالشروع عملا بمقتضى الاستواء وكون هذا النوع من القلب ضعيفا لثلثة اوجه الاول ان
المعترض في هذا القلب لما جاء بحكم اخر وهو الاستواء ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب
فلم يكن دافعا لدعوى المستدل لان المستدل لم ينف التسوية حتى يكون اثباتها مناقضا لمدعاه
فقد اشتغل بما ليس بمقصود وهو اثبات حكم اخر والثاني انه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ
الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد بهما والثالث ان المقصود من الكلام
معناه لا صورته ومعنى الاستواء مختلف بالنسبة الى الفرع والاصل فانه استواء النذر والشروع
في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما واستواء النذر والشرع في الفرع وهو صلوة النفل
باعتبار اللزوم بهما والتعليل ان فحلنا ان على وجه التضاد فان اللزوم بناء في عدم اللزوم وذكر
اي الاختلاف في المختلفين في الاصل والفرع مبطل للقياس اذ يستحيل ان يتعدى من الاصل والفرع
حكم لا يوجد في الاصل فانا نبات كون الشروع ملزما لصلوة النفل بالقياس على الوضوء لا يكون
الا مثل اثبات الحرمة بالقياس على الحل بناء اشار المصنف بقوله والاستواء مختلف في
المعنى سقوط من وجه كما في الوضوء فانه سقط اللزوم فيهما وثبوت من وجه كما في صلوة النفل
لانه ثبت اللزوم فيهما فالاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل وهو مبطل للقياس
قال واما المعارضة المحالصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح وذكر على خمسة
اوجه كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فحلنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح
ومعارضة بتغيير هو تفسير للاول كقولنا لا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل ويستغنى عن التعيين

بعد تعيينه كصوم القضاء وهو هو الغلب لثنائي فحتاج فيهما الا الترجيح ومعارضة فيها الخلاف
لموضع الخلاف كقولنا انها بهيمة لا اب لها وتنكح كالتي لها اب فيقال لا يلي الاخ تزويجها
كالها وهذا تفسير ان التعليل لاثبات الولاية للتعيين الولي غيران ولاية الاخوة اذا
بطلت بطل سائرها اجماعا فيتضمن نفي الاول والرابع ثنائي العكس كما قلنا الكافر يملك
بيع العبد المسلم فكذا شراؤه كالمسلم فقالوا وجب ان يبتوى بقاؤه وابتداؤه كالمسلم
وانما سمي معارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفيه كقوله المنعي بالكتب احق بالولد للقيام
فراشه وهما يعارضان بان الثنائي صاحب فراش حاضر والفساد لا يحل به كالتي تزوجها بغير
شهود ودخل بها وهذه معارضة لاثبات حكم غير الاول اذ الفاسد غير الصحيح فقد ثبت
من هذا الوجه الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو فصحت المعارضة
بما يصلح سببا لاستحقاق الولد واحتيج الى الترجيح بالصحة وقيام الملك اقول
لما فرغ من النوع الاول من المعارضة وهي التي فيها مناقضة شرع في بيان النوع الثاني منها
وهي المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهي نوعان احدهما الاصل في حكم الفرع والثاني
في علة الاصل اما الاول وهي المعارضة في حكم الفرع فعلى خمسة اوجه وقال المصنف وهو صحيح
لهذا يقتضي ان يكون هذا النوع بجميع اقسامه الخمسة صحيحة وليس كذلك بل اثنان منها
صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها فيها الشبهة الصحة الاول وهو اصح وجوه المعارضة التي
في حكم الفرع هي ان يعارض السائل ويثبت نقيض حكم المستدل بعينه من غير تغيير بدليل اخر
من غير تعرض لابطال دليل المستدل كقول الشافعية المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات
حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى من غير تغيير وزيادة الثاني من الخمسة معارضة بتغيير
هو تفسير للاول وتقرير له كقولنا المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فهذه معارضة بزيادة وهي
قولنا بعد اكماله هي تغيير للاول وكذلك قولنا صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن تعيين
النية بعد تعيينه كصوم القضاء في معارضة قولهم صوم فرض فلا بد من تعيين النية
كصوم القضاء فقد زدنا فيها زيادة وهي قولنا بعد تعيينه وهذا النوع من المعارضة هو
النوع الثاني من نوعي القلب كما مر وهي معارضة صحيحة ايضا كالاول لان الزيادة تفسير
للاول فيكون مقررا له لا مغيرا او لكن الاول اصح كما نبه عليه بدون هذه الزيادة والثانية لا تصح
بدونها فاذا صحت المعارضة الاولى والثانية لم يكن العمل بالدليلين للتدافع كل واحد منهما

الألوكة
www.alukah.net

لمقابلة فيحتاج فيهما الى الترجيح فاذا ترجح احدهما وجب العمل به ح فان قيل لم ذكر النوع الثاني
في اقسام المعارضة الخالصة بعد ما ذكره في اقسام القلب الذي هو معارضة فيما مناقضة فكيف
يكون شيء واحد خالصا وغير خالص قلنا هو معارضة فصدارة ذاتها ومناقضة ضمنا فاوردها
ههنا نظرا الى ذاتها وتمه نظرا الى ما في ضمنها وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ الخالصة تابى ان
يكون معها مناقضة فصدارا وضمنا بعد هذا القسم من المعارضة الخالصة ليس بصحيح الثالثة من
الخمسة معارضة بضد ذلك الحكم لكن مع تغير ينفي به ما اثبته المستدل فيحصل بسبب ذلك
التغير اخلال لموضع النزاع وذلك مثل قولنا في ابنة عم صغيرة انما بنت صغيرة فثبت
عليها ولاية التزويج كالاب لها فيقول الشافعي في المعارضة هذه صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة قياسا على المال فان الاخ لا ولاية له في مالها بالاتفاق فكذا على نفسها فهذه معارضة
فيما تغير للاول لان التعليل الاول دفع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا لتعين
الولي فالشافعي في المعارضة لم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ فمن هذا
الوجه هذا الحكم عين الحكم الاول اذ المعين غير المطلق لكن هذا التغير يقتضي الخلل في المعارضة
لكنه يلزم من نفي هذا نفي المطلق لاستلزام انتفاء ولاية الاخ انتفاء الولاية مطلقا لعدم القائل
بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة وغيرها وهذا
لان قرابة الاخوة اقرب بعد قرابة الولاد من قرابة العمومة والاخ هو الاصل بعد الاب
والجد فاذا انتفت بهذه المعارضة ولاية الاخ ينتفي سائرها بطريق الكوع الاولى فالثالث
فالثالث دون الثاني لان الزيادة في الثاني مفقودة في الثالث مغير فيه قصور الرابع من الخمسة
هو النوع الثالث من نوع العكس الذي ذكرناه وهو الرد على خلاف سننه وذلك مثل قولنا
الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراؤه كالمسلم فيعارضنا الشافعي ويقول بان الكافر لما ملك
بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم وكون الكافر لا تفوق على الملك بل يرد عليه
بالجبر على البيع فيرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المستدل
لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والبقاء بل اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تكون هذه المعارضة
منصلة بمحل النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من وجه من حيث انه لو ثبت ما ادعاه
السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل وحاصله انه اذا ثبت استواء
البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء فيتصل موضع النزاع من هذا الوجه لكن الانصاف لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية
بين الابتداء والبقاء وليس للسائل الا ان ترجحت جهة الفساد وايراد هذا النوع في اقسام المعارضة

فيه ما فيه الخامس من الخمسة المعارضة باثبات حكم آخر غير الاول وصورته لكل فيه نفي الاول
معنى وذلك مثل قول الحنفية في المرأة التي نعي اليها زوجها بالكذب اي اخبرت
بموت زوجها من نعى الناعي الميت نعيا اذا اخبر بموته فاعتدت المرأة وتزوجت زوجا
اخر وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش
صحيح لقيام نكاح بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوج اخر وجاءت
باولاد حاد غيبته وهما ابو يوسف ومحمد تعارضا فقول الحنفية بان الزوج الثاني
صاحب فراش حاضر والاول صاحب فراش غائب فتكون الثاني احق بالولد وان كان
فراشه فاسدا لان فساد الفراش لا يخل بثبوت النسب كمن تزوج امرأة بغير شهود
فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا ههنا هذه المعارضة انظامي
فاسد لان شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا وههنا
الحكم مختلف لان المستدل على اثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من
الثاني والسائل على اثبات ذلك من الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات في
علة حكم واحد فتصورت المعارضة من هذا الوجه وانما كانت صحيحة لو علل النفي عن
الاول فقط اذ لكن فيها صحة من وجه باعتبار انه متضمن لنفي الاول وذلك لان النسب متى
ثبت من الثاني لم يثبت من الاول لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين في عقد النكاح فيلزم
من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فصحت المعارضة من هذا الوجه ولكن الحكم الذي ادعاه
المستدل لا ينفي لا بعد اثبات المسائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه الاثبات وانما اليه
الابطال بالمرافقة فترجحت جهة الفساد ثم لما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكرنا
احتاج المستدل الى الترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل اذ لا سبيل بعد المعارضة الا
الترجيح فيقول فراش الاول صحيح وملكه قايم تحقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له فكان
الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين فاسد فانه ترجح الصحيح عليه
فاذا عارضه السائل بان الثاني حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما ثبت به النسب وهو
الفراش الفاسد فكان اولى بالاعتبار فكان احق بالولد كما لو كان كل واحد من الفراشين
فاسدا او احدهما حاضر فان الولد للحاضر فيرد هذه المعارضة بان صحة فراش الاول و
قيام ملكه حقيقة مع كونه غائبا احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب ماء مع فساد
فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فلا يعارض
الشبهة الحقيقة اذ لا تعارض بين القوي والضعيف وانما يصار الى الترجيح بعد ثبوت التعارض

فيظهر به فتة المسئلة واعلم ان في جعل اقسام المعارضة الخالصة في حكم الفرع خمسة بعد اذ
اثنان منها ليس من المعارضة الخالصة بل احدهما من قبيل القلب والثاني من قبيل العكس كما مر
فالاول ان نجعل اقسامها ثلثة كما ذكره بعض المحققين من الاصحاب قال ـــــ والثاني
في علة الاصل بثلثة اوجه بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الى فصل مجمع عليه او مختلف فيه وذكر
باطل لعدم حكمه او لفساده لوافاد تعدية لانه لا انفصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم
تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان تراد فيما علم معلول واحد وكل كلام صحيح في
وكل الاصل يذكر على سبيل المفارقة فذكره على سبيل الممانعة اولى لانها اساس المناظرة
كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف يبلغ حق المرتهن بالابطال وكان مردودا كالبيع فقالوا
ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ لخلل في العتق والاوجه ان يقال القياس للتعدية حكم النقض
دون تغييره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ
اقول ـــــ لما فرغ من بيان النوع الاول من المعارضة الخالصة التي في حكم الفرع شرع
في بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة في علة الاصل وهو المقيس عليه بان يذكر السائل علة اخرى
في المقيس عليه لم يوجد تلك العلة في الفرع وهو على ثلثة اوجه اولها المعارضة بعلة لا يتعدى
اصلا اي لا الى موضع النزاع ولا الى غيره كما اذا علل المستدل في بيع الحديد بالحديد بانه موزون
فوبل بالحنسه فلا يصح بيعه به متفاضلا كالذهب والفضة فجعل المستدل علة الربوا في
الاصل وهو الذهب والفضة الوزن مع الجنس فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
دون الوزن مع الجنس والثمنية مفقودة في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة وثانيهما
المعارضة بعلة تتعدى لا فصل مجمع عليه كما اذا علل المستدل في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا
بانه مكيل فوبل بالحنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالبر والشعير فجعل العلة في الاصل الكيل مع الجنس
فعارضه السائل بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات والادخار وهو غير موجود
في الفرع وهذه العلة تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والسمسم بالسمسم والذرة بالذرة
وساير ما يقتات ويدخر من غير الاشياء الستة وهذا الحكم لا يناسب عده المستدل لانه ثابت
بالتعليل الاول ايضا وثانيها المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه كما اذا عارضه السائل
في مسئلة الجص بالجص والتفاحة بالتفاحة بان يقول ليس العلة في الاصل ما ذكرت بل العلة فيه
الطعم ولم يوجد في الفرع والعلة بالطعم تتعدى الى فرع مختلف فيه وهو التفاحة بالتفاحة
او الحنطة بالحنطة وذلك اي الذكر وهو المعارضة في علة الاصل بجميع اقسامها الثلثة باطل
اما الاول في فلعدم الحكم وهو التعدية اذ حكم التعليل التعدية كما ذكرنا مرارا فاذا خلا التعليل

www.alukah.net

عن التعدية بطل لخلوه عن فائدة والثمنية غير متعدية اصلا فلا يصح التعليل به واليه
اشار المصنف بقوله وذكره باطل لعدم حكمه واما الثانية والثالثة فلانهما وان افادتا
تعدية الا محل مجمع عليه او مختلف فيه فهما ايضا فاسدتان لانه لا انفصال لهما بموضع النزاع الا
من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه اي في موضع النزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
تراد فيها اي تراد في العلل علة معلول واحد فانه يجوز ان يثبت حكم واحد بعلل شتى فعدم
احدى العلل لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى فلا يجد به نفعا في المعارضة
فان المعارضة لا تحقق الا بنفي ما اثبته المعلل وهذا الوجه شامل لدليل الفساد على
الوجهين ولهذا اقتصر المصنف على قوله او لفساده او لفساد التعليل الذي عارض به
لو افاد تعدية وانما قال بلفظه او لان الدليل الاول وهو قوله لعدم حكمه مختص بفساد
الوجه الاول والدليل الثاني وهو قوله او لفساده يصلح دليلا لفساد الوجوه كلها
وذلك لان الوصف الذي يدعيه السائل في الاصل متعديا كان او غير متعد يا لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المستدل لما ذكرنا ان الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل شتى فلم يضع معارضة
شيا وقد ذكرنا فيما سبق وجه فساد المعارضة في علة الاصل وهو ان السائل يدعوى علة
اخرى في الاصل يغصب منصب المعلل فلا يقبل منه واعلم ان بعض النظار من اصحابنا
استثنى المعارضة في علة الاصل باقسامها الثلثة لان الخصمين اتفقا على ان العلة احد
الوصفين لا كلاهما فاذا عارضه السائل صارت علة المستدل ممتنعة فاذا
صحت احديهما بطلت الاخرى ضرورة فتصح المعارضة وردّ هذا بان الاجماع لم ينعقد على
ان العلة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تناف بينهما اذا تا لجواز تعلق
الحكم بكل واحد منهما بانفراده وهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما الاجماع على فساد
احدى العلتين لمنع فسد مخصما الصحة الاخرى وح اثبات الفساد لاحديهما يثبوت
الصحة للاخرى باطل بل لابد من بيان مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما انه
لابد من ذكر مفسد صحيح لثبوت الصحة فيه في الكتف لا خلاف في فساد القسم الاول اذ لم يقل
احد من اصحابنا ان التعليل بالعلة التي تتعدى جايز فكون القسم الاول وهو المعارضة بعلة لا
باطلا بلا خلاف وانما الخلاف في القسمين الاخرين وقد نقل هو ايضا قول هذا في شرايط
القياس عن مشايخ سمرقند وزيفهم ابو منصور وصاحب الميزان وغيرهم جواز التعليل
بالعلة التي تتعدى فكيف يصح قوله فلم يبق احد من اصحابنا يجوز التعليل بالعلة التي تتعدى قوله
وكل كلام صحيح في الاصل الى اخره لما تبين ان المعارضة في علة الاصل من الاسولة الفاسدة التي

لا تقبل وتسمى بالمفارقة عند الجمهور وقد يقع الفرق لمنع صحة في نفسه اراد ان يبين وجه
ايراده على طريق يقبل ولا يكون فاسدا وهذا التعليم يقع في المناظرات فقال وكل كلام
يكون في اصله ونفسه صحيحا بان يكون في الحقيقة معارضة للعلة الموثرة فاذا ذكر على سبيل
الفرق يمنع الجدلي بوجهه فيجب ذكره على سبيل المنع لا على سبيل الفرق حتى لا يتمكن الجدلي
من رده فيكون مقبولا لانها اي المانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار
دون الدعوى وذلك مثل قول الشافعية في اعتاق الراهن انه اي الاعتاق تصرف من الراهن
بلا في حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيرد كالبيع فان قالوا في جوابه من جهتنا على
سبيل المفارقة بين البيع والاعتاق ليس هذا اي الاعتاق كالبيع لانه اي البيع يحتمل الفسخ
بعروض وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه فيخلاف العتق فانه
لا يحتمل الفسخ بعد ما صادر من اهله في محله فلا يتمكن المرتهن من فسخه فينفذ لا زما فهذا
فرق صحيح فقهي في نفسه لكنه ممنوع توجهه لانه من لا وقوع له في الفرق وهو السائل فلم يقبل
والاوجه ان يورد على سبيل المانعة ليقبل دون الفرق فيقال القياس شرع لتعدية حكم
الاصل لا لتقرير حكم الاصل والتقرير فيه مغيرة لحكم الاصل لان حكم الاصل وهو
البيع على وفق ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد
البيع من الراهن بالاجماع حتى لو فسخ حقا واجاز نفذ وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل
اصلا ما لا يحتمل الفسخ فان العبد والمولى لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ ولا يرتد
ايضا في الابتداء يرد العبد بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير
الانعقاد على وجه التوقف قال **فصل** واذا قامت المعارضة كان
السبيل الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا كرجحان الميزان بقال
يستوي الكفتان بما يقوم التعارض ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن
لولا الاصل ولهذا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الدين قال عليه السلام للوزان زن وارجح
ولم نجعل هبة لانه بعد وصفا كالجودة حتى لو زاد على العشرة درهما او درهمين صارت هبة وبطلت
لشيوعه ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس اخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح
بقوة فيه وكذا اصاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة وانما يترجح بقوة فيهما
بان كانت جراحة احدهما لا يتخلف الموت عنها كخز الرقبة او الوتد بنصفين وكذا في
ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية اقول لما ذكر
المعارضة واقسامها اراد ان يذكر التخلص عنها بعد تحققها وهو الترجيح فقال واذا قامت

المعارضة اي تحققت ولم يكن دفعها بطريق من طرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا
يزيد بفضل احد المثلين على الآخر اذ الترجيح انما يكون بعد التعارض والتدافع والتدافع
بين القوي والضعيف واحترز بقوله وصفا عن فضل احد المثلين على الآخر بما يصلح دليلا
موجبا للحكم بانفراده فانه لا يصلح للترجيح حتى لا يرجح القياس بقياس اخر والنص بنص
او حديث بحديث اخر او بالعكس وهذا الذي ذكره المصنف تعريف للرجحان دون الترجيح
فكان الاولى ان يقول الترجيح تفضيل احد المثلين على الآخر وصفا فان الترجيح فعل متعد
وهو اثبات الرجحان الآن تقدير مضاف محذوف تقديره اثبات فضل احدهما على الآخر
ومع قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا يصلح للمعارضة بان لا يكون دليلا مستقلا بل يكون
كالتتمة للدليل كالوصف للموصوف كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض
والتعادل بان يكون في كل كفة عشرة مثلا ثم ينضم الى احديهما زيادة شيء لا يقع بذكر الشيء
التعارض ولا يقع له الوزن لولا الاصل يعني يكون الزيادة التي يقع بها الترجيح على وجه لا يقوم
بها المعارضة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق
والشعيرة مقابلة العشرة وهذا لان الترجيح ضد التعارض بنقصان يظهر في الوزن
او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي يثبت به المعارضة على وجه لا يقوم به
المعارضة فكذلك الرجحان ينبغي ان تكون زيادة وصف لا تقوم به المماثلة ولا ينعدم
بظهوره اصل المعارضة ولهذا لم يسم زيادة درهم او درهمين على العشرة في احد الجانبين
رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتفرد له الوزن عادة فلا يصير وصفا للعشرة بخلاف
الدانق والشعيرة اي لاجل ان ما يقع به الرجحان ينبغي ان يكون وصفا تابعا لا اصلا مقصودا
جوزنا الرجحان والفضل في الوزن في قضاء الدين كما قال عليه السلام للوزان زن وارجح
فانا معاشر الانبياء هكذا نزل ولم نجعله اي ما به الرجحان من الزيادة بهبة
لانه بعد وصفا كالجودة فيكون تبعا للدين اذ لو كان مقصودا لكان ربوا وهبة مشاعا
فما يقسم وكلاهما حرام والانبياء معصومون عن ذلك فهذا الحديث مؤيد بان الرجحان
انما يقع بما هو كالبيع حتى لو زاد على العشرة درهما او درهمين صارت هبة لانه مقصود بالوزن
فكان مقصودا بالتملك وليس ذلك الا الهبة فان كان متميزا فتكون هبة غير المشاع
وان كان غير متميز تبطل الهبة لانه مشاع وهبة المشاع فيما يحتمل القسمة باطلة ولهذا
اي ولاجل ان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده لانه لا يصلح وصفا للدليل والشرط فيما

www.alukah.net

يقع به الترجيح ان يكون وصفا تابعا له قالوا اى علما وانا القياسى لا يترجح بقيا يا خر لانه
يصلح دليلا بانفراده ولا يصلح وصفا تابعا له فلا يقع به الترجيح وكذا الحديث لا يترجح حديث
اخر او بنص اخر وكذا النص لا يترجح بنص اخر وانما يترجح الدليل على اخر بقوة فيه اذ القوة
وصف للدليل ليس بصالح ان يكون موجبا للحكم بانفراده كترجيح النص على الظاهر والمفسر
على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة وكترجيح الخبر على آخر بما يتاكد في الحجة فهو هو الاتصال برسول الله
كالمشهور على خبر الواحد والمتواتر عليهما اذ الخبر انما يصير حجة برسول الله فيهما كان الاتصال
اقوى كان اولى فكالترجيح بفقه الراوى وعدالته وضبطه وبكونه معروفا بالرواية وكترجيح
قياس عرف علته بنص او غيره على ما عرفت علته ايماء وما عرفت علته ايماء على ما عرف بالمناسبة
فعرف ان ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة ابتداء بل يكون مع قيام الدليل مقويا له فلهذا
صارت العلة موجبة وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة وادخل
والاخر عشر جراحات خطاء فمات من ذلك فالدية عليهما نصفان ولا يترجح صاحب الجراحات
الكثيرة على القليلة كل جراحة تصلح علة لاضافة الموت اليه فلم يكن وصفا لجراحة اخرى فلا تقع
بها الترجيح فلا يكون لزيادة العدد عبرة وانما يترجح الجراحة على الاخرى لقوة في نفسها حتى
كانت احديهما مما لا يتخلف الموت عنها عادة كجزء الرقبة او القد اى القطع بنصفين حتى لو قطع
احديهما بيد وجزأ الاخر رقبته او وسطه فالقاتل هو الجازأ او الذى وسطه دون قاطع
اليد لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بقاء الحيوة بعد الجز والقطع بخلاف
وكذا اجتمعت الصحابة في امراة ماتت عن بنى عم احدهما زوج والباقى اخ لام حيث جعلوا النصف
والباقى بينهما نصفين بالتعصيب ولا يترجح تعصيب الزوج بالزوجية لان الزوجية علة اخرى
مستقلة لاستحقاق الارث سوى التعصيب فلا تترجح بها علة اخرى حتى يستحق المال ولو كان
الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الدليل بكثرة دليل الارث ثابتا وكذا قالت عامة الصحابة
في ابنى عم احدهما اخ لام ان المسدس له بالاخوة لام والباقى بينهما بالتعصيب على السواء ولم يرجحوا
بالاخوة لان الاخوة لام علة اخرى مستقلة لاستحقاق الارث سوى العصوبة فلا يترجح
بها العصوبة ولا يصلح اخوة الام وصفا لبنوة العم لان الاخوة لام اقرب من العمومة وفي
هذا رد على ابن مسعود فانه رجح ابن العم الذى هو اخوه لام على ابن عم ليس اخا لام فاعطى جميع
المال للاول وجعل الثاني به كالمدلى فيما لو مات عن اخوين احدهما اب وام والاخر اب فقط
حيث رجح الاول على الثاني بالاخوة لام لان الاخوة لام في هذه الصورة تابعة للاخوة لاب غير

مستقلة في كونها علة لاستحقاق الميراث فتحصل بهما هيئة اجتماعية فيصير مجموع الاخوين
قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف بخلاف الاولين قال ولا يجوز الترجيح
بكثرة الشهود ويجوز بعد انهم ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار
ويجوز بقوة الاتصال كالخليط يقدم على الجار والذى يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر في
متن الحجة فيما كان اولى لفضل في نفس الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومنها
قال الشافعي في كون الحرة مانعة نكاح الامة لانه يرق ماءه على حرية فكان حراما كالذى تحته
حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه فكذا الحر وهذا قوى الاثر لان الحرية من
صفات الكمال واسباب الكرامة والرق منصف للمحل فيجب ان يكون الرق في نصف المحل
مثل الحر الا ان يزداد اثره في اتساع حله ويزداد وضوحا بالتامل فانه حل لرسول الله
صلى الله عليه وسلم بنص نسوة والامة يتناهى لشرفه وما ذكره ضعيف فانه لحل تضيعه بالعزل باذن
الحرة فالارقاق اولى وكذا يجوز نكاح الامة لمن يملك سرية يستغني بها عنه وقال اسلام احد
الزوجين من اسباب الفرقة عندنا تقضاء البوائن فكذا الردة سوى بينهما وقلنا الاسلام
ليس من اسباب الفرقة وكذا بقاء الآخر على ما كان اجماعا فوجب انه انه مضافا الى فوات
اغراض النكاح عندا باء الآخر حقا للذى اسلم وموجب ظاهر الاثر كما في الايلاء واللعان
والجب والعنة فاما الردة فمنافية ولا يلزم ارتداد مما لانه ثبت باجماع الصحابة
اقول بناء على ما ذكرنا من ان الترجيح انما يقع بقوة في الدليل لا بدليل اخر قلنا لا يجوز
الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين على عين والآخر اقام اربعة لم يترجح صاحب
الاربعة لان زيادة شاهدين على تامة في الحكم فلم يصلح وصفا مرجحا ويجوز الترجيح بعدالة
الشهود حتى لو اقام احد المدعيين مستورين والآخر عدلين ترجح شهادة العدلين بالعدالة
لانها تؤكد معنى الصدق في الشهادة وكان ينبغي ان ترجح بعض الشهود على البعض بزيادة العدالة
بناء على هذا وسياتي جوابه عن قريب وكذا لا يقع الترجيح بزيادة شاهد واحد لان شهادته
حجة تامة في الاحكام التي تقبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح ايضا وكذا لا يجوز الترجيح
بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى لو كان اتصال دار احد الجارين اكثر من اتصال
دار الاخر لا يترجح به بل تكون الشفعة بينهما على السواء اذ الاتصال بكل جزء يصلح علة تامة
للاستحقاق فلا يصلح مرجحا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالخليط اى الشريك في نفس المبيع
يقدم على الخليط في حق المبيع على الجار والخليط في حق المبيع يقدم على الجار لقوة الاتصال اذ
الاتصال بالشركة في نفس المبيع اقوى من غيره لانه اتصال في كل جزء وبكل الاتصال في الحقوق

www.alukah.net

لانه شركة في امر فاق الملك والترجيح يترجح بقوة السبب قوله والذي يقع به الترجيح
اربعة لما بين ما يصلح للترجيح اراد ان يبين ما يصلح للترجيح فقال والذي اي المعنى الذي يقع
به الترجيح على وجه الصحة اربعة اقسام اولها قوة الاثر وثانيها قوة الثبات على الحكم
المشهود به وثالثها كثرة الاصول ورابعها العكس ما الاول وهو قوة الاثر فلان المعنى الذي
صار الوصف به حجة الاثر فيهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى الفصل في نفس الحجة اي
لزيادة معنى به صار الوصف حجة فيقوى نفس الحجة بها على مثال الاستحسان في معارضة
القياس فان الاستحسان راجح عليه لزيادة قوة الاثر فيه كما مر فان قيل ان الشهادة انما صارت
حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض
بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض بعد وجود اصل العدالة من الجانبين وكذا كان ينبغي
ان لا يترجح احد القياسين على الاخر بقوة الاثر بعد ما ظهر اصل التاثير فيهما قلنا الشهادة
انما صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية في ذكر سواء والعدالة شرط للترجيح جانب الصدق
وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها وحاصل الجواب انه منع ان العدالة
علة بل هو شرط والترجيح انما يكون بزيادة اثر في العلة دون الشرط ولئن سلمنا ان العدالة
صارت حجة بالعدالة فكان علة لا شرطا لكن لا نسلم ان العدالة انواع متفاوتة حتى يظهر
بعضها قوة عند المقابلة بالبعض لان العدالة هي التقوى والتحرز عن ارتكاب ما يعتقد
بالعقل حرمته ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة العدالة متعذر لانه امر
باطن فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه
اذ التقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز بين انواعها ولا وقوف لنا على حدودها
حتى يرجح بعضها بزيادة قوة عند الرجوع الى حد مخلاف قوة تاثير العلة فانها عند المقابلة
تظهر على وجه لا يمكن انكاره قوله ومنها اي من الامثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة
الاثر ما قال الشافعي في مسئلة طول الحرة القدرة على نكاح الحرة تمنع جواز نكاح الامة
لانه اي نكاح الامة يرق ماءه لان الولد يتبع الام مع استغنائه عنه بنكاح الحرة فكان
حراما كما اذا كان تحته حرة وهذا الوصف الذي علل به بين الاثر في الارقاق اهلاكا حكما
لانه اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه
فيكون الارقاق نظرا للقتل من وجه ولهذا خير الامام الاسارى بين القتل والاسترقاق
فكما يحرم قتل ولد المحرم ارقاقه الا عند الضرورة ولا ضرورة عند طول الحرة بخلاف عند عدم
طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا هذا نكاح اي نكاح الامة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا

دفع اليه مهرا يصلح للحرة ايضا وقال له تزوج من شئت فكذا على المحرك ساد الانكحة وهذا
اقوى الاثرين قياسا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي لان الحرية من صفات الكمال واسباب
الشرف مع الفوز والكرامة وتوسعة المحل اذ بها يصير اهلا للولاية وما لكا للاشياء والرق
من اوصاف النقص ومن اسباب تضييق المحل الذي يترتب عليه عقد النكاح فانه محل للحر
نكاح الامة الاربع والمحل للرقيق الانكاح اثنتين فيجب ان يكون الرق في نصف
مثل الحرية الكل تحقيقا للتنصيف فاما ان يزداد اثر الرق في اتساع المحل له فلا وفي
منع الحر عن نكاح الامة مع جوازه للعبد توسعة بالرق وفيه خلاف المعقول ونقض الاصول
فان حل النكاح كرامة تختص به البشر فكيف يجوز القول باتساع المحل بسبب الرق حتى
حل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر
فانه قد اتسع الحل للنبي عليه السلام حتى جاز له التسع وما شاء من الاماء على ما روي عن عائشة
انها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله له ما شاء وهذا لان النبي عليه السلام
لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا وما ذكره الشافعي من الاثر وهو الارقاق فضعف
عند الرجوع الى الاصول فان ارقاق الماء دون تضييعه لان التضييع اهلاك حقيقي عند
الرجوع والارقاق اهلاك حكمي فلما جاز له التضييع بالعزل باذن الحرة وفي الامة مطلقا
فالارقاق اولى وكذا ما ذكر الشافعي من الارقاق ضعيف بحاله فان نكاح الامة جائز
لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الامة مع استغنائه عن تفريق الولد للرق ولكن
له ان يمنع ذلك فان عندنا لا يجوز ذلك في التهذيب وقال الشافعي هذا مثال الخلل للترجيح
بقوة الاثر لان الشافعي قال اسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عندنا فقضاء العدة
فكذا الردة بقي اذا اسلم احد الزوجين فان كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الاسلام
وان كان بعد الدخول لا تحصل الفرقة بنفس الاسلام بل يتوقف على انقضاء العدة وكذا اذا
ارتد احدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال بنفس الردة واذا ارتد بعد الدخول
لا تقع الفرقة الا بعد انقضاء العدة فسوى الشافعي بينهما اي بين الاسلام والردة في
كونهما سببا للفرقة عند انقضاء العدة قلنا الاسلام ليس من اسباب الفرقة بل هو سبب
لعصمة الاملاك فان النبي عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولهذا
لو اسلم الاخر استمر نكاحهما فلا يجوز ان تضاف الفرقة الى الاسلام وكذا بقاء الاخر على ما كان
ايضا ليس من اسباب الفرقة اجماعا لانه عنه طارئ والحكم يضاف الى الحادث لانه ما لم يكن
حادثا كان دواما لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب القطع ضرورة وهذا لان النكاح كان موجودا

الألوكة
www.alukah.net

وصح معه النكاح ابتداء فكذا بقاء واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة فوجب ابقاؤه اي
ابقاء هذا الحكم وهو الفرقة واضافة الحكم الى سبب حادث وهو فوات اغراض النكاح
بإباء الآخر عن الاسلام هو الذي اسلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع
فابيت شرعا بالاباء واذا كان كذلك صار مفوتا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم
والقاضي نصب لذلك وسواء فوات اغراض النكاح سبب ظاهر الا ان في الفرقة بالرجوع
الى الاصول كما في الايلاء واللعان والجب والعنة فان التفريق في هذه الاشياء ثابت بهذا
السبب مضافا الى من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته فهنا ايضا يضاف الفرقة
الى من كان فوات الامساك بالمعروف بالاصرار على الكفر من جهته ولا ثبت الاقتضاء القاضي
اذ لما امتنع عن الامساك بالمعروف ناب القاضي منابه في التسريح بالاحسان فاما الردة
فمنافية للنكاح لكونها من اسباب زوال العصمة عن نفسه وماله قال عليه السلام من بدل
دينه فاقتلوه ولان النكاح ينبني عن الحل الذي هو كرامة وبعد الردة لا يبقى محلا لانها
سبب لسقوط الكرامة ولازالة الملكية الثابتة بطريق الكرامة فتقع الفرقة بنفسها
من غير توقف على انقضاء العدة ومن غير توقف على قضاء القاضي فقياس الشافعي الردة
على الاسلام في غاية الضعف اذ قاس سبب العصمة على سبب الزوال والنقمة فكون تعليلنا
قويا لاثرين تعليله فلذلك رجحناه على قياسه ولا يلزم على ما ذكرنا من ان الردة منافية
للنكاح اذا ارتدا معا حيث لا تقع الفرقة بينهما مع انه لا ردة منهما لان بقاء
النكاح بينهما ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة والقياس يترك بالاجماع قال
والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفف
من قولهم انه ركن في دلالة التكرار لان اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما
اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه وكذا قولنا انه متعين اثبت في سقوط
التعيين من قوله فرض في دلالة التعيين لان الفرضية توجب الامتثال لا التعيين فاما
سقوطه فلازم لكل ما تعين من الودايع والغصوبات ورد البيع الفاسد والترجيح بكثرة
الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بالعدم عند العدم كقولنا
مسح ينعكس الحكم بما ليس بمسح وفي قوله ركن لا ينعكس بما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق
ليست تثليثهما وان لم يكن ركنا وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن
الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحة اقوى القسم الثاني من
اقسام الترجيح الترجيح بقوة ثابت الوصف المؤثر على الحكم المشهود به بان يكون الوصف في

احد القياسين

٩٤

احد القياسين لزم واثبت الحكم المتعلق به من الوصف في الآخر لان الوصف اذا صار حجة باثره
فاذا ازداد الوصف قوة اتاما على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة فيكون
ارجح كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه اثبت في دلالته على التحقق من
قول الشافعية انه ركن فيسن تكراره في دلالته على التكرار لان الركنية وصف عام للصلوة
والوضوء وغيرهما وليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فلهذا لا يوجب
التكرار في اركان الصلوة فلا تكون لوصف الركنية اثر في التكرار بل في الاكمال لان اركان الصلوة
تمامها بالاكمال اي بالاطالة دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع في الركعة الواحدة
للاكمال وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا تجوز الصلوة
بدونهما ونحن نقول بسنية الاكمال في الوضوء بالاستيعاب وقد تخلف التكرار عن الركنية
في المضمضة والاستنشاق واما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح
الخف والجبيرة والجورب واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء فانه مسح
وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذا المقصود منه ازالة النجاسة العينية
والتكرار له اثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يحتاج الى
تعيين النية اثبت في سقوط تعيين النية من قول الشافعية انه صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين في دلالته على وجوب التعيين لان الفرضية توجب الامتثال دون التعيين ولا يكون
لها اثر في التعيين ولئن سلمنا انه يوجب التعيين فانه يؤثر في التعيين في بعض الصور
من العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل ما تعين في العبادات وغيرها كالمعاملات
اما في العبادات فكالزكوة فانه لو تصدق بكل النصاب على الفقير ولم يعين الزكوة يخرج
عن العهدة وكالحج فانه لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجزأ واما المعاملات فكرد
الوديعة الى مالكها فانه متعين فلا يحتاج الى ان يتعين ان هذا الرد لرد الوديعة بل بأي
جهة رد ها كفاه وكذا رد المغصوب الى المالك متعين فلا يحتاج الى التعيين بل يخرج عن
العهدة بأي جهة رده حتى لو باعه من مالكه او وهبه او تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن
المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم وكذا اذا رد المبيع على البايع لفساد البيع انه متعين
فلا يحتاج الى التعيين حتى لو رده بهبة او صدقة او بيع يقع المشتري عن ضمانه لان الرد
مستحق في هذه الصور في هذا المحل المعين شرعا والسنة تقع على اي جهة اتى به على الوجه المستحق
عليه وكذا الايمان بالله فرض متعين فاذا اتى بقع عن الفرض وان لم يعين وفي اليمين البر
واجب عليه متعين فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكذا في جانب الحنث حنث وان لم يفعله

بنية الحنث

الألوكة
www.alukah.net

قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الترجيح وذلك بان
يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فانه يترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه شهد صحة التيمم ومسح الخف والجبيرة والجرح
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا اصل واحد وهو الغسل وكذا في صوم رمضان
انه متعين شهد له ردّ الودايع والمغصوب وردّ المبيع والاثمان ولم يشهد لوصف الا اصل
ثم زعم بعض اصحابنا وبعض الشافعية ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مرّ فكذا هذا ولانه
من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور الترجيح
بها صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة
التاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شبهة التاثير والثبات
على الحكم فيصلح بها قوة لنفس الوصف باعتبار كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في مواضع
من هذا الحكم فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليس
بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن بكثرة الرواة يحدث قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير
مشهورا او متواترا فترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح
بقوة التاثير وثباته على ما ليس كذلك وهو الفتح قريب من الثاني لان المعتبر فيهما كثرة
اعتبار الشارع للوصف في الحكم وهذا اقل شمول الاية وما من نوع من هذه الانواع اذا قرنه
في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وكذا ذكر في التقويم انا لاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها
باعتبار الجهات وقيل الفرق بين الثاني والثالث ان الترجيح في القسم الثاني باثرثبات بكثرة
الاصول وهو اثبات الحكم المشهود به وفي القسم الثالث بنفي كثرة الاصول لا باثرها فترجح
احدهما بالاثر والاخر بالموثر فيتغايران وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لزايد
لان ذلك مما لا يجوز لان كل قياس دليل على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد
الا ان اصوله كثرة قوله والترجيح بالعدم عند العدم هذا اشارة الى القسم الرابع
من اقسام الترجيح وهو الترجيح بالعكس بمعنى الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا
وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الوصف الذي اطرد ولم
ينعكس مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قول الشافعية انه يكون
فيسن تثليثه لان تعليلنا ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره كالغسل وتعليلهم غير منعكس

لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وهذا اي القسم الرابع
اضعف وجوه الترجيح وقد منع بعض العلماء الترجيح به لان العدم لا يتعلق به حكم فان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا ولكن الجمهور قالوا انه يصلح للترجيح
لانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه دون الآخر فان الظن
بعلية ما علم من الظن بعلية الآخر لان الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم بعدمه كان ذلك
اوضح لصحته فالدوران وجودا وعدما مع التاثير دليل قوة الوصف واختصاص الحكم
به وكاد ان تعلقه به فيصلح من هذا الوجه لكنه مع هذا ضعيف بالنسبة الى
باقي الاقسام لان المعتبر في العلية التاثير والاعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
ثبت بعلل شتى فما يرجح لاتاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم
قوله واذا تعارض مرجحان ترجح كان الرجحان في الذات اخص منه في الحال لان
الذات اسبق فصار كاجتهاد امضى كله لا يحتمل النسخ بغيره اولان الحال قائمة بالذات
تابعة له فلا يصلح مبطلا للاصل قلنا في صوم رمضان لم يتادّ بالنية قبل انتصاب
النهار لانه ركن واحد تعلق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا
فرجحنا بالكثرة لا بالعبادة لانه ترجح بالحال وكذا اتفقوا ان ابن ابن الاخ لاب وام
يرجح في العصوبة على العم ترجيحا للذات القرابة على الحال وكذا العمة لام مع الحال لاب
وام احق بالثلثين والثلث للحال لانها راجحة في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب
والحال انحطاطها وهو انضمام الجانبين بام الميت ثم ابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ
لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فيترجح بالحال وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث
مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فيترجح بالحال اقول لما ذكر اقسام
الترجيح اراد ان يبين المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا احتاج الترجيح
احدهما دفعا للتعارض فقال واذا تعارض ضربا الترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني
لمعنى في الحال فالترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف الحالي لوجهين احدهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث باعتبار
معنى في الحال بمنزلة اجتهاد امضى كله لا ينسخ باجتهاد حدث بعده والثاني ان الحال قائمة
بالذات تابعة له فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الاحوال بمنزلة التبع اذ الذات
قائم بنفسه فيكون موجودا بالتبع من وجه فكان الترجيح بالذات اولى اذ لو اعتبر الحال على وجه
يصادّ الذات ورجح عليه كان التبع مبطلا للاصل وهو باطل وهذا قلنا فيمن لم ينو الصوم من
الليل

انه يتادى بالنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي لانه اى الصوم ركن واحد وهو الامساك
عن المفطرات تتعلق جوازه بالعزيمة اى بالنية فاذا وجدت العزيمة في بعض النهار
دون البعض تعارضا اى تعارض البعض الذى وجدت فيه النية مع البعض الاخر لان البعض
الذى لم يوجد فيه النية وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض الذى
وجدت فيه النية وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى صحة وفسادا فاما ان
يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فرجح الشافعي الفساد على الصحة
بوصف العبادة لان وصف العبادة يوجب الفساد احتياطا في باب العبادة ولهذا اذا
اجتمع فيه جهة الصحة والفساد يرجح جانب الفساد بالاتفاق ونحن نرجح الصحة على
الفساد بكون النية واقعة في اكثر النهار فترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيح الشافعي
بوصف العبادة لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فتكون وصفا اتيا اذ المراد
بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه ووصف العبادة
للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة فيكون طاريا عارضيا اذ المراد
بالوصف العارضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وكذا اتفق العلماء على ان ابن ابن
الاخ لابوين ولاب مقدم في ذات القرابة وهو الاخوة التي هو معتد منها على العمومة بالاتفاق
لان الاخ مجاور له في الصلب الرحم اذ الصلب فقط والعم مجاور لابيه لا للميت في ذلك والمرجح
في العم حال القرابة وهو زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب وابن ابن الاخ
بواسطتين لكن نرجح بالذات او لما مر وكذا العمة لاب مع الخال لاب ولم اذا اجتمعا
فالعمة احق بالثلثين من الخال فلها الثلثان وللخال الثلث لانها اى العمة راجحة في ذات
القرابة وهو الاولاد من الاب اى القرب به وهو الاصل اذ الاصل قرابة الكلب لان النسب اليه
والخال راجح فيها اى في حال القرابة وهو اتصاله من الجانبين بام الميت فلا يترجح بل يقوم
مقام الام والعمة مقام الاب لانهما من قبيلته فتكون التركة بينهما اثلاثا كالاب والام
وكذلك ابن الاخ لاب ام اولى بالتعصيب من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهي
قرابة الاخوة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما فابن الاخ من الابوين
اتصاله من الجهتين والاخر من جهة واحدة فيقدم ابن الاخ لابوين على ابن الاخ لاب وكذا
ابن ابن الاخ لاب ام لا يرث مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو قرابة الاخوة
لكن يرجح ذات القرابة في ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو القرب فان ابن الاخ لاب
اقرب الى الميت من ابن ابن الاخ لاب وام قال ومنها اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل

الغاصب

بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها لانه لا بد من
قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الفصل والصنعة موجودة من كل وجه اما العين
فلما لكه من وجه وهو من ذلك الوجه مضافة الصنعة الغاصب فاذا تعارضا كان الوجود
احق من البقاء وكذا السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك لان الصبغ موجود
بصورته ومعناه والثوب بصورته لا بمعناه لانه غير مضمون عليه ولو كان مكانه غاصب
لا ينقطع حق المالك لانهما استويا في الوجود فترجح بالبقاء وقال ابو حنيفة المستفاد
بضم لا اقرب النصابين حولا ثم لو كان المستفاد نتاجا لاحد النصابين او ولدا له فانه
بضم لا الاصل وان كان ابعد حولا اقول ومنها اى من المسائل التي قومنا ها
على ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال مسئلة صنعة الغاصب وهي ما اذا غصب
عينا فاحدث الغاصب فيها صنعة متقومة وتغيرت العين المغصوبة بتلك الصنعة
حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها اى عن تلك العين فصارت ملكا
للغاصب وهذا اصل ينبني على اصول وهو لو غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها
او حنطة فطحنها او حديدا فاتخذ منه سيفا او صفرا فاتخذ آنية او دقيقا فخبزه او غزلا
فنسجه او قطنا فغزله او سمسما فعصره واختلفوا في زوال اسمها عن غصب شاة وذبحها
فقط فلم يزل ملك المالك عنها بمجرد الذبح في ظاهر الرواية لانه لم يزل اسمها لانه يقال شاة مذبوحة
واختلفوا في زوال اسمها وعظم منافعها اذا بقي عظم منافعها وزال بعض منافعها فانه لا ينقطع
به حق المالك ايضا كما اذا خرق ثوب غيره بعد الغصب خرقا يسيرا لان العين قائم من كل وجه ومنافعه
وانما ادخل عيبا فيض نقصانه فحله وما لو خرق ناحيا يبطل به عامة منافعه حيث يكون لمالكه
ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلاك عند نا خلافا لهما كذا كله عند نا وقال الشافعي لا ينقطع حق المالك وهو رواية
عن ابي يوسف غير انه اذا اختار الدقيق مثلا لا يضمنه النقصان عنده لانه يودي الى الربوا
وعند الشافعي يضمنه وعن ابي يوسف انه يزول ملكه عنه لكنه يباع في دينه وهو احق به من سائر
الغرماء بعد موته للشافعي ان صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة والعين
باقية قائمة تسميها فيتبع على ملكه ويتبعه الصنعة ولا معتبر بفعل الغاصب لانه محظور فلا يصلح
سببا للملك ولنا انه لا بد من قطع احد الحقين وهو اما حق المالك وحق الغاصب لعدم امكان
ايفاء بين الحقين لتعذر الفصل اى التمييز بين العين والصنعة فاذا تعذر الانفصال بينهما
فاما ان نقول بان المالك يأخذ العين ويعطي للغاصب قيمة صنعه او يأخذ الغاصب العين
ويعطي للمالك قيمتها فاذا وقع التعارض بين حقيتهما لكن الصنعة موجودة من كل وجه لاضاف

الألوكة
www.alukah.net

حدوثها لاصاحب العين بل الى الغاصب اما العين فلما لكه من وجه لتبدل الاسم الذى
هو دليل تبدل المسمى وهو اى هالكية العين من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لان
الهالك كمن ذلك الوجه بفعله فصار ضامنا بدلها فاذا تعارضا اى الترجيح الذى ذكر
الشافعى والترجيح الذى ذكرناه كان ترجيحا اولى لانه ترجيح لمعنى راجع الى الذات
وذلك لان الوجود احق من البقاء اذ الوجود اصل والبقاء صفة تابعة لمكان البقاء
امتداد الوجود فى الزمان الثانى فالترجيح بالوجود اولى والحادث بفعل الغاصب
موجود من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح القائم
من كل وجه على غيره وكذا السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك لان الصبغ
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لا بمعناه وهو التقوم والعصمة فى حق
السارق لانه غير مضمون عليه اى على السارق ولو كان متقوما فى حقه لوجب عليه الضمان
والتقوم هو معنى الثوب اذ المالية تحصل بسببه وقد فات التقوم فى حقه فيكون موجودا
صورة لا معنى من وجه دون وجه والصبغ موجود من كل وجه وكان الترجيح بالوجود
اولى ولو كان مكانه اى مكان السارق الغاصب بان غصب ثوبا فصبغه لا ينقطع حق المالك
ويكون مخيرا ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وسلمه للغاصب وان شاء اخذه وغرم ما زاد
الصبغ لانهما اى الثوب والصبغ استويا فى الوجود لان كل واحد منهما موجود من كل
وجه صورة ومعنى اما الصبغ فظاهر واما الثوب فلانه قائم لم يتبدل اسمه فيكون موجودا
صورة وكذا موجودا معنى وهو التقوم لانه مضمون فى حق الغاصب فاذا استويا فى الوجود
ترجح الثوب بالبقاء فانه اصل باق بذاته والصبغ تبع لم يبق ببقاء الثوب فيكون صاحب
الاصل اولى وقال ابو حنيفة المستفاد فى اثناء الحول يضم الى اقرب النصابين حولا بان
كان له نصاب فى احدهما اقرب الى تمام الحول من الآخر فاستفاد مالا من جنسهما فى اثناء الحول
يضم المستفاد الى اقربهما حولا لان علة الضم هو الجنسية وهما استويا فى الجنسية القرب
عبارة عن الذات فيترجح احدهما على الآخر بالحال وهو القرب الى الحول للاداء وفى
اعتبار هذه الحالة احتياط فى باب العبادة ومنفعة للفقراء فرجحناه بالحال فلو
انه تصرف فى احد النصابين وربح او كان المستفاد وكذا لا احد النصابين لا يضم المستفاد
الى اقربهما حولا بل يضم الى اصله وان كان ابعد حولا لان الربح والولد متصل باصله ذاتا
وبالنصاب الآخر حالا وهو القرب الى منتهى الحول والذات احق بالترجيح من الحال لما
مر قال فصل فى الانتقال وانه على اربعة اوجه من علة الى اخرى لاثبات

الاولى

الاولى كمن قال ايداع الصبى تسليط على اهلاكه فلو انكره الخصم يحتاج الى اثباته فما
دام يبقى لاثبات تلك العلة لم يكن منقطعا ومن حكم الحكم لاثبات بالعلة الاولى
كقولنا الكتابة عقد يقال ويفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار والاجارة
فان قال عندكم المانع نقصان الرق لا الكتابة قلنا الكتابة لا توجب نقصانا فى الرق
ولا ما يمنع الصرف الى الكفارة لما ذكرنا ومن حكم الحكم بعلة اخرى ان تفد راثباته بالاولى
والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول استحسنه بعضهم تمسكا
بقضية الخليل عليه السلام والصحيح انه انقطاع لظهور عجزه بالانتقال قبل الاتمام بالاولى
ولان مجالس النظر للابانة فلو صح هذا لتطاول من غير حصول الغرض وقضية الخليل
عليه السلام ليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى لا مؤنة الا ان اللعين عارضه بباطل فلبسها
للامر على الضعفة فانتقل الى ما هو دخيل مما يوجب لبسا وذكر حسن عند قيام الحجة
وخوف الاشتباه افول واذا اندفعت علة المحلل بما اورده السائل مما مر
من وجوه الدفع ولم يمكنه الترجيح اما ان ينقطع او يضطر الى الانتقال من كلام الى آخر
وهو اما ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول وهو على اربعة اوجه ان ينتقل من علة
الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى والثانى ان ينتقل من حكم الحكم الاخر بالعلة الاولى والثالث
ان ينتقل من حكم الحكم الاخر بعلة اخرى والرابع ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع فان فيه اختلافا كما سيأتى والقسم الاول من الانتقال
انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع الوصف عن كونه علة لم يجد المستدل بدا من اثباته
بدليل اخر كمن علل لنفى الضمان عن الصبى المودع اذا استهلك الوديعة بان يقول ان
الصبى مسلط على الاستهلاك بالايداع فلا يضمن فلو انكره الخصم اى منع السائل الوصف
وانكر كون الايداع استهلاكا كان محتاجا الى اثباته بدليل اخر فمن ضرورة اعراضه عن الدليل
الاول فما دام يبقى لاثبات تلك العلة من غير اعراض عنها لم يكن منقطعا لانه شارع فى تصحيح
ما ادعاه حجة والقسم الثانى والثالث انما يتحققان فى القول بموجب العلة لان السائل لما سلم
الحكم الذى دثبته المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم اخر لم يتم مراد المستدل فينتقل الى
اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكن اثباته بها او بعلة اخرى ان لم يمكنه واشار
الى القسم الثانى بقوله ومن حكم الحكم اخر لاثباته بالعلة الاولى تقرير انه اذا ادعى حكما بوصف
مسلم لكن بقى النزاع فى الحكم فذكر لم يكن انقطاعا لان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم
فحقه فاذا انتقل بعد الحكم ليثبته بالعلة الاولى المسلمة عند الخصم كان ذكر علامة كما لا يفقه

الخصم

انتقل

وصحة ذكر الوصف كقولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن
كفارة اليمين لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة فانه لو باع عبدا بشرط الخيار
او آجره ثم اعتقه بنية الكفارة يجوز بالاجماع وكذا المتنازع فيه فان قال الخصم انا اقول
بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد وهو عقد الكتابة عن الكفارة ولكن المانع
عنها عندي نقصان الرق لثبت بهذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
كأم الولد فنقول للسائل وجب بهذه العلة وهي الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة ان لا يجوز
عقد الكتابة نقصان ان الرق مانعا من الصرف الى الكفارة او لا يتضمن ما يمنع عن الصرف
الى الكفارة لما ذكرنا وهو ان ما يوجب نقصان الرق مانعا من الصرف الى الكفارة لا يحتمل
الفسخ بوجه لان نقصان الرق انما يكون بثبوت الحرية من وجه وثبوت الجميع من جميع الوجوه
لا يحتمل الفسخ وكذا ثبوتها من وجه لا يحتمل لهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى اصلا والقسم الثالث اشار بقوله ومن حكم الاحكم بعلة اخرى وذلك لان الخصم اذا سلم الوصف الذي
اثبت به الحكم الاول واراد المستدل ان يثبت بذلك الوصف حكما اخر ولم يمكنه اثبات الحكم الآخر
الذي انتقل اليه بالعلة الاولى الا بعلة اخرى لاثباته فلا باس به لان ما ادعاه من ثبوت الحكم
الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه بالوصف المذكور اولا صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات
حكم اخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل ان يقول في المسئلة المذكورة
بعد ان سلم الخصم ان عقد الكتابة بنفسه لا يمنع الصرف عن الكفارة هذه رقبة مملوكة فيجوز كونها
الكفارة قياسا على ما ذكرنا من البيع بشرط الخيار والاجارة ولكن مثل هذا التعليل الذي
يحتاج المعلل فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله قوله والرابع الانتقال من علة الى اخرى لاثبات الحكم
الاول مثل ان يستدل بتمسك بقصة الخليل ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن
كنعان فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت عارضه اللعين بقوله انا احيي وأميت
انتقل عليه السلام الى حجة اخرى وهي قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
وهذا منه عليه السلام انتقال الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول بعينه ومعنى بيان ان الالوهية
لله وحده لا شريك له وكان اللعين يدعي الالهية لنفسه فبهت الذي كفر وقد حكى الله عنه
على سبيل المدح فثبت ان هذا النوع من الانتقال صحيح ولان الغرض اثبات الحكم الاول فلا بأس
باي دليل كان وعند الجمهور لا يصح هذا الانتقال لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا

فعرف النظار وذلك لان المناظرة شرعت لاظهار الحق والاظهار انما يتحقق اذا كان الدليل
منتهيا والا لم يقع به الاظهار لوجود الانتقال الى آخر والى آخر وهلم جرا واليه اشار بقوله
ولان مجالس النظر لم ينعقد الا لابانة الحق واظهاره فلو صح هذا الانتقال ولم يكن منتهيا
لطال مجلس المناظرة من غير حصول الغرض وهو اظهار الحق لان المعلل كلما رد عليه دليل
تعلق باخر فلا ينتهي المناظرة ولم يثبت به المدعى والجواب عن قصة الخليل عليه السلام بان قصته
ليس من قبيل الانتقال عن علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول لان الحجة الاولى التي ذكرها
الخليل عليه السلام كانت لازمة على نمرود وملزمة له لان الخليل عليه السلام اراد بقوله ربي الذي
يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه نمرود اللعين بامر باطل وهو ارادة
الاحياء باطلاق احد المحبوسين والاماتة بقتل الاخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة في
شيء لا بطريق التشبيه والمجاز فاذن ظهر ان الحجة لازمة والمعارضة باطلة وكان نمرود منقطعا
بذلك الحجة وكان يمكن للخليل عليه السلام ان يقول اني اردت الاحياء والاماتة على طريق الحقيقة
لا ما اردت من الاطلاق والقتل لكن ان قدرت على الاحياء والاماتة حقيقة فامتنع هذا
الذي الملقبة من غير مباشرة آلة وسبب وانى هذا الذي قتلته فظهر به بهت الكافر الا
ان القوم لما كانوا اعواما ضعيفة من اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني خاف
الخليل عليه السلام الاشتباه عليهم والتلبيس عن عقولهم فانتقل الى حجة اخرى لا يحتمل الاشتباه
اصلا وذلك لان الانتقال لدفع الاشتباه حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب
اذا تكلم بكلام دقيق فمنع القوم والخصم ذو تلبيس مروج للباطل جاز الانتقال لاظهار
ما دركه القوم قال فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج الذي مر ذكرها سابقا
على باب القياس شيآن الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام
طرق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة
وما اجتمع فيه الحقان وحق الله فيه غالب وموجبه القذف وما اجتمعا وحق العبد فيه غالب
وهو القصاص اقول ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس
من الكتاب والسنة والاجماع شيآن الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد
ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة كالاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما
قيد بقوله سابقا على باب القياس لان ما يتعلق به الاحكام لا يثبت بالقياس عند جمهور المناظرين
وتبعهم المصنف على ما عرف في شروط القياس الا اذا لم يصل وانما يصح التعليل بالقياس بعد معرفة

الألوكة
www.alukah.net

وهي الاحكام المشروعة وما يتعلق به من العلل والاسباب والشروط وذلك لان القياس لتقدية
حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة هذه الجملة فلهذا
الحق هذه الجملة بهذا الباب وهو باب القياس ليكون وسيلة الى القياس بعد احكام طريق
التعليل وبيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به من وجوه الدفع لا يقال لو كانت معرفة
هذه الجملة وسيلة الى القياس لكان ينبغي ان يقدم ذكرها عليه اذ الوسائل متقدمة على
المقاصد لانا نقول لكون القياس اصلا من اصول الشرع اوجب وصله بسائر الاصول فلذلك
لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها بنهاية ولما كان المقصود من هذه الاشياء نفس الاحكام دون
ما تعلق به الاحكام ابتداء بالاحكام وتقسيمها فقال اما الاحكام فانواع اربعة الاول حقوق
الله خالصة ليس فيها شايبه غيرها والمراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص
به احد ومنسب الى الله تفخيما لعموم نفعه فلا يجوز نسبته هذا الحق الا الله بجهة الاسقاط
به او الغرض لان الله غني عن العالمين فلا يجوز المكر او التخليق لان جميع الاشياء لله ملكا وخلقا
فلا يختص حق دون حق فتعين ما ذكرناه مرادا والثاني حقوق العباد خالصة والمراد
بحق العبد ما يتعلق به مصلحته الخاصة كحرمة ماله فانه حق يتعلق به صيانة له ولهذا يباح
بالحاجة ولا يباح حق الله بالحاجة كالمحارم وخالصة في الموضوعين منصوص على التمييز
الثالث ما اجتمع فيه حقان حق الله وحق العباد لكن الغالب فيه حق الله وموجب القذف فانه
مشتمل على الحقين اما على حق العبد فلانه شرع لصيانة عرضه الذي هو حقه ولدفع العار عنه الذي
يلتحق به خصوصا ولهذا يشترط دعواه ولا يسقط بالتقادم ويجب على المستامن والباغي يوخذ
المستامن بما هو من حقوق العباد ولا يجب الرجوع بعد الاقرار لهذه الاحكام تشهد على ان فيه
حق العباد واما اشتماله على حق الله فلكونه شرعا زاجرا لصيانة العالم عن الفساد ولهذا
يستوفيه الامام ويتصف بالرق وانما يتصف الحقوق الواجبة لله لا حقوق العباد ولا يحلف
القاذف في هذه الاحكام تشهد على ان فيه حق الله ولكن مع اشتماله على الحقين حق غالب عندنا الله
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر عن ابي يوسف ويجري فيه
التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة كلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
ولا يجب الاعتياض عنه فهذه الاحكام تشهد على ان حق الله فيه غالب والشافعي يجعل فيه حق العبد
تقدم لحقه على حق الشرع لحاجته وغنى الشرع ونحن نجعل حق الشرع لان ما للعبد يتولاه
مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع
وهذا هو الاصل الذي يخرج عليه الاحكام ومن اصحابنا من قال ان الغالب فيه حق العبد مثل قول

الشافعي

الألوكة
www.alukah.net

ان نجي وحرج الاحكام عليه الاول اظهر والرابع ما اجتمع فيه الحقان لكن حق العبد فيه غالب
كعكسه الثاني كالقصاص اما انه مشتمل على حق الله فلانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة
ويجب جزاء للفعل في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله دون ضمان المحال حتى يقتل الجماعة
بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا تقتلون به اما انه مشتمل على حق العبد
فلانه شرع لصيانة نفسه ولهذا يشترط فيه دعوى الاولياء والدعوى انما تشترط في حقوق
العباد ولان القتل فيه جناية على النفس ولله فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع
بالبقاء فكانت العقوبة الواجبة بسببها مشتملة على الحقين ولكن لما كان وجوبها بطريق
المماثلة بقدر الامكان ولهذا سمي بالقصاص وفيه معنى المقابلة بالمحل علمنا ان حق العبد
واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة في قوله لكم اشارة الى ان الممتنع به العباد
وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر للمحل والدليل على ان حق العبد فيه
راجح انه يجوز استيفاء الاولى ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض عنه بالمال بالصلح ويصح
العفو من المعتوه والولي قال ـــــ وحقوق الله تعالى غاية انواع عبادات خالصة
كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة وتتمتها
اجزية وذكر مشايخنا ان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهي الكفارات
وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى
القربة وهي العشر فلهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز ابقاؤه على عشورهم ومؤنة فيها معنى
العقوبة وهي الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز ابقاؤه على حق قام بنفسه وموجبه
الغنائم والمعادن وملوحق وجب لله تعالى انشاء بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب
به كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين مئونة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة بل
هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته وهذا اجرة ناصره لانه استحق
اربعة اخماسه من الغنائم بحكم الزكوات والصدقات وحل بني هاشم لانه على هذا التحقق
لم يفرض الاوساخ وحقوق العباد اكثر من ان نجمع اقوالـــ لما قسم الاحكام على اربعة
اقسام اراد ان يذكر اقسام القسم الاول وموجب الله خالصة فقال وحقوق الله ثمانية انواع
الاول عبادات خالصة الثاني عقوبات محضة الثالث عقوبات قاصرة الرابع حقوق دايرة
بين العبادة والعقوبة الخامس عبادة فيها معنى المؤنة السادس مؤنة فيها معنى العبادة
السابع مؤنة فيها شبهة العقوبة الثامن حق قام بنفسه اما الاول وهي العبادات الخالصة فقد
تعين الاول الايمان بالله والثاني فروعه والكل تشتمل على انواع اصول وفروع فالايمان

اصله التصديق لا يحتمل السقوط اصلا بعذر او بغيره والاقرار ملحق به وهو في الاصل دليل
على التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة عند بعض علمائنا حتى اذا صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا في احكام الدنيا وفي احكام الآخرة اذا الايمان عند عدم
الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد صار الاقرار اصلا في احكام الدنيا بدليل الاحكام وجودا
وعدما من غير نظر الا التصديق لانه هو الظاهر ونحن امرنا بادارة الاحكام عليه والله يتولى
السرائر حتى لو اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه نحكم باسلامه ظاهرا في احكام الدنيا فيرث عنه
المسلم ويرث عن المسلم وكذا سائر الاحكام واما في احكام الاخرة حتى يكون فيها في الدرك الاسفل
من النار واما لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا يجري عليه احكام الدنيا بالاتفاق ولا ينفعه
في الاخرة فيه خلاف وميل الغزالي الى انه ينفعه في الاخرة لقوله عليه السلام لخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه مملوء بالايمان قلنا الاقرار من الاركان فلم
يكن مؤمنا بدونه واما الزوائد في الايمان فكالاعمال بالجوارح وتكرار الشهادة واما القرب
الثاني وهو فروع الايمان فالاصل فيه الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل شريعة شرعت منها
شكرا لنعمة البدن يشتمل ظاهر الانسان وباطنه على التعظيم كالقيام والركوع والسجود والنية
والخضوع والخشوع وهو تالية الايمان ودليله عليه وجودا اداء على هيئة الجماعة او منفردا
على الاختلاف واما عدما فعند بعض العلماء يكفر بالترك متعمدا وكنها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التي شرفت بالاضافة الى الله كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا
صارت من فروع الايمان دون اركانه ثم الزكوة لتخلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وجنة
لمن في غيرها وهو سد خلة المحتاج ثم الصوم بعدها شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء
لا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء وهي دون الواسطتين الاوليين لان كونها
امارة صفة قبح فيكون قربة ملحقة بالصلوة كانها وسيلة اليه بتمام الخضوع فالزكوة اصل
بنفسها ليست تبع لغيرها وكانت اقوى من الصوم ثم الحج بعدها لانه عبادة مهجورة عن الاوطان
وسفر لا بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال مختصة بمتاع معظمة واوقات شريفة وكان
دون الصلوة كانه وسيلة اليها الصوم فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاخوان وانقطع
عنه مواد الشهوات في البوادي وضعف نفسه قد عاقهرها بالصوم فكان وسيلة اليه من
هذا الوجه والملحق بهذه الجملة الجهاد فانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
اذ المقصود به اعلاء كلمة الدين وقهر الاعداء وذلك يحصل بالبعض والجهاد شرع لدفع الكفار القائم
بالكفر الثابت باختياره فلم يكن عبادة اصلية لخلوه عن الوسائط المتقدمة فانها كانت تحلى الله
تعالى

بلا اختيار

العبادات فكانت عبادات اصلية وهذه ملحقة بها وما سوى ذلك من نوافل العبادات
واداتها من الزوائد شرعت مكملات للفرائض فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات
كاملة اي محضة تامة لكونها عقوبة اشارة الى النوع الثاني من حقوق الله وهي كالحدود
نحو حد الزنا والشرب والسرقة فانها وجبت لجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى
كل واحد منها ان تكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى لما في الخلو لان حرمتها حق
على الخصوص ونفعها عامة شرعت لصيانة الانسان والاموال والعقول فحق المجرد سمي عقوبة
لانها يعقب الذنب وتبعه قوله وعقوبات قاصرة اشارة الى النوع الثالث منها وسميها
اجزية تفرقة بين الكامل والقاصر اذا العقوبة عند الاطلاق تتناول الكامل منها واما الجزاء
فقد يطلق على غيرها وذلك مثل حرمان الارث بالقتل ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود
سبب الارث ظاهر لانه غرم في حقه بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة لكنه قاصرة لانها
عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه كما في الحدود وانما كانت من قبيل حق الله خالصا
لان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا لغيره وليس في الحرمان نفع على
القبول فثبت انه وجب لله جزاء على ارتكاب ما حرمه لانه استحق ما اخره الشرع فجازاه
بنقيض مطلوبه ولما كانت فيه معنى العقوبة لا تثبت الحرمان في حق الصبي حتى قتل مورثه لانوم
عن الميراث لانه ليس باهل للعقوبة لكونه غير مخاطب فلا يوصف بالتقصير والعقوبة انما
تتوقف على الجناية الحاصلة بالتقصير ولما كانت قاصرة تثبت في حق البالغ الخاطئ لانه مقصر
فيلزمه الجزاء القاصر ولما كانت جزاء المباشرة لا تثبت في القتل بسبب كحفر البئر والشاهد
اذا رجع قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العقوبة والعبادة وهو اشارة الى القسم
الرابع منها وهي الكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء فانها تؤدى بما هو محض العبادة كالصوم
وتشترط فيها النية ويؤمر المكلف بالاداء بنفسه مختارا من غير ان يستوفيه الامام جزاء
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات لان المقصود منها الزجر لا الحصول بل
فوضها الى الائمة وهذا لا يجب على الكافر لانه ليس باهل للعبادات وفيها معنى العقوبة في الوجوب
لانها لم تجب الا جزاء على فعل يوجد من المكلف ولهذا سميت كفارات باعتبارها ستارات
للذنوب ولم تجب ابتداء كالعبادات ولهذا لا تجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
فلم يوجد منه فعل تجب به الكفارة ولكن جهة العبادة غالبة في الكفارات على جهة العقوبة
ولهذا تجب على العذور كالخاطئ والناسي والمكره فلو كانت جهة العقوبة راجحة لامتنع وجوبها
على العذور فانه لا تستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة انما لم يمنع الوجوب عليهم

جهة العقوبة

تمنع ذلك والاصل برآءة الذمة فلا يجب بالشك الا في كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها
غالبة لان الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة فيها راجحة
ايضا لان سببها وصفوا الافطار بعمل ليس فيه شبهة الاباحة فيكون جناحة محضة فكان ينبغي
ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة لعدم تردد سببها بين الحظر والاباحة لكن الصوم لما
لم يكن حقا مسلما لصاحبه مادام فيه لم يكن الافطار ابطالا لحق ثابت بل منع عن تسليمه
الى المستحق ومولاه فاوجب الزاجر بالوصفين وصف العبادة والعقوبة والذي يدل
ايضا على ان جهة العقوبة فيها راجحة قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع فيكون هذا قريبا منه ولهذا تسقط بالشبهات
كالحدود ويتداخل بعضها في بعض قوله وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر فهذا
هو النوع الخامس منها اما كونها عبادة فلانها لا تؤدى الا بالنية وتشرط لها النصاب
كالزكوة ولا يجب الاداء من غير المال كالدخ لو ادى المكاتب عن نفسه لا يجوز ويسمى صدقة ويجب
طهرة للصائم عن اللغو والرفث ويتعلق وجوبه بالوقت ويجب صرفه لمصارف الصدقات
فهذه الاشياء تدل على كونها عبادة واما كونها مؤنة فلانها تجب على الانسان بسبب راس
الغير كالنفقة مؤنة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ادوا عمن تمونون والمؤنة في اللغة
الثقل فمعنى قوله من مانه القوم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم ولكن مع العبادة فيها راجحة لما ذكرنا
فلهذا قلنا هي عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس ولما كانت عبادة فاقرة غير خالصة اشترط
لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى وجبت على الصبي المجنون اذا كان له مال كنفقة الزوجات
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا تجب صدقة الفطر عما لهما فان كان الاب غنيا
تجب عليه ولو ادا هما من مالهما ضمن قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو العشر هذا هو النوع
السادس اما كونها مؤنة فلان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هي مؤنة لان مؤنة
الشئ سبب بقاء ذلك الشئ والعشر سبب بقاء الارض لما سيأتي واما كونها فيها معنى القربة فباعتبار
تعلقه بالنماء وهو الخارج تحقيقا كتعلق الزكوة بالنماء وباعتبار ان مصرفه مصرف الزكوة تتحقق
فيها معنى العبادة الا ان الاصل هو الارض والنماء تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تابعا له
فلذلك قلنا هو مؤنة فيها معنى العبادة دون العكس وكذا ياتي لاجل ان في العشر معنى القربة لا يبتدا اي
لا يوضع العشر على الكافر ابتداء الوظيفة لانه ليس باهل للعبادة اصلا وجاز البقاء وعليه اي جاز
بقاء العشر على الكافر عند هم حتى لو اشترى الذمي ارضا عشرية من مسلم يجب على المشتري عنده لان
العشر يجب مؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له بقاء اذ معنى القربة في الادا تابع بخلاف الابتداء

فاوجبنا

حيث لا يجوز لان الكفر مانع لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع
الخراج ابتداء وجاز بقاء وقال ابو يوسف يضاعف عليه العشر لان العشر فيها معنى العبادة
والكفر بنا فيها من كل وجه فاما الاسلام فلا يناني العقوبة فيضاعف اذ المضاعفة اسهل من
الابطال وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة فخالف
القياس في طائفة باعيانها وهم نصارى بني تغلب فلا يقاس عليهم غيرهم قوله ومؤنة
فيها معنى العقوبة وهو الخراج وهذا هو النوع السابع منها اما كونها مؤنة فلانه شرع لحفظ
الاراضي كالعشر لان الغزاة انما يستحقون الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام بدكل جبار
فوجب الخراج لهم كفاية بتمكنون من اقامة النصرة والعشر للفقراء كفاية لانهم لا يتاتون
عن حرم الاسلام معنى لقوله عليه السلام يوم بدر انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى
الارض وانفاقا عليها لانها صارت محفوظة عن الاعداء بسبب المجاهدين ودعاء المتحملين واما
كونها في معنى العقوبة فلانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من النماء بالزراعة والاشتغال بعمارة
الدنيا بمنع الاعراض عن الجهاد وبما في ضمن ذلك الكفار وعادتهم وهو سبب الذل والخزية لقوله عليه السلام
حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم
اذناب البقر وتركتم الجهاد سلط الله عليكم عدوكم وقد ذمهم الله تعالى في قوله تعالى واورثكم ارضهم فصار سببا للعقوبة
ووضع الخراج على الارض مذلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس ولكن مع المؤنة فيه
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء
بالزراعة ولذلك سميناه مؤنة فيها معنى العقوبة دون العكس ولذلك قلنا لا اجل ان في الخراج معنى العقوبة
والذلة لا يبتدا الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او فتحت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج
على اراضيهم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يناسب ما فيه
الذلة وجاز البقاء عليه اي جاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم ارضا خراجية من كافر او اسلم الكافر
وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج لان الخراج لما تردد بين كونه مؤنة وعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء
ولا يسقط بعد الوجوب بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة
كما في الحدود واذا كان كذلك عملنا بالشبهين قلنا لا يبتدا الخراج عليه عملا بكونه عقوبة ويجوز ان يبقى
عليه عملا بكونه مؤنة والبقاء اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب
العشر على الكافر ابتداء وبقاء على ما هو المذهب قوله وموحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة العبد بسبب يجب اداؤه بطريق الطاعة كسائر الحقوق بل موجبات ذمته حكم انه مال للناس
وهذا هو النوع الثامن منها كخمس الغنائم وهو ما ياخذ المسلمون من الكفار قهرا وخمس المعادن وهو ما خلقه الله

www.alukah.net

في الارض من الذهب والفضة من عدن بالمكان اى قام به وثوى الخمس حق وجب حال كونه ثابتا
بنفسه غير متعلق بذمة احد بسبب بل بناء على ان الجهاد حقه لانه اعز دينه واعلاء كلمة
الله فصار المصاب به اى بالجهاد كله لله اى لله تعالى كما اخبر بقوله قل الانفال لله والرسول واما
جمع بين ذكر الله ورسوله لان الحكم فيها لله خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول متصرف فيه باذنه
وينفق فيما ينبى المسلمين ولكن الله تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة اى بطريق المنة والتفضل
عليهم منه اى من الله من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد لا يستحق بعمل الواجب شيئا على مولاه
من الاجر لكنه تعالى تفضل بها على الغانمين جزاء معجلا في الدنيا فلم يكن اى الخمس حقا لزمنا
اداؤه طاعة له كسائر الطاعات بل هو حق استيفاه لنفسه من المال الذى هو خالص حقه وامر
بالصرف الامن سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في
اقامة حقوقه ولهذا اى لاجل ان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب اداؤه طاعة على
العباد جوز ان صرف الخمس الامن يستحق اربعة اخماسه من الغانمين والا آبائهم واولادهم وكذا
جاز صرف المعدن الا الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة كالزكوة وسائر
الصدقات حيث لم يجز صرفها الا الموذى وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الا الساعي بعد حولان الحول
ثم افتقر قبل صرفها الى الفقير ليس له ان يسترد ها منه ويصرفها لحاجة نفسه واولاده وابويه
فاما هنا فالفعل غير مقصود بل المقصود نفس الواجب لانهم يجب طاعة بل هو مال الله امر بصرفه
الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا ايضا حل لبني هاشم لانه اى
لان الخمس على هذا التحقيق وهو انه لم يجب على المكلف اداؤه طاعة بل هو حق قام بنفسه لم يبق من
الاوساخ لانها انما يصير وسخا لانتقال الانام اليه فصار كالماء المستعمل وهذا الان لم يود به واجب
فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة لانه صار من الاوساخ لما ذكرنا من انتقال الانام
اليه باعتبار اداء العبد طاعة فلم يحل لهم عن الاوساخ لشرفهم هذا الذى ذكرنا من الاقسام
الثمانية حقوق الله فانها محصورة واما حقوق العباد فانها لا تحصى فاكثر من ان يحصى فلا يمكن
حصره قال — واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب
فاربعة حقيقة وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب او وجود ولكنه تخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب مثل دلالة السارق على مال الانسان وحمل قيد العبد وفتح باب
القفص والاصطبل ودفع السكين الى الصبي ليمسكه فوجأ به نفسه او غصبه فمات في يده من مرض
او قال له ارم هذه النجرة فانقضها لنا كلا او لنا كل او حمل على دابة فسيرها فسقط لم يضمن فيما
لاعتراض العلة على السبب فانقطع الاضافة اليه اقول — لما فرغ من بيان القسم الاول

وهو الاحكام شرع في بيان القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام فقال واما القسم الثاني فاربعة
السبب والعلة والشرط والعلامة لان ما يتعلق به الاحكام ان كان موثرا تعلق به وجوب الحكم
فعلة والا فان تعلق به وجوده فشرط والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فلا اقل من
ان يدل على وجوده فعلامة والسبب في اللغة يطلق على الطريق قال الله تعالى وابتناه من
كل شيء سببا اى طريقا وعلى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اى
ابوابها وعلى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى بحبل الى السقف وكل شيء يتوسل به
الى آخر سمي سببا له فالطريق وسيلة للمقصد والباب وسيلة الى البيت والحبل الى الماء
وفي الاصطلاح على ما يأتي في نوعيه الحقيقي والشبيه على اربعة انواع حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب او وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكنه تخلل
بينه وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة الى السبب قيد بقوله ما يكون طريقا الى الحكم احترازا
عن العلامة وقيد بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب احترازا عن العلة وقيد بقوله اولا وجودا
احترازا عن العلة والشرط وقيد بقوله ولا يعقل فيه معاني العلل من الملائمة والتاثير احترازا
عن السبب الذى له شبهة العلة او فيه معنى العلة وهذا القيد لا بد منه وان لم يذكره المصنف
وقدم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اى
تلك العلة الى السبب بان يكون تلك العلة فعلا اختياريا فتضاف الى الفاعل دون السبب لانه
لو اضيفت اليه لكون علة العلة دون السبب المحض كما سيأتي في ذلك مثل دلالة السارق على مال
ليسرقه فسرق لا يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى السرقة
وقد توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو فعل السارق وهو غير مضاف
الى السبب فلا يمكن نسبته اليه بل ينسب لصاحب العلة لانه اقوى تاثيرا في الحكم فيقطع
هذه العلة نسبة الحكم الى السبب وكذا كل قيد لعبد بسبب محض لان طريق وصول العبد
الى الاباق لكنه تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو اباق العبد وهو غير مضاف الى السبب
لانه غير حادث به فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا آفتح باب القفص والاصطبل طريق
لاتلاف الطير والدابة فيكون سببا محضا وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل المختار وهو طيران
الطير ومشي الدابة باختيارهما لا بقوة حادثة بالفتح فلا يضاف الى السبب فلا يضمن صاحبه
وكذا من دفع للصبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ الصبي بذلك السكين نفسه لا يضمن الدافع
لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم وهو القتل فعل مختار وهو قصد
الصبي قتل نفسه وهو غير حادث بالسبب فلا يضاف الحكم لصاحب السبب فخالف ما لو سقط السكين

www.alukah.net

عن يد الصبي فجرحه حيث كان ارسله عن الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مباشرته
اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع نسبة الحكم لان السبب اذا السقوط ليس باختياري فاضيف
الى صاحب السبب وكذا من غصب صبيا حرا من يد وليه فمات في يده من مرض سماوي لا يضمن
الغاصب شيئا لان فعله سبب محض لتخلل المرض الذي هو علة التلف بينه وبين القامة
الحكم وانه غير حادث بفعله فلا يضاف اليه فخلا ما لو غصبه فقربه الى موضع وجد فيه سبب الهلاك
غالبا كما لو اذاه الى المسبعة فافترسه السبع او الى موضع الوخم والوباء والحرة او البرد الشديدين
فمات حيث يضمن عاقلته فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار اضافة الحكم اليه فانه لولا تقريبه
اياه الى ذلك الموضع لما تلف من ذلك لتوجه عاليا وكذا من قال لصبي ارق اي اصعد هذه الشجرة
فانتفضها اي حركها لتقع الثمرة لنا كل نحن وانت او لتا كلا انت فعمل فسقط الصبي من الشجرة
فمات لا يضمن صاحب السبب لانه قد تخلل بينه وبين الحكم وهو السقوط ما هو علة وهو فعل المختار
وهو صعود الصبي لمنفعة نفسه وهو غير حادث بالسبب فينقطع نسبة الحكم اليه حتى لو قال
لا كل انا ضمن عاقلته ديته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة لم يقبل ما يجب
بسبب المباشرة اذا الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم
يجب الضمان بالشك وكذا من حمل صبيا ليس منه بسبيل اي مواجنبي عنه على دابة فسيرها
الصبي وهو بحيث يقدر على منعها من السير فسقط عنها لم يضمن الحامل لان فعله سبب محض لتخلل
فعل المختار وهو سعي الصبي بينه وبين الحكم وهو السقوط وهو غير حادث به فانقطع نسبة
الحكم الا السبب خلافا لو سقط منها فمات وهي واقفة بنفسها او سارت حيث ضمن عاقلة الحامل
ديته سواء كان الصبي يقدر على الجلوس على الدابة او لان الحمل على الدابة سبب للسقوط فيضاف اليه
ما يلزم بسبب السقوط ما لم يعترض عليه علة تقطع نسبة الحكم من السبب اليها ولم يوجد فبقي مضافا الى
السبب فلم يضمن فيها اي في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب اي لتخلل العلة بين السبب
والحكم فانقطعت الاضافة اي اضافة الحكم اليه اي الى السبب فاضيف الحكم الى العلة وقد ذكرنا التحقيق
فيه قال ولو اضيفت الى السبب وصار في معنى العلة وهو القسم الثاني مثل قطع حبل القنديل
وشق الزق اذا كان فيه مايع واضراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحابط المايل بعد التقدم
عليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته وقودها وسوقها ولذا اضيف اليه بقوله تلفته
وسوقه او اخذ الصبي من يد وليه وقربه الى المسبعة او قال لم ارق الشجرة فانفضها لا او حمل على
الدابة فسقط يضمن فيها وكذا الشهادة بالقصاص في معنى العلة لكنه لم يجب القصاص لان جزاء
المباشرة ولو قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ثم ظهر انها امة وقد استولدها هل يرجع على الدال

بقيمة الولد لانه سبب محض لخلو ما لو وجد عما هذا الشرط لانه في معنى العلة وكذا الموهوب له
المغرور اذا استولدها فاستحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير لا يرجع على المعير
بضمان الاستحقاق بعد الهلاك لانه سبب محض لخلاف المشتري لان البايع صار كفيلا عاشرط عليه
من البدل او لانه التزم سلامته عن العيب والعيب فوق الاستحقاق وعلى هذا يضمن المحرم
والمودع بالدلالة المتلفة للامان الملتزم في الصيد والوديعة مباشرة لا تسبيبا اقول
وان اضيف اي العلة التي تخللت بين السبب والحكم الا ذكر السبب صار ذكر السبب في معنى العلة
فيضاف الحكم الى السبب دون العلة المتخللة بينه وبين الحكم وهو القسم الثاني من اقسام السبب وذكر
مثل ما اذا قطع انسان حبل قنديل معلق فانكسر بالوقوع او شق زق وفيه مايع كالزيت مثلا
فسال منه او اضراع الجناح في الطريق فسقط عليه انسان فعطب او وضع الحجر في الطريق فتلف به
انسان او ترك الحابط المايل الى الشارع ولم يهدم بعد التقدم عليه وطلب النقض منه
فسقط على انسان فمات او ادخل الدابة في زرع الغير فاكلت الزرع فان في هذه الصور كلها يضاف
الحكم الى السبب دون العلة لان العلة لما حدثت بالسبب صارت مع حكمها مضافين الى السبب اذ لم يوجد
ما ينقطع اضافة الحكم اليه وكذا قود الدابة وسوقها كل واحد منهما سبب للتلف في معنى العلة لانه
طريق الى الوصول اليه من غير ان تكون موضوعة له ليكون علة وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة
لكن فيه معنى العلة لان سوق الدابة وقودها مضافان الى السايق والقايد لانهما يحملانها على الذهاب
كرها على مواقعة اراد تهما دون ارادة الدابة ولهذا اضيف التلف اليهما دون الدابة فيقال اتلفه
بقوة الدابة وسوقه اياها وهذا فيما يرجع الابدال المحلق يجب عليهما ضمانه فاما فيما يرجع الى
اجزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة عليهما ولا القصاص وكذا اذا اخذ الصبي
من يد وليه اجنبي وقربه الى مسبعة وهي ماوى السباع فافترسه السبع او قال لم ارق
هذه الشجرة فانفضها فسقط ومات يضمن عاقلته دية الصبي لان تقريبه الى المسبعة سبب
للهلاك في معنى العلة فاضيف الهلاك اليه وكذا امره بصعوده على الشجرة سبب في معنى العلة لانه
لمحض منفعة الآمر حيث قال فانفضها حتى لو قال لتا كل انت او لتا كل نحن لا يكون امره سببا
في معنى العلة وقد مر وجه الفرق وكذا اذا حمل الصبي على دابة فسقط حيا من عنان يسوقها الصبي
فان حمله عليها سبب في معنى العلة وقد مر تحقيقه ايضا قوله يضمن فيها اي يضمن صاحب السبب في هذه
المسائل كلها لما ذكرنا من ان السبب في هذه الصور كلها في معنى العلة وكذا شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في كل العلة حتى لو شهدا بان زيدا قتل عمرا فاقتص منه ثم رجعا يضمنان الدية
لانه وان تخلل بين الشهادة والقتل فعل المختار وهو كلام الحاكم ومباشرة القصاص لكن القاضي كالمجبور

www.alukah.net

بعد الشهادة وكذا حكم من قتله بامره لايلحقه الضمان لانه مامور من جهة الشرع ولكنه لم يجب القصاص على الشهود لان القصاص جزاء المباشرة دون التسبيب والشهود لم يباشروا القتل وانما قتل الحاكم القاضي واختيار الولي ولو قال الاجنبي لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها واستولدها فاذا فاذا هي امة لايرجع على الذي بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب والحكم علة لانضاف الى السبب وهو تزوجه واستيلاده اختيارا فيضاف الحكم الا العلة دون السبب بخلاف ما لو زوجها الولي او الوكيل على هذا الشرط وهي اماخرة ثم استولدها فظهرت انها امة حيث يرجع المستولد بقيمة الاولاد على المزوج لان التزويج سبب في معنى العلة وذلك لان الاستيلاد مضاف الى التزوج لانه وضع له فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له الجارية المغرور في اذا وهب انسان لاخر جارية فاستولدها الموهوب له على انها كانت مكاتبة للواهب فصارت بالهبة ملكه فصار مغرورا من جهته ثم استحقت الجارية لم يرجع بقيمة الاولاد على الواهب لان الهبة سبب محض ليس في معنى العلة فلا يضاف اليه الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد كالنكاح وقد تخلل بينه وبين الحكم ما هو علة غير مضافة الا السبب وهو الاستيلاد اختيارا فاضيف الحكم الى العلة دون السبب المحض وكذا المستعير اذا اتلف العين المستعارة باستعماله ثم ظهر الاستحقاق فضمن المستعير قيمته للمستحق لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان ليس فيها معنى العلة وقد تخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة الا السبب وهو الاستعمال المفضي الى الهلاك اختيارا فيضاف الحكم الا العلة دون السبب كذلك والمشتري اذا اشترى جارية ثم استولدها ثم استحقت حيث يرجع بقيمة الاولاد على البايع لان البايع صار كفيلا عن البيع باشتراط عليه من البدل كانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد فان لم يسلموا لك فانا ضامن لكل ما يلزمك بسببهم وهذا الضمان انما ثبت في عقد المعاوضة باشتراط البدل دون عقد التبرع لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بازاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه فوق قيمة ما سلم له فلم يكن غرما لان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم نفصل الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا للبيع فما لحقه من الخسران لتحقق المساواة والعقر انما لزمه باستيفاء المنافع فلا يكون من الغرامة والخسران في شيء ولانه اي لان البايع قد التزم سلامة البدل عن العيب مباشرة عقد المعاوضة والعيب فوق الاستحقاق فيضمن عالحقه بسبب الاستحقاق بخلاف عقد التبرع كالهبة والاعارة فانهم يصر ملتزما سلامة المعقود عليه فلا يرجع عليه بشيء قوله وعلى هذا يضمن المحرم والمودع الاخر جوابا عما يقال ان المحرم والمودع اذا دلا على الصيد والوديعة يضمان مع ان الدلالة سبب محض لانه تخلل بينه وبين الحكم فعل مختار كما في دلالة السارق تقرير الجواب ان الضمان على المحرم والمودع ليس لاجل التسبيب بل بالمباشرة وذلك لان المحرم التزم بعقد الاحرام

ان لا يزيل امن الصيد وبالدلالة ازال امنه اذا ثبت الدلالة لان القتل اذا صدق في الدلالة لم يكن عاملا لامكان الصيد لان امن الصيد كان بالبعد عن الناس وقد زاله بالدلالة وكان ينبغي ان يضمن لتحقق الدلالة لانه حصل ازالة الامن بتحقق الدلالة ولكن انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الا القتل اذ قبل الافضاء لم تفوت سببا للهلاك فلا يضمن خلافا ما لمسلم فانه يضمن بحفوظ بالبعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وكذا المودع بعقد الوديعة التزم حفظها فبالدلالة عليها تارك الحفظ ومضيعا لها فصار والضمان على كل منهما بالمباشرة لا بالدلالة تسببا قال ——

والثالث السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر هو سبب من حيث انه ايجاد شرط الوقوع له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وكذا ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة له شبهة العلة فتحرم نصف صداقها للزوج ان تعمدت الفساد خلافا للمحرم اذا نصب فسطاطا او حفر بئرا للاستقاء فتعلق به صيد او وقع في البئر لم يضمن لانعدام التعدي اقول القسم الثالث من اقسام السبب السبب الذي له شبهة العلة والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ظاهر فان في القسم الثاني مع العلية باعتبار ان العلة المتخللة مضافة اليه وحادثة به فكانت مع حكمها حكما له فوجد فيه معنى العلة وهو التاثير واما في هذا القسم فلم يوجد فيه معنى العلة وهو التاثير لان الحكم غير موجود به والعلة مضافة اليه بل هو سبب له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق هو سبب للتلف بالوقوع فمن حيث انه ايجاد شرط الوقوع وهو زوال مسكة الارض المانعة عن الوقوع وذا زال المانع لتعمل العلة عملها ليس بعلة حقيقة لكن له شبهة العلة من حيث انه الحكم وهو التلف يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وهذا الكلام يقتضي ان يكون هذا شرطا لان الشرط يضاف اليه الحكم وجودا لا وجوبا وكذا ذكر المصنف حفر البئر من اقسام الشرط الذي في معنى العلة وقد جعله ههنا سببا في معنى العلة وفيه ما فيه وتحقيقه ياتي في الشرط وحاصله ان علة الوقوع ثقل الماشي والمشي سبب محض لانه مفض اليه والحفر ازالة المانع وهو مسكة الارض ولكن الثقل امر جبلي ليس باختياره والواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الحكم الى الحفر لما فيه من شبهة العلة من حيث ان العلة لم تقل الا به اذ لولا الحفر لما وجد الوقوع بالثقل لكن ضمان العدوان لا يجب الا بالتعدي فاذا كان في الحفر متعديا بان حفر في غير ملكه اضيف التلف اليه فيضمن الحافر فاذا لم يتعرض عما فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه اما لو تعرض عما فعله يمكن اضافة الحكم اليه انقطع نسبة الحكم الا الحفر ويضاف الى ذلك المتعرض كما لو دفع انسان لاخر فوقع في البئر فان التلف يضاف الى الدافع دون الحافر وكذا لو كان لرجل اصوانا ان احدهما كسره والاخر

مطلب

صغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ويجب عليه نصف صداق الصغيرة لان الفرقة لم تقع من جهتها ثم يرجع على الكبيرة ان ثبت الفساد بان علمت بالنكاح وتعمدت بالارضاع الافساد لدفع الجوع والهلاك من الصغيرة لان الارضاع سبب لفساد النكاح لا علة له اما لان الارضاع لم يوضع لفساد النكاح بل وضع لتربية الصغيرة وانما ثبت الفساد بالارضاع تحكما بانفاق الحال لتادية الجمع بين الام والبنت في النكاح او لان الافساد ليس بسبب لالزام المهر لان ملك النكاح غير متقوم على ما عرف من اصلنا فلا يضمن بالاتلاف شيء ولكن انما يجب نصف المهر بطريق المتعة ابتداء بالنص ولكنه كان في شرف السقوط فالكبيرة بالارضاع اكدت ذلك وصار كما جاء مجرى الاتلاف كما عرف في الشهادة قبل الدخول والرجوع عنها فصارت الكبيرة مسببة للاتلاف فتكون ارضاعها سببا بمعنى العلة لان الحكم لا يمكن اضافته لاحقيقة العلة وصار ارتضاع الصغيرة لان فعلها غير معتبر لصغرها الا يرى انها لو قتلت مورثها لا تحرم عن الميراث فاضيف الحكم الى الالقام وارضاع الكبيرة الذي هو سبب كما عرف في حفر البئر واذا كانت مسببة يشترط التعدي كحفر البئر وانما يكون متعديا اذا تغيرت الفساد وهذا بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا او حفر بئرا للاستقاء فتعلق به صيد او وقع في البئر لم يضمن لان الخافر وناصب الفسطاط جزاء الصيد وان كان مسببا الاتلاف الصيد لانعدام التعدي منه لان قصده الاستقاء والاستظلال دون اتلاف الصيد وانما يضاف الحكم الى المسبب اذا كان متعديا وهنا قلنا لا يضمن الحافر شيئا لعدم التعدي

قال والرابع يسمى سببا مجازا كاليمين بالله تعالى والنذر المعلق وتعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان تكون طريقا واليمين تعقد للبر وذلك قط لا تكون طريقا الى الكفارة ولا الى الجزاء الا يرى ان التعليق كيف يخرج التمتع من ان تكون سببا لصيام السبعة في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم حتى لم تجز اداؤها قبل الرجوع من منا لخلافه في قوله فعدة من ايام اخر فلم يخرج شهود الشهر من ان تكون سببا لاداء ما اضافا اليه ولكنه تحقق ان يؤدي اليه فسمي سببا مجازا وهذا عندنا واما عند من جعله سببا مع العلة وعندنا هذا المجاز شبهة الحقيقة كما خلافا للزفر وتبين ذلك في مسئلة التنجيز هل يبطل التعلق فعنده لا يبطله لان المعلق بالشرط لا يكون طلاقا ولا سببا قبل وجوده بلا شبهة الا يرى انه صح التعلق بالملك والمطلقة الثلث وان عدم المحل فلان يبقى هنا كان اولى ولكنا نقول المعلق بالشرط وان لم يكن تطليقا وسببا لكن فيه شبهة ذلك على معنى ان التعلق بالشرط يمين وموجبه البر والبر مضمون بالطلاق كالغصب موجبه رد العين وانه مضمون بالقيمة ثم للقيمة شبهة الوجوب حتى قيام العين في الرهن والكفالة واستند الملك الى وقت الغصب فكذا هنا والشبهة تبقى الا في محلها كالحقيقة وتحقق ان الجزاء طلقات هذا الملك الا نهاهـ

المانعة

لان الظاهر عدم ما حدث وقد فات بتنجيز الثلث فلا يبقى اليمين بدون الجزاء لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء بخلاف الاضافة الى الملك لان انعقاده ليس باعتبار الملك في الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط اقول التمم الرابع من اقسام السبب يسمى سببا مجازا كاليمين بالله فانها تسمى سببا للكفارة قبل الحنث مجازا لا حقيقة وذلك لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا موصلا الا الحكم واليمين ليست كذلك وذلك لان اليمين تعقد للبر قصدا اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت اليمين بالله اما الشرط والجزاء وذلك اي البر قد لا يكون طريقا الى الجزاء في اليمين بالشرط والجزاء ولا الى الكفارة في اليمين بالله لان البر ما نع من الحنث لانه ضد له والكفارة لا تجب الا عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الا الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا كما سياتي وجه المناسبة وانما قال ادنى درجات السبب ان تكون طريقا الا الحكم لان السبب الذي هو علة حقيقة او فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع كونه موثرا فيه فالذي تكون طريقا اليه بدون التاثير تكون ادنى حالا منه وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه فحوى ان دخلت الدار فلله علي كذا يسمى سببا لوجوب المنذور مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط فحوى ان دخلت الدار فانت طالق او عبده حر يسمى سببا لوقوع الطلاق والعتاق مجازا لا حقيقة لان الشرط معدوم عما خطر الوجود واليمين بالتعليق بمنع الاشياء للمنع عن وجود الشرط ظاهرا خوفا لتفويت الجزاء فانقلب عدم الشرط فلا يوصل التعليق الى الجزاء البتة فلا يكون سببا حقيقة ثم اوضح كون التعليق بالشرط ليس بسبب حقيقة بقوله الا يرى ان التعليق بالشرط في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع حتى لا يجوز اداء السبعة قبل الرجوع من منا لانه لما تعلق صوم السبعة بشرط الرجوع بقوله اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل الرجوع لا يكون سببا فيكون اداء قبل وجود السبب فلا يجوز والمراد بالرجوع اما الفراغ من اعمال الحج او الرجوع الى الاهل على الاختلاف المشهور ليس بمعتبر عاد كره المصنف وهو الرجوع من منا ومكة لما كان الرجوع من منا متوقعا عاد الفراغ فذكره بلفظ الكل خلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة حتى جاز الاداء في السفر والفرق ان قوله فعدة من ايام اخر ليس بتعليق بل هو اضافة للصوم الى وقت وقد عرف ان الاضافة سبب في الحال دون التعليق ثم اشار الى وجه تسمية اليمين والمعلق بالشرط سببا مجازا فقال لكنه اي لكون اليمين والمعلق بالشرط يحتمل ان يؤدي الا الحكم وهو الكفارة او الجزاء عند الحنث ووجود الشرط فسمي اليمين سببا للكفارة والمعلق بالشرط سببا للجزاء مجازا تسمية للشيء باسم ما يؤدي اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وهذا الى ما ذكرنا

www.alukah.net

هنا

ان اليمين ليس بسبب للكفارة حقيقة بل مجازا وان المعلق ليس بسبب للجزاء حقيقة من حيث
انه يجوز التكفير قبل الحنث بعد اليمين لكونه اداء قبل السبب ويجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لعدم كونه سببا في الحال فلا يحتاج الا المحل وانت فمعنى جعل المذكور وهو اليمين في المعلق
بالشرط سببا هو في العلة باعتبار ان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو
الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة حقيقة باعتبار
تاخر الحكم لكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا في الحال جوز التكفير
قبل الحنث جواز التعجيل بعد وجود السبب وان لم يوجد الشرط كتعجيل الزكوة بعد النصاب قبل
الحول وابطل التعليق بالملك اذ السبب لا بد له من محل ولم يوجد قوله وعندنا هذا المجاز
شبهة الحقيقة اي المعلق بالشرط وان سميناه سببا للجزاء مجازا لكن له شبهة حقيقة العلة خلافا
لزفر فان عنده مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة وتبين فائدة الخلاف في مسئلة التنجيز هذا يبطل
التعليق ام لا فعند زفر لا يبطله حتى لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فانه
يكون التعليق الاول باقيا حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم دخلت الدار وقع الثلث عندنا ولا يقع
عنده وهو يقول بان الشرط لا يكون طلاقا في الحال ولا سببا للطلاق فبقي وجود الشرط بلا شبهة كما
ذكرنا وليس له ايضا شبهة العلة فلا يحتاج الا المحل وهو الملك في الحال واحتمال صيرورته سببا
في المآل بوجود الشرط لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكتفي احتمال وجود المحلية وهو قائم
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال غير محل ذمة الحالف فتبقى بقائها وحاصله
ان شرط صحة التعليق وجود الملك عند الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق
ووقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما حال التعليق فما يشترط الملك او الاضافة
لا سبب الملك وان لم يكن سببا فباعتبار معنى آخر لما عتبار ان التعليق مفتقر الى الملك وذلك لانه
لا بد من وجود الملك حال وجود الشرط فاذا اعلق بسبب الملك كان تزوجتك فانت طالق فالملك
قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق فاما اذا اعلق بغير الملك كان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود
الملك في الحال ليستدل بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر
في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون مخيفا وذلك بان يكون متيقن الوجود عند
وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او مضافا الا الملك ثم اذا وجد الملك حال التعليق
صح التعليق فصار ذا المحل المآل من حيث انه لا ينافي وجود الملك عند وجود الشرط وزوال الملك
سواء لان بقاء ذمة الحالف لا يبقاء المحل والملك ثم زوال الملك بعد دون الثلث لا يبطل التعليق

لما عرف

لما عرف ان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها ايضا فكذا لا يبطلها زوال المحل بوقوع الثلث لانه لو
علق الطلاق بالنكاح بعد ما تطلق ثلثا صح مع ان صفة المحل معدوم في الحال فالثلاث بقي هناك
اي فيما علق ثم لجزا الثلث اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وصار كالظهار والايلاء قوله
وكنا نقول في جواب زفر ان المعلق بالشرط وان لم يكن تعليقا في الحال ولا سببا للطلاق حقيقة
ولكن فيه شبهة كونه علة الطلاق باعتبار ان التعليق بالشرط يمين وموجب اليمين البر لانها
شرعت له اذ المقصود من شرعية اليمين سواء كان بالله او بغيره كالشرط والجزاء تحقيق المحلوف
عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جايزا لا اقدام والترك من غير لزوم
شئ فاذا اقصد الحالف توجيه احدهما اكد ذلك باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها
على تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه
الجزاء في اليمين بالشرط كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع
ويكون وجوب الجزاء او الكفارة مانعا له من تفويت البر فيكون واجبا لرعاية كوجوب
الضمان يكون مانعا له من الغصب واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار للتعليق شبهة الثبوت
في الحال قبل فوات البر فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق
كالمغصوب موجب رد العين لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت والمغصوب مضمون بالقيمة
على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فكذلك للغصب حال قيام العين شبهة
ايجاب القيمة حتى صح ابراء الغاصب والابراء يقتضي سابقة الوجوب وكذا حق الرهن والكفالة
بقيمة المغصوب حال قيامه حتى وجب على الكفيل القيمة حال هلاكه ولو لم يكن للقيمة ثبوت من وجه
لما صحت هذه الاحكام اذ الكفالة لا تصح الا بالدين وكذا الرهن لا يصح بدين لان الدين لا يصح
قبل الغصب ويستند الملك بعد اداء الضمان لا وقت الغصب ولو لم يكن شبها لما استند فكذلك
هنا وهو ان التعليق يثبت له شبهة وجوب الطلاق قبل فوات البر لوجود الشرط لما ذكرنا والشبهة
لا تبقى الا في محلها كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق فلا تبقى
اليمين بدون المحل لان فيما يرجع الى المحل يبنى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح وفي
الابتداء لا يصح التعليق بدون المحل فلا يبقى بدونه ايضا فبطل التعليق بزوال المحل بالثلث لا بزوال
الملك عاد دونه بخلاف الذي حققناه اي الذي حققنا ما ذكرنا من بطلان التعليق بتنجيز الثلث ان الجزاء في التعليق
طلقات هذا الملك لانها هي المانعة اذا الظاهر عدم ما لم يحدث موهوم فلا اعتبار له وقد فات طلقات
هذا الملك فلا يبقى التعليق قوله فخلا زوال الاضافة الى الملك جواب عما قال زفر وهو ان بقاء التعلق
لا يحتاج لابقاء المحل بدليل ان التعليق بالملك يصح وان كان المحل غير ثابت في الحال حتى تعلق طلاق الاجنبية

هذا الكتاب وقف على المسجد الجامع بالمدينة المنورة لا يباع ولا يشترى ولا يوهب ولا يرهن ولا يؤجر ولا يغير عن حاله ولا يخرج عن ملك المسجد ابدا ومن فعل شيئا من ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين

www.alukah.net

او المرأة التي حرمت عليه بالثلث بالملك؟ ان عدم المحل فلما صح ابتداء التعليق به ان المحل فلان يتقى به
او في ابقاء اسهل من الابتداء وايضا لو كان للتعليق شبهة العلة لما جاز التعليق بالملك اذ الشبهة
لابد لها من محل وهي في الحال اجنبية تقرر الجواب ان صحة تعليق الطلاق بالملك ليس باعتبار الملك
والمحلية الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط لكونه تعليقا عاما موعلة ملك الطلاق
اذ الطلاق مستفاد بالنكاح فملكون الجزاء متيقن الوجود في تلك الحالة فيحصل به فائدة اليمين وهو
المنع عن مباشرة الشرط خوفا عن لزوم الجزاء فصار هذا التعليق مثالا للتعليق بسائر الشروط حال
قيام المحل بل هذا اولى بالصحة لان الجزاء متيقن الوجود عند وجود هذا الشرط وليس كذلك في سائر الشرط
فانه ثابت ظاهرا لحال غير متيقن به فكان اولى بالصحة هذا ما ذكر في الكتاب و لمجواب آخر
ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة وهو ان تعليق الطلاق بالملك انما يصح وان عدم المحل انما يمنع الحال لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلة لان الطلاق مستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة
علة العلة فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان
اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة بطريق شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
والابطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة العلة معارضا لشبهة
كونه تطليقا في الحال لشبهه من ثبوت شبهة الوقوع وثبوت السببية قبل وجود الشرط وبيان
المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازا لشبهها بالحقيقة يقتضي المحلية في الحال وثبوت
شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوت المحلية وثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فصار استعارض
فلم يشترط قيام محل الجزاء في الحال لزوال الموجب له لانه انما كان يشترط لكل شبهة التعليق التطليق
وهذه الشبهة قد بطلت فيبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحل ذمة الحالف فيبقى ببقائها
فاذا وجد الشرط فحل الجزاء قال ـــــ ولا يلزم بقاء الظهار بعد تنجيز الثلث لان الظهار تحريم
الفعل لا تحريم المحل الا صلي الا ان قيام النكاح من شرطه فلا يشترط بقاءه لبقاء المشروط كما في
خلع الطلاق لانه تحريم للمحل الاصلي وقد فات بتنجيز الثلث فيبقون بقوات محله فان قيل اذا
لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع قلنا نعم من هذا الوجه
ولكن انما يرتفع لان الرضاع تحريم مؤبد والظهار تحريم موقت فلا يتصور اجتماعهما اقول ـــــ
ولا يلزم بقاء الظهار الا اخره هذا جواب عما قاس عليه زفر بقوله انه اذا حلف بالظهار والايلاء
فقال لامرأته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال لها ان دخلت الدار فوالله لا اقربك اربعة اشهر
ثم طلقها ثلاثا ان الابطل ذكر التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط بتنجيز الظهار والايلاء

فعل هذا

١١٧

فعلى هذا كان ينبغي ان لا يبطل تعليق طلاق بتنجيز الثلث بالقياس على الظهار والايلاء والجامع ان
الطلاق كتاج لا الملك كما ان الظهار والايلاء كتاجان اليه نقرر الجواب بالفرق بين الطلاق
وبينهما وهو ان الظهار تحريم الفعل وهو الوطئ لا تحريم المحل الاصلي فانه بان ولهذا يظهر اثره
بعد الكفارة وهذا لان الظهار لا يعقل لابطال المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات
محله بل اثره في منع الزوج عن الوطئ الا وقت التكفير فلما كان حكمه المنع عن الوطئ بقي بعد الطلقات
الثلث لبقاء حكمه وهو المنع باعتبار حرمة المحل فانتفاء المحل لا يكون منافيا لحكم الظهار وهو تحريم
الفعل بل يكون مؤيدا لم فيسقط الظهار وان عدم المحل بتنجيز الثلث فعلى هذا كان ينبغي ان يصح ابتداء
الظهار في غير الملك فاريد دفع هذا السؤال فقال لا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان
المنع عن الوطئ متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتصور ذكر فاشترط لابتداء
الظهار الملك لذكر هو النكاح فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط اي فلا يشترط بقاء الشرط وهو
النكاح الذي شرط لابتداء الظهار لبقاء الظهار الذي هو المشروط كما مر فان ما شرط للابتداء لا يشترط
للبقاء كالشهود في النكاح فخلاف الطلاق لانه تحريم للمحل الاصلي بعد عمل في ابطال المحل وقطع الملك فلا بد
من المحل وقد فات المحل بتنجيز الثلث فلا يبقى اليمين بالطلاق اذ الشيء لا يبقى بدون محله فاما الايلاء
المعلق فلا حاجة لا ان تكون المرأة محللة فانه يتعقد في غير الملك لليمين فلا يبطل لعدم الملك والايلاء
المخرج عن الحلف ايضا فان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح لما ذكرتم وجب ان لا يرتفع
الظهار بالرضاع الطارئ بعد الظهار كما لا يرتفع بتنجيز الثلث ولكنه يرتفع الظهار بالرضاع
فكان ينبغي ان يرتفع بتنجيز الثلث والجامع ان كلا واحد منهما لما نع من اعدام المحل قلنا نعم من هذا الوجه
وهو ان بقاء المحل لا يشترط لبقاء النكاح يقتضي ان لا يرتفع الظهار بالرضاع كما لا يرتفع بتنجيز
الثلث لكن انما يرتفع الظهار بالرضاع بوجه اخر وهو ان بين موجبهما منافاة فلا يمكن الجمع بينهما
وذلك لان موجب الرضاع تحريم مؤبد وموجب الظهار تحريم موقت بالتكفير فلا يتصور اجتماعهما فاذا
ثبت الرضاع بطل الظهار فحلل في الظهار وبتنجيز الثلث فانه لا منافاة بين موجبهما لان وقوع الثلث
لا يقتضي التحريم المؤبد كالرضاع ولهذا لو حلف بعد زوج اخر فاجتمع موجبهما فافترقا واعترض
ايضا بان المرأة اذا ارتدت وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل المحلية وبان
الامة اذا استولدت فقد تعلق عتقها بموت مولاها فاعتقها ثم ارتدت وسبيت وعادت لا المولى استحقت
العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
طلقت في الحال وقع طلاقها ولو ارتد اجميعا لا تبطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما
ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق جبني وقع بطل التعلق بالموت اما الملك فانه لا يعود

ذكم

الشبكة
www.alukah.net

ولكن تعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد لفان فكلها صارت ام ولد له الآن لقيام السبب في الحال قال

واما العلة التي ما يجب الحكم به معه وهي ستة اقسام اسما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل لانه وضع له ومعنى لانه شرع لاجله وحكما لانه ثبت به وهو الحقيقة وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالتعليق بالشرط وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف ومع خيار الشرط ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكذا عند الاجازة وكل الجاب مضاف الى وقت لكنه شبيه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه الى قوله لما فرغ من مباحث السبب شرع في مباحث العلة وهي في اللغة عبارة عن عارض يتغير به وصف المحل ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا فان المحل يتغير بحلوله من وصف القوة الى العجز وفي الاصطلاح عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء واختار بعضهم ايضا اليه وجوب الحكم عن الشرط فانه يضاف اليه وجود الحكم لا وجوبه واختار بعضهم ابتداء عن علة العلة وهذه عبارة اكثر المشايخ وعبارة الشيخ لا منصور ان العلة هي الذي اذا وجد يجب الحكم به معه وهذا الحد هو الذي ذكره المصنف واختار بعضهم يجب الحكم به عن الشرط كما مر واختار بعضهم معه عن قول بعض المشايخ بان الحكم يوجد عقيب العلة لا معها فان المذهب المختار عند جمهور المشايخ بان العلة مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض المشايخ بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العلة العقلية وتتأخر عن الشرعية وكلام صاحب الهداية في بعض المواضع يشير الى هذا حيث ذكر فيمن دفع الى واحد مائتي درهم فضاعها انه جاز عندنا خلافا لزفر وعلى المذهب يقول لنا ان الغني حكم الاداء فيتعقبه فعلى لزفر بان الغني قارن الاداء فحمل الاداء على الغني وكذا ذكر في مسئلة اذا قال طالق ختنتين مع عتق مولاكما يقع الطلاق بوجد بعد التطليق فهذا يشير الى ان المعلول متأخر عن العلة وقال بعضهم في تعريف العلة انها هي المعرف اي الدال على وجود الحكم وقالوا الان العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله ورد بانه يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى بينهما فرق لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بينهما وقيل العلة هي المؤثرة وردّ بانها في الحقيقة ليست مؤثرة بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجاب عن هذا بعض اصحابنا بانا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح مؤثر لحكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجود على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار والاقرب في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذاتها

جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان القتل علة للاحتراق عندهم بالذات فكذا القتل العمد علة لوجوب القصاص بالذات ومن جعل العلل العقلية موثرة بمعنى انه جرت العادة الآلهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة بذاتها

جعل العلل الشرعية كذلك فان المتولدات يخلق الله تعالى عندها السنة عامة وقد تكلم الان بقال بالنسبة الينا فان الاحكام بضاف الى الاسباب في حقنا فانا مستلون بتلك الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول مات باجله في ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة قوله وهي ستة اقسام اي ما يطلق عليه اسم العلة على ستة اقسام وذلك لان مورد القسمة منبغي ان يكون صادقا على الاقسام على سبيل الحقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح التقسم لان العلة حقيقة لا يصدق الا على قسم واحد وهو القسم الواحد الاول واليه اشار المصنف بقوله وهو الحقيقة فلا بد ان يجعل مورد القسمة ما ذكرنا وكذا هذا المعنى يتاتى في تقسم السبب والشرط والعلامة وقد ذكر غير المصنف من المشايخ ان العلة ينقسم الى سبعة اقسام احدها علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق وثانيها علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بالخيار وثالثها علة اسما وحكما لا معنى كالسفر ورابعها علة معنى وحكما لا اسما كالوصف لاخبر وخامسها علة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول وسادسها علة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وسابعها علة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط السالم عن معارضة العلة لكن ذكر البزدوي التقسم الى سبعة اقسام عقلي وذكر ان العلة الحقيقية لا بد فيها من اجتماع ثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان يضاف الحكم اليها ابتداء وتكون موضوعة لوجوبها شرعا وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون موثرة في الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان لا تتراخى الحكم عنها بل تثبت عقيبها متصلا بها او معها على الخلاف فاذا تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة فانتفاء المجموع اما ان يكون بانتفاء جميع الاوصاف او بانتفاء البعض لا جايز ان يكون هنا بانتفاء الجميع لانه لو انتفى جميع هذه الاوصاف لا يطلق عليه اسم العلة والتقدير انه يطلق عليه الاسم فتعين ان يكون بانتفاء البعض فاما ان يكون بانتفاء وصف او وصفين فيكون ستة اقسام يعرف بالتامل ومع القسم الاول يصير سبعة وبعبارة اخرى ان وجد اجتماع الاوصاف من الثلثة فهو القسم الاول وان لم يوجد شيء منها لا يسمى علة اصلا وان وجد اكثر ما منه يحصل ثلثة اقسام او وجد اجتماع اثنين منها فثلثة اقسام اخر فالمجموع سبعة والقسم السابع وهو الشرط السالم عن معارضة العلة الذي سميناه علة حكما لا اسما ولا معنى فاذا لم يوجد فيه بعض الاوصاف وكانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف المشايخ والعلة التي يشبه الاسباب غير خارجة من هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة

ولكن يتكرر العلة اسما ومعنى لا حكما لانه قد ذكره مرة وبقي من الاقسام ولم يذكره المصنف من اقسام
العلة لانه من اقسام الشرط قد ذكره في الشرط ولم يذكره في العلة فلذلك قسمها على ستة اقسام
الاسبوعة واما غيره من المشايخ انما ذكر كل من اقسام العلة لان الحكم مضاف اليه فتكون علة حكما فالى
ان القسم السابع شرط لحكم العلة فجاز ايراده في الموضعين وفي احدهما وانما قلنا بان البيع المطلق
من قبيل القسم الاول بالاجماع الاوصاف الثلثة المذكورة فيه لانه علة اسما لكونه موضوعا للملك
ومعنى لانه مؤثر فيه وحكما لان الملك يثبت متصلا به وكذا النكاح للحل والاعتاق لزوال الرق
وانما قيد البيع بكونه مطلقا احترازا عن البيع بشرط الخيار فانه ليس من هذا القبيل كما سيأتي في
قوله وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالتعليق بالشرط هذا اشارة الى القسم الثاني على الترتيب المذكور
في المتن لا على الترتيب الذي ذكرناه وذلك لان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط علة اسما لان الحكم
يضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وموخر مؤثر في الحكم قبل الشرط بل هو مانع
من الثبوت عاما مر فلم يكن علة معنى لان العلة معنى وحكما ما ثبت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه
والتعليق ليس كذلك لان الحكم يثبت بعد ارتفاعه موجود الشرط فتكون علة اسما لا حكما ولا معنى
قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف وهذا اشارة الى القسم الثالث فان البيع الموقوف
كبيع الفضولي علة للملك اسما لوجود ركن البيع من اهله في محله ومعنى لانه هو المؤثر في الحكم بعد الاجازة
وقد ظهر اثره ايضا في الحال فان الملك يثبت للمشتري موقوفا على الاجازة حتى لو اعتق المبيع يتوقف
اعتاقه ولا يبطل فلم يثبت الملك موقوفا لما توقف بل بطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فكان علة
معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه حنث ولكنه ليس بعلة حكما لان حكمه الاصلي وهو
ثبوت الملك ثبات للمشتري تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو عدم رضاه لان ملكه محترم لا يجوز
ابطاله بغير اذنه فلو ثبت الملك للمشتري قبل اجازة لتصرف به المالك لخروج المبيع عن ملكه بدون
رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل ومستند الى وقت العقد حتى يملك المشتري
بنوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه علة لا سببا وكالبيع بشرط الخيار علة اسما لان الملك
يضاف اليه ومعنى من حيث انه موثر في الملك لا حكما لان الملك تراخى عنه بدخول الشرط علة لما عرف
مرارا ان الشرط دخل هنا على الحكم دون السبب اذ القياس يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكن
متضمنا تعليق التملك بالخطر وهو فاسد الا انا تركنا القياس بالشرع جوزه للحاجة والضرورة وهي تندفع بدخوله
على الحكم الذي هو اقل خطرا فكان اولى اذ لو دخل على السبب كان داخلا على الحكم ايضا ولو دخل على الحكم
لا يلزم دخوله على السبب فبقي السبب خاليا عن الخيار فكان علة اسما ومعنى ودلالة كونه اي من كل واحد
من البيع الموقوف وشرط الخيار وعلة لا سببا موان المانع وهو عدم رضا المالك في البيع الموقوف والخيار في البيع
بشرط الخيار اذا زال بالاجازة او باسقاط الخيار اقتضى الحكم اي ثبت الملك للمشتري من الاصل

اي من

اي من وقت العقد مستندا اليه حتى ملك المشتري المبيع بنوائده المتصلة والمنفصلة فظهر انه
كان علة لا سببا اذ المسبب يثبت متصورا لا مستندا الا وقت وجود السبب ولا يتوهم تاخر
الحكم انه سبب لا علة اذا العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
مع ان الحكم متاخر لا دراك جزء من ايام اخر والفرق بين البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار ان
اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود
من المشتري فيما اذا كان الخيار للبايع لا يتوقف نفاذه على ثبوت الملك له باسقاط الخيار وفي البيع
الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لا التعليق بالشرط فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على
نفوذه بثبوت الملك بالاجازة قوله وكذا عقد الاجارة اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له ومعنى لانه موثر في ايجابه
وكذا صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح تعجيل الزكوة قبل الحول فدل على كونه علة اسما ومعنى
اذ لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا ولكنه ليس بعلة حكما لان المنفعة
معدومة فتكون الحكم وهو ملك المنفعة متاخرا عن العقد لازمان الوجود واذا لم يثبت الملك
في المنافع المعدومة فتكون الحكم وهو ملك المنفعة لم يثبت الملك في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما
في الثبوت وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اذ المعدوم ليس بمحل له الا ان الشرع جوزه للضرورة
باقامة العين مقام المنفعة وكذا كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف لا وقت
نحو قوله انت طالق غدا وكالنذر المضاف لا وقت فان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا وكالاجارة المضافة بان يقول في رجب اجرت الدار من غرة شهر رمضان علة اسما
لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف
اليه وعدم ثبوته في الحال ولكنه يشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد تقتضي
عدم العلية في الحال حكما ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى انعقاده علة في حق
الحكم عند وجود الزمان المضاف اليه فكان له شبه الاسباب فيثبت الحكم عند مجيء الوقت
مقتصرا لا مستندا لان زمان الايجاب فاصل في البيع الموقوف اذا زال المانع فانه يثبت الملك
من وقت البيع والفرق انما نشا من مشابهة السبب وعدم المشابهة وحاصله ان السبب
الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت
من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع الزمان بينهما وبين الحكم والايجاب اذا ثبت حكما
ثبت من اول فلم يتخلل الزمان بينهما وبين الحكم معنى فلا تكون مشابهة للسبب ولما كان الايجاب
المضاف لا وقت علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء في النذر المضاف حتى لو قال

www.alukah.net

لله على ان تصدق عند يوم تصدق قبل مجيئه وقع عن النذر وعندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة قبل الحول وكذا لو اضاف النذر بالصوم او الصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة والي يوسف لوجود العلة اسما ومعنى وان تاخر حكم الاداء الا يمحى ذلك الوقت بمنزلة الصوم حالة السفر وقال محمد وزفر لا يجوز اعتبارا لما يوجبه البدن عما نسه في وقت بعينه بما اوجبه الله تعالى في وقت بعينه قال وعلة يشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصف فيتراخي الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه فكان لمعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم يشبه السبب من حيث انه لا يوجب الحكم الحال مالم يوجد وصفه كالنصاب سمي اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا لكنه بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب فلما كانت العلة اصلا اثبت الوجوب من الاصل في التقدير فجاز تعجيله ليصير زكوة بعد الحول وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرع بوصف اتصاله به فاذا اتصل به استند حكمه الى اول المرض فيبطل تبرعه مما زاد على الثلث وهذا اشبه بالعلل من النصاب لانه تراخى الحكم الى ما هو حادث به وكذا الجرح بوصف السراية علة لوجوب الكفارة فقبلها يجوز التكفير وما لا فلا وعندنا وكذا العلة من هذا القسم لانها يشبه الاسباب كالرمي وشراء القريب والتركية من هذا القسم عند لا حنيفة حتى ضمن عندا لرجوع اقول سياق كلام المصنف يشير الى انه جعل العلة التي يشبه السبب قسما آخر لانه لم يذكره بعده الا قسمين فلو لم يجعل هذا القسم رابع الاقسام يصير المجموع ستة بل خمسة وهو قد ذكر ان الاقسام ستة ولهذا لم يذكره بقوله وكذا العلة التي يشبه السبب كما ذكر فيما سبق وكذا عقد الاجارة وكل عقد مضاف ولكن عند التحقيق يظهر ان هذا القسم راجع الى القسم الثالث وهو العلة اسما ومعنى لاحكما ويعلم ذلك ايضا من الامثلة المذكورة فيه كما سيأتي لكنه مشابه للاسباب فالقسم الثالث وهو العلة اسما ومعنى لاحكما قد يوجد مع مشابهة السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وهما وجد فيه مشابهة السبب ذكره المصنف ههنا بقوله وعلة يشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة ويتراخى عنه اي عن ركن العلة وصف فيتراخي حكمه الى وقت وجود الوصف فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اي اتصل الوصف بالاصل في الحكم فصار الاصل مع وصفه علة تامة للحكم وكان قبل وجود الوصف يشبه العلة من حيث ان الاصل هو الموجب للحكم والمؤثر فيه ايضا تراخى الحكم الى الاصل دون الوصف اذا الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه وكان الاصل علة معنى وان عدم وصفه لكنه يشبه السبب من حيث ان الاصل لا يوجب الحكم الحال مالم يوجد وصفه اذا الاصل لا يصير مؤثرا تاما بدونه وصفه ملوم منتظر توقف الاصل

قبل

قبل وجود الوصف طريقا الى الحكم فكان شبيها بالسبب وذكر مثل النصاب في اول الحول فانه علة لايجاب الزكوة اسما لانه وضع له شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في الوجوب اذ الغناء يوجب المواساة على المحتاجين والاحسان اليهم لاحكما لتراخي الحكم عنه اذ الزكوة لا يجب اداؤها الا بعد الحول اذا النصاب لا يوجب الزكوة الا بصفة النماء كما لا يستأصل اصل المال وحصول النماء لا يمكن الا بعد مدة تغير الاسعار وحصول الدر والنسل وقد قدر الشرع ذلك بالحول حيث قال النبي عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم كون النصاب موجبا للزكوة الى الحال لا وصفا لنماء اشبه النصاب قبل وجود وصفه وهو النماء الاسباب ولو لم يكن متراخيا اليه كان علة غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لانه لا يستقل بنفسه بل هو وصف قام بالمال فلا يصلح كونه مؤثرا تاما بل المؤثر التام المال النامي فكان علة مشابهة بالاسباب ولكن لما كانت العلية اصلا ما عتبارها وجودا صار النصاب وان تراخى وصفه كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل ومن اول الحول في التقدير وان كان وجوب الاداء متراخيا الى وجود الوصف بعد الحول فجاز تعجيل الزكوة بعد كمال النصاب قبل الحول ليصير المؤدى زكوة بعد الحول لا في الحال وقال الشافعي صح التعجيل ويقع المؤدى زكوة في الحال لان النصاب علة تامة للوجوب فصار كتعجيل الصلوة في اول الوقت وقال مالك النصاب قبل الحول ليس بعلة بل هو جزء العلة والجزء الآخر كونه ناميا فصار كعلة ذات وصفين فلا يجوز التعجيل قبل الحول اذ تقديم الحكم على احد جزئي العلة تقديم على العلة اذ الحكم مضاف الى الجزء الاخير فكان التعجيل اداء قبل وجود السبب فلا يصح كتعجيل الكفارة قبل الجرح والصلوة قبل الوقت والتحقيق فيما ذكرنا وهو ان العمل بالاصل والوصف واجب لا يجوز ترك العمل باحدهما فلما كان اصل العلة موجودا جاز التعجيل ولما كان وصف مفقودا لا يكون المؤدى زكوة في الحال بل يصير زكوة بعد وجود الوصف في الحال مستندا الى اول وقت الحول لخلة والمساواة اما مع المقيم اذا صلى في اول الوقت حيث يقع المؤدى عن الفرض في الحال لوجود اصل العلة مع الوصف فان قيل لو جعل المؤدى زكوة في الحال لورد عليه ما ذكر الكرخي في مختصره والناطفي في اجناسه وصاحب الهداية في مجتبيه وهو ما لو عجل زكوة ودفع الى فقير مسلم فصار الفقير غنيا او ارتد والعياذ بالله او مات قبل الحول جاز عن الزكوة اعتبارا لوقت الدفع فلو كان المؤدى زكوة بعد الحول دون حال الاداء لكان ينبغي ان يجب عليه الاعادة في هذه الصورة لان المحل بتي مصرفا وقت صيرورته زكوة قلنا المراد من كون المؤدى زكوة في اخر الحول ان يتبين الاوقت تمام الحول

الا ما هو صفة العلة هل هي حاصلة ام لا فان كانت حاصلة المؤدى يقع زكوة بعد الحول بطريق
الاستناد لا اول الحول وان لم يكن حاصلة يقع المؤدى تطوعا وفي الصورة المذكورة صفة العلة
وهي النماء حاصلة عند الحول فيستند الى وقت الاداء وقد كان الفقير محلا حينئذ فصار كما
لو اعطى بعد الحول فقيرا زكوة ثم صار غنيا او مات او ارتد قوله وكذا مرض الموت
علة لحجر المريض عن التبرع اسما لانه وضع له شرعا ومعنى لكونه مؤثرا فيه لاحكما لتاخره
لا وجود الموت لان المرض انما يصير علة للحجر بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه لتوقف صيرورته علة حكما على وصف آخر وهو الاتصال بالموت كتوقف
الزكوة على وصف النماء فاذا تم باتصال الموت به استند حكما الى اول المرض فبطل تبرعه
على ما ذكرنا الثلث واذا صح عن المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وهذا اي
المرض اشبه بالعلل من النصاب لان معنى العلة فيه اكثر واتم من النصاب لانه تراخى حكمه
الا ما هو حادث به اذ الموت حدث بالمرض بخلق الله كما حصل بالقتل وان كان المقتول
ميتا بآجله لانا امرنا باضافة الاحكام الى الاسباب الظاهرة والحادث يضاف الى اقرب
الاسباب ولا سبب سوى المرض وهو صالح له لانه يفضي اليه بنتظم الايام وافناء الرطوبات
فيضاف اليه فكان معنى العلة تاما فيه بخلاف النصاب فان النماء ليس بحادث به اذا النماء حصل
بالتجارة وحسن التصرف وكثرة الرغبات وتغير الاسعار الحادث بخلق الله لا شغل المالك
وكذا النوالد والتناسل والدر والسمن ليس بحاصل بالنصاب بل بالسوم للمرعى والمستفاد
فكان معنى العلة فيه قاصرا فلما جعل مع ذلك علة يشبه السبب فالمرض اولى وكذا الجرح خطاء
علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى لانه موضوع له ومؤثر فيه لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وهو صفة
منتظرة ثابتة بالجرح كثبوت الموت بالمرض وكان الجرح قبل السراية علة يشبه الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف فقبلها اي قبل السراية بعد الجرح يجوز اداء الكفارة ما لا كالاعتاق والاطعام
وبدنا كالصوم لان اداء بعد وجود السبب كما جاز اداء الزكوة قبل الحول وكذا علة العلة من هذا
القسم اي من قسم العلة التي يشبه السبب من حيث انه تحلل بينها وبين الحكم واسطة وهي الثانية
كالرمي فانه علة للقتل لكن بواسطة ان الرمي علة لتحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي
ونفوذه فيه وهو علة للجرح الذي هو علة لتواكم الالام الذي هو علة للموت فهذه الوسايط
موجبات الرمي فكان الرمي علة للقتل وهذه الوسايط كالصفة لها وكان علة بمعنى السبب
ومثل شركة القريب فانه علة للملك وملك القريب علة للعتق فشركة القريب علة العلة للواسط
الملك بينه وبين الحكم فكان لشركة كالطريق الموصل الى العتق فيكون علة يشبه السبب باعتبار ان
الواسطة من موجبات شركة فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حادثة بالاولى كانت الاولى هي العلة ومن

حيث

حيث انها لا تتصل الا بالواسطة كانت شبيهة بالسبب والدليل على ان شركة هي العلة العتق انه
لو اشترى القريب ناويا عن الكفارة جاز لقران النية بعلة العتق بخلاف ما لو اشترى المحلوف
بعتقه بنية الكفارة حيث لا يجزيه عنها لان الشرى في هذه الصورة شرط محض وليس بعلة اذ العتق
عند وجود الشرط مضاف لا التعليق السابق وموقوله ان دخلت الدار فانت حر فلم يقترن
به الكفارة عاملة علة العتق قوله والتزكية من هذا القسم اي من قبيل علة يشبه
السبب لانها بمعنى علة العلة عند ابي حنيفة حتى صار ابو حنيفة شهود التزكية عند الرجوع بعد
الرجم اذ الموجب للحكم بالرجم شهادة شهود الزنى لكن الشهادة لا يكون موجبة للرجم بدون التزكية
فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الا التزكية كما اضيف الى الشهادة ايضا فاي الفريقين
رجع كان ضامنا للدية وقالا المزكون لا يضمنون شيئا لانهم انواعا الشهود خيرا فصاروا
كشهود الاحصان فلما ان التزكية اعمال للشهادة اذ القاضي لا يعمل بالشهادة بدون التزكية
فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض فان قبل الشهادة ليست بعلة
للقتل لانها لم توضع له ولهذا لا يجب القصاص على الشهود بالرجوع بعد استيفائه وكذا التزكية
ليست موضوعة لعلة الشهادة فلا يكونان بمنزلة العلة بل بمنزلة السبب المحض تتخلل فعل
المختار بينهما وبين الحكم وهو القتل مباشرة الولي الحاصلة لحكم الحاكم فكيف تجعل التزكية مع
قبيل العلة التي يشبه السبب قلنا حكم الحاكم بعد الشهادة جبري فلا يمكن اضافة الحكم اليه مباشرة
الولي حاصلة لحكمه فلا يمكن اضافة الحكم اليها ايضا فيضاف الى الشهادة فيكون بمنزلة العلة
الحقيقية شرعا والتزكية معللة للشهادة فتكون كعلتها فاستقام جعلها من هذا القبيل
قال وعلة حكما ومعنى لا اسما كاخر الوصفين من علة هي ذات وصفين لكونه مؤثرا
ولوجود الحكم عنده كالقرابة مع الملك يضاف العتق الى الملك اذا تاخر حتى يصير المشتري معتقا
والى القرابة لو تاخر كما شئت وذلك عبد ادعى احدهما انه ابنه فحرم لشركة والاول اشبه
حتى قلنا ان حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربوا لان النساء لما شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اقول وعلة حكما ومعنى لا اسما هذا اشارة الى القسم الخامس من اقسام
العلة ان جعلنا القسم الرابع هو العلة التي يشبه السبب كما يشير اليه كلام المصنف والا يكون
هذا رابع الاقسام وذلك مثل اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين فانه علة
معنى لانه مؤثر وحكما لان الحكم يوجد عنده والوصف الاول وان كان مشاركا له في التاثير لكن الحكم
لم يوجد عنده فيرجح الثاني علة لوجود الحكم عنده فيضاف اليه كما في المتن الاخير في السفينة و
التدح الاخير في المتكر وانما شرط كون كل واحد منهما مؤثرا اذ لو كان المؤثر احدهما فقط لكان
هو العلة ولا يدخل للوصف الاخر فلا تكون علة ذات وصفين فلا بد ان يكون الناشر مضافا اليهما فان يكون

www.alukah.net

بالمجموع علة تامة والوصف الآخر لا يسمى علة اسما لان العلة ما يتم بها فلا يسمى بذلك احدهما وذلك
مثل القرابة والملك فانهما وصفان جعلا علة للعتق بوصف الاجتماع اذ الملك يدون القرابة
والقرابة بدون الملك ليس بعلة لدوابه الاشارة بقوله علة اللام متى ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
حيث اعتبر الملك مع القرابة وكل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلكون العتق صلة و
القرابة مؤثرة في ايجابها اذا الرق موجب لغظمها استلزاما الذل والاهانة فوجب صيانة
هذه القرابة عنه ولهذا صانها الشرع عن ادنى الرقين وهو النكاح احتراز اعن لغظم فعن
اعلاهما اولى وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على المولى والنفقة
وجوبها بطريق الصلة واذا ظهر تاثير الوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع
علة واحدة لا ان يكون القرابة علة والملك شرطا كما هو مذهب الشافعي واذا ثبت ان الحكم
بضاف الى اخر الوصفين وجودا فلا يخلو اما ان يكون اخرهما وجود الملك او القرابة فان
كان اخرهما الملك بان كانت القرابة سابقة عليه والملك متاخرا عنهما يضاف العتق الى الملك
دون القرابة فانه هو الجزء للعلة فيثبت الحكم بمجرد يصح نية الكفارة عند الشراء فلو اشترى
قريبه بنية الكفارة صح عنها اذ نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء
اذ العتق مضاف اليه خصوصا والمشترى معتقا ولهذا قال ابو يوسف رحمه في رجلين اشتريا
قريب احدهما عتق على قريبه ويضمن لشريكه نصف قيمته ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه
بالاعتاق لان شركة القريب اعتاق فصار كالواعتق احدهما نصيبه وقالا بوجوبه لا يضمن لان
الاجنبي شاركه القريب فيما هو علة العتق وهو الشراء فكون راضيا بفساد نصيبه فلا يضمنه كما
لو اذن له باعتاق نصيبه صريحا فهذا اذا اشتريا معا فاما لو اشترى الاجنبي النصف القريب
النصف الاخر يضمن بالاتفاق لانه لم يشاركه في الشراء فلا يكون راضيا بفساد نصيبه لا يختلف
الجواب بين العلم وعدمه في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لان الحكم يدار على السبب لا بتعبر الحمل كما لو
قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك لا آمر وهو لم يعلم الآمر بملكه فاكله المامور فليس للآمر ان
يضمنه شيئا وان لم يعلم انه ملكه وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه فصل بين ما اذا كان الشريك عالما
بالقرابة وبين ما اذا لم يكن عالما لما في الضمان وعدمه لان رضاه انما يتحقق بالعلم ولا يتحقق
دونه واما لو تاخرت القرابة عن الملك اضيف العتق الى القرابة دون الملك لكونها اخرهما
وجودا كما لو ورث انثى عبدا مجهول النسب او اشترياه فادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه
قيمة نصيبه لان القرابة هي اخر الوصفين وجودا وقد حصلت بصنعه وهو دعوته فيضاف العتق
اليه ويجعل المدعي معتقا ولم يشاركه صاحبه فيضمن نصيبه تحكم فيما اذا شهدا احدهم واحد لا
يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما رجع يضمن النصف اذ الحكم ثبت بالمجموع لانها

انما

انما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما معا فلا اعتبار للتقدم في الاداء قوله وللاول اى للوصف الاول
من وصفي علة ذات وصفين شبهة العلة لوجود احد ركني العلة وهو مؤثر في الحكم ايضا فيمكن
ان يجعل من قبيل العلة معنى وان لم يكن علة اسما وحكما فيكون قسما آخر فيجعل خامس الاقسام ان
لم يجعل العلة التي هي في معنى السبب قسما اخر وحاصله ان كل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين لا يتم
نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلة حتى قلنا ان الجنس بانفراده او القدر بانفراده
يحرم ربا النسيئة لانها لشبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة اذ الشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة كما
حتى فسد البيع مجازفة في متحد الجنس لاحتمال الربوا وفيه خلافا الشافعي وقد عرف في موضعه
قال وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة والنوم للحدث غير ان المرض
والنوم متنوع فمنهما هو سبب المشقة والحدث باسترخاء المفاصل اقيم مقامهما وما لا فلا
وكذا استحداث الملك يقوم مقام الشغل وجوب الاستبراء وملوفي الحال نوعان لثلثة معان
احدها اقامة الداعي مقام المدعو لدفع الحرج كالسفر والمرض وللاحتياط كالنوم والبقاء
الختانين والثاني اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه كالاخبار عن المجنة والعداوة
اقيم مقامهما قوله ان كنت لجتني او تبغضيني فانت طالق واقامة الظهر مقام الحاجة في
اباحة الطلاق اقول وعلة اسما وحكما لا معنى هذا اشارة الى القسم السادس
من اقسام العلة وذلك مثل السفر والمرض للافطار وحكما لان الرخصة ثبت متصلا بهما لا معنى
لانهما ليسا بموثرين في ايجاب الرخصة لذاتهما بل لقيامهما مقام المشقة الموثرة في الحقيقة
وكذا النوم علة للحدث اسما لاضافته اليه وحكما لانصاله به لا معنى لانه ليس بموثر لذاته بل لقيامه
مقام استرخاء المفاصل المؤثر في خروج النجس غير ان المرض والنوع متنوع فما هو سبب للمشقة
والحدث اقيم مقامهما وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال له اقيم المرض والنوم مقام المشقة
والحدث باعتبار كونهما مظنة كان ينبغي ان يدار الحكم على نفس المرض والنوم كما دير الحكم على
نفس السفر فلم فرقتم بين النوم مضطجعا وقاعدا والمرض المضعف وغيره تقرير الجواب
ان النوم متنوع نوع هو مظنة لخروج النجس وهو النوم مضطجعا او متكئا لانه سبب
لاسترخاء المفاصل كزوال المشكة اليقظة فلا نعرى عن خروج شئ عادة والثابت عادة
كالمتيقن ونوع هو ليس بمظنة له كالنوم قاعدا او قاعدا لان بعض الاستمساك باق فلم يتم الاسترخاء
فلا يخرج عنه شئ عادة فلا يترك المتيقن بالمشكوك وكذا المرض متنوع نوع ينفع الصوم
كالامراض البلغمية ونوع يضره كالامراض الصفراوية فما هو سبب الضرر يكون مرخصا
وما لا فلا فلا يكون السفر فانه غير متنوع لان نفس السفر لا يعرى عن المشقة اذ السفر قطعة من النار
وكذا استحداث ملك الرقبة الموكد بالبد علة لوجوب الاستبراء اسما لانه اضيف اليه وحكما لانه

www.alukah.net

يثبت منطلا به لانه غير مؤثر فيه بذاته بل لقيامه مقام الرحم عاته وحاصله ان المؤثر
في وجوب الاستبراء حقيقة التعرف عن براءة الرحم عن الشغل صيانة للمياه المحترمة
عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه وذلك عند حقيقة الشغل او توهمه ولكن ذلك امر
مبطن فيقام الحكم عليه دليله وهو التمكن من الوطئ وهو ثبت بالملك والله اعلم قوله
وهو اي اقامة الشئ مقام غيره في الحاصل نوعان احدهما اي احد النوعين اقامة السبب
الداعي مقام المدعو والثاني اقامة الدليل مقام المدلول لثلثة معان اما لدفع الحرج كالسفر
والمرض اقيما مقام المشقة لدفع الحرج في الوقوف على حقيقة المشقة وهما سببان داعيان
لها فاقيما مقامها تيسيرا واما للاحتياط كاقيم النوم مقام الحدث لما ذكرنا والتقا الخاتين
مقام الانزال لان سبب ونفسه تغيب عن بصره وقد يخفى لقلته فيقام مقامه احتياطا
وكما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات في اقامة السبب الداعي مقام المدعو واما
للعجز عن الوقوف على حقيقة المدلول كالاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام حقيقة
المحبة والعداوة في قوله لامراته ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت كذا لان حقيقة المحبة
والبغض لا يمكن الوقوف عليها لكونهما من الامور الباطنية فلا يمكن العلم الا بالاخبار من
جهتها فاقيم اخبارها الذي هو دليل مقامها اذ اللسان ترجمان القلب ان الكلام لغو الفواد
وانما جعل اللسان على الفواد دليلا يقبل قولها كما في حق البرة والحيض ولكن انما يقبل قولها
في حقها لا في حق ضرتها حتى لو علق طلاقها وطلاق ضرتها بمجيئهما او عداوتهما او بشئ لا يعرف
الا من جهتها فاخبرت بذلك تطلق هي دون ضرتها لانها شاهدة في حق ضرتها وهي متهمة
فلا يقبل قولها في حقها وكذا اقامة الظهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق من قبيل اقامة
الدليل مقام المدلول للعجز وذلك لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص
ولكن الحاجة امر باطني لا يمكن الوقوف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان
تجدد الرغبة فيها وهو الظهر مقام الحاجة والفرق بين السبب الداعي الذي اقيم مقام السبب
والدليل الذي اقيم مقام المدلول ان السبب يتقدم على المسبب وجودا ويتوقف في وجود المسبب
عليه واما الدليل فلا يلزم كونه متقدما على المدلول وجودا ولا يتوقف وجود المدلول عليه بل قد
يكون وجود المدلول سابقا على وجود الدليل الا ترى ان العالم دليل على وجود الصانع ولا شك
ان وجود الصانع متقدم عليه وغير متوقف على وجوده لان الصانع قديم والعالم حادث واعتبر
ذلك ايضا في السفر والمرض فان المشقة حاصلة بهما موقوفة عليهما فكلون وجودهما متقدما
عليها فكان من قبيل اقامة السبب الداعي مقام مسببه خلافا لمن زعم ان الخبر عن المحبة والبغض فانه متاخر
عن وجودهما اذ الخبر يقتضي سابقة المخبر عنه ولا يتوقف وجود المحبة على الخبر فكان من قبيل اقامة

الدليل

الدليل مقام مدلوله واعتبر هذا المعنى في جميع الاقسام والفرق بين دفع الحرج والعجز ان
في العجز لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالعجز داع الى اقامة
الخبر عنها مقامها واما في دفع الحرج وهو المشقة في السفر والانزال في النقاء الختانين فالوقوف
عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها قال ـــــ واما الشرط فهو خمسة شرط
محض وهو ما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويصير الوجود مضافا اليه دون
الوجوب وهذا المعنى لازم بشرط كل شئ حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم
شروطها من النية والطهارة للصلوة والشهود للنكاح وكذا النفاذ لا حكم له فيمن اسلم
في دار الحرب ولم يعلم بالشرايع اقول ـــــ لما فرغ من بيان العلة واقسامها شرع في بيان
الشرط واقسامه فقال اما الشرط اي ما ينطلق عليه اسم الشرط فهو خمسة بالاستقراء شرط محض
وشرط في معنى العلة وشرط في حكم السبب وشرط اسما لا حكما وشرط هو علامة اما الشرط المحض
فهو ما يمتنع به وجود العلة شرعا بعد وجودها صورة فان التعليق عند نا يمنع العلة عن الانعقاد
قبل وجود الشرط فان قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق وهو موجود صورة فاذا قارنه
الشرط وهو دخول الدار مثلا امتنع وجودها شرعا فاذا وجد الشرط وجدت العلة واعتبرت
شرعا اذ المعلق عند وجود الشرط كالمنجز وبصير الوجود اي وجود الحكم مضافا اليه اي الى
الشرط دون الوجوب ولهذا ذهب عن العلة فان وجوب الحكم مضاف اليها فان وقوع الطلاق
بعد وجود الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق بقوله انت طالق لا بدخول الدار اذ
لا تاثير له في الوجوب اذ لولا قوله انت لما وقع الطلاق به ولكن لطلاق وهو به وهذا المعنى
وهو امتناع العلة بالشرط والوجود عنده لازم بشرط كل شئ لان معنى الشئ وحقيقته لا ينفك عنه
حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم شروطها لان الشرط يدل عدما فينعدم
المشروط بعدمه وان وجد اركانه فينعدم الصلوة مع وجود اركانه لعدم شروطها من النية
والطهارة والاستقبال وغيرها وينعدم النكاح مع وجود ركنه من الايجاب والقبول
بعدم شرطه وهو الشهود فالاول نظر العبادات والثاني نظر المعاملات وكذا النفاذ
لا نفاذ له لا حكم له فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرايع وذلك لان نفس وجوب العبادات
يتعلق باسبابها ووجوب ادائها بالخطاب ولكن يتوقف ضرورة الاسباب معتبرة في الوجوب
وضرورة الخطاب في وجوب الاداء على المكلف بالخطاب ليتمكن من الاداء فاذا لم يعلم لا يلزمه شئ
من الشرايع مع وجود الاسباب والخطاب لفقد الشرط وهو العلم بالخطاب وكانت الاسباب
والخطابات معدومة لعدم الشرط وجعل كان النص غير نازل في حقه قبل علمه حتى لو لم يعلم بوجوب
العبادات الا بعد مضي زمان لا يلزمه قضاء شئ منها خلافا لمن قال اسلم في دار الاسلام حيث يلزمه

الى لفظ الايجاد

الشرايع والقضاء بالتوات وان لم يعلم بالخطاب الابعد زمان لان شيوع العلم في دار الاسلام مقام العلم به لاتحاد دار علم فلا تفد دار بالجهل فما دام دار الحرب فدار جهل فلم يوجد في حقه حقيقة العلم ولما يقوم مهما قال ـــــ وانما يعرف الشرط بصيغته او بدلالته وقط لا ينفك صيغته عن معناه وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا امر مندب بدليل سياقه واتوهم من مال الله فانه مندوب لا واجب وكذا اية الطول والاستحباب يتعلق بالشرط المذكور في الايتين وكذا المراد من قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم قصر الاحوال تخفيف القراءة والتسبيح والاداء راكبا بالايماء بدليل سياق وقصر الاحوال تعلق بالخوف عندنا لا بنفس السفر وكذا دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله مثل قول الرجل لامراة ان تزوجتها او اذا دخلت الدار فانت طالق فان هذا الكلام لمجرد الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة خلافا للمعين ولواتى بصيغة الشرط في الوجهين توقف وجود العلة على وجوده اقول ـــــ الشرط اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي كدخول الدار وغيره وانما يعرف ذلك بصيغة الشرط كدخول حرف الشرط عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق او بدلالة الشرط كالوصف في غير المعين نحو المراة اذا تزوجتها طالق وقط لا ينفك صيغة الشرط عن معناه يعني كلما تحقق صيغة الشرط تحقق معناه اذ الحقيقة لا ينفك عن مسماه وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وتابعهما المصنف وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره من المشايخ ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط اذا خرج مخرج غالب العادة والعرف لا مخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا الا ان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا يجوز الكتابة بدون ان يعلم فيه خيرا فلو كان شرطا لما جاز بدونه وكذا الشرط في اية الطول وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات فان هذا الشرط مذكور على سبيل غالب العادة فان غالب العادة ان الانسان لا يتزوج الاماء الا عند عدم الاستطاعة على تزويج الحرايرو ليس هذا مذكورا على سبيل الشرط حقيقة ولهذا جاز تزوج الامة عندنا مع القدرة على نكاح الحرة فلو كان شرطا حقيقيا لما جاز ذلك وكذا الشرط في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا هذا الشرط مذكور على سبيل غالب العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن تخلو عن خوف العدو لا انه شرط حقيقة بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع فلو كان حقيقة لما جاز بدون الخوف فقد تحقق في هذه المواضع صيغة الشرط ولم يتحقق معناه تقرير الجواب عن الاستدلال بهذه الايات من جانب شمس الائمة

وفخر

وفخر الاسلام ومن تابعهما ان يقال ان جواز الكتابة غير معلقة بالشرط بل استحبابها مطلقة بيد ان الامر وهو قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا للاستحباب دون الوجوب بدليل سياق الاية وموما بعدها وهو قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون الوجوب اذ ايتاء الزكوة للمكاتبين ليس بحتم فكذا الاول اذ الاصل في الكلام الانتظام والاتساق والحقيقة قد تترك بدلالة السياق وهذا لان عقد الكتابة امر مباح غير متعلق بشرط لانه تصرف في ملكه فيجوز مطلقا وان لم يعلم العبد خيرا ولكن لا يستحب ذلك الا بعد العلم بالخيرية بان يعلم المولى انه اذا اعتقه لا يضر بالمسلمين فيتعلق استحباب الكتابة على الشرط المذكور في النص فلا توجد الاستحباب الا بذلك الشرط وهو العلم بالخيرية وينعدم بعدمه فلم يتفكك صيغة الشرط عن معناها وفي هذا الاستدلال نظر اذ القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم فلا يلزم من كون الامر بالايتاء لغير الوجوب كون الامر بالكتابة اذا علم فيهم خيرا ايضا لغير الوجوب وقد جاء في الحديث بعض الامر امر للوجوب وبعضها لغيره نعم قوله تعالى اللام من فاء او زحف فصلوة فليصرف وليتوضا وليبن على صلوته فان ابتناء ليس بواجب بل الاستيناف افضل مع كون الوضوء واجبا وكذا الانصراف وكذا استحباب تزوج الامة يتعلق بعدم قدرة نكاح الحرة في اية الطول للاجواز فلا يستحب بدون الشرط المذكور فكان الشرط على حقيقته غير منفك عن معناه واليه اشار المصنف بقوله والاستحباب اي الاستحباب متعلق بالشرط المذكور في الايتين اي اية كاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واية الطول وكذا الشرط في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم شرط على الحقيقة لانه مذكور على وفق العادة فان المراد من القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات وقصر الاحوال ان يقتصر عن بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا على الدابة بالايماء والاختصار في القراءة والتسبيح وتخفيف الركوع والسجود بدليل سياق الاية وموقوله تعالى وان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اقدامكم او راكبين بالايماء فاذا امنتم اي اذا زال الخوف فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن متعلق بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فكون هو المراد في الاية الاخرى اذ القرآن كلام واحد يفسر بعضه بعضا وقال الله تعالى فاذا اطمانتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطيلوا الاركان على حسب ما يليق بحال الحضر وقصر الاحوال متعلق بحقيقة الخوف لا بنفس السفر وكان الشرط على حقيقته فلم يتفكك صيغة الشرط عن معناها فلم يستقم استدلال المخالفين بهذه الايات وهذا اولى مما ذكره القاضي ابو زيد لانه على ما ذكر التقدير يلزم اخلاء كلام الله عن الفائدة والغاء حقيقة الشرط عن معناه الحقيقي والمجازي

وهو العلم بالخيرية

ان لا قصر والاقتصار

وكلام الله منزه عن الالغاء وللتفاوت بين زيد انه بعمرو لقد وجد في كلام الله مفرط خرجت مخرج
الغالب باتفاق بيننا وبينكم كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وان خفتم ان لا تقسطوا
حدود الله وغيرذلك مما هو خارج مخرج العادة دون الشرط وليس هنا كالغاء فكذا هنا
قوله وكذا لا نسلم دلالة الشرط عن مدلوله اي كما لا نسلم حقيقة صيغة الشرط عن معناه فكذا
دلالة الشرط لا ينفك عن مدلولها اذ الدلالة كالعبارة في حق اثبات الحكم فتعتبر دلالة الشرط بصحة
الشرط وعدم جوازه انكارا لمدلولها عنها وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها في طالق
او قال لنسائه المراة التي دخلت الدار من نسائي طالق هذا الكلام مع التعليق يصح الشرط دلالة
لوقوع الوصف في النكرة فان التزوج والدخول كل منهما امراة غير معينة وكانت كالنكرة
والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة هي
طالق او قال اذا دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق بخلاف ما لو وقع الوصف في المعينة بان اشار
الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار فهي كذا حيث لم يصلح دلالة
على الشرط فلا يتوقف وجود العلة وملوا التعلق على وجود التزوج او الدخول فيلغوا في الاجنبية
لعدم المحل او اضافته الى الملك ويقع في الحال في المنكوحة لعدم الشرط فيتنجز وذلك لان المسمى اذا
كان معرفا بالاشارة لا تعلق الموصوف بذلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما تذكر
للتعريف والاشارة ابلغ فيه لان المشار اليه لا يحتمل الشركة والصفة تحتملها فلا تحتاج الى التعريف
بالصفة اذ المعرف بالاقوى لا يحتاج الى التعريف بالاضعف فلغت فاما النكرة فانها تتعرف بذكر الصفة
اذ لا معرف لها غيرها وهذا معنى قولهم الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا اعتبرت الصفة
في النكرة يتوقف على وجودها فكانت بمنزلة الشرط اذ الشرط ما كون على خطر الوجود ويتوقف
نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا في المنكر دون المعين فافترقا وكذا في بصفة الشرط صح
في الوجهين في المعين وغير المعين يتوقف وجود العلة على وجود الشرط حتى لو قال ان تزوجت امراة
او هذه المراة ان تزوجتها فهي كذا تتعلق الطلاق على وجود التزوج فيهما لوجود حقيقة الشرط
فلا تحتاج لاداة الشرط وهو وقوع الوصف في النكرة اذا الصفة حيث اقوى منها وصيغة الشرط
لا ينفك عن معناها ففي اي موضع وجدت الصيغة تحقق معناها سواء كان في المعين او المنكر
قال ونشرط في حكم العلة وهو كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كحفر البئر
هو شرط في الحقيقة والتقل علة والمشي سبب لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل النقل والحفر
اذ الة وكان شرطا لكن العلة ليست بصالحة لانه امر طبيعي لا تفديه فيه والمشي مباح لا شهة وللشرط
شبه بالعلة لما تعلق به من وجود الحكم كما تعلق بها الوجوب اقيم مقامها في ضمان النفس والاموال وعلى هذا
شق الزق وقطع حبل القنديل وكذا من غصب حنطة فزرعها في ارض غيره فالغلة للغاصب وان كان

دخلت
طالق ح

بالصفة ح

القاءها

القاء شرطا والعلة طبع الارض والهواء لكنها مسخرة لم يصلح للعلية مع وجود فعل مختار وهو
الالقاء في الارض قصدا او ان سقط البيت من عمر صنع احد بان هبت به الريح فقد تعذر جعل الشرط
خلفا عنها فجعل المحل الذي هو حكم الشرط كالعلة خلفا ويكون الخارج لصاحب الارض فلهذا اذا كانت
العلة صالحة للحكم لم يكن الشرط في حكم العلة فلهذا قلنا شهود الشرط والضمان اذا رجعوا فالضمان
على شهود اليمين خاصة وكذا شهود العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التجهيز
والاحتباس اذا رجعوا بعد الحكم وقلنا اذا اختلف الحافر والولي فقال الحافر انه اسقط نفسه كان
القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافه الشرط خلاف
ما لو ادعى الخارج الموت بسبب آخر لانه صاحب علة ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بالشهود الزور
عند ابي حنيفة ضمنوا فيما لو حلف ان لم يكن وزن فلان عبده رطلين واطلق فعبده كذا يحنث عن
رطلين بعد ما شهدوا انه لم يكن رطلين وحكم به لوجوب العتق بشهادتهم اذ التعليق بالموجود
تنجيز فهذا ان الشاهدان وان اثبتا شرط العتق لكنه في معنى العلة من حيث ان يمين المولى ليست
بصالحة للضمان بخلاف رجوع شهود الشرط واليمين لان الحجاب كلمة العتق منعدم يا يصلح للضمان
الا ترى ان فيما لو جعل الشرط في حكم العلة اقوى وشرط في معنى العلة هذا اشارة الى القسم الثاني
من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم العلة وهو كل شرط لم يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
فحينئذ لا يمكن الاضافة الى العلة فيضاف الى الشرط خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة كحفر
البئر هو شرط للتلف حقيقة والتقل علة للسقوط فالمشي سبب محض لانه مفض الى السقوط وليس
بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان فحمل السقوط بدون المشي فعلم انه سبب وقد تخلل
بينه وبين الحكم العلة ايضا لكن الارض كانت ممسكة مانعة من السقوط الذي هو التقل فبكفر الحفر
ازالة المانع فصار شرطا للسقوط فوجد هنا العلة والسبب والشرط لكن علة وهو التقل
ليست بصالحة لاضافة الحكم وهو الضمان او التلف اليها لانه امر طبيعي حاصل بخلق الله بلا اختيار
العبد فلا تعدى فيه فلا تصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والسبب وهو المشي في الارض امر مباح
فلا يصلح ايضا لاضافة الضمان اليه لان ضمان الجناية لا يتصور بدونها فتعين اضافة الضمان الى الشرط
وهو الحفر الموضوع بالتعدي فان الحفر انما يوجب الضمان اذا وجد في غير الملك والاصل في اضافة
الاحكام العلل انها مؤثرات في الاثبات وكان ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا اذ لا تاثير له في الاثبات
كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم يكن عللا لذاتها بل لما في الحقيقة امارات على
الاحكام كالشروط والشرط شبيه بها من حيث انه يتعلق به الوجود كما تعلق بالعلة الوجوب استقام ان
يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدي

سان
بالتعدي

كما ذكرنا في الحفر في الطريق ولكن لا يصير بذلك مباشرا للاتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم يوجد وعلى هذا شق الزق شرط للتلف لان علة التلف انما السيلان لكن الزق كان مانعا فجعل العلة هو الشق باشر شرط التلف فانه ازال المانع عن السيلان لكن لا يمكن اضافة الحكم الى السيلان لانه امر طبيعي للمائع فلا يصلح اضافة الضمان اليه فيجب اضافة الضمان الى الشرط لانه تعذر بالشق فيقام مقام العلة في الضمان خلفا عنها عند تعذر الاضافة اليها وكذا قطع حبل القنديل شرط للتلف لان علة الوقوع الثقل وهو امر طبيعي فلا يصلح اضافة الضمان اليه فيجب الضمان الى الشرط لانه تعذر بالقطع ازال المانع فكون مباشرا للشرط التلف متعديا فيضاف الضمان اليه وكذا من خسف حفرة فوقعها في ارض غيره فحملت العلة هي للغاصب دون صاحب الحفرة والارض لان الغاصب مباشر للشرط فان القاء البذر في ارض صالح شرط حصول الغلة وعلة حصول طبع الارض والهواء وبقية العناصر لكن لعناصر مسخرة بجعل الله تعالى الطبايع فلم تصلح للعلية واضافة الحكم اليها والالقاء فعل فاعل مختار وهو الغاصب لانه هو صاحب شرط فلم يعارض العلة للشرط فاضيف الحكم الى الشرط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فيكون الغلة للغاصب دون صاحب الارض والبذر ولكن الغاصب لصاحب البذر مثله ويباح له الانتفاع بالغلة قبل اداء ضمان البذر لوجود استهلاك البذر من كل وجه فملكه به وهذا اذا كان الالقاء بفعل فاعل مختار اما اذا سقط الحب على الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح فالقته عليه فحصلت الغلة فحينئذ تكون الغلة لصاحب الارض لانه تعذر جعل الشرط خلفا عن العلة لانه بغير صنع فاعل مختار اذ الريح ليس بمختار بل هو مسخر على ذلك فجعل المحل الذي في حكم الشرط وهو الارض اذ المحل شرط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فتكون الخارج لصاحب الارض لانه نماء ملكه كالشجر اذا نبت بغير صنع احد قوله فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم لم يكن الشرط في حكم العلة يعني الاصل في اضافة الحكم ان يكون الى العلة لانه اثرها فيضاف الى الموثر انما كانت اضافة الحكم الى الشرط عند تعذر الاضافة الى العلة خلفا عنها للضرورة فاذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يبق للشرط اعتبارا اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل فلا يكون الشرط حينئذ في معنى العلة لعدم كونه خلفا عنها و لهذا اي لاجل ان العلة اذا كانت صالحة لاضافة الحكم اليها لا اضاف الى الشرط قلنا شهود الشرط والبمن اذا رجعوا فالضمان على شهود البمن خاصة وصورته ما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده او طلاق زوجته قبل الدخول بدخول الدار فجاء شاهدا البمين وشهد آخران بان العبد او المراة قد دخلا الدار فجاء شاهدا الشرط لحكم القاضي بالعتق او الطلاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم جميعا فضمان ما ادّاه الزوج الى المراة ونصف المهر وضمان العبد على شهود البمين وهم شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فان علة العتق والطلاق قول المولى والزوج انت حر وانت طالق وهم اثبتوا

ذلك وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم فيجب الضمان عليهم لتعديهم بالشهادة الكاذبة دون شهود الشرط وانما سمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط على اصلنا اما باعتبار ان المعلق بصدد ان يصير علة تسمية للشيء باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان الفريق الذين لما شهدوا ووقع القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصارت علة حقيقة ففي تسميتهم شهود العلة هذا اذا رجع الفريقان جميعا او رجع شهود البمين خاصة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة هل يجب الضمان عليهم ام لا ففيه اختلاف المشايخ واختار عمر الائمة انه لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان على شهود الاحصان وكذا على شهود الشرط والجامع ان الدخول ليس بسبب بذاته بل بواسطة وجود البمين كما ان الاحصان ليس بسبب للرجم بذاته بل بوجود الزنا واختيار فخر الاسلام انه يجب الضمان عليهم لان شهود الشرط اتموا في الضمان عليهم اذا رجع الفريقان لصلاحية العلة لاضافة الحكم اليها واما ههنا فليست بصالحة لذلك لعدم التعدي منهم فانهم لم يرجعوا عن الشهادة فيضاف الضمان الى شهود الشرط لوجود التعدي منهم بالشهادة الكاذبة اقامة للشرط مقام العلة عند تعذر الاضافة الى العلة وهذا بخلاف شهود الاحصان فانهم صاحب علامة محضة ليس فيها معنى العلة بوجه فلا تخلف عن العلة عند عدم صلاحيتها للحكم واما الشرط فصالحة للتخلفية كما مر قوله وكذا شهود السبب والعلة اذا اجتمعا سقط حكم السبب يعني كما سقط اعتبار الشرط صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وكذا سقط اعتبار السبب اذا اجتمع مع العلة وقد امكن اضافة الحكم الى العلة اذ الاصل في اضافة الحكم هي العلة لانها موثرة بلا واسطة والسبب والشرط ليسا بموثرين ولهذا قلنا اذا اجتمع شهود العلة والسبب اضيف الحكم الى شهود العلة وسقط اعتبار شهود السبب وذلك كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امراته قبل الدخول بها فقالت اختارك نفسي في المجلس الفلاني فهؤلاء شهود التخيير وشهد آخران بان المراة قد اختارت نفسها في ذلك المجلس فهؤلاء شهود الاختيار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان عن الشهادة فضمان نصف المهر على شهود الاختيار خاصة لانهم شهود العلة اذ الطلاق انما يثبت بالاختيار فهم اثبتوا علة لزوم المهر وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم لتعديهم بالشهادة الكاذبة ولا يجب الضمان على شهود التخيير بسبب محض الى الطلاق فكان الحكم مضافا الى مباشر شرك العلة دون السبب كما لم يضمن شهود الشرط اما اذا رجع شهود التخيير خاصة فحينئذ يجب الضمان عليهم لعدم صلاحية العلة لاضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار فانهم لم يرجعوا عن شهادتهم فيضاف الحكم الى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

السبب لوجود التعدي من شهوده كما عرف في شهود الشرط والاصل ان الاصل في اضافة الحكم الى العلة
اذا كانت صالحة دون الشرط قلنا اذا اختلف ولي الميت في البئر مع الحافر فقال الحافر ان
الواقع اسقط نفسه في البئر عن قصد وقال ولي الواقع بل سقط فيه بغير اختياره كان القول
قول الحافر استحسانا لان الحافر يتمسك بما هو الاصل فانه يدعي كون العلة صالحة لاضافة
الحكم اليها وينكر كون الشرط في معنى العلة خلفا عنها وقطع الاضافة عنه فهو متمسك بالاصل
والقول في الدعاوى قول من يتمسك بالاصل وينكر خلافه كالمتمسك بالبراءة الاصلية والمنكر
لشغل الذمة بالدين في القياس ان يكون القول قول ولي الميت لانه ايضا يتمسك باصل اخر وهو
ان الغالب ان المسلم العاقل لا يقصد هلاك نفسه بالقائها في مهلكة البئر فالظاهر انه وقع بغير
قصده والقول في الدعاوى لمن يشهد له الظاهر وانما جعلنا هذا قياسا والاول استحسانا مع
ان المتمسك في الموضعين تمسك بالظاهر والاصل ان الاول اخفى واثره قوي وهذا جلي واثره
ضعيف بيان ذلك ان الترجيح عند التعارض من اصحابنا بالفقه اذا الاعتبار للمعاني دون الصور
والحافر وان كان مدعيا للاسقاط صورة لكنه منكر للضمان معنى فصار كالمودع اذا قال رددت
الوديعة والولي يدعي الضمان معنى ومنكر للسقوط صورة وهذا بخلاف ما اذا ادعى الجارح بان
المجروح مات بسبب اخر غير الجرح والولي ينكر الموت بسبب اخر حيث يكون القول للولي دون
الجارح لان الجارح صاحب علة والاصل ان يضاف الحكم الا العلة فهو متمسك بالاصل فيضاف الموت
الى السبب الظاهر وهو الجرح السابق ولا يصدق في اضافته الى سبب اخر موهوم اذ الموهوم
لا يعارض الموجود قطعا قوله ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بشهود الزور الى اخره الاصل
عندنا ان كل شيء قضى به القاضي في الظاهر بتحريم او بحلال فهو في الباطن كذلك وان كان
بشهادة الزور لان القاضي انما يقضي بما امر به وهو قضاء صون قضائه عن البطلان
وتصحيح ما عمل فيه لكن باثباته للمشهود له سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا
للقضاء عن البطلان بقدر الامكان وقال الشافعي لا ينفذ ظاهرا ولا باطنا اذا كان بشهادة الزور لان صحة
القضاء بالحجة وهي باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فاعتبرت حجة في حق وجوب العمل ظاهرا دون تنفيذ القضاء حقيقة في الباطن والخلاف فيما
اذا كان المدعى بسبب معين كالنكاح والطلاق والبيع والشراء والاقالة والرد بالعيب والقسمة
وفي الهبة والصدقة تتعذر رواية وانما اذا كان القضاء بشهادة الزور في الاملاك المرسلة فانه لا ينفذ
باطنا بالاتفاق واذا ثبت هذا فنقول لو قيد عبده ثم حلف ان لم يكن قيد هذا العبد فلان طالق فهو
حر ثم حلف ايضا ان كل احد هو حر شاهدان ان قيده ليس بطالق بل هو اقل من ذلك فحكم القاضي
بعتقه لوجود شرط العتق اذا التعليق بالموجود تنجيز ثم حله عن القيد فظهر ان زيدا فاذا هو طالق وظهر

انهما شاهدا الزور فانهما يضمنان قيمته للمولى عند ابي حنيفة تفريعا على ان القضاء بشهادة الزور
ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فثبت العتق بشهادتهما قبل الحل لوجود شرطه فلا تثبت العتق بالحل
واذا ثبت العتق بشهادتهما قبل الحل وقد ظهر انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد قوله
وهذان الشاهدان وان اثبتا شرط العتق جوابا عما يقال سلمنا ان القضاء نفذ ظاهرا وباطنا
لكن هذان الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد اقل من رطلين زورا لا علة للعتق
فكان ينبغي ان لا يضمنان لان الحكم يضاف الى العلة وهو يمين المولى لا شهود الشرط فلا ضمان على شهود
الشرط كما مر في شهود اليمين والشرط تقرير الجواب انهما وان اثبتا شرط العتق لكن هذا الشرط
في معنى العلة من حيث ان يمين المولى الذي هو علة الحكم لا يصلح لاضافة الحكم لان المولى يمينه تصرف
في خالص حقه وكان متصرفا في ملكه فلا يصلح سببا لضمان العدوان لزوال صفة التعدي عنه وكذا العلة
القريبة للعتق قضاء القاضي وهو ايضا لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضاء بما شهادة
شاهدين فاذا لم يصلح العلة لاضافة الحكم اليها جعل الشرط خلفا عنها في اضافة الحكم اليه كما عرف ولثبوت
صفة التعدي فيه بالشهادة الباطلة فيصلح سببا للضمان لخلفه ورجوع شهود اليمين والشرط حيث
يجب الضمان على شهود اليمين ولم يجعل الشرط خلفا عن العلة لان ايجاب كلمة العتق وهو قول المولى
ان كان كذا فهو حر بالزور يصلح لضمان العدوان لثبوت صفة التعدي في شهادتهما فيعلة صالحة
لاضافة الضمان اليها فلا حاجة الى اضافة الحكم الى الشرط فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة فيه
وكان ينبغي ان يذكر هذه المسئلة فيما سبق من المسائل من قبيل ما سلم الشرط عن معارضة العلة لاضافة
الحكم اليها وانما اخرها الا هنا لبيان الفرق بينها وبين مسئلة شهود اليمين والشرط وعندهما لا يضمنان
لان القضاء بشهادة الزور لا ينفذ في الباطن وكان العتق حاصلا قبل الحل لوجود الشرط الاول
بشهادتهما زورا فلم يجب الضمان عليهما لعدم حصول العتق بشهادتهما في الحقيقة بل بالحل مع يمين المولى
قال ـــــ وشرط في حكم السبب بان يعترض فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كحز قيد العبد
حتى ان الضمان عليه لان شرط في الحقيقة وانما ازالة المانع كالحفر وشق الزق لكن له حكم السبب فيما سبق
الا بالذي هو علة التلف وكذا في باب القصد والاصطدام عندهما لانه شرط جرى مجرى السبب
وقد اعترض عليه فعل المختار فلم يجعل التلف مضافا اليه فحله في السقوط في البئر لانه لا اختيار له
في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق او على موضع
دش الماء فعلى عاقلته فرانق هدر دمه قال محمد فعلى الدابة هدر دمها فكان كسيلان المانع وقال
في الجامع الحكم يضاف الى قطع النسيء فلا كالكلب يميل عن سنن الارسال والدابة تجوز بعد الارسال
وكذا من القى نارا في الطريق فاحرقت بعد ما هبت بها الريح او القى من الهوام فلدغت بعد ما فرت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واستقبلت لم يضمن وعلى هذا لو شلى كلبا على انسان او صيد غيره فمزق ثيابه او قتله لم يضمن لانه صاحب سبب اعترض عليه فعل مختار فخلا في ما لو اشلى على صيد فقتله حلال اكله لانه من المكاسب فبنى على دفع الحرج بقدر الامكان ووجب المصير الى القياس في ضمان العدوان اقول ——— وشرط في حكم السبب هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم السبب بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه اي من غير ان يكون فعل المختار مضافا لاذ لك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل احترز بقوله فعل مختار عما لو اعترض عليه فعل مختار كالفعل الطبيعي كسيلان الماء في مسئلة الزق فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله غير منسوب اليه عما لو نسب اليه ذلك الفعل كالتيادي والسياق نسب اليهما فعل الدابة فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله وان يكون سابقا عليه مما لو كان متاخرا مثل تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه اعترض عليه فعل مختار غير منسوب لا الشرط لكن وجود الشرط ههنا متاخر عن العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية اذ السبب ما يتقدم على العلة اما اذا كان سابقا على الفعل الاختياري فيكون في معنى السبب وذلك كما اذا حفر قيد عبد الغير حفرا بان لا يضمن الحافر قيمة العبد لمولاه لان حفر قيد العبد ازالة للمانع عن الاباق اذ القيد كان مانعا من الاباق فكان الحفر ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة كالحفر وشق الزق لكن هذا الشرط في حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف فلم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الا الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي بخلاف ما لو تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف على الشرط فلذلك تمحض شرطا لا يكون فيه معنى السبب اذ السبب الحقيقي باعتبار كونه معنى لا الشيء لا بد من كونه سابقا عليه والشرط الحقيقي بما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان متقدما على انعقادها علة كما في التعليق ثم ههنا حل العبد وان شابه السبب لكنه شابه السبب المحض الذي ليس في معنى العلة اذ السبب الذي هو في معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه كالقود والسوق وههنا قد اعترض على الشرط الذي هو الحل فعل مختار غير مضاف اليه فان الاباق الذي هو علة التلف حادث باختيار صحيح ومتواخيا را لعبد لابن فانقطع عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا اليما اعترض من العلة وهي الاباق دون ما سبق من الشرط الذي هو في حكم السبب ومتوحل العبد فلا يجب الضمان على الحال وكذا لو فتح باب القفص حتى طار الطير من فوره او فتح باب الاصطبل حتى ندت الدابة لا يضمن لفاتح شيا لان فتح الباب شرط لانه ازالة للمانع عن الطيران والند لكنه في حكم السبب

لتقدمه

لتقدمه على علة التلف وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فان طيران الطير وند الدابة بفورهما لا يفعل الفاتح فلم يصر التلف مضافا اليه فلا يضمن شيا عند ابي حنيفة وابي يوسف وسياتي بيان خلافهم انشاء الله تعالى الفرق بين هذا وبين مسئلة الحفر بقوله بخلاف الساقط في السقوط الى قوله حيث اضيف الحكم فيه الى الشرط دون العلة لانه لا اختيار للساقط في السقوط فلم يعترض عليه فعل مختار يقطع النسبة عن الشرط فاضيف اليه حتى لو اسقط نفسه قصدا كان دمه هدرا لانه قد اعترض على الشرط فعل مختار فيضاف التلف اليه دون الشرط وهو الحفر فلا يضمن الحافر شيا كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق فخسف به او مشى على موضع رش الماء فيه عالما بان القنطرة واهية والموضع مرشوش بالماء فزلق به هدر دمه لانه لما تعمد المرور مع علمه بذلك اضيف التلف الى اختياره لانه صاحب علة امكن الاضافة اليه فلا يضاف الى الشرط لخلله وما اذا لم يعلم بذلك حيث يضمن واضع القنطرة والراش لانه لا يمكن اضافة الحكم لاصاحب العلة اذ لا اختيار له في ذلك لعدم العلم والمشي مباح فلا يصلح للاضافة فاضيف التلف الى الشرط الذي فيه تعد اذ الفرض انه واضع القنطرة بغير حق وراش الماء في غير ملكه وقال محمد اذا فتح باب القفص او الاصطبل فطار الطير او ندت الدابة يضمن الفاتح قيمتها لان التفار طبيعي للطير والند طبيعي للدابة كالتسيلان وفعل العجماء هدر لقوله عليه السلام العجماء جبار فلا يصلح فعل الطير والدابة لاضافة الحكم اليه فسلم الشرط عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها فاضيف التلف الى الشرط فوجب الضمان على الفاتح وقلنا في جوابه سلمنا ان فعل العجماء هدر لكن في حق ايجاب الحكم حتى يترتب على فعله ايجاب ضمان على احد اذا لم يكن قاهرا له ولا ساقا فاما في قطع نسبة الحكم من المرسل اليه اذا احدث فعلا اخر على خلله في مقصود المرسل فلا نسلم ان فعله هدر بل هو معتبر في قطع تلك النسبة حتى لا يضاف ذلك الفعل الحادث الا المرسل بل ينسب اليه الا ترى ان الانسان اذا ارسل كلبا فمر على سنن الارسال او ارسل دابة فجالت يمنة ويسرة فاتلفت شيا لا يضمن المرسل وانقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن له طريق سواه وكذا لو وقفت ثم سارت لتخلل فعل المختار بين الحكم وبين الارسال فانقطعت الاضافة الى المرسل فاما ما دامت على سيرها ولم يعمل المرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه ما دامت على سننها فعرف بهذا ان فعل العجماء معتبر في قطع النسبة عن المرسل وليس بهدر فخلا وما لو وقف الكلب بعد الارسال الى الصيد ثم ساد فاخذ الصيد حيث لا يقطع النسبة عن المرسل بتلك الوقفة ولهذا حل اكل ذلك الصيد لان ذلك الوقوف لحق مقصود المرسل لانه وقفه ليمكنه من الصيد فان وقفه الكلب قد يكون للكمين

فاما وقفه الدابة فبناء على مقصود المرسل وهو الستر فينقطع به كما الارسال وكذا من
الى فنار في الطريق فاحرقت شيئا بعد ما هبت بها الريح وحركته لا موضع آخر والى
من البهائم كالحية والعقرب في الطريق فلدغت انسانا بعد ما تحركت من ذلك المكان وانتقلت
الى مكان آخر لم يضمن الملقي شيئا لنسخ الريح وتحرك البهائم فعل الملقي فلم يبق منسوبا اليه
ولو لم يكن تحركه الريح ولم تحرك البهائم من ذلك الموضع يضمن الملقي لانه لم يوجد ما ينقطع النسبة
عنه فصار كما لو مات متعمدا فيلزمه الضمان وقيل اذا كان اليوم يوم ريح يضمن لانه فعله مع عمله
بعاقبته وقد افضى اليها فجعل كمباشرته وقال بعض المشايخ ان الريح اذا هبت بشررها
والنار في موضعها فاحرقت شيئا يضمن الملقي لان عينها باق في مكانه وكانت الجناية باقية
ولم ينقطع النسبة عنه فيضمن وعلى هذا اي على ان السبب اذا تخلل بينه وبين الحكم فعل مختار
يضاف الحكم اليه دون السبب لو اشلى رجل كلبا على انسان او صيد مملوك لغيره فمزق
ثيابه او قتله يضمن المشلي لانه صاحب سبب محض لانه قد اعترض على اشلائه فعل مختار
غير حادث به فلا يضاف القتل اليه بل الاصاحب العلة لخلله وما لو اشلى كلبه على صيد عبس
مملوك لاحد فقتله حيث يضاف الحكم الى اشلائه ومحل كذا اذ ذكر الصيد وان اعترض بينه وبين د
الحكم فعل مختار لانه اي لان اشلاء الكلب على الصيد المباح اخذ من المكاسب المباحة بالاصطياد
فبني على دفع الحرج بقدر الامكان وليس في وسع الصياد الا الاشلاء فلم يعتبر ذلك في حق
النسبة اليه لم يمكنه الاصطياد بالكلب فينسد باب الاصطياد وهو مفتوح بالنص وكان
القياس متروكا بالنص والضرورة فكان من قبيل الاستحسان بالضرورة او بالنص ووجد المصير
اليه دون القياس في الاصطياد بخلاف الضمان لعدم النص والضرورة فبقي العمل فيه بالقياس
وهو اضافة الحكم الى الفاعل المختار المتخلل فعله بين الحكم والسبب قال وشرط
اسما لاحكما فكل حكم تعلق بشرطين وهما شرط اسما لاحكما لعدم اضافة الوجود اليه فلم يعتبر
قيام الملك حينئذ في قوله ان كلمت اباعمرو وابايوسف فانت طالق ثلثا فاباهما بواحدة
وانقضت عدتها فكلمت اباعمرو ثم تزوجها فكلمت ابايوسف طلقت ثلثا عندنا خلافا لزفر
هو يعتبره بالشرط الثاني ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء
وانه لا ينزل عند الاول اقول وشرط اسما لاحكما هذا اشارة الى القسم الرابع من
اقسام الشرط وهو كل حكم تعلق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما باعتبار افتقار الحكم اليه
في الجملة وهو موضوع للشرطية لا حكما لعدم وجود الحكم عند وجوده اذ وجود الحكم مضاف الى
آخرهما وجودا فكون الشرط اسما وحكما والاول اسما لا حكما فلم يعتبر قيام الملك حينئذ اي اذا
ثبت ان الشرط الاول ليس بشرط حكما لا يشترط قيام ملك النكاح حين وجود الشرط الاول في قول الرجل

لامرأته

لامرأته ان كلمت اباعمرو وابايوسف فانت طالق ثلثا فانه علق طلاقها بشرطين ثم ابانها
بطلقة وانقضت عدتها وكلمت اباعمرو فوجد الشرط الاول في غير الملك ثم تزوجها
فكلمت ابايوسف وهو الشرط الثاني وقد وجد الملك عنده طلقت ثلثا عندنا وقال زفر
لا تطلق وحاصل الكلام وتحرير موضع الخلاف عن لو فاق ان المعلق بالشرطين اذا
وجد الملك عند وجود هما يقع اتفاقا ولو وجد في غير الملك لا يقع اتفاقا والحلت اليمين
اذا لم تكلما ولو وجدا الاول في الملك والثاني في غيره لا يقع ايضا اتفاقا ولو وجد الكلام
الاول في غير الملك والثاني في الملك فهو موضع الخلاف فعندنا الثلثة يقع وعند زفر
لا يقع هو يعتبر الشرط الاول بالثاني في حق اشتراط الملك عند وجوده وذلك لان حظ الشرطين
من الحكم على السواء لتعلقه بهما فاذا شرط الملك في احدهما يشترط في الآخر ونحن نقول قيام
الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك والجزاء لا ينزل الا في
الملك والجزاء لا ينزل عند وجود الشرط الاول بالاتفاق فلا يشترط الملك عند وجوده وحاصله
ان اشتراط الملك في المحل عند وجود الشرط الاول للبقاء اليمين بعد الانعقاد او لنزول الجزاء
او لصحة الشرط لا سبيل الى الاول لان اليمين باق بدون الملك لان محلها الذمة فيبقى ببقائها
حتى لو ابانها وانقضت عدتها بقي اليمين لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها ولا سبيل الى الثاني
لان الجزاء لا ينزل عند الشرط الاول ولا الى الثاني لان وجود الشرط صحيح بدون الملك حتى لو وجد
الشرطان في غير الملك لحلت اليمين ولو كان الملك شرط الصحة وجود الشرط لما انحلت اليمين
بوجودهما في غير الملك وانما شرط الملك عند الشرط الاول والثاني لان الجزاء ينزل عنده فلا بد من
الملك فحصل بذلك الفرق بين الاول والثاني وبطل بذلك قياس زفر واعتباره الاول بالثاني
قال وشرط هو علامة مثل الاحصان وباب الزنا لانه اذا ثبت كان معرفا لحكمه
فاما ان يوجد الزنى بصورته وتوفق انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فلهذا قلنا لا يضم
شهود الاحصان لوجوه الحال ويقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا يلزم عدم قبول شهادة
ذميتين على ذمي زنى بمسلمة اذا اعتقه قبل الزنى لان شهادة الكافر فيما يكفره المسلم او يتقرد
به لا تقبل وفي اثبات السبق ذلك بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث تكون مقبولة على المسلم
فيما لا تخلق به العقوبة وجوبا او وجودا او ان تفرد به المسلم وعلى هذا الاصل فلا يقبل شهادة
القابلة بالولد في النسب وكذا في الطلاق ضمنا لقصد الزوج طلاقها بالولادة ويقرر بانها
حبلى لان الولاية شرط بمنزلة العلامة فان بما يظهر ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة فكان كالاحصان
وابو حنيفة رضي الله عنه يقول الولادة شرط محض للطلاق المعلق بها وكذا اللبث حتى وان كان بمنزلة

العلامة

في حق من يعرف الباطن كالخطاب للحاضر لحاجل كالمعدوم في حق من لم يعلم به واذا اضيف النسب
الى الولادة لاثبت الا بما هو حجة في النسب خلافا لما قاله الفراش قائما او الجلوس ظاهرا او الغرق
به من الزوج لان تمام الولادة علامة محضة وعلى هذا استدلال المولود في حكم الارث لاثبت بشهادة
القابلة وحدها عندنا خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه اقول وشرط هو علامة هذا اشارة
الى القسم الخامس من اقسام وهو الشرط الذي بمنزلة العلامة كالاحصان في باب الزنا فانه علامة
للرجم لاشرط له حقيقة لان الشرط الحقيقي عبارة عما يكون معدوما عما خطر الوجود مانعا انعقاد
العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط فيكون وجوده متاخرا عن وجود صورة
العلة لدخول الدار مثلا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا المعنى ليس بموجود في
الاحصان لان علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث بعده ولهذا الزاني وهو غير محصن ثم صار
محصنا قبل الحد لا يجب عليه الرجم بل الزنا موجب للعقوبة بنفسه ان يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان معدوم عما خطر الوجود ثم بعير علة لوجوده فلا يكون الاحصان شرطا حقيقة بل
الاحصان اذا ثبت كان مقررا لحكم الزنا الذي بين وقع كان موجبا للرجم حقيقة ولكن لم يكن معلوما
لنا وانما عرفناه بالاحصان فكان علامة محضة لا شرطا ولا يضاف اليه وجوب لا وجود ولم يجعل
لحكم العلة محالا ولهذا الى لاجل ان الاحصان علامة لا شرط لا يقضي شهود الاحصان اذا رجعوا
بعد الرجم محالا اي سواء رجع شهود الزنا ايضا او لم يرجعوا لانهم لم يثبتوا وجوبا ولا وجودا
بل اظهروا ما كان موجودا فلو كان الاحصان شرطا لوجب الضمان عليهم كما عرف في شهود الشرط
واليمين اذا رجع شهود الشرط خاصة قبل ما ذكرنا من ان الشرط ما يتاخر عن صورة العلة
ليمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير للشرط التعليقي كدخول الدار مثلا لا للشرط الحقيقي
كالشهادة للنكاح والعقل والبلوغ لتوجه الخطاب والتصرفات والوضوء للصلوة وغيره
من شرائطها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود
العلة بل في بعض الشروط يجب تقدمه كالعقل والوضوء وطهارة الثوب والبدن والمكان و
الاستقبال فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط اجيب عنه ان الشرط اما تعليقي
او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما متاخر عن العلة كقطع حبل القنديل والاخر متقدم كالوضوء
لكن المتاخر اقوى من المتقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان من قبيل ما هو متقدم على العلة وبسبب هذا
الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة هذا الجواب ليس بقوي اما اولا فلانه
جعل الشرط المتقدم على العلة علامة وليس كذلك فان الشرط الذي في حكم السبب هو القسم الثالث متقدم
على العلة وهو ليس بعلامة بل هو قسيمها واما ثانيا فلانه لا عبرة للتقدم والتاخر في جعل الشرط بمعنى

العلة

العلة فانه قد يجوز ان تكون العلة متاخرة عن الشرط الذي بمعنى السبب ويكون في معنى العلة وهو فيما اذا لم
يتخلل بينه وبين الحكم فعل مختار فظهر ان السؤال اقوى من الجواب والاجل ان الاحصان علامة لا شرط
قلنا ايضا انه ثبت الاحصان بشهادة النساء مع الرجال وان لم يثبت الزنا بمثل الشهادة
خلافا للزفر والشافعي اما الشافعي فقد مر على اصله وهو ان شهادة النساء لا يقبل في غير ما لا يطلع عليه الرجال
والاحصان منه واما زفر فقال ان الاحصان شرط في معنى العلة لان الجناية يتغلظ به ويوجد
الرجم عنده فيضاف وجود الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا ثبت بشهادة النساء كاصل
الزنا احتياطا للدرء وحقيقة ان محل العقوبة كالموجب لاصلها وكان ثبت الاحصان كثبت
الزنا فكما لا ثبت اصل العقوبة بشهادتهن فكذا تكميلها فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي
زنى عبد المسلم ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنى فكون محصنا وقت الزنا لا يقبل شهادتهما
على الاحصان لما ذكرنا انه العقوبة يتغلظ بالاحصان فلا ثبت بشهادة الكافرين كما لا ثبت
اصل العقوبة بشهادتهما فهذا مثله ولو كان الاحصان علامة لا شرطا لكان ينبغي ان ثبت بشهادة
الكافر كما ثبت بشهادة النساء عندكم ونحن نقول ان الاحصان عبارة عن خصال محمودة مانعة
عن الزنا فلا تكون في معنى العلة وهي الزنا لان الزنا مذموم وهذه الخصال محمودة فيما على
طرفي نقيض فلا يناط المذموم بالمحمود ولان سبب العقوبة لابد ان يكون فيه معنى الجناية وهذه
الخصال ليست بجنايات بل بعضها فرض كالاسلام وبعضها واجب او سنة او مندوب
كالنكاح الصحيح وبعضها ليست بصنعة كالحرية والعقل فيستحيل ان يكون سببا للعقوبة
بل هو معرف محض ليس بشرط في معنى العلة فلا يضاف الحكم اليه بوجه فيثبت بشهادة النساء
مع الرجال وانما لا يقبل بشهادتهن في الاسباب الموجبة للعقوبة التي يندرئ بالشبهات
فاذا لم يكن الاحصان من ذلك في شيء قبلت شهادتهن وصار كشهادتهن مع الرجال بالاحصان
في غير حالة الزنا فانها فانها يقبل بالاتفاق فكذا هنا نشا لان الجواب عما قالوا على زفر
وهي مسئلة شهادة الذميين بقوله ولا يلزم عدم قبول شهادة ذميين اي لا يلزم عما ذكرنا
من قبول شهادة النساء على الرجال الاحصان عدم قبول شهادة ذميين على عبد مسلم زنى بان
مولاه اعتقه قبل الزنا والحال ان مولاه ذمي وانما لا يلزم عليه ذلك لان شهادة الكافر على المسلم
فيما يتكره المسلم او يتقرب به لا تقبل اذ لا شهادة للكافر على المسلم اذا الشهادة ولاية له عليه بالنص
وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا وفي اثبات السبق اي في اثبات
سبق الاعتاق على الزنى بشهادة الذميين ذلك اي ازاء المسلم بشهادتهما اذ العقوبة يتغلظ
بالاحصان اثبات بشهادتهما فلا يجوز شهادتهما في حق السبق وان جاز في حق نفس الاعتاق فالحاصل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما ان شهادة الكافر للمسلم على كافر آخر جائز وشهادته على المسلم ليس بجائز لانه ينتفع به
له المسلم فيكون شهادة له على الذمي والشهادة بسبق تاريخ الاعتاق على الزنى و
وهذه ليست بجائزة لان هذا تاريخ ينكره المسلم وهو بعد اذ الكلام فما اذا انكره
وقال بل اعتقتني بعد الزنى اذ لو اعترف ثبت الزنى باقراره وما ينكره المسلم لا تثبت شهادة
الكافر خلافا في شهادة النساء مع الرجال حيث تقبل على المسلم فيما ينكره او ينتفع به فيما لا تعلق
به العقوبة وجوبا كالعلة العقوبة او وجودا كشرطها وفيما سوى ذلك تقبل شهادتهن
مع الرجال وان تضرر به المسلم والاحصان من ذلك ولهذا تثبت المال كالديون بشهادتهن
وغير المال كالنكاح والطلاق مع ان المسلم يتضرر به والاصل فيه ان كل شيء من ذلك يثبت بشهادة الكافر
فافترقا فلا يجوز قياس زفر على المسئلة المذكورة لوجود الفارق المذكور قوله وعلى
هذا الاصل وهو ان العلامة ليست بمعنى الشرط الذي قصر معنى العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة كالاحصان قال ابو يوسف وهم بناء على ذلك الاصل ان شهادة القابلة تقبل بالولادة
في النسب وكذا في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها جرى بيني وبين
ولد المعتق المبتوتة فانكر الزوج ولادتها والمتوفى عنها زوجها فانكرت الورثة الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ثبت النسب بشهادتها اذا كانت مسلمة حرة عدلة وان لم يقر الزوج
بالحبل ولم يكن الحبل ظاهرا ولا الفراش قائما وكذا تقبل شهادة القابلة في حق الطلاق المعلق
بالولادة ضمنا لثبوت نفس الولادة لانها ما يثبت الولادة بشهادتها ما عتبار انها مما
لا يطلع عليها الرجال بثبت ما يترتب عليها من الاحكام تبعا وضمنا لا قصدا الا ترى ان وقوع
الطلاق من قبيل الالزام ولا يثبت بقولها قصدا وانما قلنا بان شهادة القابلة مقبولة
بالولد في النسب والطلاق المعلق على الولادة لان الولادة شرط بمنزلة العلامة ليست فيها
معنى العلة بوجه لان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة لان الوجود او الوجوب
مضافا اليها فكانت علامة محضة فيقبل شهادتها فيها كما قبلت في الاحصان واعلم ان قياسهما
الولادة على الاحصان ضعيف اذ الاحصان لا يثبت بشهادة واحد عندهما ايضا والولادة
تثبت بشهادة القابلة وحدها عندهما فكيف يقاس عليه فالاولى ان يقال من جهتهما ان
الحاجة ههنا لا تتعين الولد وشهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد كما في حال قيام النكاح
فاما النسب فانما تثبت بالفراش لسابق اذ الفرض انها معتدة فتكون انفصالا علامة للعلوق
السابق حال قيام الفراش وهل تثبت الولادة بشهادة رجل واحد عندهما ام لا وفيه
اختلاف المشايخ وقد تقدم الامام خواهر زاده ومبسوط ان شهادة الرجل الواحد لا تقبل في هذا الموضع وذكر
في الخلاصة ان شهادته مقبولة على الولادة على الاصح بدلالة قولهما على ان شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال

النظر

النظر اليه جائزة والالف واللام اذا دخلا على الجمع جعلناه للجنس فيتناول الواحد
وحينئذ ثبت الحكم في الرجل الواحد بالدلالة وقالا بوحشة لا تقبل شهادة القابلة
في حق النسب والطلاق المعلق بالولادة الا بمؤيد وهو ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما
قيام الفراش او الحبل الظاهر او اعتراف الزوج بالحبل اما في الطلاق فلان الولادة شرط
للطلاق تتعلق بها الوجود كدخول الدار للطلاق المعلق به وليست بعلامة محضة فاذا
كانت شرطا للطلاق المعلق بها لا تثبت الا بحجة كاملة تثبت بمثلها الشروط واما في حق
النسب فلان الولادة شرط لثبوت النسب وحقا وان كانت تنزل له العلامة في حق من
يعرف لباطن كالشارع العالم المخبر مثل الخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم به
وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم تهاجروا بينا لعدم الشرط وهو العلم بالخطاب مع وجود اسباب
الوجوب حتى لا يلزم عليه قضاء ما مضى بعد العلم فاذا كان وجود النسب في حقنا مضافا الى
الولادة باعتبار انها شرط لثبوته في حقنا لا يثبت النسب الا بما هو حجة في النسب وهي شهادة
رجلين او رجل وامرأتين ولا تكفي فيه شهادة امرأة واحدة اذا لعدة قد انقضت باقرارها بوضع الحمل فصارت اجنبية والمتوفى ليست بحجة فلست الحاجة الى النسب ابتداء فتشترط
لاثباته كمال الحجة فحله في ما لو كان احد الامور الثلثة موجودة لان النسب تم ثابتة باحدها
وهو قيام الفراش وظهور الحبل او اعتراف الزوج لانها الولادة وانما تحتاج اليها لتعيين الولد
وشهادتها مقبولة في ذلك فكون الولادة علامة محضة لا شرطا فتقبل شهادتها كما في الاحصان
ولان شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة للضرورة
فلا يتعدى عنه الا ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق والنسب كما لا تقبل شهادة المرأة الواحدة على اثبات
امة بيعت على انها بكر لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة وعلى هذا اي على
هذا الخلاف استهلال الصبي المولود فقالا بوحشة لا يجوز شهادة القابلة وحدها على استهلال
المولود في حق الارث وان جازت في حق الصلوة عليه وقالا لا تقبل شهادتها في حق الارث لان الاستهلال
امر يكون عند الولادة وكان مما لا يستطيع ان يطلع الرجال عليه فتقبل شهادتها مقبولة فيما فتقبل فيما
يترتب عليها كالارث ولهذا تقبل في حق الصلوة عليه لا حنيفة ان الارث من الحقوق المختلف فيها
فلا تثبت الا بحجة كاملة كغيره من الحقوق والاستهلال مما يطلع عليه الرجال لانه صوت وسماعه
ممكن للرجال بخلاف الصلوة فانها من امور الدين التي مبناها على الاحتياط قال
واما العلامة فما جعل علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب او وجود مثل الاحصان في باب الزنا
اقول هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام ما يتعلق به الاحكام المتفرعة من السبب والعلة والشرط

سبكة الألوكة
www.alukah.net

نبذة

والعلامة والعلامة لغة المعرف قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون اى معرفات لوجدا
الله بمنزلة الميل للطرق والمنارة للمسجد وفى الاصطلاح عبارة عما جعل علما على الوجود اى على
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب احترز به عن العلة او وجود احترز به عن الشرط وذلك
مثل الاحصان فى باب الزنا وقد مر تحقيقه فى اقسام الشرط والاحصان وان كان علامة ولكن انما
جعل من اقسام الشرط الذى بمنزلة العلامة ايضا لان الحكم لما ثبت عند عدمه كان فيه شايبة الشرطية
من هذا الوجه فعد فى القسمين واما العلامة المحضة فليس فيها شايبة الشرطية بوجه مثل تكبيرات
الصلوة فانها علامات معرفات للانتقال من ركن الى ركن قال فصل فى
الاحتجاج بلاد ليل اجعل بعضهم حجة للنافى على خصمه وهذا باطل لقوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين علم رسوله مطالبة النافى باقامة الدليل وهذا دليل على ان لا دليل لم يكن دليلا للنافى
على خصمه ولهذا كان للمدعى احضار خصمه الى مجلس القضاء وتخليفه وتكليفه بنفسه او بنائب عن المدعى
بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم سن للمدعى سبيل عليه بعد انكاره وقوله حجة للمدعى
وانما جعل القول قوله لدلالة الظاهر ومع هذا لا تكون حجة على خصمه ان حلف حتى لم يصر المدعى مقضيا
عليه لكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة وقال الشافعى انه حجة لو استند الى دليل او ما ثبت بدليل لا الاثبات
ما لم يعلم ثبوته فابطل الصلح على الانكار لان نفى المنكر يستند الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته فى
الاصل او اليد التى هى دليل الملك فيكون اخذ المال رشوة وعندنا لم يكن حجة لواحد منى الخصمين على
الاخر لانى الابقاء ولانى الاثبات ابتداء لاذ احتجاج بالجهل الاصلى حق الله تعالى ولان الدليل الموجب
للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ثم خبر كل واحد منهما محتمل فكلام يؤثر
خبر المدعى فى لزام التسليم لا يؤثر خبر المنكر فى فساد الاعتياض وهذا لان من الاجنبى ولو ثبت براءة
ذمته حق المدعى بدليل لم يجز صلحه مع الاجنبى كما لو اقام بينة على دعواه اقول لما فرغ
من بيان ما هو حجة من الادلة الصحيحة شرع فى بيان ما ليس بحجة من الادلة الفاسدة وهو على وجوه
احدها الاحتجاج بلاد ليل واتفقوا العلماء على ان النافى للعلم بالحكم لا يطالب بالدليل مثل ان يقول
لا اعلم حكم الله فى هذه المسئلة الوجوب والحرمة او الاباحة فبقاء له ما الدليل على ما ادعيت
لكنهم اختلفوا فى ان النافى للحكم مثل ان يقول ليس على الصبى والمجنون زكوة ويدعى ذلك مذهبا
ويدعو غيره اليه فهل عليه اقامة الدليل اذا طالبه الخصم فى المناظرة على نفى ما ادعاه او هل يجوز له ان
يعتقد نفى حكم شرعى بلا دليل فى غير موضع المناظرة او يكتفى الاحتجاج بلا دليل فقال اهل الظاهر
لا دليل على معتقد النفى حتى نفسه لا على مثبت النفى فى المناظرة بل يكتفى لنفسك بلا دليل وهو المراد من
قوله الاحتجاج بلا دليل جعل بعضهم حجة للنافى على خصمه وتمسكوا لذلك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى

الى

الى محرما على طاعم فانه علم بنبيه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن الاشياء المذكورة
فى هذه الاية وبان النفى عدم وهو ليس بشئ فلا يحتاج الا دليل لان اقامة الدليل لاثبات امر
لا لنفيه ولان المثبت يدعى امرا عارضا فيحتاج الى الدليل دون النافى لانه متمسك بالاصل وقيل يجب
اقامة الدليل على النافى فى العقليات دون الشرعيات وقيل الادليل حجة دافعة لا ملزمة والذى
دلت مسائل الشافعى ان حجة لابقاء ما ثبت بدليل لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليل وانكر صاحب
القواطع ان يكون هذا مذهبا للشافعى وحجة قول الشافعى على ما نقله اصحابنا ان العدم او الثبوت
اذا كانا ثابتا بدليل سئل الى ان يوجد ما يغيره لان دليل العدم او الثبوت يوجب بقاءه الى ان
يعترضه ما يزيله وكان قوله لا دليل على عازما الى ما كان من العدم او الثبوت احتجاجا بذلك
الدليل فلكون حجة على خصمه فاما اذا لم يستند العدم او الثبوت لا دليل فلم يتم الا الاحتجاج بقوله
لا دليل وهو ليس بحجة ولهذا ابطل الشافعى الصلح على الانكار لان نفى المنكر يستند الى دليل وهو المعلوم
من براءة ذمته فى الاصل فان الذمم خلقت بريئة عن الحقوق عرية والشغل عارض فالاصل بقاء
البراءة الاصلية الا ان يثبت ما يشغلها وكذا اليد دليل الملك فيكون حجة ظاهرة فى بقاء ملكه الى
ان ينشأ الخارج ما يزيله فاذا كان كذلك فيكون اخذ المال مع انكار المدعى عليه رشوة على الكف عن
الدعوى فكان باطلا ولان الاصل عند الشافعى يصلح للالزام فيتعدى الى ابطال دعوى المدعى وصار
كانه اقام بينة على فراغ ذمته فلا يجوز الصلح بعد وسيأتى وجه قولنا فى جواز الصلح مع الانكار
وعندنا وهو مذهب جمهور العلماء ان النافى لا يجب عليه اقامة الدليل كالمثبت ولا دليل ليس بحجة
لاحد الخصمين على الآخر لانى النفى ولانى الاثبات والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد امر الله تعالى رسوله
عليه السلام بمطالبة النافى باقامة البرهان والدليل على النفى وهذا تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة ولان
النفى حكم شرعى كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بادلتها ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لا فضائه
الى التناقض ويجوز ان يكون الدليل موجودا فى نفس الامر ولم يصل الينا فى ولا يصلح حجة والذى
يؤيد مذهبنا فصل الخصومات وانه اشار بقوله وهذا اى الاصل ان لا دليل لم يكن دليلا للنافى
على خصمه قلنا ان انكار الخصم لا يكون حجة على المدعى بوجه حتى كان للمدعى احضار خصمه الى مجلس
ومنعه عن اشغاله اذا طلب احضاره من القاضى مرة بعد اخرى وله تخليفه وتكليفه بنفسه او بالعين
المدعى بها بعد جحوده فلو كان لا دليل حجة للنافى على خصمه لم سن للمدعى سبيل عليه بعد انكاره وقوله
للمدعى الذى هو متمسك بلا دليل وانما جعل الشرع القول قول المنكر لدلالة الظاهر من حيث ان المدعى به
اما عين فى يده او دين فى ذمته وايد يه دليل الملك ظاهرا وكذا الظاهر براءة ذمته والقول فى الدعاوى

www.alukah.net

لمن تمسك بالظاهر ومع هذا لم يصر انكاره حجة على خصمه وان حلف لا يصير المدعى مقضيا
عليه حتى لو اقام المدعى البينة بعد ذلك يجوز لكن المدعى لم يتعرض لما لم يأت بحجة لانه يدعى
امرا عارضا فيحتاج الى الحجة الملزمة ولان الاحتجاج بلا دليل احتجاج بالجهل لان بقاء النافي
ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين وانت شاك فيه فان اقر بالشك فهو معترف بالجهل
وكفى به عارا فكيف يصلح حجة على الغير وان قال انا اتيقن بالنفي فيقال انفيك عن دليل او لا فان
ادعى المعرفة بدليل فقد اقر بنفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه والا اعترف بالجهل بالدليل وقصور
عن درك الدليل مع احتمال وجوده في نفس الامر لا يكون حجة الا في حق الشارع حيث يبعث له
الاحتجاج بلا دليل لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل والمحيط بها وكانت شهادته بالعدم
دليلا قاطعا على انه لم يوجد دليل في نفس الامر لوجوب عصمته وتنزيه عن الخطاء بخلاف غيره
فانه غير محيط بجميع الادلة فعدم الدليل في حقه جعل بالدليل لاعلم بانتفاء الدليل ولا يكون حجة
كيف وقد نهى الله تعالى عن ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه وبه خرج الجواب عن استدلاله بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الآية اشار الى الجواب عما ذكره الشافعي بقوله ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب
بقاءه والا لكان الشيء بقاء ولان البقاء غير الثبوت فلا يثبت البقاء بالمثبت كالايجاد لا يوجب
البقاء حتى صح الافناء بعده ولو كان الايجاد موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعده لاستحالة
اجتماع النقيضين ويلزم منه الجمع بين الفناء والبقاء فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يقتضي بقاءه
فلا يكون البقاء بدليل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير
واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة الذمة وايجاد المثبت للملك ظاهر فيصلح للدفع عن الانكار
غير متعرض للبقاء اصلا وخبر كل واحد من المدعي والمدعى عليه محتمل للصدق فوقع التعارض بين
دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم فكذلك
خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بالصلح فاذا لم يثبت براءة
ذمته في حق المدعي بالانكار جاز ان يصلح معه ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
براءة ذمته في حق المدعي بدليل لم يجز ان يصلح مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي
واذا جوزنا الصلح مع الاجنبي ففي حق المدعي قطعا للخصومة وافتداء لليمين او لا بناء لقد
ذكر محمد حاكيا عن ابي حنيفة انه لا يحمى في العنين لان الالم لم يرد به فقد تمسك بلا دليل لنفي الحمى
لانا نقول لم يكتف بقوله لا الم فيه بل ذكر انه عنونة السمك حيث قال حاكيا عن ابي حنيفة لا حمى في العنين
فلت لم قال لانه كالسمك قلت وما له لا الم السمك انه لا حمى فيه قال لانه عند الماء ولا حمى في الماء وحاصله
ان الحمى انما يجب فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد الكفار ثم دفع في ايدي الغزاة باحتمال

الخيل

١٢٤

الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد احد لان قهر الماء يمنع
تصور غيره فانشار ابو حنيفة الى قياس هو ترك القياس ينفي وجوب الخمس فيه وانما يترك القياس
بالاثر ولا اثر يتركه القياس فوجب العمل به فهذا احتجاج بالدليل لا بعدمه قال
وعلى هذا قلنا مجهول الحال حر باعتبار الظاهر فلو زعم مدع رقه وقال وقد هو
انسانا فزعم بنفسه ذلك يقام عليه حد الاحرار ولا يجب ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو
انكر المشتري ملك ما في يد الشفيع لم يستحق الشفعة عند نا بدون البينة ولو قال المولى لعبده
ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فاختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فالقول قول المولى وان
كان قول العبد يستند لا دليل من حيث الظاهر وكذا لو قال زوج المراة المعتدة قد اخبرتني
بانقضاء العدة وكذبته لان يتزوج اختها واربعا سواها ولم يبطل نفقتها وسكناها
لان العدة تحتمل البقاء والانقضاء فكان قول كل واحد حجة في حق نفسه لا في ابطال حق خصمه
وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلافا لاصلين اما عندنا فلان
قول كل واحد لا يعدو قابلة وعلى قوله قول البالغ يرجع الى ما عرف بدليل وهو الملك فصار
حجة على خصمه واما قول المشتري انه حر لاستناد الدليل فلم يكن حجة على خصمه اقول
وعلى هذا اي على ان قول كل من الخصمين محتمل فيكون حجة في حق نفسه لا في ابطال حق خصمه
وان الظاهر يصلح للدفع دون الالزام قلنا مجهول الحال وهو الذي لم يعرف انه حر او عبد
حر باعتبار الظاهر اذ الاصل في الادمي هو الحرية والرق عارض فلو جعل انسانا على مجهول
الحال وزعم الجاني عليه انه رقيق فلا يجب عليه ارش الاحرار وادعى المجهول انه حر اوقد قذف مجهول
الحال انسانا محجبا وزعم المجهول بنفسه انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر يقام على القاذف
المجهول الحال حد الاحرار ولا يجب على الجاني ارش الاحرار الا ما لم يثبت على الحرية اذ الاصل لا يصلح
للالزام على الغير وكذا الذابع من الدار المشتركة شفعي فطلب الشريك الشفعة فانكر المشترك
كون ما في يد الشفيع من الدار ملكا له بان قال يد لك فيما لبست بيد ملك بل بيد اجارة او عارية
وانكر الطالب كون يده يد اجارة او عارية وادعى انه يد ملك كان القول للمشترك فلم يستحق
ما لم يقم البينة على ان ما في يده من الدار ملكه عندنا لان يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا
وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير اقامة البينة على ان ما في يده ملكه
لان التمسك بالاصل عنده يصلح حجة للالزام وانما وضع المسئلة في الشفعي لينبني فيه خلافه الشافعي
لان الشفعة لا تثبت عنده بالجوار وكذا اذا قال المولى لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم
اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فقال المولى قد دخلت الدار فلم تعتق لعدم الشرط وقال العبد
لم ادخلها فقد وجد الشرط فقد عتقت كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد يتمسك

بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام على الغير وعند الشافعي يجعل
كان العبد اقام البينة على الدخول فيعتق ويكون القول له لان الاستصحاب عنده يصلح للالزام
وكذا اذا علما ونا لو قال زوج المعتدة قد اخبرتني ان عدتها قد انقضت وذلك في مدة تنقضي
في مثلها العدة وكذبته المراة في الانقضاء لحل له ان يتزوج باختها واربع سواها ولا يسقط
عنه نفقتها العدة وسكناها خلافا لزفر هو يقول العدة كانت واجبة قطعا والمراة تدعي
بقاء شيء كان ثابتا بيقين والشك وقع في الزوال فبقي الاصل الا ان يوجد ما يدل على زواله قطعا
والمراة تدعي بقاء شيء كان ثابتا بيقين والشك وقع في الزوال فبقي الاصل اذ اليقين لا يزول
بالشك ونحن نقول سلمنا ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء في تلك المدة
احتمالا على السواء وقول كل واحد منهما محتمل فلا يعتد به لاصاحبه فكون حجة في حق نفسه لا في
ابطال حق خصمه فيصدق الزوج في حل التزوج باختها واربع سواها لا في ابطال نفقتها وسكناها
وكذا تصدق المراة ببقاء نفقتها وسكناها لا في ابطال الحل وباربع سواها واختها بخلاف
ما اذا كانت المدة لا تحتمل الانقضاء فهما اذا البقاء حينئذ متيقن به فكان القول قولها وقلنا
نحن والشافعي جميعا فيمن اقر لحربية عبد الغير انه اشتراه منه اذ اي ان العقد صحيح بالنسبة الى
البائع والعلة عندنا اهلية الاصلين اي اصلية واصالة الشافعي فالمسئلة متفق عليها لكن باصلين
مختلفين حتى كان للبائع مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلان قول كل واحد منا لعاقدين لا يعدو
اي لا يتجاوز قاصرا له لانه لا ولاية لكل منهما على غيره فلا يصلح ايجابا اما البائع فلانه في قوله بعت
هذا العبد مستصحب الحكم السابق الثابت له وهو ملك فلا يصلح مبطلا الزعم المشتري انه حر واما المشتري
فلان قوله هو حر ليس بمستند الى دليل فلا يتعدى الى البائع فلا يصلح مبطلا لكلامه ومعنى قولهم الحر
لا يباع لكن قوله منتهيا الى البائع وذلك لا يجوز لانتفاء الولاية لوجازا يبيع لزمه ان يكون قول البائع ملزما
للمشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب نقد الثمن عليه فقد تعدى قول البائع الى المشتري لانا نقول
انما يلزم ذكر لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وتعذر العبد مملوكا له وليس كذلك اذا العقد
ليس بمنعقد في حقه وانما وجب الثمن عليه فداء وتخلصا للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
متعديا الى البائع فهو بمنزلة الصلح عن الانكار فان بدل الصلح يجعل فداء عن اليمين في حق المدعى عليه
وعوضا عن الحق في حق المدعي ثم لا تثبت الولاء لاحد ان كان في زعمه حر الاصل وان كان زعمه انه حر
باعتبار البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه اذ البائع يقول انما اعتقته بالاعتق
باقرار المشتري فله ولاءه والمشتري يقول بل اعتقه البائع فالولاء له فيتوقف الى ان يرجح احدهما
الا تصديق الآخر واما عند الشافعي يقول البائع بعت برجح الاصل في دليله وهو الملك لانه ما ثبت
له الملك بدليل من شراء وهبة ونحوهما بقي بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري واما قول

المشتري

المشتري هو حر فليس براجح الاصل عرف بدليل اذ ليس له دليل على حريته ليستصحبه بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع هذا تقرير ما في الكتاب لكن هذه المسائل كلها
مبنية على الاختلاف في استصحاب الحال ولو كان الواجب ايرادها في الاستصحاب كما اوردها
فخر الاسلام وغيره وانما اوردها المصنف في بحث الاحتجاج بلا دليل بانها ان لا استصحاب
انما من قبيل الاحتجاج بلا دليل كما سياتي قال ومن الاحتجاج بلا دليل العمل
باستصحاب الحال كما يقال في زكوة الصبي ان الاصل عدم الوجوب فليستصحب حتى يقوم دليل
الوجوب وهذا فاسد لان البقاء في الموجود والمعدوم يستغني عن الدليل والا ان يتحقق الشيء
لا يمنع وجود ما يزيله الا يرى ان عدم الشراء لا يمنع الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك
لا يمنع انعدام الملك بدليل في المستقبل فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب البقاء
وان دعوى البقاء فما عرف ثبوته بدليل محتمل كدعوى الاثبات فما لم يعرف ثبوته بدليل
فلم يكن حجة على خصمه فالحاصل ان ثبوت الحكم في جميع ما بينا وله فما لم يظهر دليل الخصوص
بقي حجة على عمومه فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعي قبلت نهاد نهم وصارت حجة للمدعي في
الحال وكذا اذا شك في الحدث بعد ما تيقن بالوضوء ولو شك في الوضوء بعد ما تيقن بالحدث
بقي الحدث وكذا لو ثبت ملك المتنفع بما قرار المشتري انه كان له وانه اشتراه من مالكه وجب النفقة
وفيما تمسك بالاستصحاب لالزام الحكم في الحال قلنا لانها من جنس ما بقي بدليل فان حكم الشراء
والنكاح ملك مؤبد وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا
مؤبدا الا يرى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بما يعارضه على سبيل المناقضة
فقبل وجود المعارض لحكم التابيد وكان البقاء بدليل وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل
كحياة المفقود وكالامر المطلق في حياة النبي على الدوام فانه يحتمل التاقيت فكان البقاء محتملا
كالتوقيت فحاله وما بعد الوفاة ان الدليل صارت موجبة قطعا بوفاته لنبي على الدوام على
تقريرها بحيث لم يحتمل النسخ فكان بقاؤها بدليل موجب فان بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه
ان لم يكن مقطوعا به فهو مظنون على الدوام لبقاء النصوص حجة حينئذ فلنا بقاء الحكم بعد الموت انما
يكون باستصحاب الحال كبقاء حياة المفقود الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا لا بما غاب
عنا فقبل ظهور الناسخ بلزمنا العمل به لكن انما يصح التمسك به لاثبات الحكم ابتداء فاما لبقاء
الحكم او نفي الناسخ فلا اقول الاستصحاب لغة طلب الصحبة وكل من لازم شيئا حتى
فقد استصحبه وانما سمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا
للحال باستمراره او يجعل الحكم الثابت في الحال مصاحبا الماضي وفي الاصطلاح هو التمسك بالحكم الثابت

www.alukah.net

حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الحال بناء على ما كان في الماضي واتفق العلماء
على ان الحكم اذا عرف بقاؤه بدليل عقلي او شرعي او علما بانتفاء عدم ما يغيره حكم العلم به وكذا اتفقوا
على ان الحكم اذا ثبت بدليل غير متعرض لبقائه وزواله مما يحتمل للامرين لا يجوز العمل به قبل الاجتهاد
في طلب ما يزيله ولكن اختلفوا فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل غير متعرض للبقاء والزوال وقد

المزيل

طلب المجتهد الدليل لان بكر بذل وسعه ولم يجد هل يكون الاستصحاب حجة ام لا فقال جماعة من
الشافعية انه حجة ملزمة واليه مال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند من اصحابنا وهو
اختيار صاحب [illegible] وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحابنا الشافعية ليس بحجة اصلا وقال اكثر المتاخرين
من اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات الحكم ابتداء
ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح حجة دافعة بدفع الزام الغير ويصلح حجة في حق نفسه وظاهر
كلام المصنف وهو قوله ومن الاحتجاج بلا دليل العمل بالاستصحاب الا قوله وهذا فاسد تشير الى انه
اختيار قول من يقول انه ليس بحجة اصلا احتج الشافعي بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي
احدكم فيقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم النبي عليه السلام باستدامة الوضوء
عند الاشتباه وهو معنى الاستصحاب وبالاجماع فانا اذا تيقنا في الوضوء وشككنا في الحدث لا يلزمنا
الوضوء وبالعكس يلزمه وبالمعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يوجد له معارض قطعا ولا
يبقى ذلك الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاة النبي عليه السلام لبقاء النصوص الموجبة لها واجيب
في الميزان بان الحكم متى ثبت شرعا لمصلحة فالظاهر دوامه ولا يتغير المصلحة في زمان قريب فمتى
بذل المجتهد جهده في طلب ما يزيله ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد يجب العمل به فاذا
كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد آخر بدون الترجيح فيكون حجة على الخصم كما لو تعلق
بقياس صحيح وعارضه بقياس بلا رجحان له وهذا معنى قولهم ما مضى من الاجتهاد لا ينقض بمثله يعرف
ان الاستصحاب حجة يلزمه ولنا ان الدليل الموجب لوجود حكم لا يوجب بقاؤه اذ البقاء غير الباقي
وغير الوجود اذا الشيء في اول وجوده يوصف بالوجود دون البقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو
كان البقاء نفس الوجود لما انفك عنه فلا يكون البقاء ثابتا بذلك الدليل بل بناء على عدم العلم بالمزيل
مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير وهذا معنى قولنا المصنفان البقاء في الموجود والمعدوم مستغنى
عن الدليل اي ليس بالدليل الاول فهو مستغنى عنه ولكن لما بذل المجتهد في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له
العمل به اذ ليس في وسعه غير ذلك لا بقاء لكيف نستغني قوله البقاء يستغني عن الدليل وهو عرض حادث
محتاج في كل ساعة الى دليل لانا نقول البقاء بإبقاء الله حقيقة لكن ليس له دليل ظاهر يضاف اليه
فقيل انه ثابت بلا دليل على معنى انه غير محتاج في الظاهر الى سبب لا على انه لا يحتاج الا المبقي اصلا

لا يقال اذا بذل المجتهد الوسعة في طلب المزيل ولم يظفر به غلب على ظنه عدمه والدليل الظني حجة
يجب الالزام به على الغير كالقياس لانا نقول لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام
الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم الدليل على اعتبار الاستصحاب
فلا يصلح للالزام ولان تحقق الشيء لا يمنع وجود ما يزيله الا ترى ان عدم الشراء منكرة الحال لا يمنع
وجود الشراء منكرا في الاستقبال ولا يوجب دوام العدم وكذا الشراء الموجب للملك في الحال لا يمنع
وجود ما يزيل الملك من بيع وهبة وغيرهما في الاستقبال فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه
الحكم في الماضي لا يوجب البقاء وان دعوى البقاء فما لم يثبت بدليل يحتمل للزوال كدعوى
الاثبات فما لم يعرف ثبوته بدليل فلم يكن حجة على خصمه او هو احتجاج بلا دليل اذ الاثبات فيما
لم يعرف ثبوته لا يثبت بدون الدليل فكذا البقاء لان غاية الامر في الاستصحاب انه لم يحصل له العلم
بالمزيل وكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالدليل المزيل وعدم علمه بالمزيل لا يصلح حجة على غيره
اذ قد يحوز ان يوجد المزيل عنده لا يقال قد عملتم بالنص العام باعتبار وجعلتم ملزما اذا لم يحصل
العلم بالمخصص مع احتمال وجوده فقد جعلتم عدم العلم بالمخصص حجة على الغير فكذا ينبغي ان
نجعل عدم العلم بالمزيل حجة ملزمة في الاستصحاب لانا نقول النص العام يوجب الحكم في جميع ما
تناوله قطعا اذ انما لم يظهر دليل مخصص بقي على عمومه فكان البقاء ههنا بدليل لا بالاستصحاب
فافترقا واليه اشار بقوله لخلوه فالنص العام ثم اشار الى الجواب عما استدل به الشافعي من صور
الاجماع وذكره على سبيل السؤال والجواب عنه بقوله فان قيل اذا شهد شهود المدعي ان هذا الشيء
كان له قبلت شهادتهم وقضى القاضي بالملك للمدعي للحال وانهم يقولوا انه ملكه في الحال فقد صارت
الشهادة بالاستصحاب حجة ملزمة وكذا اذا شك في الحدث بعد ما تيقن بالوضوء لم يلزمه الوضوء
ولزمه اداء الصلوة بالوضوء السابق وصح اقتداء الغير به ولو شك في الوضوء بعد ما تيقن بالحدث
يلزمه الوضوء بالاجماع وكذا لو تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وكذا لو ثبت ملك
الشفيع بالقرار المشتري انه كان له او انه كان اشتراه من مالكه وجبت الشفعة وفي هذه المسائل
تمسكنا بالاستصحاب لالزام الحكم في الحال على الغير وقد ذكرتم انه لا يصلح للالزام فانتقض ما ذكرتم.

قصد

بهذه المسائل قلنا هذه المسائل ليس من قبيل ما نحن بصدده لان كلامنا فيما لا دليل على البقاء وهذه
الاشياء من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل وموجبه بالاتفاق وذلك لان حكم الشراء والنكاح ملك مؤبد
ممتد الازمان ما يزيله وكذا حكم الوضوء والحدث والشهادة والاقرار بدليل انه لا يصح توقيت هذه
الاحكام ولهذا لو اشتريت على ان يثبت الملك لي كذا او تو ضاءت على ان يثبت الطهارة لا كذا او
تزوجت لا كذا لا يصح بل يفسد العقد كما في البيع والشرط كما في اباتي ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة وكان
بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها ولكن هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض

www.alukah.net

على سبيل التناقض الاول وتضاده كالنسخ للبقاء والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقيل وجود
المعارض كان لها حكم التأبيد كان ابقاء بالدليل لا بالاستصحاب وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بدليل كجيوة
المفقود وكالامر المطلق عن التأبيد في جيوة النبي عليه السلام فانه ثابت بالاستصحاب لعدم المزيل
ولذا جاز النسخ في جيوته عليه السلام وكان البقاء محتملا لما خلفه وما بعده وفاة النبي عليه السلام لان بقاء
الشرائع بعد وفاته عليه السلام بالدليل لا بالاستصحاب وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى عليه لساني الى يوم
القيامة والحرام ما جرى عليه لساني الى يوم القيامة وكلامه لا ينسخ لشريعته اذا ثبت بالدليل القطعي انه
خاتم النبيين والنسخ لا يثبت الا بالوحي ولا وحي بعده فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن
مقطوعا به في جيوة النبي عليه السلام بين النصوص في جيوته فحكم ملزمه حينئذ الاحتمال النسخ كما ان جيوة
المفقود لما كان محتملا للعدم لم تحمل ملزمة حتى لا يترك ما لقربه قلنا بقاء الحكم بعد الامر انما يكون
بالاستصحاب كبقاء جيوة المفقود نظرا الى الظاهر الا ان الواجب علينا العمل عاظهر عندنا لا العمل بما
عنا اذ نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فقبل ظهور الناسخ يلزمنا العمل به ولان الابتداء اصل
في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يرتفع ما لم يعلم انتساخه فخلا ان ما لم يقرب لم يكن
ملكا له فلا يصير ملكا له باحتمال الجيوة ولان النسخ يعارض رافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على العلم
بعدم العارض فقبل ظهور الناسخ يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك بالظهور لاثبات الحكم ابتداء فاما
بقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا يصح التمسك به لاحتمال عدم البقاء وجود الناسخ واعلم ان المصنف ذكر تبعا
لفخر الاسلام ان حكم الشراء الملك الموثر وقد ذكر فخر الاسلام في باب محل النسخ ان الشراء يثبت الملك
دون البقاء فبين كلاميه تناقض وقد يحمل الجواب ان المراد من قوله ان الشراء يوجب الملك لا البقاء ان الشرا
يوجب الملك على وجه لا يحتمل التخلف عنه ويوجب البقاء على وجه يحتمل النقض والتخلف بقاطع طار
فثبوت الملك به ليس كثبوت البقاء به فان الاول لا يحتمل الانتقاض والثاني يحتمله قال ـــــ وهو
على اربعة اوجه الاحتجاج به مع القطع بانعدام المغير بخبر الشارع فعلمنا الله تعالى الاحتجاج به
في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما والاحتجاج بعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد
بقدر الوسع وهو يصلح لابقاء العذر والدفع ولا يصلح حجة على الغير لان فوق كل ذي علم عليم والاحتجاج
به قبل التأمل في طلب المغير وهو جهل لا يعذر فيه اذا امكن من طلبه كجهل من اسلم في دار نا فخلفه في دار الحرب
وكذا التحري في امر القبلة معذور لو اخطأ وغيره لا والرابع التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم ابتداء وهو
خطأ لانه كما سمه ابقاء ما كان وفي اثباته ابتداء تغيير ما سمع فقلنا ان جيوة المفقود باستصحاب
الحال يصلح لابقاء ما كان في ملكه لا في اثبات الملك له في ماله ورثته وبعض اصحاب الشافعي يجوزونه باعتبار ان
الوارث خلفه فكان بقاء وعلى هذا قال ابو يوسف المجنون في الميراث ليس بملزمه لانه بقي للوارث الملك
الذي كان للمورث ولهذا يرد بالعيب ويصير معيبا وانما اشتراه المورث وما ثبت فهو باق لاستغناء

البقاء

البقاء عن دليل وقلنا صفة المالكية ثبت للوارث في هذا المحل بعد ان لم يكن ولذا ثبت له حقه من
الاحكام ما لا ثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطء وحرمته وانما كان البقاء
في حق المورث ان لو حضر نفسه وادعاه حتى اذا شهدنا ان المدعي كان للمدعى قبلت كما لو شهد
انه الآن له اقول ـــــ الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج بقطعي
بلا خلاف وهو ما اذا ثبت حكم شرعي ثم ثبت القطع بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن الشارع او
ثبت تأبيده وتوقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام او حكم عقلي بمجرد العقل
او عرف عدم الدليل المغير بالبحث فما يعرف به فان العمل في هذه واجب به لقيام دليل البقاء وعدم
الدليل المزيل فالمقتضي موجود والمانع منتف وقد علمنا الله تعالى الاحتجاج به بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه لان الشارع هو المحرم للاشياء والمحيط علمه
بالادلة فشهادته بعدم الدليل الموجب لتحريمه على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة و
الوصيلة والبحيرة والحام دليل على عدم الحرمة لعصمة الشارع وعدم جواز السهو والعجز بخلاف
غيره فانه غير معصوم عن التقرير على الخطاء وهو غير محيط بالادلة فلا يكون عدم علمه دليلا
على غيره وثانيها الاحتجاج به فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد
طلب المجتهد الدليل المغير بقدر وسعه واجتهاده ولم يظفر به مع احتمال قيام الدليل في نفس
الامر وهو لا يشعر به هذا القسم هو المختلف فيه وقد ذكرنا المذاهب فيه فقيل هذا وهو عندنا يصلح
لابقاء العذر والدفع ولا يصلح حجة في حق الالزام على الناس متفاوتون في العلم بالادلة
الشرعية والله اعلم سبحانه وتعالى بغوله وفوق كل ذي علم عليم قد يعلم البعض ما لا يعلمه غيره فقول
القائل عند الشارع هذا لم يشرع الا لعلم يقم الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع قصوره عن غيره
في درك الادلة فان صفة العجز يلازمه والسهو يعتريه ولا يلزم ان يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل
شيء فهو سفيه لثبوت لا ادري عن كبار المجتهدين لعدم علمه بدليل لا يدل على عدم الدليل ولا على
عدم علم الغير ولكنه لما يئس لمجتهد في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك
كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه وثالثها الاحتجاج به في استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير
متعرض للزوال وابقاء قبل ان يجتهد في طلب الدليل المغير ويتأمل فيه وهو ليس بحجة اصلا لا على
نفسه ولا على غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة على غيره وذلك ظاهر
ولا على نفسه ايضا اذا كان متمكنا من طلبه والعلم به لانه جهل لا يعذر فيه كجهل من اسلم في دار الاسلام
فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا في سقوط القضاء وغيره ليمكن العلم بالطلب والسؤال عن اهل
الذكر والدار دار علم الا ان يكون متمكنا منه فانه حينئذ يعذر بالجهل كمن اسلم في دار الحرب وجهل الشرائع

مطلب

لا يلزمه قضاء ما مضى ولا يأثم بترك الطلب اذا الدار دار جهل فلا يمكنه الطلب وصار كالمحترق القبلة عند الاشتباه اذا لم يمكنه السؤال من غيره ممن له علم به لا بعد ولو لم يمكنه الطلب من غيره بان لا يكون عنده احد يسأله منه او يكون ولكن لا خبرة له فيه فحينئذ يجوز له ترك الطلب وذا بها التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم ابتداء وهو خطأ لان الاستصحاب كما سمه ابقاء ما كان على ما كان لانه ماخوذ من المصاحبة وهو صلة زمنة ذكر الحكم مما لم يوجد المغير ١٢ اثبات ما لم يكن اذ في اثبات ما لم يكن ثابتا به ابتداء تغيير لاسمه ومعناه فلا يجوز واذا ثبت انه حجة دافعة لا ملزمة قلنا ان حيوة المفقود لما كان الظاهر بقاؤها بالاستصحاب صلح حجة للدفع لا بقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فتدفع ملك غيره حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح لاثبات ما لم يكن والزام الغير به حتى لا يرث من احد من قرابته لان ملكه لم يكن بقي على ما كان والزام غيره بالاحتمال وبعض الناس فجعله يجوزون به لا باعتبار انهم يجوزون اثبات الحكم ابتداء بالاستصحاب بل باعتبار انه بقي للوارث الملك الذي كان للمورث فان الوراثة خلافة فكان بقاء لا ابتداء وقد ذكروا ان الاستصحاب حجة على الغير في البقاء فيرث وعلى هذا اذا على ان الوراثة خلافة وكان بقاء قال ابو يوسف اذا ادعى انسان عينا في يد آخر انه ميراث من ابيه فاقام شاهدين فشهد ان هذا العين كان لابيه قتلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فان ما بقي للوارث الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد الوارث بالعيب في المبيع الذي اشتراه المورث ويصير الوارث مغرورا فيما اشتراه المورث فدل على انه بقاء ما كان للمورث لا ابتداء ملك آخر وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن الدليل فلا يحتاج الى الحجة والنقل و تفسير الجواز ان يقول الشهود انه مات ابوه وتركها ميراثا له ولكنا نقول صفة الملكية للوارث بثبت ابتداء متجددا في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق المورث من وجوب الاستبراء الذي سببه حدوث الملك او تجدده وحل الوطء وحرمة الجارية الموروثة فانه يجوز ان تكون الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الاخر كانت اخت احدهما من الرضاع دون الاخر وحل للوارث الغني ما كان حرمة على المورث فلا يكون بقاء الملك المورث فلا بد من الجواز والنقل حتى لو شهدوا انها كانت لابيه ولم يجروا الميراث الى المدعي ولم يقولوا بان اباه مات وتركها ميراثا له ولا نعلم له وارثا اخر لا يقبل شهادتهم وانما يكون البقاء في حق الموت ان لو حضر بنفسه يدعي ان العين الآن ملكه فلا جرم اذا شهدوا انه كانت له كانت الشهادة مقبولة كما لو شهدوا انه له الآن قال فصل في بيان الاهلية الاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وسيأتي والعهد لغة والمراد هنا

نفس لها عهد فان الآدمي يولد واحتمل مني بين سائر الحيوان بذمة صالحة له وعليه باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم وقيل الانفصال وان كان نفسا ينفرد بالحيوة لكنه جزء من وجه لم يكن له ذمة مطلقة حتى تجب له الحنين من عتق ووصية وارث ونسب لم تجب عليه بعد الانفصال صارا هلا للوجوب له وعليه حتى لزمه مهر امراته وضمان ما اتلفه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان ينعدم بانعدام اهليته ولم تجب على الكافر شيء من شرايع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا لثوابها ولزمه الايمان لما كان اهلا لوجوبه ووجوب حكمه اقول لما فرغ من بيان الادلة وما ثبت بها من الاحكام وما تتعلق به الاحكام شرع في بيان من ثبت عليه الاحكام ولا بد من اهليته فاراد ان يبين الاهلية واهلية الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه يقال دار ما مولة اي صالحة للسكنى معمورة باهلها وفي الشرع عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الصالحة التي هي محل الوجوب ولهذا تضاف الوجوب اليها والشيء لا يوجد بدون محله والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يحفظون في مؤمن عينا وعهدا سمي به لان نقضه يوجب الذمة ومنه اهل الذمة والمراد ههنا اي بعضه بالمراد بالذمة في عرف الشرع لما سابق مجازا ذكر المحال واراد المحل ثم اشار الى الدليل على قيام الذمة لله انسان بقوله فان الآدمي يولد من بين سائر الحيوانات بذمة اي ملتبسا بذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك اليمين والنكاح لشراء الولي له وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد ويودى عنه الولي بناء على العهد الماضي اي انما ثبت له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على العهد الماضي الذي جرى بين الله وبين بني آدم يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فقد اخبر الله تعالى في هذه الآية عن العهد الذي جرى بينه وبين عباده وعن اقرارهم بوحدانيته تعالى وبربوبيته والانهاد عليهم فهو دليل على انهم يواخذون بالوجوب عليهم واعترافهم من اداء حقوق يجب لله سبحانه وتعالى عليهم فلا بد لهم من ذمة تكون بها اهلا للوجوب عليهم وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله في ذمته لزوم القلادة العنق لا ينفك عنه ابدا فنزلة الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك اللزوم الذمة وقوله في عنقه استعارة لذلك الوصف الحنوي الذي يلزمه التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملنا الانسان هذه الآية تدل على خصوصية الانسان

محل اعباء التكاليف ووجوبها عليه فثبت بهذه الايات ان للانسان وصفا هو به اهلا لما عليه
والدليل الدال على ان له وصفا يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله ومامن دابة في الارض الا
على الله رزقها وقد روى عن ابن عباس رض عن النبي عليه السلام في تفسير آية الميثاق ان الله تعالى اخذ
الميثاق من ظهور ادم فاخرج من صلبه ذريته متوالدا الى يوم القيامة فنثرها بين يديه ثم كلمهم
واشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم قالوا بلى وذهب الى هذا عامة اهل التفسير والفقه والحديث
وروى حديث الميثاق جماعة من الصحابة والتابعين فقبل الانفصال عن الام والولادة حين كونه
جنينا وان كان نفسا بنفرد بالحيوة من معرض الانفصال جزء من الام حسا لكونه بسكونها وانتقاله
بانتقالها كسائر اعضائها ولهذا يفرض سرقته عنها بعد الانفصال بالمقراض وكذا حكم التعلقة
لعتقه ووقفه بعتقها ووقفها ودخوله في بيعها تبعا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة بل ذمة من
وجه دون وجه فلما كان نفسا من وجه وجزء من وجه عملنا بالشبهين فقلنا يجب له الحق
من عتق ووصية وارث ونسب بغير بعتق قصدا وتبعا ولو اوصى له انسان بشئ يستحق ويرث
كسائر الورثة وثبت نسبه نظرا الى كونه نفسا منفردا بالحيوة ولم يجب عليه شئ من الحقوق حتى لو
اشترى له الولي شيئا او وجب عليه الثمن والمهر ولا يجب عليه نفقة الاقارب وان كان له مال
نظرا الى كونه جزء من الام وبعد الانفصال عن الام بالولادة تظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا
من كل وجه وزال تبعية الام وكونه جزءا لها فصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لزم عليه مهر امراته
لو زوجه الولي ولو اشترى له شيئا لزمه الثمن ولزم للزوجة عليه نفقة اقاربه لو كان له مال ونفقة
زوجته ويلزمه ما اتلفه فقوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه هذا جواب عما يقال لو
كان هو اهلا للوجوب عليه لكان ينبغي ان يجب عليه جميع الحقوق من الصلوة والصيام وسائر العبادات
فلو اتى بها يقع عن الفرض ويجب عليه القضاء بالفوات لتحقق السبب وكمال الذمة وليس كذلك
تقرير الجواب اهلية الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق
الابتلاء وهو المتحقق ذكر في حق الصبي لعجزه ولانه غير مخاطب بالاداء لا يجب الا بالخطاب فجاز ان
يتعدم الوجوب بانعدام حكمه وهو الاداء عن اختيار وانعدام عرضه وهو الابتلاء فالوجوب
بدون الاداء لا يفيد في الدنيا بالابتلاء ولا في الاخرة بالجزاء فينعدم بانعدام حكمه وعرضه كما
ينعدم بانعدام سببه ومحله كانعدام وجوب الزكوة على الفقير وانعدام جواز بيع الحر وعتق
المبهمة ولذا اى لاجل ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه لم يجب القضاء على الاب بفقد ولده
لعدم حكمه وهو استيفاء القضاء منه لان الاب صار سببا لاحياء الولد فلا يصير الولد سببا لفنائه
وبشبهة انت ومالك لابيك والاصل ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه ايضا فلذا لم يجب على الكافر شئ من الشرايع

التي هي الطاعات لان حكم وجوب الطاعات اداؤها وفائدة اداء حكمه نيل الثواب في الاخرة و
ليس باهل للثواب واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبيان
اهلية الاداء لاثبات الوجوب كما بعد لا يكون اهلا للملك والمراة لا تكون اهلا للملك المتعة لعدم
اهليتها لما كيته ولزمه الايمان اى لزم الكافر الايمان لانه اهل لوجوبه لكونه اهلا للاداء
وحكم الاداء وهو ما وعد الله المؤمنين من النعيم الدائم في الجنة ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وانما قيد بقوله لم يجب على الكافر شئ من الشرايع التي هي الطاعات لانه
لا خلاف في ان الكافر اهل لوجوب احكام لايرادها الثواب كالمعاملات والعقوبات من الحدود
والقصاص لكونه اهلا للاداء اذ المطلوب من المعاملات مصلح وانتظام المعاش وهو لائق
بها من المسلمين لانه انما لحيوة الدنيا على الاخرة فانه جنته وكذا المقصود من العقوبات الانزجار
عن الاقدام على اسبابها واخلاء العالم عن الفساد وهذا المعنى مطلوب عن الكافر ايضا بل هو
ألين بالعقوبات والمذكور في الكتاب من انه لا يجب على الكافر شئ من الشرايع التي هي الطاعات
هو مختار مشايخ ما وراء النهر فان الكفار عندهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
ولا يجب عليهم اداؤها واما عند مشايخ العراق فالاداء واجب عليهم وهم مخاطبون بالعبادات
كما هو مذهب الشافعي ولاخلاف انهم مخاطبون بجميع الشرايع في حكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم
يواخذون بترك الاعتقاد بالشرايع لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم منكرون للزوم
اعتقادا وذلك كفر منهم زايد على كفرهم بانكار التوحيد والنبوة ولهذا قال محمد في السير الكبير
من انكر شيئا من الشرايع فقد ابطل كلمة التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون على اصل
الكفر فيقضى عنهم العذاب وفائدة الخلاف من المشايخ في توجه الخطاب بالاداء لا يظهر في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يصح بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما
يظهر في احكام الاخرة فعند مشايخ العراق يعاقبون بترك اداء العبادات كما يعاقبون بترك
الاعتقاد بالشرايع وبانكار التوحيد وعند مشايخ ما وراء النهر لا يعاقبون بترك العبادات
ويعاقبون بالاخير من بقي هنا بحث وهو ان المشايخ اختلفوا انه يجب على الصبي حقوق الله
ثم يسقط او لا يجب عليه اصلا فقال القاضي ابو زيد ومن تابعه انه يجب عليه الحقوق كلها ثم يسقط
بعذر الصبا لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار منه شاء او ابى بعتمد قيام الذمة ووجود
الاسباب وهما متحققان في حق الصبي وهم يفتقر الوجوب الى قدرة الفعل والتمييز وانما
يعتبر القدرة والتمييز لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولهذا وجبت الصلوة والصوم على النايم
والمغمى عليه مع عدم التمييز والقدرة لوجود اصل السبب فيجب على الصبي ثم يسقط بعذر الصبا ودفع

www.alukah.net

وذهب المحققون منهم كفخر الاسلام ومن وافقه الى انه لا شبهة على الوجوب اصلا وان وجد السبب
والذمة اذ الوجوب بالنظر الى السبب والذمة حق غير وجوب الاداء اخلاء الاحكام فرع عن الفائدة
في الدنيا وهو الابتلاء لينظر المطيع من العاصي وفي الآخرة بالجزاء فللفائدة في الوجوب لم السقوط
وهذا القول اسلم عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاداء فالقول بالوجوب ثم السقوط لا يخلو
عن فساد موجود ومعنى ما بيناه ان الوجوب بلا اداء وقضاء فال عن الفائدة وتقليد للسلف فانهم
لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا واستدلاله لا فانا لو جوب لو كان ثابتا عليه لم يسقط بالحرج لكان ينبغي
ان اذا اداه كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث يقع عن الواجب ليس كذلك
في الصبي بالاتفاق ولانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فيدل ظاهره
على انتفاء الوجوب عنه اصلا فاما فعلى هذا لا يجب على الصبي سائر العبادات البدنية
والمالية لعدم حكمه وسواء اداه على سبيل التعظم اختيارا او لا مجال للنيابة عنه وما كان من حقوق
العباد غرما او عوضا وجب عليه اذا لم يعقل لان حكمه وسواء اداه غيره فتحمل النيابة اذا المقصود هو
المال وكذا الصلة التي لها شبه بالمؤنة كنفقة الزوجة والقريب يجب عوضا عن الحبس ومؤنة
للبساء اذ المقصود من سد الحاجة فحصل باداء الولي كاداه فلم يحل عن حكمه فخلا في العقل فانها
صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه حتى اختص بوجال العشائر وسواء ليس باهله ولزمه
ما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لان معنى القربة فيهما غير مقصودة فكان اداء الولي كاداه
وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر الحقه محمد بالقرب وهما بالمؤن الذي اقول
فعلى هذا اي على الاصل الذي مهدناه من ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه وسواء الاداء فرعنا عليه الاحكام
فكل حكم يتصور شرعيته حتى الصبي ويمكنه اداؤه يجب عليه ما لا فلا فينقسم بانقسام الاحكام ثم الاحكام
منقسمة الى حق الله وحق العباد والى ما اجتمع فيه الحقان الى اخر ما ذكرنا من الاقسام فما سيق و
بعضها مشروع في حقه دون البعض فلا بد من التفصيل فقال لا يجب على الصبي من حقوق الله سائر العبادات
البدنية كالصوم والصلوة والمالية كالزكوة والمركبة منهما كالحج لعدم حكمه وسواء الاداء على سبيل
التعظم اختيارا وهذا لان المقصود من العبادات هو التعظم لله ابتداء منه والحصول ذكر بدون
الاختيار الصحيح والاختيار للصبي اذ الاختيار انما تحقق بالعقل التام لينظر المطيع من العاصي والتحقق
ذكر مع عذر اتصبيا اعني البدنية فظاهر وكذا المالية لان المقصود هو الاداء لا المال ولا تحتمل
النيابة فصارت كالبدنية واما ربيعة ولا مجال للنيابة عنه الى الجواب عما يقوله الشافعي يا يجب
عليه العبادة المالية كالزكوة وينوب عنه وليه في الاداء اذ الزكوة بتادى بالنائب كالوكيل كما في سائر
حقوق العباد وكما في صدقة الفطر والعشر قلنا هذه النيابة جبرية بلا اختياره للمؤنة عليه شرعا جبرا

والزكوة

والزكوة طاعة محضة فلا يتادى بمثل هذه النيابة التي لا يصلح طاعة لخلوه فالوكيل فان نيابته
اختيارية فينتقل فعله الى الموكل فيصلح الاداء العبادات على انه لو جوز نا النيابة فهي جبرا لفقار
المال مقصودا في العبادة وسواء طلق القربات لانه يدل على حاجة صاحبه لحق كان في حقوق العباد
والله هو الغني المطلق المنزه عن الحاجة فخلا في حقوق العباد والعشر وصدقة الفطر لما شاتي
وما كان من حقوق العباد عينا او ما كضمان المتلفات او عوضا كثمن المبيع والمهر والاجرة وجب على الصبي
وان لم يعقل وينوب عنه الولي في الاداء لان حكمه وسواء اداه الغير لتحمل النيابة اذا المقصود في حقوق
العباد هو المال وهذا لان الفعل لاختيارهم لا المال في قضاء حوائجهم وذلك المقصود يحصل باداء الولي يجب
القول بالوجوب عليه متى صح السبب وسواء الاتلاف او البيع والنكاح والاجارة وكذا يجب عليه ما كان
صلة لما شبه المؤنة وسواء ما يجب بلا عوض مالي كنفقة الزوجات فانها صلة يشبه الاعواض
يجب عوضا عن الاحتباس وكنفقة الاقارب فانها صلة يشبه المؤن يجب مؤنة للبساء ولهذا
لم يجب على الفقير وكلاهما يحصل بالمال اذ المقصود وهو سد الحاجة يحصل باداء الولي كما يحصل
باداء الصبي فلم يخل الوجوب عن حكمه وسواء الاداء فوجب القول بوجوبه فخلا في العقل اي الدية
حيث لا يتحمل الصبي فانها اي العقل بنا وبالدية صلة لانه ليس بمقابلتها عوض مالي لكن فيها
معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه حتى قتل انسانا حتى اختص بتحملها رجال العشائر الذين هم من
اهل الحفظ دون النساء للعجزهن وضعفهن عن ذلك والصبي ليس من اهل الحفظ للعجزه وليس باهل
لوجوب الجزاء بوجه حتى لم يجب عليه ما كان عقوبة كالقصاص وجزاء كجرمان الميراث لان الصبي
لا يصلح لحكمه وسواء المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ولزمه اي لزم الصبي ما كان مؤنة محضة في الاصل
كالعشر والخراج غير مقصوده بل المقصود منهما المال فكان اداء الولي كاداه فكون الصبي
اهلا لوجوبهما عليه انما قيد بقوله ما كان مؤنة في الاصل لان معنى العبادة قد خالط العشر حتى
لم يجب على الكافر عند الحنفية وكذا معنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدئ على المسلم ولكنهما
في اصل وضعهما من مؤن الارض كما مر ومعنى العبادة والعقوبة فيهما غير مقصود بل المقصود
منهما المال فيؤدي به الولي وما يشوبه اي يخلط معنى المؤنة كصدقة الفطر الحقه محمد بالقرب
فلم يجبها على الصبي لان ليس باهل للعبادة فلا ينوب عنه الولي وقد ترجح معنى العبادة في صدقة
الفطر على معنى المؤنة ولا يجب عليه حتى لو ادى عنه وليه من ماله ضمن عنه وهذا اي ابو حنيفة وابو يوسف
الحقاها اي صدقة الفطر بالمؤن فاوجباها على الصبي ان كان له مال ويؤديها عنه وليه كما في سائر
المؤن كنفقة الزوجات والاقارب لانه اهل لوجوبها على المؤن عليه لخلوه فالزكوة لانها عبادة محضة
على ما مر قال ولم يجب عليه الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل

الاداء

شبكة
www.alukah.net

قال الامام الحلواني تحت على الايمان لتحقق حكمه وهو الاداء وهذا وقع فرضا حتى لا يلزمه التجديد ويفرق بينه وبين امرأته ان اسلمت وابى هو وقال الامام السرخسي الخ انه لا يجب ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وصحة الاداء دليل شرعيته لا فرضيته كجمعة المعذور وانا نقول ولم يجب عليه اى على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء عن اختيار لعدم آلة الاختيار وهو العقل واذا عقل الصبي واحتمل اداء الايمان فقد اختلف المشائخ في وجوب الايمان عليه فقال الامام شمس الائمة الحلواني وتابعه جماعة من المشائخ انه يجب على الصبي الايمان وانه يجب عليه الاداء لتحقق حكمه وهو صحة الاداء وهذا لوادي نفع عن الفرض حتى لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ ولو لم يكن واجبا لما وقع فرضا كالصلوة والصوم ولو وجب عليه التجديد بعد البلوغ وهذا لان نفس الوجوب ثبت بالاسباب والصلاحية وقد وجدا في حق الصبي فان وجوب الايمان يتعلق بحدوث العالم وهو متقرر في حقه ذمة صالحة للوجوب عليه وقد تحقق فاذن الوجوب وصحة الاداء فوجب القول بوجوبه عليه والدليل على ان نفس الوجوب ثابت في حقه ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض القاضي عليه تفرق بينه وبين امرأته ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما ولكن لا يجب عليه الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب وشرط الخطاب البلوغ مع العقل التام فلا تكون مخاطبا به وقال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه لا يجب الايمان على الصبي وان عقل ما لم يعتدل عقله بالبلوغ لانه لا يثبت الوجوب بالسبب والذمة بدون حكمه وهو وجوب الاداء كما في سائر العبادات ثم اشار الى الجواب عن قوله ولهذا لوادى كان فرضا بقوله وصحة الاداء ووقوعه عن الفرض دليل شرعيته لا دليل فرضيته كجمعة المعذور فان العبد والمسافر والمريض لا يجب عليهم الجمعة ولكنهم لو حضروا وادوا كان فرضا وهذا لان ما هو حكم الوجوب صار واجبا وجود المقتضي للاداء وانتفاء المانع عن الصبي العاقل وان كان لا مخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يستطاع فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى البلوغ لان اسلامه صحيح فيتحقق الايمان منه فلا يؤخر حقها الى بلوغه ويترتب على ابائه الفرقة لذلك لان الايمان واجب عليه حقا لله تعالى قال واما اهلية الاداء فنوعان قاصرة وكامل واما القاصرة فثبتت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وفي المحتوه بعده فانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما يأتيه ويذره واما الاعتدال فامر يتراخى وقوعه في البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم مقام البلوغ عند عدم الآفة مقامه وهو الكمال قبل سائر النقصان بعده لان الامر الظاهر

مح اقيم مقام الباطن يلاقي الحكم معه وجودا وعدما اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من الاهلية وهي اهلية الوجوب شرع في بيان النوع الثاني منها وهي اهلية الاداء وهو نوعان كامل وقاصر اما القاصر فثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ لنقصان العقل وقصوره في المحتوه وحاصله ان الاداء تعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل الكامل وقدرة العمل به وهو بالبدن الكامل والانسان في اول حاله خال عنهما ولكن فيه استعداد لوجودهما فخلق الله شيئا فشيئا الى بلوغهما درجة الكمال فقبل بلوغ كل من القدرتين درجة الكمال قاصرة كالصبي المميز قبل بلوغه وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المحتوه وهو الذي يختلط كلامه ويفسد تدبيره فهو بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله لقصوره وان كان قوي البدن ولهذا ألحق الصبي في الاحكام فاما الاهلية الكاملة فعبارة عن بلوغ القدرتين والى درجة الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما يأتيه اي فيما يفعله ويذره اي يتركه لان العقل امر غير محسوس فلا يعلم كماله وقصوره الا بالاستدلال بآثاره فان اختار ما فيه نفعه في الدنيا او الاخرة واجتنبا ما فيه ضرره فيهما يستدل به على كمال عقله وان اختار العكس يستدل به على قصوره ووقوف اعتدال العقل امر متفاوت فيه البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن درك الابعد تجربة وتكلف عظيم فاذا ترقى عن رتبة القصور اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل غالبا عند عدم الآفة مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد كما اجرى غالب الظن سببا لاقامة الاسباب الظاهرة المنضبطة مقام ما خفي عليه واحترز بقوله عند عدم الآفة عن المحتوه والمجنون فصار وهم الكمال قبل البلوغ ساقطا الاعتبار كسقوط وهم النقصان بعده اذ رب صبي يكون اعقل من بالغ ولكن سقط اعتبار ذلك لان السبب الظاهر مع اقيم مقام الامر يدور الحكم مع السبب الظاهر وجودا وعدما ويسقط اعتبار الباطن كالمسافر مع المشقة اذ في اعتبار الامر الباطن حرج بين لعدم الضابط والحرج منفي بالنقل قال ويثبت على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه ونوجه الخطاب عليه فيثبت بالقاصرة من حقوق الله ما كان حسنا محضا كالايمان لوجود ركنه حقيقة وكذا حكما اذ الشيء بعد وجوده لا ينعدم حكما الا بحجر الشرع والحجر منه باطل ولا عهدة فيه فحرمان الميراث وتفريقه الزوجة يضاف الى من بقي على الكفر وكذا ما هو بمنع محض كالجهل بالصانع فلا يعتبر جهله علما ولا علمه جهلا كجهله وعلمه بغيره وما يلزمه من احكام الدنيا عندنا خلافا لابي يوسف فانه يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يسقط العقوبة عن مثله كما اذا ثبت نسبا لابويه اقول لما فرغ من بيان الاهلية القاصرة والكاملة اراد ان

www.alukah.net

يتبين ما يتنبى عليهما من الاحكام فقال وثبتت على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم
عهدت عليه وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لانه لا يجوز الزام الاداء
في اول الاحوال بدون القدرة بالبدن والفهم اذ الزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا
وبعد وجود اصل القدرتين قبل كما اتجاه في الزام الاداء حرج بين ومنتف بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب الابعد اعتدال القدرتين بالبلوغ عن عقل
اذ لا يتيسر عليه الفهم والعمل بالبدن ثم اشار الى الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة على
التفصيل بقوله فثبت بالاهلية القاصرة من حقوق الله ما كان حسنا محضا كالايمان بالله
تعالى لوجود ركن الايمان حقيقة وهو الاقرار والتصديق وهذا لانه قد سمع منه الاقرار وهو
دليل التصديق وكذا احكما اذ الشيء بعد وجوده حقيقة لا ينعدم حكما الا بحجر الشرع كالطلاق
والعتاق والحجر عن مثل الايمان باطل لان الايمان نفع محض سبب لسعادة الدنيا والاخرة
حسن لعينه لا يحتمل كونه قبيحا بحال ولهذا لم يحتمل النسخ فلم يخل عن شريعة زمان فلا يمكن حجر
الصبي عنه وجعله غير مشروع في حقه فصح منه الاداء لان الاداء لم ينفسه خال عن الهمة والخرد
لكونه نفعا محضا وابيه اشار بقوله لاعتدال فيه يعني المقتضي موجود لصحة الايمان وهو ما ذكرنا
من كونه نفعا محضا والمانع منتف وهو لزوم الغرم فيه ولهذا استطاعة لزوم الاداء لانه يحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر الاكراه فسقط ايضا بعذر الصبا وقد دل على صحة ايمان الصبي
قصة علي كرم الله وجهه فانه اسلم وهو صغير وقد اعتبر اسلامه ولهذا افتخر بذلك حيث قال
سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي ثم اشار بقوله فحرمان الميراث وفرقة الزوجة
بضاف الى من بقي على الكفر الى الجواب عما ذكروا الشافعي من انه لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث
من ابيه الكافر ولا تبين عنه امرأته المشركة لان الايمان وان كان نفعا محضا في احكام الاخرة لكنه
في احكام الدنيا ضرر حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة والضرر موضوع
عن الصبي فلا يثبت باسلامه ما فيه ضرره تقرير الجواب بان ما تترتب عليه من حرمان الارث والفرقة
بينه وبين زوجته مضاف الى كفر من بقي على عادة دينه وابى عن الاسلام لا الى اسلام الصبي لان الحرمان
انما هو باعتبار انقطاع الولاية بينهما وسبب الانقطاع انما هو الكفر دون الاسلام لان الاسلام
عهد عاصم للحقوق لا قاطع لها على ان حرمان الارث والفرقة ثمرات الايمان لا من الاحكام
الاصلية له وانما يعرف الشيء لحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين لا ترى انهما يثبتان تبعا
لاسلام احد الابوين ولا يعد اضرارا اذ لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تفرقات الاب لا يلزم
الصغير فما هو ضرر محض وكذا الام فالاعتبار المنظور اليه الحكم الاصلي لا الثمرات الواقعة اتفاقا
بلا اختصاص والايمان قد خلوا عن حرمان الارث والفرقة بان لا يكون له قريب يرث منه او امرأة ومثله

لا يمنع

لا يمنع الصحة ولهذا لو ورث قريبه او وهب له قريبه تقبل ويعتق عليه ويكون الملك ضررا فلا يمنع
شريعة الارث والهبة في حقه لهذا باعتبار ان الحكم الاصلي لهما ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع
محض والعتق غير محتمل بهما بدليل تحققهما بلا عتق بان ورث او وهب له غير قريبه وانما
تحصل العتق بهما باتفاق الحال وكذا الاسلام على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم
النفع لاستحقاقه الارث بالاسلام من ورثه المسلم ويقرر مكاحه لو اسلمت امرأته قبله
واذا تعارض النفع والضرر بقي الاسلام نفعا محضا فيصح وكذا ثبت بالاهلية القاصرة ما هو
قبيح محض كالجهل بالصانع وكفره به فاذا ارتد الصبي العاقل صح ارتداده في احكام الدنيا
والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد فيكون من اهل النار ويتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث
المسلم وهو استحسان وقال ابو يوسف والشافعي هو رواية عن ابي حنيفة انه لا يصح ارتداده
في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فيصح على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة
واطلاق لفظ المبسوط والاسرار على عدم صحته في احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح
وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع فلا يصح من الصبي كالعتق والطلاق والهبة
ولهذا لا يصح منه مستقلا ما هو ضرر يشوبه نفع كالبيع في التحقيق ضررا وله ولهذا يتنقل بردته
ولو صحت ردته في حق الاحكام لوجب قتله بعد البلوغ ووجه الاستحسان ان الردة قبيحة لعينها
لاحتمال كونها مشروعة بحال وقد تحققت منه تحقيقا من البالغ فيصح ولم يمتنع ثبوتها بعد وجودها
حقيقة اذ الردة لا تحتمل السقوط بعذر ولا تحتمل العفو في حق احد فكذا لا يسقط بعذر الصبا
فلا يعتبر جهله بالله علما ولا عملا بالله جهلا كما لا يعتبر جهل غير الله علما وعلمه بغير الله
جهلا فلم تحل ردته عفوا في احكام الاخرة لانها تسع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة
لا فرق لها وان دخول لغة مع اعتقاد الكفر حقيقة خلقه والنطق والمعقول وسعادة الاخرة
منوطة بالايمان وقد زال بالارتداد كما لو تكلم في صلوته وجامع في حجته او عتكاف او اكل في صومه
متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد هاضرر وكذا يعتبر ردته في احكام الدنيا
لانها ثبت ضمنا لاحكام الاخرة التي هي المقصد في الاسلام ثم اشار بقوله وما يلزمه من
احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
الى الجواب عما استدل به ابو يوسف والشافعي وهو ان احكام الدنيا فيها ضرر فلا ثبت بارتداده
تقرير الجواب ان ما يلزمه من احكام الدنيا انما يلزمه حكما لصحة ارتداده تبعا لا قصدا لان من
لوازم الحكم بالارتداد ولما كانت ثابتة ضمنا ثبت وان كانت ضررا اذ لا ثبت ما هو ضرر
منه قصدا اذ رب شيء ثبت ضمنا لا قصد افلم يصح العفو عن مثله اي عن مثل الارتداد الذي
هو في نهاية الخطر وغاية القبح لا يحتمل العفو بوجه كما لو ثبت الارتداد تبعا لابويه فانهما لو ارتدا

www.alukah.net

بعد ما وقعت اسيرا في دار الحرب يلزمه هذه الاحكام ضمنا تبعا لها وان كان لا يلزمه نصا فانها الغارة قصدا واما عدم قتله بالارتداد فلان القتل جزاء المحاربة دون نفس الارتداد وهو ليس من اهل المحاربة كالمرأة وكان القياس ان قتله اذا بلغ مرتدا الزوال العذر وهو الصبا وتحقق المقتضي وهو معنى المحاربة الا انه لا يقتل في الاستحسان بل يجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء صحه في اسلامه صار مشبهة في اسقاط قتله بردته ولو قتل انسان قبل البلوغ لم يلزمه شيء لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه كما لو قتل انسان مرتدا لا يلزمه شيء كذا في المبسوط فان قيل الصبي مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته قلنا بانه مرفوع القلم فيما يمكن اهداره بعد تحققه ولا يمكن اهدار الردة لما ذكرنا فليؤاخذ به كضمان المتلفات قال ابو الفضل اعاجم برده ضرورة الحكم بالاسلام قال ـــــ وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عمد حتى لا يلزمه القضاء والامضاء بخلاف المالية لتضرره في العاجل وكذا من التصرفات ما يتمحض منفعة كالاصطياد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة وتوكيله بالطلاق والعتاق والبيع لان صحة العبارة مع انعدام المنافع لكن لا يلزمه العهدة وفي اعتبار عبارته في الشهادة اثبات الولاية على غيره وهو ليس من اهله وما تمحض ضررا لم يشرع في حقه كالطلاق والعتاق والتبرعات والقرض ولم يملك ذلك على غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لو قوع الامن عن التوى بولاية القضاء وملك بمعنى ولي ما يتردد بين النفع والضرر كالنكاح والاجارة والبيع على اعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ في قوله الا حسنة الا يرى انه صح بيعه من الاجانب بغبن فاحش خلافا لصاحبيه ورده مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتبارا للشبهة في موضع التهمة اقول ـــــ وصح منه اي من الصبي العبادات كالصلوة والصوم لان ذلك نفع محض من حيث حصول الثواب والمعتبر الاداء والمؤن حتى لا يشترط عليه بعد البلوغ من غير لزوم عهدة عليه حتى لا يلزمه القضاء اذا افسدها والامضاء اي الاتمام اذا شرع فيها فخلله والمالية كالزكوة حتى لا يصح منه اداؤها لتضرره في العاجل باعتبار نقصان ماله في الحال وان كان له الثواب في المآل ولان اداء المالية منه تبرع محض لعدم وجوبها عليه وهو ليس من اهل التبرعات المالية وكذا يصح من الصبي من التصرفات ما يتمحض منفعة وان لم يأذن وليه كالاصطياد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة والمضرة وكذا يصح توكيله اي قبول الصبي الوكالة من غيره بالطلاق والعتاق والبيع لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يتميز من سائر الحيوانات بالبيان ولهذا من الله به عليه بقوله خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداء الى التصرفات ومعرفة مناهجها ومضارها بالتجربة فكان نفعا محضا فيصح منه لكن لا يلزمه عهدة الاحكام التي تتعلق بالوكالة هما يلزم الوكلاء من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان

في الزامها ضررا عليه فلا يجوز ثم اشار الى الجواب عما قالوا لو اعتبرت عبارته باعتبار ما ذكرتم لكان ينبغي ان يقبل شهادته لان فيه تصحيح عبارته قلنا الجواب ان في اعتبار عبارته في الشهادة اثبات ولايته على غيره اذ الشهادة من باب الولاية ونفاذ القول على الغير شاء او ابى والصبي ليس من اهل اثبات الولاية على غيره اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة وهو ليس من اهل الولاية على نفسه فعلى غيره اولى وما تمحض ضررا لم يشرع في حق الصبي كالطلاق والعتاق والتبرعات كالهبة والصدقة والقرض لان الصبي مظنة الرحمة والشفقة والله ارحم واكرم فلم يشرع في حق المضار المحضة فلم نفض هذه التصرفات منه بنفسه ولو اذن له وليه ولم يملك مباشرة ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره كالولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية ولا نظر في الضرر المحض حتى لو تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق والعتاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ذكره شمس الائمة في اصوله ما خلا القرض اي الا الاقراض فانه يملكه القاضي على الصبي وينذب اليه لوقوع الامن عن التوى اي عن الهلاك بولاية القاضي فان الدين مأمون عن الهلاك وغيره يحتمل الهلاك باسباب كثيرة فقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ثم هو بولاية قادر على استخلاصه في اي وقت شاء من غير حاجة الى دعوى وبينة لان علمه كاف فالتحق اقراضه بالمنافع المحضة ولا يملك الوصي اقراض مال الصبي ليترجح جهة التملك في حقه واحتمال الضرر بالتوى بانكار المستقرض ولم يبن له الا بالبينة فلا يقدر على استخلاصه والاب يملك الاقراض في رواية لانه يملك التصرف في ماله بنفسه وكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فيحتمل التوى بالانكار وكان بمنزلة الوصي ولو استقرض الاب مال نفسه يصح لانه لا يملك عليه ولو اخذ الوصي لنفسه لا يصح في قول ابي حنيفة وقالا يصح بناء على ان كان مليا قادرا على الوفاء ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والفرق بينه وبين نفسه لا يقال جاز استقراض الصبي مع انه ضرر محض لانا نقول انما يجوز استقراض ذراري اهل الحرب باعتبار انهم غير معصومين وكانوا في الاباحة كالصيود محلا للملك وملكا الصبي براي الولي من التصرفات ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء والنكاح والاجارة فان مطلق هذه التصرفات متردد بينهما فمن حيث انه يدخل المبيع في ملك المشتري ويخرج عن ملكه ضرر ومن حيث انه يدخل الثمن في ملكه نفع ويحتمل ان يكون البيع رابحا فيكون نفعا ويحتمل ان يكون خاسرا فيكون ضررا وكذا الاجارة والنكاح ان كان ما قل من مهر المثل واجر المثل كانا نفعا وان كانا بالعكس منهما كانا ضررا فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي جبر نقصان رأيه بانضمام رأي الولي فصار كالبالغ فالتحق بما هو نفع محض اذ الولي لكمال شفقته لا يجبر الا ما هو نفع ظاهر مع ان فيه تصحيح عبارته وتوسيع طرق حصول

المقصود وتصرف الصبي برأي الولي فما يتردد بين النفع والضرر وصيرورته كالبالغ قول ابي حنيفة
بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه بنزول براءته فيصير كالبالغ حتى جوز ابو حنيفة بيعه من لا يجاب
بغبن فاحش كما جوزه من غيره من البالغين ومنه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ مثل ذلك تجارة
الولي بنفسه وعند ابي يوسف ومحمد لا ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش باذن الولي كما لا ينفذ
مباشرة الولي وهذا لان البيع بالغبن الفاحش كالهبة ولان لا يملكه من لا يملك الهبة كالاب
والوصي والوصي من الجد في معتبر من الثلث كالهبة والصبي ليس باهل للهبة وان كان باذن
وليه فلا يكون اهلا للتصرف بالغبن الفاحش وابو حنيفة يقول البيع بالغبن الفاحش قد يكون
تجارة وبيع وهذا يجب به الشفعة فيدخلت الاذن فيه والهبة فانها ليست بتجارة فخلاف
مباشرة الولي بنفسه لان تصرفه مقيد بشرط الاصلح ولا يتعدم عدم صحة التصرف من الولي وصحته
من الصبي كالاقرار بالدين والعين والعقد بالغبن الفاحش من صبيع التجارة لقصد استجلاب
قلوب المجاهدين لتحصل الربح في تصرفات اخر ولخوف كساد السلعة اكثر وردة اي رد ابو حنيفة
تصرف الصبي باذن الولي مع نفس الولي بغبن فاحش في رواية اعتبارا بشبهة النيابة وذلك
لان الصبي اصيل في الملك لانه مالك حقيقة وفي الراي اصيل من وجه لان له اصل الراي غير اصيل من
وجه باعتبار عدم صفة الراي اذ ليس له كمال العقل فثبت له شبهة النيابة من الولي من حيث انه
مستفيد نفاذ التصرف باذنه واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
الفاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي فانه يمكن اذا ما اذن
له بذلك لتحمل له الفائت وسقطت هذه الشبهة واعتبر الاصل في غير موضع التهمة وهو التصرف
مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بالغبن اليسير عملا بالاصل والشبهة وفي رواية اخرى اجاز
البيع مع الولي بغبن فاحش لما قلنا انصار كالبالغ بانضمام راي الولي فلا فرق بين معاملته
مع الولي والاجنبي قال واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا
للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي وفي
الانتقال عنه لا لابصاء تركا الافضل لا محالة قال صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون الناس وفي عدوان اكثفهم سائلين بسبب
الفقر فقد صرح بان الارث خير من الوصية فلا يترك الخير بحق ولا يشكل عليه هذا مسئلة اقرار
الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال مع انه ظهر محضا لان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد انه عبد باعتبارين وليس للشافعي فيها اي في المسائل التي
اختلفت فيها منع فقهي يطرد في جميع الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي
في اختيار احد الابوين اذا وقعت الفرقة بينهما وانقضت مدة حضانة الام بسبع سنين او
نحو ان مع كونه اضر بالصبي لميله الى اللهو والعب فيختار من عند اللعب لا يواخذه بالادب
وانما خيره النبي عليه السلام لانه اختار ما هو الانفع ببركة دعاء النبي عليه السلام فانه قال اللهم اهد قلب الغلام
اللهم سدده ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام حتى لم يحكم باسلامه اذا
اسلم مع كون الاسلام نفعا محضا لكونه سببا للسعادات الدنياوية والاخروية واعتبر ايضا
عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز دمياطه فما ذكرنا وتدبيره مع كونهما من الاضرار ولم يعتبر

يكون مسافرا نفسه واخرى بتسديد الفرق واذا اوصى الصبي بشيء فالوصية باطلة عندنا سواء
كانت في اعمال البر كبناء المسجد والحج والصدقة او لم يكن فظهر ان التقييد بقوله من اعمال البر
ليس بقيد او مقول لها بطلت وصيته باعمال البر فرفع غيرها اولى فيكون ذكر التقييد لهذا الغرض
لا للاحتراز وان كان فيه نفع ظاهر وموصولا للثواب من تتمة مذهبنا خلافا للشافعي
فانه نفذ وصاياه فيما وافق الحق لانها نفع محض لحصول الثواب في الاخرة بعد استغنائه عن
المال بالموت لان نفوذها بعد الموت ولان الوصية اخت الميراث والصبي فيه كالبالغ فكذا
في اخته في التبرعات كالهبة والصدقة وحيوانه لتضرره بزوال ملكه في حال احتياجه
ولانها وضعت لازالة الملك تبرعا مضافا الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر
بالتبرعات في حيوانه وما فيه من النفع اتفاقي وموضوع معتبر كما لو باع شاة قد اشرفت على
الهلاك لم يصح مع كونه نفعا محضا في هذه الحالة وكما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وان كان
نفعا اتفاقيا باعتبار ان البيع في اصله لتحمل الضرر كما لتحمل النفع وكما لو طلق امراته القبيحة
الفقيرة لينزوج باختها المليحة الغنية لم يجز وان كان في طلاقها نفع اتفاقي باعتبار ان
اصل التصرف من المضار قادر الحكم عليه تيسيرا اذ في اعتبار الاحوال حرج لعدم انضباطها
ولان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه
وهذا لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه اولى من نقله الى الاجانب اذ في ابصال النفع
الى القريب صلة الرحم فكون التوريث في حقه افضل من الابصاء وفي الانتقال عنه اي عن الارث
الى الابصاء ترك الافضل لا محالة وموضوع محض فلا يشرع في حقه وابيه اشار النبي عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين بسبب
الفقر فقد صرح بان الارث خير من الوصية فلا يترك الخير بحق ولا يشكل عليه هذا مسئلة اقرار
الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال مع انه ظهر محضا لان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد انه عبد باعتبارين وليس للشافعي فيها اي في المسائل التي
اختلفت فيها منع فقهي يطرد في جميع الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي
في اختيار احد الابوين اذا وقعت الفرقة بينهما وانقضت مدة حضانة الام بسبع سنين او
نحو ان مع كونه اضر بالصبي لميله الى اللهو والعب فيختار من عند اللعب لا يواخذه بالادب
وانما خيره النبي عليه السلام لانه اختار ما هو الانفع ببركة دعاء النبي عليه السلام فانه قال اللهم اهد قلب الغلام
اللهم سدده ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام حتى لم يحكم باسلامه اذا
اسلم مع كون الاسلام نفعا محضا لكونه سببا للسعادات الدنياوية والاخروية واعتبر ايضا
عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز دمياطه فما ذكرنا وتدبيره مع كونهما من الاضرار ولم يعتبر

www.alukah.net

لما فرغ المصنف عن بيان الاهلية والاحكام المبنية عليها شرع في بيان ما يعترض عليها من العوارض فيمنعها عما ابقاء عما حالها اما ما زالة الاهلية بالكلية كالموت او بما زالة اهلية الاداء كالنوم والاغماء او بتغيير الاهلية في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب كالسفر وانما ذكر العوارض عقيب الاهلية بعد ذكرها لان وجود العارض على الشيء لا محالة يكون بعده والمراد بالعوارض الموانع وهي جمع عارضة اي خصلة مانعة من عرض كذا اذا ظهر له امر منعه عن المضي ومنه المعارضة لمنع كل من الدليلين عن اثبات موجب الاخر ومنه سمي السحاب عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا والمنع انواع ثلثة منها ما ثبت هذه الاشياء عوارض لمنعها الاحكام المتعلقة بالاهلية عن الثبوت وهذا كما يذكر بقية العوارض كالصبا والجنون والرق والمرض والحيض والنفاس وغير ما لعدم تاثيرها في تغير الاحكام والعمل والارضاع والشيخوخة وغير ما لعدم تاثيرها في تغير الاحكام والعمل والارضاع والشيخوخة وان يتغير ببعض الاحكام فهي داخلة في المرض والجنون والاغماء وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة فافردا بالذكر ثم العوارض نوعان احدهما سماوي ولا صنع للعبد فيه بل ثبت من قبل الشارع بلا اختياره ولهذا ينسب الى السماء باعتبار انه نازل منه خارج عن قدرته اليها الحوادث الخ لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء وان كان من الله تعالى الله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وتاثيرها مكتسب وسببا كان لاختيار العبد فيه مدخل وانما قدم السماوي لكونه اظهر في المعارضة لخروجه عن الاختيار وهو اشد تاثيرا في تغير الاحكام ولانه اقوى لعدم قدرة العبد على دفعه والصغر وان كان ثابتا بامر الخلقة لكنه عد من العوارض لما ان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحوا عليهما السلام ولانه غير داخل في ماهية الانسان ممكن الانفكاك عنه فكان عارضا له وهذا عد الجمل من العوارض مع كونه اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار انه خارج عن مفهوم الانسانية مفارق له وجعل مكتسبا وان لم يكن بالاختيار والعبد باعتبار انه قادر على ازالته بالتعلم وكان ترك التعلم بالاختيار كالكسب للجهل فالرق حيث لم يجعل من المكتسبة وان كان في قدرة العبد ازالته بالاسلام باعتبار انه ثبت جزاء على الكفر كما بدون اختياره كسبا بالاجزية

ومجموع النوعين ثمانية عشر احد عشر منها سماوية وسبعة مكتسبة اما السماوي فهو الجنون والصغر والعتة والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان نوع منه ونوع من غيره واما الذي منه فالجهل لما ذكرنا والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه على ما فيه الجاء وعلى ما ليس فيه الجاء وهذا عددها مجملا واما بيانها مفصلا فاول السماوية الجنون وهو عبارة عن اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل وتمامه في تقسيم انواعه انا ازال العقل تعطل افعاله وهو لا ينافي اهليته الوجوب له وعليه لانها بناء على الاهلية وهي صالحة ونعني بالوجوب الاسباب وهي قائمة وانما ينافي وجوب

www.alukah.net

لانه تعالى اقدرته على الاداء لعدم العقل والان وجوب الاداء بالخطاب والخطاب بدون العقل فيعدم الوجوب لانعدام حكمه وهو الاداء كما ذكرنا فيسقط بالجنون ما كان ضررا لحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر اقواله كالاقرار والبيع والشراء لانعدام حكمه اذ لا يبنى الحكم على كلام من لا عقل له لانه لا يدرى ما يقول كما سقطت عنه الحدود والكفارات لاحتمال سقوطها عن البالغ بالشبهة وكذا العبادات لاحتمال سقوطها بعذر الحيض والنفاس فكذا بالجنون فحله فى ضمان الافعال حيث لا يحتمل السقوط فلا يبنى فى الجنون فيؤاخذ به حتى لو اتلف مال انسان يضمن لانه لا يسع الحجر عن مثله اذ الافعال لا يتوقف صحتها على العقل لوجودها حسا فحاله فى قوله لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض فلا يبقى منه ما يتعلق بالعبارة ولا فى اى الجنون اهل لحكمه اى لحكم الضمان وهو الاداء بولية كالصبى وفعله اى اداء الجنون بنفسه غير معتمد به بل الضمان بل المضمون هو المال لان الضمان الحق وذلك يحصل باداء الولى فحله فى العبادات فان المفقود منها فعله بنفسه اختيارا ولا يحصل ذلك باداء الولى قوله واما اى الجنون فى النفاس مسقط للعبادات كلها عارضيا كان او اصليا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعى حتى لو افاق المجنون فى بعض شهر رمضان لا يجب عليه قضاء ما مضى عند مما كالصبى اذا بلغ او الكافر اذا اسلم فى خلال الشهر لانه شرط القدرة واهلية الاداء لعدم توجه الخطاب بدون الفهم وحيث لم يجب عليه الاداء يسقط الوجوب اذ لا فائدة فى الوجوب بدون الاداء كما سقط بالصغر مع ان الصبى اعقل حالا من المجنون فحله فى الاغماء حيث لا يوجب سقوط قضاء ما مضى من الصوم والطهارة اذا كان اقل من يوم وليلة لانه لا يزيل العقل فتكون الاهلية قائمة لكنه عجز عن استعمال القدرة فصار كالنوم لكنهم اى علماؤنا الثلثة استحسنوا فى المجنون الذى هو غير ممتد فجعلوه ساقط الاعتبار فى حق وجوب القضاء دون المائم والمغمى عليه بالنوم والاغماء لانه عارض مثلهما غير مزيل الى الحرج فعتبر بهما على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل لثواب الاخرة ثم اختلفوا فى المجنون الذى يلحق بالنوم والاغماء قبل الامتداد فى عدم سقوط القضاء فقال ابو يوسف هذا اى الذى الحق بالنوم اذا كان عارضا بان بلغ وهو عاقل ثم طرا عليه الجنون اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط القضاء مطلقا وقال محمد هما اى المجنون الاصلى وهو الذى حصل قبل البلوغ والعارضى الحاصل بعده سواء فى حق هذا الحكم فلم يفرق بينهما فى الصورتين الممتد وغيره ليس بساقط وثمرة الخلاف تظهر فيما لو افاق بعد ما بلغ مجنونا فى بعض الشهر فانه يجب عليه قضاء ما مضى عند مما ولا يجب عند ابى يوسف والمجنون الممتد يختلف باختلاف العبادات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فحد الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات اى اوقاتها

عند محمد وبان يزيد على يوم وليلة بصلوة لتصير الصلوات ستا باعتبار الساعات عند ابى وابى يوسف فيمن تدعى يوم وليلة بساعة وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن قبل الزوال ثم افاق فى الغد بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزم القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر ستا ويدخل فى حد التكرار وهو القياس وكتمهما قالا وقت الصلوات الخمس يوم وليلة وقد دخل فى حد التكرار وان لم يدخل الواجب فى حد التكرار فاقيم الوقت مقامه لانه سببه تيسيرا كما فى المستحاضة وحد التكرار فى الصوم بان يستغرق شهر رمضان فلو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفى الكامل عن ثمى الائمة الحلوانى انه لو كان فى اول ليلة من رمضان مفيقا فاصبح مجنونا او استوعب الا اخر الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح وكذا ذكره الفقيه ابو جعفر ايضا لان الليل ليس بمحل للصوم وكان الجنون والافاقة فيه على السواء وذكر فى المجرد انه رواية عن ابى حنيفة وعلى هذا لو افاق ليلة وسقط الشهر ثم اصبح مجنونا لا يجب عليه القضاء وان افاق فى اخر يوم من رمضان ان كان قبل الزوال يلزمه القضاء لانه وقت النية وان كان بعده فقد اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه لان الصوم لا يصح فيه ثم انما يعتبر الامتداد فى الصوم بدخوله فى حد التكرار كما اعتبر فى الصلوة لان ذلك لا يثبت الا بالحول فيصير التتبع زايدا على الاصل وهو الحول ويعتبر امتداد الجنون فى الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة والمروى عن ابى يوسف فى الاملاء وقال ابو اليسر وهو الاصح لان الزكوة انما تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان امتداده الى اكثر السنة كان فى سقوط الزكوة عنه والمصنف يلحق بالاول لان وقتها الحول لكنه اقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله كما هو راية تيسيرا وتخفيفا على المكلف لانه اقرب الى اسقوط الواجب فعلى هذا اذا بلغ مجنونا وله نصاب فافاق بعد ستة اشهر ثم حال الحول من وقت ابلوغ فعليه الزكوة عند محمد لانه لا يفرق بين الاصلى والعارضى وعند ابى يوسف لا يجب عليه بل يستانف الحول من وقت الافاقة لان الاصلى عنده ملحق بالصبا ولو كان عارضا يجب عليه اتفاقا لانه لم يعتد فاما اذا زاد الجنون فمتى اكثر من ستة اشهر فكذلك يجب عليه عند محمد اصليا كان او عارضيا لانه يعتد الى الستة وعند ابى يوسف لا يجب لوجود الامتداد لا اكثر الستة قوله ولم يصح ايمانه اى ايمان المجنون قصدا اى مستقلا ولا ردة منه كذلك لعدم ركن الايمان وهو العقد الى الاعتقاد بالقلب وهو التفريق لعدم العقل وكذا عدم ركن الردة وهو تبدل الاعتقاد عن عقد اذ لا اعتبار للكلام الصادر بدون العقل فلا يدل على صحة الاعتقاد ولا على تغييره لانه لا اعتبار لعدم صحة الايمان من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض

www.alukah.net

فلا يمنع الحجر عن مثله كالصبي العاقل لأنا نقول ان عدم صحة إسلامه ليس بطريق الحجر لان عدم الحكم بوجود الركن لا يعد حجرا ويصح كل واحد من ردته وإسلامه تبعا لأبويه فلو اسلم ابواه او احدهما صار مؤمنا تبعا ولو ارتد او لحقا به بدار الحرب يصير مرتدا تبعا فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يصير مرتدا لانه حينئذ ظهرت تبعية دار الاسلام فصار مسلما لعدم تبعية الابوين

قال واما المعتوه فاول احواله مثل المجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء ولكن لصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ ولهذا لم يقتل بالردة لانها مما يحتمل السقوط كالمرتد ويصح شروعه بلا لزوم مضي ووجوب قضاء كالصبي ولو شرع في الاحرام ثم احصر لا قضاء عليه ولو ارتكب محظورا لاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان فلو اداه كان فرضا لا نفلا لانه لو لم يعد بعد البلوغ وطلب لا عادة لم يجعل مرتدا خلافا لما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا وحكم الامر انما يوضع عنه العمد ويصح منه ولما لا عمد فيه لان له شبها من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عمد يحتمل العفو وكذا المحروم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث لانه مناف للملك فيبتنى الملك للولاء وانه اجنبي والكفر ينافي الولاية وانعدام المحل لعدم سببه او لعدم اهليته لا يعد جزاء والقهقرى نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق لخال ومشوبة يتوقف لزومها على رأي الولي ولما كان الصبي محجورا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاعضاء اقول ومن الامور المعترضة في الاهلية الصغر وقدم الجنون على الصغر لان حكم الصغر يضعف احواله حكم الجنون فوجب تقديم عليه لتمكن الحاقه به وجه كون الصغر من العوارض وان كان خلقيا قد مر ذكره والصغر في اول احواله قبل ان يعقل كالجنون لجامع عدم العقل والتمييز فيشاركه في الاحكام فاذا ترقى عن اول احواله وظهرت آثار التمييز فيه وعقل فقد اصاب بضا اي نوعا من الاهلية القاصرة التي ذكرناها ولكن لصبا عذر مع ذلك مع اصابته نوعا من الاهلية لنقصان عقله وعدم بلوغه غاية الاعتدال فيسقط عنه الصغر بعذر الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ يسايرا لاعذار كالصلوة فانها يسقط عن بالغ بعذر الاغماء والجنون والحيض والنفاس وكالزكوة فانها يسقط عن بالغ بعذر الجنون وهذا كله كالصوم فانه يسقط بعذر الجنون المستغرق للشهر وكالحج فانه يسقط بالرق وعدم الامن وكذا وجوب اداء الايمان يسقط بعذر الاكراه عن البالغ فاذا استثنيت هذه الاشياء عن البالغ بالاعذار فعن الصبي بعذر الصبي اولى ومع هذا العذر يصح تطوعا فما سوى الايمان فانه يقع فرضا وسوى الزكوة فانها لا تصح مطلقا للزوم الضرر في الحال وانما قيد بقوله يسقط عنه ما يحتمل السقوط احترازا عن نفس وجوب الايمان فانه لا يحتمل السقوط على ما بيّن وعن وجوب الضمان وكذا اي لاجل انه يسقط عنه ما يسقط عن بالغ بالعذر ولو

تقتل

ارتد الصبي بعد الايمان لا يقتل لانها اي الردة مما يحتمل السقوط فحق القتل كما لو ارتدت المرأة لا فكذا الصبي وان كانت الردة لا تحتمل السقوط فحق الجزاء في الآخرة بالعذاب الدائم وكذلك ايضا صح شروع الصبي في العبادات بلا لزوم مضي بالاتمام ووجوب قضاء بالافساد اذ لا عمد على الصبي وما يحتمل السقوط عن البالغ كالظن فانه لو شرع البالغ في الصلوة ظانا ان عليه الصلوة ثم تبين خلافه او قام الى الخامسة في الرباعية على ظن انها الرابعة او الثالثة ثم افسدها لا يجب عليه القضاء فاذا اسقط القضاء بعذر ناظر عن البالغ فسقوطه بعذر الصبي اولى وكذا لو شرع الصبي في الحج او العمرة ثم احصر بعد الاحرام لا قضاء عليه لان شروعه ليس بملزم للقضاء لكونه عمدا ولو ارتكب محظورا لاحرام لم يلزمه الجزاء لانه ليس باهل للزوم العمد عليه وقلنا لا يسقط عن الصبي فرضية الايمان اذا عقل فانه لا يحتمل السقوط لان نفس وجوب التوحيد دائمي بدوام وجود اسبابه الدالة عليه وجوده من ارضه وسمائه فلا يسقط عنه نفس الوجوب وان سقط عنه وجوب الاداء والدليل عليه ان نفس الوجوب ليس بساقط عنه انه لو اتى به يقع عن الفرض دون النفل حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولهذا لو مات بعد كلمة الشهادة بعد البلوغ وبعد طلب الاعادة منه بل امتنع لم يجعل مرتدا فلو لم يقع عن الوجوب لوجب عليه التجديد بعد البلوغ ويجعل مرتدا بالامتناع كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره يجب عليه الاعادة لان ما صلى في اول الوقت وقع نفلا فلا يسقط به الفرض وقد ذكرنا فيما سبق ان في وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء اختلافا بين المشايخ فالمذكور ههنا من وجوب الايمان عليه اختيار شمس الائمة الحلواني دون شمس الائمة السرخسي قوله وجملة الامر اي القاعدة الكلية التي يبتنى عليها احكام الصبي انه يوضع عنه العمد وما يلزم ما فيه مؤاخذة عليه وضرر يلحقه فضررا عاجلا ويصح منه الصبي عبادته بنفسه ويصح له عبادة غيره لاجله ما لا عمد فيه ولا ضرر كقبول الهبة والصدقة وغيره مما من المنافع وانما يوضع عنه العمد لان الصبي من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عمد يحتمل عن البالغ يسايرا لاعذار واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو بحال وعن حقوق العباد فانها لا تحتمل السقوط ايضا بعذر لانها حقوق محترمة لعصمة المحل فيجب الضمان باتلافها وكذا لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمدا لان عمده القتل يحتمل السقوط بالعفو والعفوة فيسقط بالصبي ولان الحرمان عن الميراث ثبت بطريق العقوبة جزاء لان القاتل يعجل باخذ ما اخره الشرع فجوز بالحرمان وفعله لا يصلح سببا للجزاء لقصور في الجناية في فعله لعدم عزوه عن كمال العقل ولهذا لا يوصف بالحرمة والعقوبة لا تجب لا بمقابلة فعل حرام قوله والبلوغ

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

حرمانه بالرق والكفر جواب عما يقال لو كان الحرمان عن الميراث بطريق الجزاء لكان ينبغي ان
لا يحرم عنه بالرق والكفر لانه ليس باهل للجزاء بالشر فقرر الجواب اذ انما يحرم عن الميراث بالرق
لان الرق ينافي اهلية الارث لانه منافي للملك لكونه مملوكا فلو ورث شيئا ثبت الملك فيه لمولاه
اذ العبد وما في يده لمولاه والمولى اجنبي عن المورث فيكون القول بتوارثهما قولا بتوارث
الاجنبي ولم يقل به احد وكذا الكفر منافي لارث لانه من باب الولاية لانه خلف عن المورث في
الملك بدلا ورقية والكفر منافي لهما فيمتنع ارث الميراث بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية
وانعدام الخلف لعدم سببه واهليته لا يعد جزاء ثم العمد عفو عن خالصة كالحدود والقصاص
والطلاق والعتاق فهذه العمد لا يلزمها الصبي لما ذكرنا وان انضم الا رائه رأي المولى والثاني
عمد مشوبة بالنفع غير خالصة كالبيع والاجارة والنكاح فهذه يتوقف لزومها على رأي
المولى لانه يتحير نقصان رائه برأي المولى فيصير من المنافع وكما ان الصبا من اسباب العجز صار
اهلا للنظر وللولاية النظرية عليه لانه عاجز بنفسه عن تحصيل منافعه ومصالحه فجعلت الولاية
عليه لامن اشفق عليه ليحصل مقاصده بتصرفه وصار ايضا سببا للقطع ولايته عن غيره لانه
مولى عليه فلا يصير وليا لغيره و لان ولاية المتعدية فرع القاصرة فاذا لم تكن له ولاية على نفسه
ففي غيره اولا لان من يكون عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه فعن مصالح غيره اعجز فلا تكون في تفويض
الولاية على الغير الى نظر للصغير اكثر مباحث الصبي مكررة مذكورة في اول الباب لكن ذكرناها
شرحا لكلام المصنف قال ـــــ واما العته بعد البلوغ فمثل الصبي مع العقل في كل الاحكام
حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العمد وامامضمان ما يستهلكه من الاموال فليس بعمد
لانه شرع جبرا وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب لما يوضع عن الصبي
ويولى عليه ولا يولى على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان العارض غير محمود فقيل اذا اسلمت
امرأته عرض على ابيه او امه الاسلام ولا يؤخر والصحيح انه محمود فوجب تاخيره واما الصبي العاقل
والمعتوه فلا يفترقان حتى صح اسلامهما بخلاف المجنون لما مر اقول ـــــ ومن الامور المعترضة
على الاهلية العته بعد البلوغ وهي آفة يوجب الاختلال بالعقل بحيث تختلط كلامه فيشبه مرة
كلام العقلاء ومرة كلام المجانين فيشبه الصبي في نقصان العقل فيكون حكمه حكم الصبي مع العقل
في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما للصبي مع العقل فيصح اسلام
المعتوه ويوكل ببيع مال غيره ويسار للتفرقان ويصح صومه وصلوته وحجه وقبوله الهبة كما يصح
كل ذلك من الصبي العاقل لكنه اي العته يمنع العمد وما فيه مضرة له نظرا له وشفقة عليه كما قلنا في
الصبي فلا يطلق في بيع والشراء بنقد الثمن وتسلم المبيع ولا يهب منه طلاق امرأته ولا عتق عبده وان

اذن له

اذن له الولي قوله واما ضمان ما يستهلكه الى آخره جواب عما يقال قد تقدم لزوم ما فيه عمد في
حق المعتوه واوجبتم عليه ضمان ما يستهلكه من الاموال وهو عمد من مقرر الجواب ان ضمان المستهلك
ليس بعمد لان الضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل في المثلي وكونه
معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد لحاجتهم لاذكر لتحقق بقائهم وقوام مصالحهم به
وبالعته لا يزول ذلك كما يزول بالصبي فبقي معصوما فيضمن والعمد المنفية عنه عمد تحتمل العفو
في الشرع كحقوق الله تعالى فانها واجبة ابتداء فيتوقف على كمال القدرة والعقل فيسقط بالاعذار
لانه تعالى غني عن ذلك فخلاف حقوق العباد لاحتياجهم فلا تحتمل السقوط بالاعذار ويوضع عنه اي
عن المعتوه الخطاب لان توجه الخطاب مشروط بكمال الاهلية الثابتة بكمال العقل والفهم وهو
مفقود فيه كما في الصبي فلا يجب عليه اداء شيء من العبادات ويسقط عنه العقوبات لكنه اذا ادى صح
غير انه لا كوة كما هو الحكم في الصبي العاقل وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم
كلام العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانها تسقط الوجوب عنه احتياطا لان وقت توجه الخطاب
وهو البلوغ مخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر هو ليس كما ذكر اذ العته نوع
جنون فيمنع وجوب الاداء اذ المعتوه لا يتفق على العوافق فهو كالصبي ظهر فيه العقل ونقصان العقل
مؤثر في سقوط الخطاب وقال البستي في اصوله المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي
العاقل الا انه اذا ادى العته توجه عليه الخطاب بالاداء حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج
كما قيل فقد صرح في انه يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن مخاطبا فيما قبل كالنائم والمغمى عليه
دون الصبي اذا بلغ ومتواتر الى التحقيق ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لوليه كما يثبت
على الصبي نظرا له لعجزه عن تحصيل المصالح بنفسه ولا يولى غيره اي لا يثبت للمعتوه ولاية على غيره
لان الولاية المتعدية فرع على القاصرة وليس له ولاية على نفسه لعجزه عن التصرف بنفسه فلا تثبت
له ولاية التصرف على غيره قوله وانما يفترق الجنون والصغر لما ذكر ان الصغر اول الحوالة
كالجنون في جميع الاحكام ورد عليه مسئلة عرض الاسلام وعدمه فاراد ان يثبت الفرق بينهما في
حق هذا الحكم فقال وانما يفترقان في هذا الحكم لان هذا العارض وهو الجنون غير محمود اذ ليس
لزواله وقت معين وربما لا يزول فقيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال
فان اسلم احدهما فهي امرأته والا فرق بينهما ولا يؤخر العرض لانه ان يعقل المجنون فيعرض عليه لان في
ابطال حق المرأة بتوكلها تحت قيد الكافر ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم اداء صحة الاسلام منه
بنفسه بخلاف الصغر اول الحوالة فانه محمود لانه وقت ظهور العقل فيه فوجب تاخير العرض اليه
فان اسلم امرأة الصبي لا يفرق بينهما حتى يعقل الصبي فيعرض عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته والا فرق
بينهما ولا يجبر العرض على احد ابويه في الحال لان فيه ابطال حق الصبي على تقدير عدم اسلام احدهما وفي توقف

العرض

www.alukah.net

العرض الى زمان ظهور العقل تاخير حقها والتاخير اهون من الابطال وهذا الفرق كان ينبغي ان
يذكر في باب الصغر دون العته وانما اخره لانهما هنا لان حكم المعتوه والصبي العاقل واحد لان
قال واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان في شيء من الاحكام حتى صح اسلامهما فلو اسلمت امرأتهما
يجب العرض عليهما في الحال دون ابويهما ولا يؤخر الى زمان البلوغ والصحة من العته لان اسلامهما
صحيح في الحال بخلاف المجنون لان اسلامه ليس بصحيح فيجب العرض على احد ابويه واعلم انه قد يوهم
اطلاق لفظ الكتاب وغيره من الكتب في قوله بخلاف الصبي فانه محمول ان المراد به انه محمول الى
حد البلوغ فيؤخر العرض الى بلوغه وقد تقدم هذا المعنى صاحب البدائع حيث قال وفي الصبي يؤخر
الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا وهذا الوهم فاسد لانه انما يحتاج الى الفرق بين الصبي في اول
احواله وبين المجنون لانه في حكمه لا بين الصبي العاقل وبين المجنون لانه ليس حكمهما واحد في شيء من الاحكام
فاذا كان كذلك فالصبي العاقل اذا اسلمت امرأته لا يؤخر العرض الى البلوغ لان اسلامه صحيح فيتحقق
منه الاباء في الحال والصبي غير العاقل اذا اسلمت امرأته يؤخر العرض الى زمان ظهور العقل فيه لا
الى زمان بلوغه وكلام صاحب البدائع يقتضي ان يؤخر العرض الى البلوغ في الصبي العاقل وفي غيره
وهو ليس كذلك فانه صرح في شرح الجامع وقال فاذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام
فان اسلم والا فرق بينهما وانما يعرض العرض وان كانا لصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب
انما يسقط عنه فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض هنا حق المرأة فتوجه الخطاب
عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام العاقل صحيح فبطل بهذا وهم صاحب البدائع وكل من يتوهم
مثل وهمه قال واما النسيان فلانه في الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا يلازم
الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من
جملة صاحب الحق اعترض فخلط في حقوق العباد ولان حقهم لحاجتهم ابتلاء وعلى هذا قلنا ان سلام
الناسي لما كان غالبا لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام والتسليم عامدا بغير ان هيئة المصلي يذكره له
اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النسيان وهو عبارة عن معنى يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطاري على الحفظ وقيل هو الجهل ببعض
الامور من غير افة مع العلم بامور اخر كثيرة فخرج النوم بقولنا مع العلم بامور اخر والجنون بقولنا
من غير افة والنسيان لا ينافي الوجوب فلا يجعل عذرا في اسقوط شيء من واجبات لانه لا ينزع لزوال العقل
فلا يخل بالاهلية والتقييد بقولنا في حق الله توهم انه ينافي الوجوب في حقوق العباد وليس كذلك لكنه
استدراك عن قولنا في حق الله معنى مع كونه غير منافي للوجوب في حق الله لكنه لحتمل ان يجعل عذرا في
حق الله تعالى لانه يعدم القصد الى فعله بعينه لعدم العلم فصار في حكم العجز فاذا اعلم جعل عفوا في حق الله
تعالى ويلازم الطاعة بنفسه وصفه لكونه غالبا بحيث يلازم الطاعة على معنى انه لا يخلو

الطاعة

الطاعة عنه غالبا والغلبة اما بتقصيره مع وجود الحالة المذكورة كالاكل في الصلوة والجماع
في الاحرام والاعتكاف واما لا بتقصيره فهو اما حسي استيلائه على الطبع بان يدعوا اليه الطبع
كالاكل في الصوم فان الغالب فيه ميل الطبع لانه وقت اكل وشرب في عامة الاوقات فبغلبه
النسيان واما لمجرد انه مركوز في الانسان باعتبار حالة ينفعل عنها مثل نسيان التسمية حالة
الذبح فان حالة الذبح حالة خوف واضطراب وانذهاش وذهول فيكثر الغفلة والنسيان عن
التسمية في تلك الحالة ولهذا لا تترك ارقاء القلوب بذكر شيء وينفر عنه طبع الاكثر فجعل
النسيان في مثل هذه الاشياء من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق
اعترض ولهذا نسب الى الشارع في قوله انما اطعمك الله وسقاك لحدوثه بخلق الله تعالى بغير
اختيار وصنع من الناس فيكون عذرا في حق الشرع لخلله في حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان
عذرا فيها لان حقوقهم محترمة لحاجتهم لاعصمة المحل لا بتداء وحقوق الله ابتلاء منه لغناه
فجاز ان يصير النسيان عذرا وعلى هذا اي على ان النسيان اذا كان غالبا لحق بالمحل من اسباب العفو
في حق الله قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا في حالة الفعل لم يقطع الصلوة اذا سلم في القعدة
الاولى لانا انما افسدنا الاخيرة لخلله في الكلام ناسيا في الصلوة واي جزء من اجزائها كان وكذا
السلام على الغير والسلام في غير حالة الفعل من القيام والركوع والسجود حيث يقطع الصلوة
لان هيئة المصلي تذكره بانه في الصلوة فلا يعذر كالا يعذر المحرم والمعتكف في الوطء حتى حكم
بفساد الحج والاعتكاف لان هيئتها يذكره عادة انه محرم او معتكف ولا يقع غالبا فلو وقع كان
من شرع الغفلة والتقصير فلا يلحق بالمنصوص اذ جعله عفوا في المنصوص للحرج ولا حرج
الا في الغالب دون النادر قال واما النوم فمجز عن استعمال القدرة بناء في الاختيار
فاوجب تاخير الخطاب للاداء وبطلت عبارته اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام والردة
ولم تتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم ولو قهقه قبل نفسد صلوته وتكون حدثا وقيل ينفسد
صلوته ولا تكون حدثا وقيل تكون حدثا ولا ينفسد صلوته والصحيح انه لا ينفسد صلوته ولا يكون
حدثا لانه ليس في معنى المنصوص عليه اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النوم
وهو عبارة عن فترة اصلية تحدث في ذكي الروح بلا اختياره منه وتمنع الحواس عن استعمالها
مع سلامتها آختوز بقولنا اصلية عن الاغماء فانه عارضي لخلو الانسان عنه وقيل هو حالة
طبيعية ينعطل معها القوى لسبب تتوفى ابخارات الى الدماغ وعلى ما هو المذكور في الكتاب
هو عبارة عما يوجب العجز عن استعمال القدرة فان الانسان اذا نام لا يقدر على استعمال قواه
الظاهرة والباطنة في ادراك المحسوسات او المعقولات ولا يقدر على الافعال الاختيارية كالقيام
والقعود وغيرهما فيكون منافيا للاختيار دائما لان اختيار يقدر على استعمال القدرة الظاهرة للافعال

والباطنة للادراك فاوجب تاخير الخطاب للاداء لعجزه عن فهم الخطاب والافعال واما قال
تاخير تاخير الخطاب للاداء لانه لامنع الخطاب في حق القضاء اذا انتبه ولامنع نفس الوجوب
اذ لاحرج في القضاء لانه لايمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين فاحتمل الاداء بعد
بلاحرج وقد قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها والمالم يتوجه
اختيارا حالة النوم لم يصح عنه ما كان مبنيا على الاختيار فبطلت عبارته اصلا في الطلاق
والعتاق والردة والاسلام والبيع والشراء فلا يصح منه هذه الاشياء ولم تعلق بكلامه
وقراءته في الصلوة حكم فلو قراء فيها ونام لا يكفيه ولو تكلم فيها ونام لم تفسد صلوته واذا
فهقهة في الصلوة قبل تفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا فيها كانت
حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا كانت منسحة للصلوة وفعل ينسحة صلوته
ولا يكون حدثا لقصورها عن القهقهة في اليقظة فصارت كالضحك يفسد الصلوة دون
الوضوء وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته لعدم اعتبار كلام النائم فيتوضا ويبني على صلوته
كما سبق الحدث والصحيح انه لا يفسد صلوته ولا يكون حدثا لان القهقهة انما جعل حدثا في الصلوة
حالة اليقظة على خلاف القياس بالنص والقهقهة فيها حالة النوم ليس في معنى المنصوص فلا يلحق
به وكذا لا يفسد صلوته لان غاية امره ان يجعل كلاما وقد ذكرنا انه لو تكلم النائم في الصلوة
لا يفسد قال والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى يمنع
صحة العبادات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية لابناء القوة والاغماء يسترخي به مفاصله
وهذا عارض بناء في القوة اصلا فلهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع البناء لكونه عارضا نادرا
واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة اقول ومن الامور المحترضة على الاهلية الاغماء
وهو مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل فخلا في الجنون فانه يزيل العقل ولهذا
عصمت الانبياء عن الجنون دون الاغماء لكونه مرضا وهم غير معصومين عن الامراض والاغماء
مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة والقوى المدركة والمحركة حركة ارادية
بسبب مرض يعرض لمدماغ او القلب لا اختيار بدون القدرة والادراك حتى يمنع اي الاغماء
صحة العبادات لانها مبنية على الاختيار ولا اختيار فلم يعتبر طلاقه وعتاقه واسلامه وردته
وسائر ما يتعلق بالعبارة والاغماء اشد من النوم وفوقه في تعطيل القوى لان النوم فترة اصلية
وحالة طبيعية للانسان لعدم خلو الحي عنه لابناء القوى بل بناء في استعمالها مع وجودها الا
النوم الذي يسترخي به مفاصله وهو النوم مضطجعا او مستندا او متكئا على شيء لو ازيل عنه
لسقط فحينئذ يزيل عنه القوى المدركة والمحركة بسبب تري في البخارات الى الدماغ وهو
كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال وهذا اي الاغماء عارض غير طبيعي لخلو الحي عنه غالبا في

القوى

اصلا في الاحوال كلها لكثافة سببه الا تراك ان التنبيه والانتباهة في النوم في غاية السرعة اما
التنبيه من الاغماء فغير ممكن فلهذا اي فلاجل ان الاغماء اشد من النوم وفوقه في منافاة عامة
اليقظة اختلف احكامهما فكان الاغماء حدثا في كل الاحوال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا
او متكئا او مستندا لخلاء النوم فانه حدث في بعض الاحوال وهو ما يسترخي به مفاصله ولم يبق
معه تماسك اليقظة دون بعض وكذا امتنع الاغماء البناء حتى لو اغمي في الصلوة ثم افاق فيها
لا يبني عليها بل يجب عليه الاستيناف فكون الاغماء عارضا غير طبيعي نادرا لا يبقى الا قليلا
فلم يكن في معنى المنصوص لان النص ورد في جواز البناء مع وجود المنافي على خلاف القياس فما يكثر
وجوده كسبق الحدث دفعا للحرج فينحصر في مورد الشرع واعتبر امتداده في الصلوة خاصة
دون الصوم والزكوة وحاصله ان القياس في الاغماء ان لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم
وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة لان امتداده
الى اكثر من يوم وليلة غالبا فيحرج في القضاء وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يتدارك امتداده
شهرا او سنة فلا حرج في القضاء ولما كان الامتداد في الجنون غالبا اعتبر في سقوط جميع
العبادات ولما كان في النوم نادرا لم يعتبر في سقوط شيء منها ولما كان في الاغماء متوسطا
اعتبر في سقوط بعضها دون بعض فقال واما الردة فهو عجز حكمي شرع جزاء في
الاصل لكفره حالة البقاء وصار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والاسترقاق
وهو وصف لا يقبل التجزي وقد قال محمد في مجهول النسب اذا اقر انه نصف عبد لفلان انه
يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه وقال ابو يوسف وهي لا يتجزى لما لم يتجز
انعقاده وهو الحق وقال ابو حنيفة الاعتاق ان اتى الملك متجزئا تعلق بسقوط كله عن المحل
حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق
على تكميلها وصار كغسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم بيع
وهذا الرق بناء ملكية المال لقيام المملوكية حتى لا يملك العبد والمكاتب التبرع ولا
منعها حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى الا انها استثنى من القرب
البدنية لحاجة الفقير لانه مالك لما يحدث من قدرة الفعل يجب الاداء ولم يجب لانعدام
الاستطاعة اقول ومن الامور المحترضة على الاهلية الرق وهو في اللغة عبارة
عن الضعف يقال رق الثوب اذا كان ضعيف النسج ورق للاة قل اي ضعف
اشفاقا عليه ولهذا اعتبر في ضد وهو العتق القوة يقال فرس عتيق اي قوي وعتاق الطير
اقوياؤها وهو في الشرع عبارة عن عجز حكمي شرع جزاء في الاصل واحتذر بقوله عجز حكمي
عن العجز الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر في الحس لكنه عاجز حكما وشرعا يقدر عليه الحر

عاجز حكما

لفي الشهادة والولاية والقضاء والتزوج وملكية المال وغيرها من التصرفات وهو في ابتداء
وضعه شرع جزاء ومكافاة على الكفر فيكون حق الله تعالى فان الكفار لما استكفوا عن
عبادة الله تعالى والاقرار بوحدانيته بعد ما شاهدوا دلايلها وكابروا في انكار الصانع
الذي خلقهم ليعبدوه وآوجدهم ليوحدوه وربّاهم لينزهوه عن النقايص جازاهم الله
على ذلك فجعلهم عبيد عبيدٍ ولانهم لما صاروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم
في التامل في آيات الله المحتهم بالبهايم في الانتفاع او التملك والبسع في الاسواق لكنه اي الرق
في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي من احكام الشرع المشروعة وان زال السبب من غير
ان يتراخى فيه معنى الجزاء في حال البقاء وان كان في الاصل جزاءً ولهذا يبقى الرق وان زال
الكفر بالاسلام وصار العبد اورع من الاحرار ويسري لا الى الاولاد المتولدة في الاسلام وان
لم يوجد منهم الاستنكاف وهذا كالرمل في الطواف شرع في الابتداء لاظهار الجلادة للكفار
ثم بقي مشروعا وان زال السبب به اي بسبب الرق يصير المرء عرضة اي محلا للتملك والابتذال المحض
لكون حق العبد وملوما خوذ من عرضة القصاب وهو خشبة التي يضرب بها ذبيحة
بين اوصيكم ونفسها ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات المولى صار كالعرضة للقصاب
وهو اي الرق وصف لا يقبل التجزي لانه شرع جزاء وعقوبة فلا يتصور وجوبه متجزيا كما ان
سببه وهو الكفر لا يحتمل التجزي والمسبب يثبت على وفق سببه ولانه ضعف حكمي حل بالمحل
فيكون وصفا له كالعلم والقدرة وسايرالاوصاف فلا يوصف بعضه به دون البعض اذ من
المحال ان يكون بعضه ضعفا زايل الملكية وبعضه قويا ثابت الملكية وكذا قال محمد في الجامع
الكبير في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه ولم
يجعل نصفه حرا او نصفه عبدا في الاحكام حتى لو ضم اليه مثله يكونان حرا كما اقام الشرع امراتين
مقام رجل واثبت الملك للمقر له الاخر في النصف الذي اقر ان الملك متجزٍ وكذا العتق الذي هو
ضد الرق لا يقبل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فالحاصل ههنا اربعة اشياء الرق
والعتق وهما يتجزيان بالاتفاق واما ان الملك وهو محتمل التجزي بالاتفاق والاعتاق وقد
اختلفوا فيه فقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى لانه يستلزم العتق باعتبار انه مطاوعة
يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون اللازم فاذا لم يكن
انفعال الاعتاق ولا اثره وهو العتق متجزيا اتفاقا لم يكن فعل المؤثر وهو الاعتاق
متجزيا اذ لا شركة في التطليق والطلاق وما لا يتجزى اذا ثبت بعضه يسري الى الكل كالعفو عن
القصاص فعتق البعض عندهما كعتق الكل وعند ابي حنيفة الاعتاق متجزٍ وحاصل الخلاف يرجع
على ان الاعتاق ازالة الملك قصدا وازالة الرق اثبات العتق فعندهما لما كان الاعتاق ازالة

الرق اواثبات العتق وكلاهما لا يحتملان التجزي بالاتفاق فكذا الاعتاق وعند ابي حنيفة لما كان
الاعتاق عبارة عن ازالة الملك قصدا وهو متجزٍ بالاتفاق فكذا الاعتاق وهذا لان الملك
متجزٍ ثبوتا وزوالا فان الانسان اذا اشترى نصف عبد ثبت ملكه في ذلك النصف فقط ولو
باع نصفه يزول ملكه عن ذلك النصف فقط فاذا كان الملك متجزيا يكون ازالته كذلك فلو ازال
ملكه عن النصف بالهبة الى احد لا يزول ملكه عن كله فكذا لو ازاله لا الى احد بالاعتاق واما قلنا
ان الاعتاق قصدا ازالة الملك لا ازالة الرق لان العبد انما يتصرف في حقه لا في حق الشرع وحقه
في الملك لكونه ينتفع به لا في الرق فانه حق الشرع لما عرف انه ثبت جزاء على الكفر فيكون حق الله
لانه هو المجازي والانسان لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن منه ضمنا كما لو اعتق نصيبه
من العبد المشترك جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا ولا يملك من اعتاق نصيب صاحبه قصدا
لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
وشطر العلة لا يترتب عليه الحكم اذ اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة فيتوقف ثبوت العتق
على تكميل العلة وهو ما خوذ من عرضة القصاب وهو خشبة التي يضرب بها ذبيحة
لا باحة الصلوة فان غسل الاعضاء متجزية لكن تعلق به اباحة الصلوة وهي غير متجزية فاذا
غسل بعض الاعضاء لا يباح له الصلوة بل يتوقف الاباحة على غسل الباقي وكذا عدد الطلاق
متجزٍ تعلق به الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية فتوقف ثبوتها على كمال العدد وهو الثلث
ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله وفي البقاء على العكس فعتق البعض كالمكاتب
لا يصير حرا في شيء من احكامه غير انه اذا عجز عن السعاية لا يرد الى الرق بخلاف المكاتب
قوله والرق بنا في ملكية المال لقيام المملوكية ما لا يعني انه مملوك من حيث كونه ادميا
فلا يكون مالكا للمال للمنافاة بين المالكية والمملوكية من جهة واحدة لان احدهما سمة القدرة
والاخر امارة العجز ويستحيل اتصاف الواحد بكونه قادرا وعاجزا من جهة واحدة ولهذا
لم يكن مملوكا من جهة كونه غير مالك كما ليس بمال كما سياتي واذا ثبت ان الرق بنا في
ملكية المال لا ثبت في حق الرقيق الاحكام المبنية على كمال المال فلا يملك العبد والمكاتب التسري
بالجارية وان اذن لهما المولى لانه مختص بملك الرقبة وليس لهذا كذلك ولا يصح منهما حجة الاسلام
لانها مركبة من القدرة المالية والبدنية والمالية منعدمة في حقهما وذلك ظاهر وكذا البدنية
في حق العبد لانها للمولى والعبادة لا يتادى بملك الغير لانها استثنى من الواجب البدنية يعني
منافع بدن العبد للمولى لانها استثنى الشارع في حق الصلوة والصوم الفرضين فان القدرة
التي تحصل بها الصوم والصلوة ايضا للمولى لكن الشرع ابقاء العبد في الفرائض البدنية على اصل الحرية
وانما قيد بقوله لا يصح منهما حجة الاسلام لانه يصح منهما التطوع باذن المولى ولا يسقط به الفرض وبهذا

www.alukah.net

لا يسقط الموكى قبل العتق عن الفرض حتى لو اعتقا يجب عليهما الاعادة لخلل في الفقراء اذا حج حيث يقع حجه عن الفرض ولا يجب عليه الاعادة اذا استغنى لان اصل القدرة فاتت له لانه مالك لما يحدث من منافعه فصح منه الاداء وان لم يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة بالزاد والراحلة الخ هو شرط الوجوب لكن اشتراط ذلك لبقاء الحرج فاذا تحمل المشقة وحج يقع عن الفرض كالمسافر والمريض اذا حضر الجمعة اذ لو لم يقع عن الفرض يعود الامر على موضوعه بالنقض ولان الزاد والراحلة انما شرط في حق من بعد عن مكة فاذا تحمل الفقير التاعب ووصل الى مكة قدر على الحج وان لم يملك شيئا فصار كالصبي اذا حج لا يشترط في حقهم الزاد والراحلة فيجب عليه الحج فاذا ادى يقع عن الفرض قال والرق لا ينافي مالكية غير المال وملوا النكاح والدم والحيوة وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب كذا الحل ينتقص بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية وعدد النكاح عن اتساع المالكية ونصف العز والتعم والحر وانتقصت قيمة نفسه لانتقاص المالكية لان اهل التصرف في المال واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود دون ملك الرقبة الذي شرع وسيلة الا ترى انه يوجب نقصان بدل ذمته عن الدية لنقصان في احد ركني المالكية بالعشر المعنوية في الشرع كما ينصف بالانوثة لعدم احد ما اصلا اقول الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان هذه الاشياء من خواص الانسانية وهو ليس بمملوك من حيث الانسانية فبقي على اصل الحرية فيها وحاصله ان العبد في معنى الآدمية ومعنى المالية وملوقد صار مملوكا من جهة المالية فلا يصير مالكا من تلك الجهة لما ذكرنا ولم يصر مملوكا من جهة الآدمية فجاز كونه مالكا لما هو غير المال لانه ليس بمملوك من تلك الجهة فلا تتحقق المنافاة والدليل على ان العبد مالك للدم والحيوة صحة اقراره بالحدود والقصاص دون اقرار المولى عليه بذلك وايجاب دمه لغيره وكذا قتل الحر يبنى على انه في حق الدم مبقى على اصل الحرية وكذا يملك النكاح وانما يتوقف نفاذه على اجازة المولى لانه لم يشرع الا ليمكن ان يتبعوا باموالهم وما في يده لمولاه وفي الجارية بدون اذنه اضراره فيتوقف على اجازته نظرا له ولهذا بعد الاجازة انما يملك ابضع العبد دون المولى ولهذا يحل له لا للمولى ويقع طلاقه دون طلاق المولى وانما يملك اجباره على النكاح فتحصن ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك على ما ذكرنا في الايلاء ان المولى لا يملك اجباره ويملك اجبار الامة ذكرنا في الاجناس والرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية فان الادمي بالذمة ممتاز عن سائر الحيوانات ويصير اهلا للوجوب له وعليه فيكون كرامة وكذا بالحل يفصل له استغراش الحرائر والتوسع بطريق

نكاح النكاح — نوسان — قضاء

قضاء الشهوة بلا اثم وملامة فيكون كرامة ولهذا اتسع الحل للنبي عليه السلام بشرفه وكذا الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى فيكون هذه الاشياء من الكرامات الدنيوية ومبناها على كمال الاهلية وكمال الادمية وقد ضعف بالرق ولهذا الحق بالبهائم في انتملك والابتذال وسلب اهلية الولاية وملك المال فثبت ان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا بخلاف الكرامات الاخروية فان مبناها على الايمان والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فالرق لا ينافي كمالها اذ العبد قد يكون اتقى من مولاه فيكون مرتبته في الاخرة اكمل من مرتبته ولما كان الرق منافيا لكمال اهلية الكرامات الدنيوية قلنا ان ذمته ضعفت بالرق حتى لا تحتمل الدين بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك سواء كان محجورا او ماذونا والماذون يباع في دين التجارة انه لم يكن له كسب ولم يف به لان هذا دين ظاهر في حق المولى الا ان الاباية بالكسب برعاية جانب المولى والغرماء بقدر الامكان فاذا لم يف جاز تعلقه برقبته كضمان الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن المسلمين بل اولى لان هذا دين وجب بالتجارة وقد اذن له المولى بها فيكون راضيا به وفي دين الاستهلاك لم يرض به فاذا بيع في دين الاستهلاك فمع دين التجارة اولى وانما قلنا ان ذمته ضعفت بالرق وذلك لان له ذمة باعتبار انه آدمي مكلف لكنه من حيث انه لحق بالبهائم لا يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلها مع الضعف فلا تحتمل الدين والمطالبة الا بانضمام احد الامرين المذكورين حتى لو اقر المحجور بدين وتزوج بلا اذن مولاه لم يلزمه في الحال اذ كسبه ورقبته لمولاه ومولى غير راض عاصنع العبد فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يؤخر الى عتقه وكذا الحل ينتقص بالرق لان حل النساء من الكرامات البشرية حتى حل لنبينا ما زاد على الاربع الى التسع اولا ما يزيد على حسب الاختلاف فانتقص الحل بالرق واتسع بالحرية حتى حل للحر ان يتزوج الاربع وللعبد نصفه وكذا انتقص حال النساء بالرق فانتقص حلها باعتبار الاحوال فحل الامة اذا كانت منكوحة منه على الحرة والحل اذا كانت متاخرة عنها وتنصف حلها وقسمها وعدتها وطلاقها كذلك الطلقة الواحدة او الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت ولم يستط الرجحان جانب الوجود على العدم ولهذا اذا كانت عدتها بالاشهر امكن التنصف وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية ومحل المحللية فيعتبر بالملوكية وهي المراة فاعتبر فيها في حقها والرق اثر في التنصف فيعتبر حالها في الطلاق فاذا كانت حرة كان عدد طلاقها ثلثا وان كان زوجها عبدا وان كانت امة كان عدد طلاقها اثنتين وان كان زوجها حرا فان قيل يلزم من اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يعتبر بالرجال ايضا

اتساع الملوكية

www.alukah.net

لعدد

قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوجة مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا
الناقص يلزم النقصان من النصف واما عدد النكاح فهو عبارة عن نساع المالكية فيعتبر بالمالك
وهو الزوج لانه نعمة في حقه فاذا كان حرا ملك اربعا وان كن اماء واذا كان عبدا لا يملك الا
ثنتين وان كانتا حرتين وكذا نصف قسم الامة فيبيت عند الحرة ليلتان وعند الامة ليلة لانه
نعمة يتنصف بالرق كسائر النعم وكذا نصف الحد بالرق في حد الزنا والزانية الحرين اذا لم يكونا
محصنين مائة في حق العبد والامة خمسون قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
ولان الغرم بالغنم وقد تكاملت به النعمة بالحرية فكذا يتكاملا العقوبة بخلاف قطع اليد في
السرقة فانه لا يتنصف فتكامل ضرورة وكما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة
نفس العبد عن دية الحر لانتقام مالكية العبد عن مالكية الحر لان الحر يملك المال ومما لا يسمى مال
كالنكاح والعبد يملك ما ليس بمال ولا يملك المال الا بدا لا رقبة وذكرنا ان العبد اهلا للتصرف
في المال واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود من المال لان الاهلية على التصرف بالنطق
والعقل وهما حاصلان للعبد لكنه حجر عن التصرف بدون اذن المولى كيلا يتضرر بتعلق الدين
برقبته وكسبه فبعد الاذن زال المانع فتبقى العبد باهليته نفسه فيكون اهلا للتصرف ولكنه
ليس باهل لملك الرقبة الذي شرع وسيلة الا اليد والتصرف لانه مملوك رقبة فلا يصير مالكا
من تلك الجهة فاذا انتقصت مالكية العبد وجب نقصان بدل دمه عن دية الحر لنقصان
في احد نوعي المالكية وهو مالكية المال يدا وان كان كاملا في النوع الاخر وهو مالكية
غير المال لان نقصان المالكية مؤثر في نقصان بدل دمه كدية المرأة تنصفت بالانوثة
لعدم احد نوعي المالكية في حقها اصلا فانها ملكت المال رقبة ويدا ولا يملك غير المال كالنكاح
واطلاق اصلا بل هي مملوكة فمه فلزوال احدى المالكية عادت ديتها الى النصف فكذا ثبت
النقصان في قيمة العبد ولكن تعين نقصان العشرة اما بانا نرى ابن مسعود ولان العشرة عدد
معتبر في الشرع في قتل المهر ونصاب السرقة فيعتبر ايضا هينا فاذا كانت قيمته عشرة الاف
درهم او اكثر فحط عليه بعشرة الاف الا عشرة دراهم فان قيل كان ينبغي ان ينتقص من قيمة
العبد ربعها لانه مالك لاحد نوعي المالكية وهو النكاح وما لك لنصف النوع الاخر وهو متوكونه
مالكا للمال بدا لا رقبة فاذن ينتقص مالكيته في الربع فينتقص قيمته كذلك قلنا قد مرانا
استحسنا تعين العشرة بانا نرى ابن مسعود والاثر في المقدرات كالخبر فان قيل لو كان التعليل
للنقصان معنى المالكية والمملوكية صحيحا لتنصفت دية العبد عن دية المرأة او ساوت ديتهما
لان المرأة مالكة للمال والعبد منه فلا يكون دية المالكة والمملوكة على السواء ولان كل واحد
منهما مالك لاحد نوعي المالكية دون الاخر فان العبد مالك لغير المال دون المال والمرأة مالكة للمال

دون

غيره فاستويا في المالكية فكان ينبغي ان يستويا في الدية قلنا لتحقيق هذه المسئلة تحتاج
الى بسط وكشف يشير الى اصل الماخذ وبه يظهر الجواب وهو ان في العبد معنى الادمية لكونه
مكلفا بالايمان والعبادات البدنية وفيه معنى المالية حتى يملك ويوهب فالواجب بقتله
خطأ ضمان المال او النفس فابو يوسف والشافعي رجحا جانب المالية اذا عتبار المماثلة في
ضمان العدوان واجب وفي جعله مقابلة المال تحقيق المماثلة اذ النفس لا يماثل المال فلذا اوجبا
القيمة بالغة ما بلغت وابو حنيفة ومحمد رجحا جانب النفسية وقالا النفس اعظم خطرا من المال
فكان الضمان مقابلة او في الادمية اعلا من المالية لكونه بتعالم اذ قيام المالية
بالنفسية وسواية التبعية فكان الاصل الايجاب لضمان بمقابلة او في ضمان نفس الحر لا يزاد
على عشرة الاف درهم فضمان نفس العبد وهو قائل الاختلاف ايضا يظهر في حكم اخر وهو ان ما يكون
ذكر عند الحنفية وهي على العاقلة لانه ضمان النفس عندهما على القاتل لانه ضمان المال واذا
ثبت هذا فنحن الاجوبة الشبهة فقلنا ان العبد باعتبار كونه ادميا صبي على الاصل في حكم
النكاح اذ صحة النكاح يبتنى على الادمية دون المالية وهو من هذا الوجه يملك الحرة فيصير
بتعالم في معنى النفسية لانهما منكوحة وان كان هو تابعا لها في معنى المالية لصلاحيتها ان تصير
مالكة فقلنا اذا كانت قيمته اكثر من ديتها يجب الاكثر لانه يملكها نكاحا وان كانت اقل من
ديتها يجب الاقل لانها تملكه رقبة عملا بالشبهتين وقائل ان يقول لو كانت العلة لنقصان
دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختلف هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور
ولا يكون الرق منصفا لشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلافه وايضا لما ذكرنا ان احد
الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الاقاء
وليس كذلك كما بينا شارح في التنقيح واشار الى ماخذ اخر في بيان علة نقصان ديته واطال الكلام
فيه قال ـــــ والرق لا يؤثر في عصمة الدم انما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل
الحر فلهذا اعتبر الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا في الجهاد لان استطاعة الحج والجهاد
غير مستثناة على المولى فلم يستوجب السهم الكامل وانقطعت ولايات كلها بالرق لانه عجز
وكذا صح امان العبد المأذون لان الامان بالاذن خرج عن قسام الولاية من قبل انه صار شريكا
في الغنيمة فلزمه ثم تعدى منه الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان وعلى هذا الاصل يصح اقراره
بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة وبالقتابة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف
وقلنا في جناية العبد خطأ انه يصير حرا بجنايته لان العبد ليس باهل ضمان ما ليس بمال الا ان
يشاء المولى الفداء فصار عابدا الى الاصل عند بني حنيفة حتى لا يطل بالافلاس عند هما بخلاف مسئلة الحوالة

www.alukah.net

أقول ... الرق لا يؤثر في عصمة الدم وحرمته بالإتلاف والتعرض لما في الاسقاط ولا في
التقرب بل العبد معصوم الدم كالحر وانما أثره في تنقيص القيمة فقط لما ذكرنا وذكر لان العصمة
نوعان أحدهما مؤبدة لا مؤقتة وهي التي يوجب الاثم على المتعرض دون الضمان وهي ثبت بالايمان
فقط حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ولم يهاجر الينا أو الاسلام فقتله انسان ثم جاء يقتل ولا يجب
عليه الدية ويرتفع الاثم بالكفارة لو كان خطأ ولا يجب الكفارة والقصاص لو كان عمدا
بل يجب التوبة والاستغفار دونهما مؤقتة وهي التي يوجب الضمان والاثم على المتعرض وهي
ثبت بالايمان وبإحراز النفس بدار الاسلام حتى لو قتل انسان مسلما في دار الحرب عمدا يجب
عليه القصاص وبالاثم وان قتل خطأ يجب عليه ما عاقلته الدية وعليه الكفارة والعبد في كل واحد
من هذين العصمتين كالحر لانه مسلم احرز نفسه بدار الاسلام فلهذا اي فلاجل ان العبد كالحر في هذين
يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما في العصمة الثابتة بالايمان والدار واوجب الرق تقاصا
في الجهاد لما بينا في الحج ان منافي ملك المولى والاستطاعة للحج والجهاد غير مستثناة في الشرع
على المولى نظرا له لما فيهما من خوف التلف وفوات مصالحه في الاستخدام لطول مدتهما والى استثنى
منافع بدنه عن ملكه في بعض العبادات كالصوم والصلوة نظرا للعبد وعدم خوف ابطال وقصر
المدة فلم يستوجب العبد بهم الكامل في الغنيمة لانه للمجاهدين الكاملين وانما قيد بقوله
سهما كاملا لان للامام ان يرضخ له ان قاتل لما كان الرق مجزئ احكميا ومنافيا لكمال الجهاد انتقلت
الولايات كلها بالرق كولاية التزويج والقضاء والشهادة لان الولاية عبارة عن نفاذ القول
على الغير شاء او ابى وهي مبنية على القدرة والرق عجز فلا يجتمعان ولانه اذا لم يكن له ولاية
على نفسه فعلى غيره اولى اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة ولهذا قلنا انه يبطل امان
العبد المحجور عن القتال لعدم ولايته على الغير وفي الامان ابطال حق الغانمين وانما صح امان
العبد المأذون هذا جواب عما يقال لو كان الرق منافيا للولاية لكان ينبغي ان لا يصح امان العبد
المأذون في القتال نقرر الجواب ان امان المأذون ليس من باب الولاية بل هو اخبار لانه
بالاذن يصير أهلا للجهاد فيصير شبيها بالحر في كونه أهلا للجهاد ثم يتعدى الى غيره
ضمنا كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ومثل هذا لا يعد من باب الولاية لا يقال المحجور عن القتال ايضا يستحق الرضخ اذا قاتل
فينبغي ان يصح امانه لشركته كالمأذون لانا نقول ذكرنا في السير انه لا شيء للمحجور وان قاتل في القياس
لانه ليس من أهل القتال فان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير
محجور عن الاكتساب وما يتمحض نفعا فكون مأذونا دلالة لان المحجور لدفع الضرر قد افرغ

عن القتال سالما فالرضخ نفع محض فصار نظيره في القياس وفي الاستحسان نظر المحجور اذا اجر
نفسه وسلم العمل فاذا تقرر هذا اعلم انه لم يكن شريكا وقت الايمان اذ الشركة انما تثبت في الاستحسان
بعد الفراغ من القتال فان قيل كيف تثبت الشركة للمأذون في الغنيمة والرق بناء في ما لكيته
المال بل الشركة تثبت لمولاه فينبغي ان لا يصح امانه وان كان مأذونا لانه حينئذ يصير من باب
الولاية على الغير ابتداء قلنا الاستحسان لما لم يكن المولى يخلفه كما يخلفه في سائر اكسابه فيكون
الشركة ثابتة له نظرا الى السبب قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا يناني ما لكيته
عبر المال من الدم والجبوة بيع اقرار العبد بالحدود والقصاص ان كان محجورا لانه مبني على
اصل الحرية في حق الدم والجبوة فكان اقراره ملاقيا حق نفسه مقصودا فيصح ويجوز ان يكون
المراد بقوله على هذا الاصل هو الاصل المذكور في الامان وهو انه يصح من العبد كما يثبت في حقه
اولا ثم يتعدى الى غيره فان الحدود والقصاص يلزم حكمها على فصدا ثم يتعدى الى عاقلة مولاه
ضمنا ومثل ذلك غير ممتنع وكذا بيع اقرار العبد بالسرقة المستهلكة وان كان محجورا حتى يجب عليه
القطع ولا يجب عليه ضمان المال وقال زفر لا يقطع يده ويضمن المال في الحال ان كان مأذونا وبعد
العتق ان كان محجورا لان اقراره بالقطع بلا قطع حق مولاه والاذن لم يبنا ولم وكني المأذون منفك
الحجر فيكون لذمته صلاحية للوجوب في الحال دون المحجور والحجة عليه ما ذكرنا ان اقراره بلا قي
حق نفسه فصدا باعتبار انه مبني على اصل الحرية في حق الدم ثم يتعدى الى المولى واما الاقرار بالسرقة
القائمة فيصح من المأذون في حق رد المال على المسروق منه بالاجماع لان اقراره في حق المال لا في حق
نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح وفي حق القطع ايضا صحيح عند علمائنا الثلثة خلافا
لزفر على ما مر وفي اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف فان عند ابي حنيفة يصح اقراره
في حق القطع ورد المال فيقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق
القطع لما بينا انه مبني على اصل الحرية وفي ذلك من ضرورة صحة اقراره في حق المال بعا لا استحالة
ان يقطع يده بسرقة مال المولى وعندهما لا يصح اقراره اصلا لا بالقطع ولا بالمال فلا يقطع يده
ولا يرد المال الى المسروق منه لان اقرار المحجور في حق المال باطل لانه مأذون لمولاه فاذا لم يصح اقراره
في حق المال يبقى المال في ملك مولاه فيستحيل ان يقطع يد العبد بسرقة مال مولاه فبطل اقراره
في القطع ضرورة لحقه فالمأذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا لثبوت المال وعند ابي يوسف
يصح في حق القطع فيقطع يده ولا يصح في حق المال فيجرد الى المسروق منه لانه اقر بشيئين بالقطع ورد
على نفسه فصدا فيصح فيما لم يكن هو على مولاه فلا يصح والخلاف فيما اذا كذبه مولاه اما لو صدقه
فيقطع يده ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف قوله وقلنا الى بناء على الاصل المذكور وهو ان
الرق بناني ما لكية المال وبنافي كمال الحال فانه ما لكية عبر المال قلنا ان العبد اذا اتلف خطأ يضمن

www.alukah.net

(قيمته جزاء لجنايته فيجب على المولى دفع جزاء لعدم امكان القول بوجوب الدية على العبد
لعدم قدرته على المال ولان الدية ضمان ما ليس بمال وهو القتل والعقل ليس باهل لوجوب
ضمان ما ليس بمال لكونه في معنى الصلة اذ المراد من الصلة ما يجب بمقابلة ما ليس بمال والدية
صلة في حق الجاني كما ذهبت اليه ابتداء وان كان عوضا في حق المجني عليه والعقل ليس باهل لوجوب
العبادات عليه لعدم كمال حاله حتى لا يجب عليه نفقة محارمه واذا لم يكن اهلا لوجوب الارش عليه
لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء الا ان مختار المولى الفداء فحينئذ تصير الواجب
عايدا الى الاصل وهو الارش الذي هو اصل في الباب عند ابي حنيفة والنقل الى الدفع يعارض
الرق حتى لا يبطل بافلاس المولى بعد اختياره الفداء اذ الارش لا يتعلق بالافلاس عندهما
تصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحال به على المولى او يصير التزام الفداء بمعنى الحوالة
كان العبد احال بالواجب عليه فيبطل الارش عندهما بافلاس المولى ويعود العبد جزاء كما
كان اولا لان على اصلها اذا افلس المختار عليه يعود الدين على المحيل ثم في قوله فيعود الى الاصل
اشارة الى ان الموجب الاصلي في جناية العبد خطأ هو الدية لكن للمولى ان يتخلص بدفع العبد
وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي وبعض المشايخ وكان اختيار صاحب الهداية ان الموجب
الاصلي هو الدفع في الصحيح ولهذا يسقط بموت العبد لفوات محل الواجب ولو لم يكن الواجب
الاصلي هو الدفع لكان اذا هلك العبد قبل الاختيار ان يتعين الارش ضرورة لبقاء احد الموجبين
وليس كذلك قد ذكر في ان الموجب الاصلي هو الدفع وعزى تمام التحقيق في شرح الهداية قال
واما المرض فانه لا ينافي اهلية العبادة لكنه لما كان سبب الموت والموت علة
الخلافة كان من اسباب تعلق حق الغرماء والوارث بما فيثبت به الجر اذا اتصل به الموت
مستندا الا اذا لم يقدر ما يقع به صيانة الحق فتصرف كل تصرف واقع لحمل الفسخ فان القول
بصحته واجب في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمل جعل كالمعلق بالموت
كالاعتاق اذا وقع على مكاتب او وارث بمنزلة التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في عين لا يبدد دون الرقبة وكان القياس ان
لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك لانا استحسنا من اثلث
نظرا لكل فان الانسان مغرور ربما يملك مقتضى في عمله فاذا عرض له المرض وخاف الهلاك يحتاج الا
اتلافا ما قرط منه بالتفريط بما له على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصوده المالي ولو انهضه البرء
يصرفه اليه مطلقا لحاجته المالية وما تلو في الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لم يبطل ذلك صورة
ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لم يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي حنيفة لان فيه ايثار بعض الورثة
بصورة العين وبطل اقراره له وان حمل باستيفاء دين الصحة لانه ايثار معنى وتفويت الجودة

في حقهم لانه انتفاع للوارث بالجودة وفيه تهمة العدول عن خلافة الجنس الى الجنس لهذه المنفعة
كما تفوت في حق الصغار اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية المرض وهو حالة
للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي موجبة لصدور الافعال غير سليمة ومع ذلك لا ينافي اهلية الحكم
ولا اهلية العبادة اذ لا خلل في الذمة والعقل الملزم واللسان الناطق فيكون الاهلية قائمة
بقيام هذه الاشياء وعلى هذا كان ينبغي ان يكون حكم الصحيح فاستدركه بقوله ولكن
المرض لما كان سببا للموت لكونه مفضيا اليه بتراخي الايام اذ الحادث يضاف الى اقرب الاسباب
ولا سبب يسوى المرض فيضاف اليه ظاهرا وان كان ميتا بالجل والموت علة الخلافة فان علة
الخلافة الوارث حتى لم لانه بالموت بطل اهليته للملك ويستغني عن المال فتخلفه من هو اقرب الناس
اليه كان المرض من اسباب تعلق حق الغرم والوارث بما فيثبت به اي بالمرض الجر اي جر المريض عن
التبرع اذا اتصل به الموت مستندا الا اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الغرم ففي
الكل واما في حق الوارث ففي الثلثين حتى لا يؤثر المرض فيما لا تعلق به حق الغرم والوارث كالبرء
الاصلية حتى صح نكاح المريض لان المريض يحتاج الى النكاح ببقاء نسله وفي كل ما يحتاج المريض اليه
لا يتعلق به حق الغير فلا يكون فيه ابطال حقهما اذ لا حق لهما فيه فاذا تقرر هذا فيقول كل تصرف صدر
من المريض ان كان مما يحتمل النسخ كالهبة والمحاباة وجب القول بصحته في الحال لصدوره ممن اهله
في محله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه بان لم يكن له باق للتركة وفاء لحق الغرماء او كان زايدا
على الثلث ولم يرض الورثة به فينقض ذلك التصرف بقدر الحاجة لاحتمال النقض واذا لم يقع الحاجة
اليه بان كان في التركة وفاء لحق الغرماء ولم يرد على الثلث نفذ ذلك التصرف ولم ينقد احد على
نقضه لعدم الحاجة وكل تصرف من المريض لا يحتمل الفسخ كالاعتاق ينظر ان لم يقع على حق الغرم
والوارث بان كان في باقي التركة وفاء وخرج عن الثلث صح في الحال وليس لاحد نقضه وان وقع على
حق الغرم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وقع على حق الوارث بان كانت
قيمته زايدا على الثلث جعل حكم هذا العتق حكم العتق المعلق بالموت وهو التدبير فيكون لازما
لا يمكن لاحد نقضه ولكن لا يثبت العتق في الحال فيكون عبدا في شهاداته وسائر احكامه كالمدبر
وبعد موت المولى يعتق على وجه لا يبطل حق الغرم فيجب السعاية في الكل وان لم يكن الدين مستغرقا
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين وهذا بخلاف اعتاق الراهن عبد المرهون حيث
ينفذ عتقه في الحال لان حق المرتهن في العبد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا
وهو ملك الراهن فبطل وزوال يد المرتهن ضمني فلا يسالم بقاء ان كان الدين حالا لابطال الراهن
باداءه وان كان مؤجلا يطالبه بالقيمة ويجعل رهنا مكانه واما لم ينفذ اعتاق المريض في الحال

شبكة الألوكة www.alukah.net

تتعلق حق الورثة بالمالية صورة ومعنى وتعلق حق الغرماء معنى فلم يكن اعتاق الراهن في معناه
فافترقا فكان القياس ان لا يملك المريض اصلا كنفقة الزوجات والمحارم واداء الحقوق
المالية لكنه تعالى لثبوت سبب الحجر وكذا القياس ان لا يملك المريض الوصية بذلك لوجود سبب
الحجر وتعلق حق الورثة به الا اناجوزنا الوصية بقدر الثلث استحسانا نظرا للمريض
لحاجته اليه ليتدارك تقصيره ايام الحيوة فان الانسان مغرور بامله فانه امله ابعد من اجله
يرجو ان يعيش طويلا ويعمل كذا وكذا مقصر في عمله عادة ثم انه يعمل الخيرات في اخر العمر فاذا عرض
له المرض وخاف الممات تحتاج لا اتلافه اى اعدام بعض ما فرط منه من التفريط اى التقصير
ويتدارك ذلك التفريط بالبر ببعض ماله على وجه لو مضى فيه ومات تحقق مقصوده المالي اى
الاستيثاقي وهو الاجر والثواب في الاخرة ولو انهضه البر وصح من المريض تصرف في ذلك المال الموصى به لامطالبة الحال وحوائجه في الدنيا وفي شرع الوصية تحصيل هذه المقاصد
فشرعت نظرا وقد نا بد هذا المعنى بالنقض وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار
وبقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم فضعوها حيث شئتم ولما
فرض الله تعالى الوصية للوارث ولا بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نرى انه شارع الايصاء للورثة بنفسه حيث قال يوصيكم الله
في اولادكم وابطل ايصاءه لهم اى ابطل ايصاء المورث للورثة ونسخ بالاية المذكورة وبلسان
نبيه بقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية صورة
ومعنى وحقيقة وشبهة ثم اشار المصنف الى كل واحد منها على طريق اللف والنشر بقوله
حتى لم يصح بيعه من الوارث شيئا من اعيان التركة اصلا اى سواء كان بمثل القيمة او لم يكن بمثل
في حقيقة وعند هما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق بقية الورثة فالوارث والاجنبي
فيه سواء ولكن بوحنيفة قال وان كان معاوضة حقيقة لكن فيه اشارة بعض الورثة بصورة
العين فصار وصية للوارث صورة وان لم يكن معنى فيمنع منها خلافا للاجنبي فانه غير ممنوع عن
وصية حقيقة فكذا لا يمنع صورة فهذا اشارة الى الوصية صورة وبطل اقراره اى اقرار المريض للوارث
بعين او بدين وان حصل ذلك لاقرارا بستيفاء دين لزمه في حال الصحة لانه وان كان هذا اقرارا
صورة لكنه وصية معنى للوارث فكان ايثارا له معنى فلا يجوز لحق بقية الورثة فهذا اشارة الى الوصية
معنى اما مثال الوصية حقيقة فظاهر فلهذا لم يذكر المصنف ثم اشار الى مثال الوصية شبهة بقوله
وتقومت الجودة اى فهم اى في حق الورثة حتى لو باع المريض الجيد من الاموال الربوية بردي
منها من بعض الورثة لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة لانه ايثار للوارث بالجودة والوصية

للوارث لا يجوز فيلحق الشبهة بالحقيقة في حق عدم الجواز ولانه فيه تهمة العدول عن اتباع
عن خلقه في الجنس الى البيع بالجنس مع التفاوت في الجودة والرداءة وفيه دليل على ان
غرضه ابصال منفعة الجودة اليه فان الجودة لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس لقوله
عليه السلام جيدها ورديها سواء فتقومت الجودة في حقهم دفعا للضرر عن بقية الورثة
فاز حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقومت الجودة في حق الضعاردفعا للضرر
عنهم حتى قلنا ان الوصي او الاب لو باع مال الصبي من نفسه او من غيره تقومت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولا يجوز بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا قال
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية بوجه لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء
الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها فيسقط بهما اصل
الصلوة ولا حرج في الصوم فلم يسقط اصله اقول ومن الامور المحتم تحققها
الاهلية الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه اى لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لانهما لا يوجبان الخلل في العقل والتمييز وقدرة البدن وقد وجد السبب
فلا يمنعان الوجوب وتوجه الخطاب بالاداء وكان ينبغي ان يجب الاداء حالة الحيض
والنفاس واستدركه بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم
والصلوة اما كون الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة فمما اتفق للقياس كالطهارة عن سائر
الاحداث واما كونها شرطا لجواز اداء الصوم فثابت بالنص وهو قوله عليه السلام الحايض
تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها عما خلافا للقياس ولهذا يتادى الصوم مع سائر الاحداث
كالجنابة والحدث واذا كانت الطهارة عنهما شرطا للاداء فيفوت الاداء بهما اى بوجود الحيض
والنفاس لفوات شرطه وهو الطهارة عنهما واذا فات جواز الاداء بهما فات وجوب الاداء
اذ المقصود من وجوب الاداء صحته فيفوت بفواته وكان ينبغي ان يجب عليهما قضاء الصوم
والصلوة بعذر الى العذر او يسقط قضاؤهما لان مبنى القضاء على وجوب الاداء فاذا
لم يجب عليهما الاداء كان ينبغي ان لا يجب عليهما قضاء شئ فلم وجب قضاء الصوم دون الصلوة
فاشار المصنف الى الفرق بقوله وفي الصلوات حرج لتضاعفها فانه يلزم عما الحايض حينئذ
خمس صلوة في كل شهر بناء على ان اكثر الحيض عشرة او اكثر منها على قول من يجعل اكثره خمسة
عشر يوما مع وجوب اداء الوقتية قد ايما في حرج في القضاء والحرج مدفوع بالنص فيسقط
بهما اى بالحيض والنفاس اصل الصلوة اى نفس الوجوب فلا يجب القضاء ولا حرج في قضاء الصوم
لانه يلزم منها قضاء عشرة ايام او اقل في كل سنة وهو لا يتضمن الى الحرج فلم يسقط اصله وهو نفس
الوجوب

www.alukah.net

وان سقط وجوب الاداء فيظهر اثره في القضاء فعلى قول من يقول بان وجوب القضاء بامر جديد فلا ينتفي وجوبا سابقا وانما سمي قضاء لاستدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع وعلى قول من يقول بان القضاء بالامر الاول فهو يقول بانه يكفي لوجوب القضاء انعقاد سبب الوجوب وان يجب عليه الاداء كالنائم والمغمى عليه والقياس ان لا يسقط القضاء كسائر الصلوات لعدم الحرج اذ لا ينفك منه لا بعدة فلا حرج في القضاء وكذا القياس ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر لكن حكم النفاس ماخوذ من حكم الحيض فلما اسقط الحيض قضاء الصلوة دون الصوم كان حكم النفاس كذلك لان وقوعه في وقت الصوم نادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر لخلو الصلوة فان وقوعه في اداء الصوم كثير فاثر في اسقاط قضائها وذكروا الفرق بوجه اخر وهو ما ذكرنا ان اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس في اداء الصلوة على وفاق القياس فيتعدى الى القضاء ويؤثر عدم الطهارة عنهما في اسقاط القضاء والطهارة عنهما في حق الصوم ثابت على خلاف القياس فلا تتعدى اشتراط الطهارة في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم قال ـــــ واما الموت فعجز خالص حكمه في الدنيا انواع اربعة نوع من باب التكليف كالصوم والصلوة يسقط به لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار وانما بقي عليه المأثم لانه من احكام الاخرة ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين كالنفقة والوديعة بقي ببقائه لان فعل غير مقصود وان كان دينا لم يتجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يوكده الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين ساقطا لخلفه والعبد المحجور يقر بالدين فيكفل عنه رجل بعجز ان ذمته وحقه كاملة وانما ضمنت به المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل كنفقة المحارم لان الضعف بالرق دونه بالموت والرق بقي في وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث اقول من الامور المعترضة على الاهلية الموت وهو عجز خالص ليس فيه شائبة القدرة بوجه لانه ضد الحياة التي هي من شرائط القدرة فاذا كان شرط القدرة زائلا عن شرطه فيثبت العجز خالصا وله قيد بقوله خالصا احترازا عما تقدم من العوارض كالصغر والجنون والرق وغيرها فان كل واحد منها عجز لكنه ليس بخالص لوجود هو على عرضية الزوال مع نوع قدرة في الحال والاحكام اما دنيوية او اخروية وكل الموت في احكام الدنيا اربعة انواع النوع الاول ما هو من باب التكليف كاداء الصوم والصلوة والزكوة والحج وسائر القرب يسقط به اي بالموت لفوات غرض التكليف وهو الاداء عن اختيار وقد فات ذكر بالموت والشيء يفوت بفوات غرضه وما شرع لاجله وانما بقي عليه المأثم لانه من احكام الاخرة وملوفيها في حكم الاحياء ولهذا

يعاقب في الاخرة ويحاسب على ذلك ومنها اي من الانواع الاربعة المتعلقة باحكام الدنيا ما شرع لحاجة غيره وهو اشارة الى النوع الثاني وهو على نوعين احدهما ما كان عليه حقا متعلقا بالعين كتعلق حق المودع بالوديعة وحق المالك بالمغصوب وحق المرتهن بالرهن بقي اي الحق بقاء اي ببقاء ذلك العين لان به فعله اي فعل المكلف فيه اي في الحق المتعلق بالعين غير مقصود بل المقصود هو العين اذ المقصود في حقوق العباد عين المال لاحتياجهم اليه في قضاء حوائجهم وفعل الاداء غير مقصود لذاته ولهذا اذا ظفر رب الدين بجنس حقه له اخذه بخلاف حقوق الله تعالى فان المقصود فيها فعل الاداء اختبارا للابتلاء والمال الله لان الله غني عن المال ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة بعد الحول ليس له الاخذ وثانيهما حق هو ما كان دينا متعلقا بالذمة دون العين وهو اما ان يكون وجوبه في الذمة بطريق الصلة كنفقة المحارم او لا بطريق الصلة كسائر الديون فان كان دينا غير صلة لم يتجرد الذمة لان الدين وصف ثابت في الذمة يظهر اثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة عن نفس الميت فخراب ذمته بالموت فبطل الدين في احكام الدنيا لان ثبوت الوصف بلا محل محال الا اذا انضم الى ذمته مال بان ترك ما فيه وفاء للدين او انضم اليها ما يوكده الذمم وهو الكفيل فحينئذ لا يسقط الدين في احكام الدنيا ايضا فيوخذ من التركة او من الكفيل لان الدين وان كان في الذمة لكنه في اخر جبوته تعلقت ديونه بعالم خراب الذمة فبقي ببقاء ذمة كفيله ولهذا اي لاجل ان الدين لا يتجرد الذمة ما لم ينضم اليه او ذمة الكفيل قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح ما لم يخلف مالا او كفيلا ويلزم الدين بسبب صحيح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها انسان بعد موته لان سرى صلة وقالا تصح الكفالة عند بدنهما لانه تعلق حق ثابت او الدين واجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط وهو الاداء او الابراء فبقي ولهذا بقي في حق المواخذة في الاخرة ولو تبرع باداء دينه انسان صح وكذا بقي اذا كان به كفيل بعد موته ولابي حنيفة ان هذه كفالة عن دين ساقط فلا يصح وهذا لان الدين حقه هو فعل الاداء وهذا بوصف بالوجوب فيقال دين واجب اداؤه لكنه في حكم المال باعتبار مايؤول اليه في الاستيفاء وقد عجز الميت عن الاداء بنفسه وخلفه اذا لم يترك مالا ولا كفيلا فلم يبق عليه مطالبة في الدنيا فقامت عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة لعدم مقصوده وهو الاستيفاء فلم يبق الكفالة صحيحة لانه كفالة بدين ساقط والمواخذة في الاخرة لا يدل على عدم السقوط في احكام الدنيا الا ترى ان جميع العبادات يسقط في احكام الدنيا لعدم امكان الاداء وبقي المواخذة بها في الاخرة والتبرع لا يقتضي قيام الدين اصلا ولهذا لو قال انسان لفلان على فلان كذا من المال وانا كفيل به صحت الكفالة

شبكة الألوكة www.alukah.net

وعليه اداؤه وان لم يكن الدين عليه فلانه اصلا اما اذا ترك مالا او كفيلا فلم يعجز عن الاداء بخلفه
وان عجز عنه بنفسه فيبقى الدين اذا لاقضاء الى الاداء باق ثم اشار الى الفرق بين الكفالة عن
الميت وبينها عن العبد المحجور بقوله فخلفه فالعبد المحجور اذا اقر بدين ثم تكفل عنه رجل حيث
تصح هذه الكفالة وانما يكن العبد مطالبا بما في الحال وليس له مال كما ليت ووجه الفرق ان
ذمته اي ذمة العبد في حقه اي في حق نفسه كاملة لانه ادمي حي مكلف بالغ عاقل ولهذا
يملك الاقرار بالحدود والقصاص وكذا يؤخذ باقراره بالمال بعد العتق فيكون محلا للدين
والمطالبة ممكنة في الحال بان صدقه المولى في اقراره بالدين بغيره واذن له باداءه ولا كذلك
الميت فافترقا اشار الى الجواب عما يقال لو كانت ذمة العبد كاملة في حقه لكان ينبغي ان
لا يضم اليها مالية الرقبة لاجتماعها الدين فقال انما ضمت مالية الرقبة الاذمته لاجتماع
الدين في حق المولى ليتمكن باستيفاء الدين من الرقبة التي هي حق المولى لرعاية حقه لان مالية
حقه هذا اذا كان الدين في ذمته لا بطريق الصلة وان كان شرعيته وجوب الدين عليه اذ من
بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل بالموت وان بقي عنه مال لان ضعف الذمة بالرق دون
ضعفها بالموت لان الرق يرجى زواله مع كون الرقبة حيا له قدرة ما فخلفه الميت فانه عاجز
من كل الوجوه ومع هذا الرق بناء وجوب الصلات على الرقبة حتى لا يجب عليه نفقة محارمه
فالموت اولى والصلة اسم لما يجب من المال لمعقالة ما ليس بمال ونفقة المحارم والزكوة وصدقة
الفطر كذلك لان يوصي باداء نفقة المحارم واداء الزكوة وصدقة الفطر لجملة ذبني و
يصح من الثلث نظرا للموصي لان نفعه راجع اليه وحقه باق في الثلث ولهذا صح وصيته بالثلث
في غير الواجب فاما الواجب اولا فان فتح كيف يصح الايصاء بنفقة المحارم والوصية لا تجوز لوارث
قلنا المراد منه من المحرم الذي ليس بوارث كذوي الارحام الفقراء ولو لمت عصبته او ذو فرض
قال ومنها ما شرع له بناء على حاجته والموت لا ينافي الحاجة ولذلك قدم جهازه
ثم ديونه ثم وصاياه ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد
موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجتهما الى ذلك قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد
الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة وفيما هو من حوائج خاصة بخلاف
ما اذا ماتت المراة لانها مملوكة ولا بقاء للموت اي للمالكية من المملوكية فلما لم يبق المملوكية
بالموت فلان لا يبقى المالكية اولى لان الملك المملوك شرع لحاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية
ببقاء الحاجة دون المملوكية لانعدامها اقول ومنها اي من الانواع الاربعة المتعلقة باحكام
الدنيا وهو النوع الثاني منها وهو ما شرع له اي للمكلف بناء على حاجته فيبقى التركة على ملكه بعد

ما يقضي به حاجته اذ الموت لا ينافي الحاجة بل يقررها اذ الحاجة باعتبار العجز والعجز مثل
الموت فوجب القول ببقاء ما يقضي به حقوقه فلذلك قدم ما كان حاجته البالشرع وهو
تجهيزه وتكفينه لان الحاجة اليه اقوى كما قدم في حال حيوته لباسه واكله ثم قدم ديونه
على وصاياه بالاجماع لشدة احتياجه لاقضاء ديونه لانه يواخذ به في الاخرة اذا لم يقض عنه
ولا يواخذ بالوصية اذا لم ينفذ لكون الدين واجبا والوصية تبرعا واسقاط الواجب
اهم ثم قدم وصاياه على الميراث بقدر الثلث لحاجته اليها ليتدارك ما فرط في حيوته ثم وجبت
المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا لحاجته لا من يخلفه عنه في اموالهم بعد موته وخرج عن اهلية
الملك فاقام الشارع اقرب الناس اليه مقامه خلافة عنه ليكون انتفاعه بالمال كانتفاعه بنفسه
نظرا له لان ايصال ماله بعد استغنائه عنه لاقربائه نفع له وصلة للقرابة لانهم اولى الناس
به في حيوته فكذا بعد موته واليه الاشارة بقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان
تدعهم عالة يتكففون الناس ولذا لم يجز الوصية من الصحيح لما فيه من ترك النظر بترك الاولى
وقد مر تحقيقه ولذا الى الاجل ان ما ينقض به حاجته بقي بعد موته بقيت الكتابة بعد موت المولى
وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجتهما الاذكر اما حاجة المولى اليه فلنيل ثواب العتق بزوال
بقوله عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ولقضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وغير ذلك من حوائجه من بدل الكتابة واما حاجة المكاتب الاذكر فلنيل شرف
الحرية في آخر جزء من اجزاء حيوته وانقطاع اثر الكفر عنه وظهور فائدته في حرية اولاده
فلذكر قلنا اذا مات المكاتب وله مال لم يقض دين الكتابة منه وكل بعقة في اخر
حيوته وما فضل منه يكون لورثته ومولى هذا على ما ابن مسعود رضي الله عنهما خلافا لما ابن عباس
وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان الملكية يبقى دون
المملوكية فقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لانها مالكة فيكون ما لكيته حقه فيبقى الى انقضاء العدة
فيما هو من حوائجه خاصة كالغسل وثبوت النسب وصيانة مائه عن الاختلاط لان النكاح في حكم القائم
للحاجة مالم يسقط العدة اذ النكاح لا يحتمل التحول الا الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة
كما في البطلان لخلفه وما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها غسلها خلافا لما نافع وذلك لان المراة مملوكة
فالمملوكية حق عليها لا لها وقد بطلت اهلية المملوكية بفوات المحل بالموت ثم اشار المصنف الى سوال
يرد على هذا الفرق والجواب عنه بقوله لا يقال الموت انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية قدرة والموت
ينافيها لكونه عجزا خالصا والمملوكية عجز وهو لا ينافيه بل ينا سبه من وجه ولذا ابقت على المولى كفن عبده
فلو لم تكن المملوكية باقية لما وجب عليه كفنه فلم يسقط المملوكية بالموت مع مناسبته اياها فلان لا يسقط المالكية

شبكة الألوكة www.alukah.net

بعد الموت مع منافاته اياها او يقرر الجواب ان الملك في المملوك شرع لحاجة المالك في حال حيوته يمتنع به الحاجة المملوك فانه لا ينتفع بالمملوكية بل يتضرر بها لتعبه وورثته عرضة للتملك والابتذال ولذا شرع جزاء للعقوبة فاذا كانت المالكية مشروعة لحاجة المالك بقي بعد موته لبقاء حاجته بعده والمملوكية لما لم تكن مشروعة لدفع حاجة المملوك في حيوته فلا يبقى بعد موته مع بطلان المحلية لعدم الحاجة فانقطعت المملوكية بمجرد الموت الا تركة لا يجب على الرجل عدة بعد موتها حتى جاز له تزوج اختها وان كانت على السرير فصارت اجنبية بالموت فلا يجوز للرجل النظر اليها ومسها وغسلها واليه اشار المصنف بقوله دون المملوكية لعدمها اي لعدم الحاجة لابقاء المملوكية فانها لم يشرع لحاجة المملوك اليها كما شرعت المالكية لحاجة اليها فافترقا قال ـــ والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة كالقصاص فلم يجب له بل ثبت للورثة ابتداء لكن بسبب انعقد له فصح عفوه الخارج قبل موته وكذا عفو الورثة لان الحق لهم ابتداء اذ لو كان القصاص لهم بطريق الوراثة لما صح عفوهم كابرائهم غريم المورث قبل موته ولما كان الغرض درك الثار ولن يسلم حيوة الاولياء والعشاير وذكر يرجح ايهم كان القصاص واحد لاتحاد سببه وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفى بطل كتزوج احد الاولياء المستوين في الدرجة وملك والكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة ولا عكر اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جنبة وجوده لكونه مندوبا شرعا وكذا قال في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة لان القصاص غير موروث فخلفه الدين وولد في قتل الخطا لانه موروث واذا انتقل القصاص ما لا صار موروثا وان كان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجة فعاد وقد خلف الاصل لاختلافهما اقول ـــ النوع الرابع من الانواع الاربعة باحكام الدنيا ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار والاولياء كانوا ينتفعون بالحيوة وقد انتقلها القاتل فلحقهم ضعف فشرع القصاص لتشفي صدورهم عن الحقد وليسلم حيوتهم بدفع شر القاتل واليه الاشارة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وذلك لانهم كانوا يقتتلون بالواحد لجماعة وكان يقتل بالمقتول عن قاتله وكانت تثور الفتن ويقع بينهم القتال وكان القاتل يستعين باهله ليسلم وكان يقع بينهم وبين اولياء المقتول قتال فبالقصاص سلم لهم الحيوة وانتفع القتال فوجب القصاص لحقهم ابتداء لان لتشفي والسلامة عن الحيوة حاصل لهم دون الميت لان القصاص انما وجب عند انقضاء حيوته وبعد موته لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من التجهيز والتكفين وقضاء الديون والقصاص لا يصلح لقضاء هذه الحوائج فلا يثبت القصاص له اي للميت او لا ثم ينتقل عنه الى الورثة حتى قد عنه بل يثبت للورثة ابتداء لما قلنا انهم محتاجون اليه ودركا الثار يحصل لهم ولكن مع هذا انما ثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد له اي للميت فان الجرح واقع عليه فلذا صح عفوه اي عفو المجروح الجارح قبل موته باعتبار انعقاد السبب له فلو لم يكن السبب منعقدا لما صح

عفوه وكذا صح عفو الورثة قبل موته باعتبارا ان الحق وهو القصاص ثبت لهم ابتداء لما ذكرنا اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الوراثة والخلافة عن الميت لما صح عفوهم حال حيوة المورث فان الوارث انما يرث ويخلف عنه بعد الموت لا قبله ولذا لا يصح ابراء الورثة غريم المورث عن الدين قبل موت المورث فلما صح عفوهم قبل موت المورث دل على ان القصاص حق ثابت لهم ابتداء بسبب انعقد للمورث لا ان يكون موروثا عنه وتوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لو كان شرع القصاص لحقهم ابتداء لكان ينبغي ان لا يجوز استيفاؤه الا بحضورهم والكل مطالبتهم ولما بطل بعفو بعضهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للمتوفى والعافي للباقين تقرير الجواب ان القصاص واحد لاتحاد سببه لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده كولاية النكاح للاخوة من الاب والام او غيرهم من الاولياء المستوين في الدرجة ما عتبارا ان سببه واحد وهو القرابة فايهم استوفى او عفى صح ولا يضمن شيئا لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال ابو حنيفة اذا كان للمقتول اولياء كبير وصغار ملك الكبير استيفاء القصاص قبل ان يكبر الصغار لان حق الاستيفاء غير متجزئ لثبوته بسبب لا يتجزى وهو القرابة فثبت لكل واحد كاملا فقد تصرف الكبير في خالص حقه فجاز ولصغار الصغار وليس وان اهل العفو وانما يتوهم عفوهم بعد البلوغ وشبهة عفوهم بعد البلوغ لا يمنع الاستيفاء لان حق الكبير ثابت بيقين فلا يبطل بالشبهة فخلاف ما لو كان في الورثة كبير غائب حيث لا يملك الحاضر استيفاء القصاص حتى يقدم الغائب لان احتمال العفو من الغائب ثابت في الحال وجهة وجوده راجح لان العفو عن القصاص مندوب شرعا فلا يجوز استيفاؤه مع هذا الاحتمال وآثار بقوله وجهة وجوده راجح الى الجواب عما يقال على الجواب المذكور وهو ان السارق يقطع بخصومة المودع مع غيبة المالك ان احتمال ان المالك قد وهبه منه وكذا يقطع مع غيبة الشهود مع توهم الرجوع وذلك لان الشاهد غير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار بالبينة فلا يعتبر ذلك الاحتمال قوله وكذلك اي لاجل ان القصاص ثبت للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص قبلت البينة وحبس القاتل الى ان يحضر الغائب فاذا حضر الغائب كلف اعادة البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة عنده خلافا لهما وحاصله ان البينة متى اقامها من هو خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك كما لو ادعى القتل خطأ واقام البينة واخوه غائب وادعى دينا لابيه واخوه غائب فانه يقضي بالدية والدين ثم اذا حضر الغائب لا يكلف اعادة البينة بالاتفاق ثم قال القصاص حق الميت كالدية بدليل صحة عفوه ولو انتقل مما لا ينقضي دينه واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فما يثبته له

وعليه وقال ابو حنيفة القصاص حق الورثة ابتداء لا بطريق الوراثة عن الميت كما ذكرنا فلا ينتصب
احد الورثة خصما عن الباقين بدون التوكيل فلا بد من اعادة البينة فانها يثبتان للورثة بطريق
الوراثة عن الميت لانهما ثابتان لهم ابتداء لان المال حق الميت من كل وجه ولهذا يصرف قبل الا
مصالحة دون القصاص كما ذكرنا واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في اثبات المال وعليه
قوله واذا انتقل القصاص مالا فهذا جواب عما يقال لو كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء
دون الارث لكان خلفه وهو الدية ايضا ثابتا لهم كذلك اذ الخلف لا يخالف الاصل وليس كذلك
بل الدية يثبت للمقتول اولا ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة فذكر انا ان القصاص انما ثبت
لهم بطريق الخلافة تقرر الجواب لان الاصل وان كان هو القصاص باعتبار انه هو المثل صورة ومعنى
والدية خلف عنه بصارا بهما عند تعذر الاستيفاء كما تقدم عند فوات المثل وان القصاص وجب
للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث كما ذكرنا ان القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند
ذلك لا يجب له اي للميت الا ما يضطر اليه لحاجته ولكن القصاص لا يصلح لحاجته اذ ليس بمال و الورثة
هم المنتفعون به فيكون حقهم ابتداء لا حق الميت فاذا انتقل القصاص مالا يعفوا البعض ويأخذ
صار الخلف وهو الدية صالحا لقضاء حوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون فيحمل مورثنا
كسائر التركة يتعلق به حق الموصى له واعتبرهما والورثة في الخلف وان لم تكن معتبرا في الاصل
وانما فارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص في ذلك لاختلافهما اي لاختلاف محالهما
والخلف باعتبار ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك والخلف قد يفارق الاصل
بسبب اختلاف محالهما كالتيمم فانه يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف محالهما فان الماء
مطهر بطبعه والتراب ملوث قال واما احكام الاخرة فاربعة ايضا ما يجب بظلم
غيره عليه وما يجب عليه بظلمه على غيره وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة فقد فهمنا حكم
الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة
روضة دار او حفرة نار ونرجوا الله ان يصيره لنا روضة بكرمه اقول لما فرغ من
بيان احكام الدنيا شرع في بيان احكام الاخرة وانما قدم بيان احكام الدنيا لتقدمها بالطبع فقال
واما احكام الاخرة فاربعة ايضا الاول ما يجب للميت على الغير بظلم غيره عليه من الحقوق والمظالم
والثاني ما يجب على الميت من الحقوق والمظالم بظلمه على غيره والثالث ما حصل له من ثواب
والكرامة بفعل الايمان والطاعات والرابع ما يكون عليه من العقاب والملامة باتيان المعاصي
وترك الخيرات وله في حق جميع هذه الاحكام حكم الاحياء حتى يثاب ويعاقب بقدر عمله وثبوت
هذه الاحكام له بالموت باعتبار ان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء الذي هو نطفة والمهد
للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر للحي وح يوم البعث للحساب والثواب

والعقاب

والعقاب كالجنين والطفل لخروجهما من الرحم والمهد بعد زمان فكما ثبت للجنين والطفل احكام
الدنيا ثبت للميت احكام الاخرة اما امر الطفل فظاهر واما الجنين فيثبت له الارث والوصية
له وبه وهما من احكام الدنيا ثم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران كما جاء
في الحديث ونرجوا الله ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله قال فصل
في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع اربعة جهل بالطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا
في الاخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر في خلاف حكم
الاسلام قال الشافعي انها دافعة للتعرض لا يخرج الحد الذي يترتب الحتم فاما سائر الاحكام
فلا ثبت وعندنا مما ثبت لان تقوم الخمر والخنزير وابا حتهما كان حكما اصليا فجاز استيفاؤه
بالدية فحله في نكاح المحارم لا يتم لكن اصليا ولهذا لا يجب نكاح اخته من بطن واحد في زمن ادم
فلم يجز استيفاؤه لنقص الدليل وقالا بوضعه انها تصلح دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام
الخ بقبل التغيير دون تصحيح الكفر بصدر الخطاب فاصر اعتهم في احكام الدنيا استدراجا لهم
وتمهيدا للعقاب الاخرة وتحقيقا لكون الدنيا جنة الكافر فجعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم والجواز للضمان وجوازا البيع وكذا الخطاب بتحريم المحارم
فجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى يجب نفقتها بعد طلبها ويحد قاذفها بعد اسلامهما اقول
لما فرغ من العوارض المحترضة على الاهلية التي هي سماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان نوع
من قبل التحكم ونوع من قبل غيره كالاكراه اما النوع الاول فاضاف فمنها الجهل ومنها ما حصل من قبل
العوارض ان كان اصليا في الانسان قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا باعتبار ان الجهل زايد على حقيقة الانسان مفارق له فعد من العوارض كالصغر واما كان من
المكتسبة مع كونه ثابتا بلا اختيار باعتبار ان الانسان باصل الفطرة مستعد لدرك العلوم ويمكنه
ازالة الجهل باكتساب العلم فلما ترك تحصيل العلم مع القدرة عليه وكانه اكتسب الجهل باختياره
بخلاف الرق فانه وان شرع جزاء في الاصل على الكفر الذي هو كسبي لكنه في البقاء صار من الامور
الحكمية التي لا يقتدر الانسان على ازالته فعد من السماوية والشكر وان لم يمكنه ازالته لكنه حاصل
بفعله فلا يضاف الى غيره ثم الجهل على اربعة انواع الاول جهل بالطل بلا شبهة وهو جهل الكافر بالصانع
وهو لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وذلك ان الايات الدالة على وحدانية الصانع وكمال قدرته
وعظمة الوهيته من وجود ارضه وسمائه وما فيهما من المخلوقات ظاهرة باهرة في كل شيء له آية
تدل على انه واحد وكذا الدلايل الدالة على صحة ارسال الرسل من المعجزات الظاهرة محسوسة في ايامهم

بالقصد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

محظوظة بالتواتر في زماننا فانكاره كانكار المحسوس فلم يعد عندنا مختلفوا في ديانة الكافر
اي اعتقاده حكما على خلافه وحكم الاسلام في حكم تحمل التبذل كبيع الخمر مثلا بعد اتفاقهم في حكم الاصل
التبذل كعبادة الاصنام مثلا فانها باطلة اجماعا لا يكون لها حكم الصحة اصلا فقال الشافعي انها
اي ديانة الكافر دافعة للتعرض له لاجراء عقد الذمة لا غير اي ليست بدافعة للخطاب بالتحريم لذلك
هو دليل الشرع لان الخطاب بالتحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة
او تقديرا بإشاعته في دار الاسلام والذمي من اهل دارنا لخلوه والحربي ولان النبي عليه السلام بعث لا
كافة الناس قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة
للناس فثبت الحكم على العموم كما ثبت في حق الايمان غير انا لا نتعرض لهم لانا امرنا بذلك فان النبي
عليه السلام انزكوهم ويأمرنا بتركهم واهانتهم واستخفافا بدينهم لانقرارا لافعالهم القبيحة حتى لا يجترئ الذمي
بشرب الخمر لانه شرع زاجرا وفي اجابته علة تعرض له فلما سايرنا الاحكام كانبات التقوم لخمره وخنزيره
والضمان على متلفها وصحة بيعهما وغير ذلك فلا ثبت عندنا الشافعي لان ديانة الكافر ليست بحجة
على غيره بل لدفع التعرض فقط فلو وجبنا الضمان يلزم منه جعل ديانته متعدية الا الغير
وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد ثبت اي عند هما ثبت سايرا الاحكام ايضا فعند ابي يوسف ديانتهم دافعة
للتعرض كما قاله الشافعي ودافعة لدليل الشرع في ثبوت الاحكام الدنيوية ايضا لكن فرقا بين
الحكم الاصلي وغيره فقالا كل حكم كان اصليا قبل الخطاب عما وجد لو لم يرد الخطاب بالحرمة كالملك
مثلا وعما حق المسلمين جعل ديانتهم فيه دافعة للتعرض ولدليل الشرع فيبقى ذلك الحكم الاصلي
الثابت قبل الخطاب بالحرمة على ما كان عليه بعد في حقهم وكل حكم لم يكن اصليا في شريعة نظرا لكان
ضروريا لا يكون ديانتهم فيه دافعة لدليل الشرع فيثبت الخمر والخنزير وابا حتهما كان حكما اصليا
ثابتا في شريعتهم قبل شريعتنا فجاز استباقاه بديانتهم بورثوا الخطاب بالتحريم على ما كان وهو
الحل لنتصور ليلتنا عنهم فيضمن متلفهما ويصح تقرهم فيه بالبيع والشرى فاما نكاح المحارم فلم يكن
حكما اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة آدم بطريق الضرورة اذ لولا جوازه في ذلك العهد لانحصر
النسل والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة ادم عليه السلام ايضا وكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد وكان المشروع ان يتزوج كل ذكر مع انثى من بطن
آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما والاكل انما مخلوقان من ماء اثر فرق دفعة واحدة والولدان
من بطنين مخلوقان من مائتي اندفقا دفعتين فالاخت من واحد قريبة من الاخت من بطن آخر
ولما كانت الضرورة سقطت بالتعدد كما لو علم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل
بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير ديانتهم دافعة لدليل
الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر الدليل عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم

وهذا

وهذا معنى قوله فلم يجز استباقاؤه لقصور الدليل فهذا يقتضي فساد نكاح المحارم الا انا امرنا بترك التعرض
لهم عن ذلك كما لا نتعرض لهم في المنع عن عبادة الاوثان فاذا دفع احدهم الامر الينا وجب علينا الفصل
بالفسخ لفساد النكاح في نفسه لامره اذا وطئها بهذا النكاح لا يثبت احصانه فلا يجب الحد على قاذفه
لو اسلم لان هذا النكاح وان كان صحيحا في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة لعموم دليل التحريم والحد
مما يندرئ بالشبهات ولا يجب النفقة بهذا النكاح وقالا ابو حنيفة انها اي ان ديانة الكافر دافعة
للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير كحرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم ونحوها
ولا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع في الاحكام التي لا تقبل التغيير كالكفر فلا يعطى للكفر حكم
الصحة بوجه ولا يعتبر ديانته في عبادة الاصنام لانه مما لا يحتمل الحل بحال والخمر انما يحل فيما
يحتمل فجعل ابو حنيفة الخطاب في الاحكام التي تقبل التغير فاصرا عنهم في احكام الدنيا كانه لم يتنا ولهم
فيها استند راجعا بهم وهو تقريرهم الا العقوبة بالتدريج ومكرا عليهم ومواخذتهم على حرمة
لم تبين لهم العقاب الاخرة والخلود فيها وتحقيق القول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر
لا تخفيفا عليهم فانه وان كان يوهم انه تخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ لان الاصر لا يوقفهم في زيادة
ارتكاب المعاصي قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم قال الله تعالى نستدرجهم
من حيث لا يعلمون وقال املي لهم ان كيدي متين فجعل ابو حنيفة تحريم الخمر والخنزير ونكاح
المحارم ونحوها كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا فيثبت عندهم تقوم الخمر والخنزير والضمان
بانلافهما وجواز البيع ونحوها وتثبت صحة نكاح المحارم اذا اعتقدوا ذلك حتى لو وطئ المحارم
بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين ولا يكون ذلك الوطئ زنا فيحد قاذفها ويجب النفقة بنكاح
المحارم ولا يفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا قالا فان قيل
لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية حتى ان المجوسي لو تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت لم
اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما لان ديانتهما لا تصلح حجة على الاخرى
والجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا ثبت متقوما لم تثبت بالديانة الا دفع
الالزام واما التقوم فباق على الاصل وذا يشرط الضمان لا علة فاذا لم يضمن لا يتقوم المحل
لم يصر متعديا وكذا احصان المقذوف شرط لا علة واما النفقة فلانها شرعت للدفع في الاصل
ولهذا يحبس الاب بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدينه جزاء
كما لا يقتل قصاصا لما قلنا في الجراب لانه صلة مبتداة لو وجبت بديانتهما لكانت موجبة لا دافعة
فان قيل ما يكون بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة فان من صال على ابنه بالسلاح حل للابن قتله
دفعا والحل قتله اذا وجده في المعركة محاربا بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمراة استحقت النفقة على زوجها وان كانت غنية والجواب ان الحاجة الدائمة بدل لما لا يرد فها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة ولانهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج ما بديانته ولم تمنع منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانهم يلتزمون هذه الديانة ولا يلتزم استحلال الربوا لانه فسق في ديانتهم كالاستحلال الزنا اقول اشار بقوله لم

قان قيل الى سوال يرد على الكلام السابق والجواب عنه تقرير السوال ان ديانة الكفار واعتقادهم ليست حجة متعدية على الغير بالاجماع ولهذا اجمعوا على ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم مات وترك بنتين احديهما زوجته دون الاخرى انهما تاخذان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالزوجية بيان ان ديانة الاب والبنت التي هي امراته بصحة هذا النكاح لا يصلح حجة ملزمة على البنت الاخرى التي ليست بامراة فاذا كان كذلك كان ينبغي ان لا يجب الضمان على المتلف خمر الذمي وخنزيره والحد قاذفه بعد الاسلام اذا وطئها بذلك النكاح ولا تجب نفقة امراته بذلك النكاح ولا تستحق هي القضاء على القاضي بالنفقة لان ديانته بتقوم الخمر والخنزير لا تصلح حجة على الغير خصوصا على المسلم وكذا ديانته بصحة نكاح المحارم لا تصلح حجة على قاذفه وكذا ديانتهما لا تصلح حجة على القاضي والزوج وكما ان الديانة لم تجعل متعدية في مسئلة الارث وجب ان لا تجعل متعدية في هذه المسائل تقرير الجواب انا لم نجعل الديانة متعدية في هذه المسائل اما في مسئلة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل فاذا ثبتت متقومة على ما كانت لم يثبت بالديانة الا دفع دليل الشرع بسقوط التقوم وكانت ديانتهم دافعة لتقرضهم وليست لدليل الشرع فما يقبل التغير لا ملزمة على الغير ومثبتة للتقوم اذ التقوم باق على الاصل بعد دفع دليل الشرع ثم التقوم شرط للضمان لانه وصف المحل وهو بالوصف شرط لا علة للضمان فان علة الضمان الاتلاف فالضمان واجب بالاتلاف ولهذا سمي ضمان التعدي وهو الاتلاف والتقوم شرطه لا علته والحكم يضاف الى العلة دون الشرط فاذا لم يضف الضمان الى التقوم لم يصر ديانته متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو اثبتنا الضمان باعتقادهم التقوم وليس كذلك وكذا احصان المقذوف شرط لوجوب الحد لا علة له اذ علته القذف ولهذا يضاف اليه فيضاف وجوب الحد الى القذف الذي هو علة لا الى الاحصان الذي هو شرط فلا يكون ديانة متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو اوجبنا الحد باعتقاده الاحصان وليس كذلك بل ديانته متعدية مع سقوط احصانه وابقاؤه على ما كان وكانت دافعة لا ملزمة واما النفقة فلانها شرعت للدفع اي لدفع الهلاك لان المراة محبوسة لحق الزوج وحبسها دائما بلا نفقة تعرض لهلاكها فاجاب النفقة عليه لدفع هذا التعرض لا الزام على الزوج بديانتها وكانت دافعة لا ملزمة وهذا

اي لاجل

اي لاجل ان وجوب النفقة لدفع الهلاك تحبس الاب بسبب نفقة الابن الصغير لانه تمنع النفقة عليه بصير قاصدا الهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة فيجب للقاضي ان يدفع الهلاك عن الصغير العاجز بالحبس كما حل للابن دفع الهلاك عن نفسه بقتل ابيه اذا قصد قتله والحبس الابيح بدل لابن جزاء لظلم المماطلة كما لا يقتل الاب قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع ثم اشار الى الجواب عن القياس على المسئلة المذكورة بقوله فحاله فالارث لانه صلة مبتداة اي ليس لواجب بطريق الدفع فلو وجب هذه الصلة المبتداة للبنت التي هي زوجته بالزوجية بديانتهما بصحة النكاح كانت ديانتهما موجبة على البنت الاخرى التي ليست بزوجته استحقاق زيادة الميراث فتكون ديانتهما متعدية لا دافعة فلا يصلح لذلك فان قيل البنت التي ليست بمنكوحة قد اعتقدت صحة هذا النكاح ايضا لانها محبوسة فتكون وجوب الارث بالتزامها بديانتهما لا بالزام المنكوحة اياها قلنا لما خاصمت الى القاضي في منع الميراث دل على انها لم يعتقد صحة ذلك النكاح وذكر في الطريقة البرغوية قال كثير من المشايخ ان عدم الميراث في هذه المسئلة قولهما اما على قول ابي حنيفة فينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح في حكم الصحيح فعلى هذه الرواية لا يحتاج ابو حنيفة الى الجواب والفرق وقال شيخ الاسلام هذا النكاح وان كان في حكم الصحيح عندهم لا يثبت به الارث لانه ثبت جواز نكاح المحارم في شريعة آدم ولم يثبت كونه سببا للميراث في شريعته فلا يثبت بما عتقادهم الارث اذ لا عبرة لديانة الكافر في حكم لم يعتقدوا على شرع ثم اشار الى سوال يرد على قوله ان النفقة واجبة بطريق الدفع والجواب عنه بقوله فان قيل الى آخره تقرير السوال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك لان ما يكون بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة اليه وهذا قالوا الابن اذا صال على ابيه بالسلاح وقصد قتله يحل للابن قتله دفعا للهلاك عن نفسه لتحقق الحاجة الى الدفع ههنا اذ لا طريق له اليه الا بالقتل وقالوا اذا وجد الابن اباه محاربا له المحرمة لا يقتله بل عسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه بقتل فلا حاجة له الى القتل فقد ادعى ان ما يكون بطريق الدفع لا يكون الا عند تحقق الحاجة ثم المراة تستحق النفقة على زوجها وان لم تتحقق حاجتها الى النفقة بان كانت غنية فلو كانت وجوب النفقة بطريق الدفع لما وجبت مع غناها لعدم الحاجة كما لا يجب نفقة الابن الصغير والابوين اذا كان لهم مال تقرير الجواب ان النفقة واجبة لنا بطريق الدفع وان كانت غنية لانها محبوسة لحقه دائما وما لها وان كان كثيرا فهو معتدل فلا يبقى بالحاجة الدائمة فتحققت الحاجة لا محالة اذ غناها لا يدفع الحاجة الدائمة فثبت ان وجوبها بطريق الدفع ولان الزوج لما تاكد اعتقاد صحة هذا النكاح فيوخذ الزوج بديانته لا بديانة المراة فلم تنع منازعة

الزوج في النفقة

من بعدای من بعدان اعتقد صحة النكاح واقدم عليه فخلاف منازعة البنت الاخرى التي ليست بمحرمة
في الميراث حيث تعم لانها لم تلتزم هذه الديانة ولذا خاصمت الا القاضي في منع الميراث بذلك النكاح
فدل على انهم يعتقدا الصحة فلا يجوز الالزام عليها بديانة الاخرى وانما يجب القضاء على القاضي بمرافعتها
اليه بقدرة القضاء لا بخصومتها فلا تكون الخصومة ملزمة بل شرطا قوله ولا يلزم الربوا
هذا جواب عن سوال يرد على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض لهم بان يقال لو كانت ديانتهم معتبرة
في ترك التعرض لهم لكان يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب استحلال الربوا وليس كذلك حتى لو عقد
الذمي مع مثله عقدا بربوا ثم ترافعا الى القاضي واسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره
مسلم فتقرير الجواب ان ديانتهم في الربوا ليس هو الحل بل يعتقدون حرمته فكان استحلالا الربوا
منهم فسقا في ديانتهم قال الله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وهذا وان كان في حق اليهود لكن
حرمة الربوا كان حراما في جميع الاديان لكونه ظلما والظلم حرام في جميع الاديان فلا يعتبر ديانتهم
في ذلك بعد كونه فسقا كما ان استحلال الزنا فسق منهم وليس بديانة فان الزنا ايضا حرام في جميع
الاديان والمذاهب يعتبر في الدفع حتى لو زنى الذمي بحد قاذف لحده وما لو شرب الخمر فانه كان مشروعا
في ديانتهم فيعتبر ديانتهم قال صاحب التنقيح قد خطر ببالي عن هذا الجواب نظر وهو ان تولد ديانتهم
دافعة للتعرض ودليل الشرع لا يراد به ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون
صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من
الشرائع لان حل في شريعة كان للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوسي ذلك وارتكاب
اهل الكتاب الربوا سيان والفرق صعب ثم قال وعكن ان يقال لحرمة الربوا مذكورة في التوراة
فارتكابهم ذلك يكون بطريق التفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتبهم فلا يمكن لنا الزامهم
بما في كتبنا فافترقا قال وجعل اليهود ونحوه لكنه باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا وسوجعل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى في احكام الاخرة مثل عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان و
الصراط لانه متاول بالقرآن وكذا المشبهة والمعطلة تمسكوا بما لا تمسك لهم به في الجملة لكنه لما كان
من المسلمين اذا لم يقل بحيث يكفر ومن يستحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فحله واهل البدعة
وكذا جعل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه كمن خالف علينا كوم الله وجهه فقلنا الباغي
اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن لانه مبيد وانما لا يضمن عند المنعة لانعدام القاطع
فلا بد من العمل بتاويله الفاسد وجب محاربتهم وقتل اسراهم والتذفيف على جرحهم ولم يضمن دماهم
واموالهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم وهم لم يحرموا ايضا عندنا في حنفة ومحمد لان القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة وحكم الجهاد بناء على ديانتهم ويحسن اموالهم زجرا وهم غلكه لان الدار واحدة والديانة مختلفة

فثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت الملك والضمان بالشك وكذا جعل من خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب على خلافه فمردود وباطل ليس بمذهب اصلا
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامدا والقضاء
بشاهد ويمين وعلى هذا بنى ما سنذكره قضاء القاضي وما لا ينفذ اقول هذا اشارة
الى النوع الثاني من انواع الجهل وهو جهل دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كما نوع
الاول وهو جهل صاحب الهوى وابتدء منها صفات الله مثل المعتزلة فانهم نفوا صفات الله تعالى
حقيقة حيث قالوا اسمية الله تعالى بالعالم والقادر والمتكلم وغيرها من الصفات بطريق المجاز من غير
ان يكون له علم او قدرة او حيوة او صفة غيرها زائدة على ذاته ونفوا ان يكون مريدا فصارا وبذلك
معطلة لصفاته تعالى ومثل المشبهة فانهم على ضدهم اثبتوا لله تعالى صفات لا يليق جلاله مثل صفات
الخلق من الجوارح والآلات والمكان والجهة والانتقال والتمكن على المكان وحروف الصفات في
ذاته وزادوا المعاصي فصاروا بذلك مشبهة لله تعالى المخلوقة في صفاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا
جعلهم باحكام الاخرة مثل جعل المعتزلة بعذاب القبر وسوال منكر ونكير والميزان والصراط والحوض
والشفاعة لاهل الكبائر وخروجهم من النار ومثل جعل الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جعلا باطلا
مخالفا للدليل الواضح سمعا وعقلا فان الدلائل من الكتاب والسنة ناطقة بهما واضحة لا تخفى على
من له ادنى بيت قد عرف ذكرنا في اصول الدين والدلائل العقلية كما دلت على الوحدانية دلت
على انه موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال لكن جعل اهل الهوى في صفات الله واحكام
الاخرة دون جعل الكافر لانهم يتمسكون بظواهر القرآن والسنة انهم لم يكن لهم تمسك بذلك في الحقيقة لما
عرف في اصول الدين وبيناه ولان القرآن وان كان تاويلهم فاسدا فصار بذلك جهلهم دون الكافر ولما
كانوا من المسلمين اذا لم يغلوا في هواهم بحيث يكفرون بالكفلة الرافضة والمجسمة او ممن يستحل الاسلام
ظاهرا وان كانوا في الباطن على خلافه لزمنا مخاطرتهم والزامهم ولا نتركهم على دياناتهم ونلزمهم جميع
احكام الشرع لانهم معتقدون لدلايل الشرع فيمكن الزامهم بقيد المناظرة معهم بخلاف اهل الذمة فانهم
منكرون للدلايل الشرعية فلا يمكننا الزامهم بذلك وقد امرنا بترك التعرض لهم فلا يجب علينا مناظرتهم
لعدم الفائدة فنتركهم على ما يدينون وكذا جعل الباغي وهو الخارج على الامام الحق على ما ظن انه محق
لكن خرج على امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وخالفه وقاتله معه جعل باطلا لا يصلح عذرا فان الدلائل
على امامة الخلفاء الراشدين كالحة واضحة لا شبهة فيها على وجه يقطع جاحدها مكابرا لكنه لما كان متاولا
بتاويل اجتهاد وان كان فاسدا كان جهله دون جهل الكافر فقلنا الباغي اذا اتلف مال العادل او
نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف غيره لانه مبيد لدنياء ولاية الالزام عليه بالدليل لانه مسلم فخرج عن

www.alukah.net

فيلتزم حقيقة الدلائل واحكام الاسلام وصحة الضمان من احكامه ولا منعة له فيمكن الزامه فيفيد
امام وإذا كان للباغي منعة لم يؤخذ بضمان المال والنفس لانعدام الفائدة لانقطاع ولاية الالزام
عليه حسا وحقيقة لوجود المنعة فوجب العمل بتأويل الفاسد لخلة في الامام فانه يأثم وان كان
له منعة لان المنعة لا يظهر في حق الله فانه القادر على امره وأما الضمان ففي حق العباد فيظهر اثر المنعة
في حقهم والبغاة اذا كانت لهم منعة وعن مواضع الخروج عن طاعة الامام وجب على طريق فرض الكفاية
على من يقدر على القتال محاربتهم مع الامام بطريق الدفع لا الوجوب ابتداء كما في حق الكفار فان
عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته لئن نقاتلوكم حتى يقاتلونا حتى لو بدأنا قتلونا لا نقاتلهم ابتداء
بل ندعوهم الى الطاعة الامام فان ابوا الا القتال نقاتلهم قال الله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا الى المسلمين وتهييج الفتن بينهم وتسكين
ابواب الدين وخروجهم لا معصية في القيام بقتالهم بهي عن المنكر وهو فرض ووجب قتال اسرائهم
والتذفيف على الاسراع في القتل واتمام عمل جرحهم وذكر في المبسوط بلفظ لا باس حيث قال لا باس
بقتل اسيرهم والتجهيز على جريحهم اذا كان لهم فئة لان شرهم يندفع فانه لو تخلص لعاد الى فئته فان
رأى الامام المصلحة لا باس بقتله ولو لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع
ولا يجب عليهما الضمان باتلافهم اموالهم ودمائهم لان قتالهم واجب فلا يجب الضمان بقتل واجب كالقتل
قصاصا ولم يحرم عن الميراث بقتلهم حتى لو قتل العادل مورثه الباغي ورث منه لان الاسلام جامع بينهما
الوجه ٢ فيكون سبب والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان لان الحرمان عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور
فالقتل المأمور به لا يصلح سببا لكما لقتل قصاصا وهم اي اهل البغي لم يحرموا عن الميراث لان قتلوا مورثهم
العادل قصاصا عند ابي حنيفة ومحمد اذ زعموا انهم كانوا على الحق وهم الآن ايضا على الحق ولو قالوا كنا
على الباطل لم يرثوا وقال ابو يوسف لا يرثون لحال لانه قتل بغير حق فانهم على الباطل فحرموا عن الميراث
كما لو قتلوه ظلما بلا تأويل ولنا ان تأويلهم الفاسد لا يصير حجة على غيرهم وهم قالوا ان القتل منهم في حكم
الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على دياناتهم وتأويلهم ان كان فاسدا في الحقيقة فانهم اعتقدوا
انهم على الحق وخصومهم على الباطل فكان قتالهم معنا جهادا وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر في زعمهم ولا يثبت
حقيقة عنهم فوجب العمل بتأويلهم الفاسد في التوريث كما وجب في سقوط الضمان وتجنس اموالهم
زجرا لهم عن البغي ومعقوبة كما وجب قتلهم قادا تفرقت جماعتهم وانكسرت شوكتهم يرد عليهم اموالهم ولم
يملك فيء اموالهم لان الدار هو دار الاسلام واحنا والديانة محتملة فان اعتقادهم انهم على الحق ونحن
على الباطل والاعتقاد نابالعكس فاتحاد الدار يقتضي ان يكون مالهم معصوما اذا لاستيلاء انما يوجب
سقوط العصمة وثبوت الملك اذا احرز المستولي اموالهم بدار غير دار المستولي عليه فلم يوجد واختلاف

الديانة

الديانة يقتضي ان لا يكون مالهم معصوما فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت لنا الملك في
اموالهم ولم يثبت علينا الضمان باتلافه بالشك عملا بالشبهتين وكذا اجمل من خالف في اجتهاده الكتاب
والسنة المشهورة او الاجماع من علماء الشريعة ومحمل بالخبر به من الاحاديث على خلافه وذلك رد ود
باطل ليس بعذر اصلا فيما لم تتصور فيه دليل المختار الخفي فيجب مناظرته وارشاده الى الصواب
وذكر مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كما هو مذهب بشر المريسي وداود الاصفهاني والشافعي في
قول فانه مخالف لاجماع التابعين وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام في الجنين ولدت مارية ابراهيم
من ابيه عليه السلام فقيل له هلا اعتقها ولدها وكالفتوى بحل متروك التسمية عامدا فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وكذا الفتوى بالقصاص بعد القسامة كما هو
مذهب مالك واحد قولي الشافعي حيث قالا اذا وجد لوث من علامة او محاوة ظاهرة واستحلف
الاولياء خمسين يمينا فانه يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد فانه مخالف للاجماع فانه روي ان عمر
رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة واوجب وكان الوادعة اقوى وكان
ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فجرى مجرى الاجماع وكذا الفتوى بالقضاء بشاهد ويمين مخالف
لقوله تعالى فانهم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة وهو قوله البينة على المدعي واليمين
على من انكر وكالفتوى بالتحليل بدون الولي كما هو مذهب سعيد بن المسيب مخالف لحديث العشيرة وهو
مشهور وعلى هذا اي على ان حمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة والاجماع وعمل بالغريب
مردود باطل ليس بعذر يتشبث ما ينقض فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ فيه لو قضى في هذه المسائل لا ينفذ
لانه ليس باجتهاد صحيح لكونه مخالفا لما ذكرنا من الادلة واذا قضى في فصل مجتهد فيه ويكون اجتهاده
صحيحا بانهم يكن مخالفا للادلة المذكورة نفذ قضاؤه كما في عامة المجتهدات قال النوع الثاني
جهل يصلح شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد والصحيح كما لمجتهد اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته
لا يلزمه الكفارة لخلله في المعتاب وكذا في موضع شبهة كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له
لخلله في جارية الاخ والاخت وكذا المحرمي اذا دخل دارا بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد
لانه في موضع الشبهة لخلله في جهله بحرمة الزنا وجهل الذمي بحرمة شرب الخمر لانه في غير محل الشبهة
اقول النوع الثاني من الجهل جهل يصلح شبهة وعذرا وهو الجهل في موضع الاجتهاد ويكون لا يكون
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالصائم اذا احتجم فظن ان الحجامة فطرته فأفطر متعمدا
لا يلزمه الكفارة لانه لخلله حصل في موضع الاجتهاد اذ الاولى ان يفوت ابتداء الصوم بالحجامة تمسكا
بظاهر قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فصار شبهة في درء الكفارة فانها مما يندر وكما بالشبهة هذا تقرير
ما في الكتاب لكنه مخالف لما ذكره في الهداية وغيره من الكتب فانه ذكر في الهداية انه يجب الكفارة لان الظن

ما استند الى دليل شرعي لا اذا افتاه فقيه بالفساد لان افتوى دليل شرعي في حقه ولو
بلغه الحديث واعتمد فكذا عند محمد لان قول النبي عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن
ابي يوسف خلافه وذلك لان على العامي الاقتداء ما لم فقهاء لعدم الاهتداء في حقه الا بمعرفة
الاحاديث وان عرف تاويله يجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة
لخالفته القياس فحله في المغتاب يفتي لو اكل بعد ما اغتاب على ظن ان الغيبة فطرته حيث يلزمه
الكفارة كيف ما كان سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله او لا افتاه فقيه بالفساد
او لا لان الفطر لخالف القياس والحديث ما قبل بالاجماع فلم يستند الظن الا دليل شرعي
فلا يكون موضع اجتهاد صحيح فلا يصلح شبهة في اسقاط الكفارة والتوفيق بينهما على ما ذكرنا
في الكتاب على ما اذا افتاه فقيه لاطلاق ما قدمنا هذا ما قاله شيخ الاسلام خواهر زاده ان المحتجم
اذا اكل متعمدا يظن ان ذلك يفطره ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله
وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فافطر بعده متعمدا لا يجب عليه الكفارة لانه على العامي العمل بالفتوى اذ الدليل له
سواء كان معذورا او كذا الجهل في موضع الشبهة يصلح عذرا وشبهة في سقوط ما يحتمل السقوط بالشبهة
كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه جهل في موضع الاشتباه باعتبار ان الاملاك
متصلة بين الاب وابنه والولد جزء ابيه فوجد الشبه عليه انها ما كانت حلالا للاصل كانت حلالا
لجزءه فتصير شبهة في سقوط الحد دون ثبوت النسب والعدة لان الفعل محظور فلا تمتنع ثبوتها
به وان سقط الحد بالشبهة وهل الشبهة ترتفع بالعلم حتى لو قال علمت انها كانت حراما علي فهي
لا شبهة في الفعل لحله فهي شبهة المحل كوطي الاب جارية ابنه فانها لا يرتفع بالعلم على ما عرف
في موضعه اما الظن في غير موضع الشبهة فلا يعتبر حتى لو وطي جارية الاخ او الاخت وظن انها
تحل له حيث لا يجعل جهله عذرا في سقوط الحد لان الاملاك بينهما متباينة ولا يسقط بينهما الاموال
عادة فلا يكون موضع الاشتباه فلا يصير شبهة في درء الحد وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان
ثم اسلم فشرب الخمر هاهنا لا يحد لانه جهل في موضع الشبهة اذ هما رسة في الحربي في معرفة
احكام الشرع فيصلح شبهة في سقوط الحد لحله وجهله بحرمة الزنا حتى لو زنى على ظن انه ليس بحرام
حيث يحد لانه جهل في غير موضع الاشتباه فان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته
على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهة في سقوط الحد وحله فجهل الذمي بحرمة الخمر حتى لو اسلم ثم شرب
الخمر على ظن انها حلال فانه يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يصير
شبهة لدرء الحد قال الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب فانه يكون عذرا

لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذا جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق فضده وجهل الشفيع بالبيع
والمولى بجناية العبد والبكر بالنكاح والامة المنكوحة بخيار العتق لحله وخيار البلوغ
على ما عرف اقول النوع الرابع من الجهل جهل يصلح عذرا الجهل من اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الى دار الاسلام حتى لو مكث فيها سنين لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما عليه لا يجب
عليه القضاء لانه غير مقصر لخفاء الدليل اذ الخطاب النازل لخفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة
بالسماع ولا تقديرا باستفاضته اذ دار الحرب ليس محل استفاضة احكام الاسلام فيعذر
بجهل الشرايع اذ لو اوجبنا عليه احكام الشرع قبل العلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وكذا النزول
خطاب في دار الاسلام ولم ينتشر بعد يكون عذرا لمن جهله وكذا جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق
اي بالاذن والتوكيل وضده اي ضد الاطلاق وهو العزل والحجر عذر حتى لا يصير وكيلا ومأذونا
بدون العلم ولو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما لخفاء الدليل فان الموكل والمولى
مستقل بالعزل والحجر فيتوقف ثبوته على العلم وتعذر بالجهل وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى
لو علم بالبيع عذر لانه موضع الخفاء فان البايع مستقل بالبيع فتعذر الشفيع بالجهل حتى لو علم
بالبيع بعد زمان بنت لم حق الشفعة ولا يسقط حتى بالسكوت قبل العلم ولا يجعل سكوته تسليما
وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر لانه في موضع الخفاء اذ الدليل للمولى على جنايته حتى لو باع
العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل البكر بالنكاح عذر حتى لو
سكتت قبل العلم به لا يكون رضى وكذا جهل الامة مخيارا العتق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا
علمت بان لها خيار العتق لان دليل العلم في هذه الصور خفي حتى هو لاء لان هذه الامور لا يكثر
مشهورة ويستقل الموكل بالعزل والمولى بالحجر وصاحبا الدار بالبيع والمولى بالنكاح فمن اين
يحصل لهم العلم بهذه الاشياء وفي كل واحد من هذه الامور الثلاثة ضرر ظاهر يلزم التصرف من غير
علم فيتوقف هذه الامور على العلم لحله في خيار البلوغ حتى لو بلغ الغلام او الجارية بعد ما زوجهما
غير الاب والجد وسكتا ولم يرد النكاح بطل خيارهما ولا يكون جهلهما بخيار البلوغ عذرا اذ تاطل
العلم فريضة عليهما والدار دار العلم واحكام الشرع فيها مستفاضة وهما متفرغان لطلب العلم
فلا يعذران بالجهل لانه تقصير فيما لحله في الامة مخيارا العتق لانها مشغولة لخدمة المولى
فلا يتفرغ لطلب العلم فيكون الاحكام في حقها خفية فعذرت بالجهل بخيار العتق قال
واما السكر فنوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر والمتحوز من المجوب
والعسل على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وانه بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس المحظور فصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وانه لا ينافي الخطاب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يطلق شيئا من الاهلية و يلزمه
احكام الشرع وينفذ تصرفاته كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى
لان السكران لا يكاد يستحي عما يجني فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع واذا اسلم يجب
ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سببه قتل او اقر به لزمه حكمه لان
السكر دليل الرجوع وذلك لا يسطل الصريح فيدل دليلا واذا زنى في سكره حد اذا صح واذا اقر انه
سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزم احكام
الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور يغلبه فان كان بسبب معصية لم يعد عذرا وان كان مباحا
مقيدا بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما
فالسكر منه مثل السكر من الشراب المحرم اقول ـــــ ومن العوارض المكتسبة السكر وهو
سرور يغلب على العقل عباشرة ما يوجبه فيمنعه عن الفعل الموجبة من عنوان يزيله فلا ينافي الخطاب
ببقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرا لانه ليس بسرور وقيل هو
معنى يزول به العقل عباشرة ما يوجب زواله فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال العقل امر حكمي اجرا
له على عباشرة المحرم ثم السكر نوعان احدهما سكر حاصل بطريق مباح عباشرة امر مباح كشرب
الدواء كما لو شرب دواء متخذا من الافيون او البنج بقصد التداوي فانه مباح لانعدام قصد السكر
فانه حرام ولهذا ذكر في المبسوط لابي بكر انه لو شرب بقصد التداوي اذا اراد ان يذهب عقله به
فلا ينبغي ان يفعل ذلك لانه شرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره عليه
الخمر وبشرب المضطر بان اضطر اليه للعطش او اساغة اللقمة او السكر الحاصل مما يتخذ من الحنطة
والشعير والعسل والذرة على قول ابي حنيفة وانما سمي هذا النوع من السكر عذرا لانه اي لان هذا السكر
ليس من جنس اللهو لان هذه الاشياء انما يتلهى به فصار هذا السكر من اقسام المرض فيعد بذلك والخمر
بقوله وانه ليس من جنس اللهو عما سيأتي من السكر الحاصل من جنس ما يتلهى به والنوع الثاني سكر
بطريق محظور اي حرام كالسكر من كل شراب محرم كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمنصف ونحوها
وانما سمي هذا النوع من السكر لانه في الخطاب قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالخطاب
بهذا النهي لا يخلو اما ان يكون في حال السكر فهو المطلوب وهو انه لا يكون منافيا له وان كان في حال
الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم عن الاهلية فلا تقربوا الصلوة
اذا لواو في قوله وانتم سكارى للحال فالاحوال شرط فيصير كقولك للعاقل اذا جئتك
فلا تعرفك اذ هو فاسد لان اضافة الخطاب الى الحال مناف له لجواز فعلها في هذا دليل على ان السكران اهل

الخطاب فاذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يسطل شيئا من الاهلية فيلزمه جميع احكام الشرع
وينفذ تصرفاته الفولية والفعلية لان الاهلية بالعقل والبلوغ وهو لا يعدمها فيجب عليه الصلوة
والصوم ويصح بيعه وشراؤه وتزويجه وتزوجه وغيرها من الاحكام الا الردة حيث لم يعتبر صحة
لو تكلم السكران بكلمة الكفر لا يكفر ولا تبين منه امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف
يصير مرتدا وتبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي فيعتبر اقواله وافعاله ووجه الاستحسان ان
الردة يبتنى على تبدل الاعتقاد وقد انعدم كونها وهو القصد اذ السكران غير معتقد لما تقوله
فلا يكون ما في لسانه معتبرا عما في جنانه وكما لم ينطق به لحلة او غيره من التصرفات فانما يثبتني على
نفس العبارة كالطلاق والعتاق فلا يحتاج الى قصد القلب فيصح والا الاقرار بالحدود الخالصة
وهي التي محض حق الله كالحد الزنا وشرب الخمر حيث لم يواخذ بالاقرار بما حالة
السكر ايضا حتى لو اقر السكران انه سكر من الخمر طايعا لم يحد بذلك الاقرار حتى يصحو فيقر فيواخذ
باقراره في حال الصحو او يقوم عليه البينة لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جايز
اذ له مكذبا له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء مما يقول فاقام
السكر مقام الرجوع فيمتنع عن الثبوت اذا المنع اسهل من الرفع وانما قيد بقوله الاقرار بالحدود الخالصة
احترازا عن مباشرة الافعال الموجبة لها حتى لو زنى في سكره لحد اذا صحا اذ السكران يواخذ بافعاله
اذ لا مرد لها لكونها موجودة حسا فلا يصلح السكر شبهة دارية لحصوله عامدا معصية فلا يصلح سببا
للتخفيف وانما قيد بقوله الخالصة احترازا عن الحدود التي فيها حق العباد كحد القذف فانها لا تمنع
السكر صحة الاقرار بها حتى لو اقر بالقصاص او باشر سببه وهو القتل متعمدا او قذف محصنا او اقر بالقذف
يواخذ به اذا صحا لان السكر دليل الرجوع وهذه الحدود لا يسطل بصريح الرجوع لوجود المكذب من
جهة من له الحق من العباد فبدلالة الرجوع وهو السكر اولى ان لا يسطل واذا اسلم السكران يصح اسلامه
لوجود احد ركني الاسلام وهو الاقرار باللسان وان لم يوجد التصديق ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو
ولا يعلى كما لو اسلم حالة الاكراه فانه يصح اسلامه لوجود الاقرار وان لم يوجد منه التصديق والسكر وان
كان دليلا الرجوع لكن الرجوع عن الاسلام لا يسبل اذ الردة لا تحتمل العفو بحال وانما يوضع الخطاب
عن السكران ولزمه جميع احكام الشرع غير ما استثنى عما ثبت ان السكر سرور يغلب على العقل ولا يكاد يزيله
وكان العقل باقيا وان زال اثره وهو انهم فان كان بسبب معصية كما لو سكر بمباشرة سبب محرم كالخمر
لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف فتوان القدرة على انهم بفعل المحرم
جعلت قائمة زجرا عليه متوجه الخطاب عليه ان لم يفهم لانه كان في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة
سببه فهو الاقدام ضيع القدرة فحله وما لو فاتت قدرة الفهم بآفة سماوية كالاغماء والجنون حيث يجعل عذرا

ع سقوط الخطاب لئلا يؤدي إلى تكليف من لم يفهم وكذا ان سكر بعبارة سبب مباح معتقدا بشرط أن لا يسكر منه وكان من جنس ما يتلهى به كالمثلث عندنا خلافا لهما أما إذا حاشر به لاستمرأ الطعام والتداوي والتقوي لا للتلهي فحرام بيع مطلقا واتفقوا على أن السكر منه حرام كالسكر من الأشربة المحرمة لقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب فلا يصلح عذرا كالسكر من المحرم فيقع طلاقه وعتاقه على ما هو الصحيح عندنا وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الآخر وهو مذهب مالك واختيار الكرخي والطحاوي من اصحابنا لا يقع طلاقه لان السكران مطلقا وبه اخذ محمد بن سلمة من اصحابنا لخلوه عما لو سكر بعبارة لا يكون من جنس ما يتلهى به في الأصل بل هو في الأصل دواء او غذاء كالأفيون والمتخذ من الحبوب ولبن الرماك حيث جعل عذرا اذا لم يشرب بقصد نزه الى العقل بل للدواء او التقوي لانه حاصل على الوجه المحرم فيصلح سببا للتخفيف فلا يقع طلاقه وعتاقه وذكر قاضيخان ناقلا عن ابي حنيفة انه لو كان عالما بفعله البتة ثم اقدم عليه يقع طلاقه وعتاقه قال واما الهزل فهو ما لا يراد به معنى اصلا كذا عن الشيخ الامام منصور رحمه الله وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في العقد فحله وخياره الشرط والله لا يناني الرضا بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه يناني اختيار الحكم والرضا بمنزلة شرط الخيار في البيع فيورث فيما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة فاذا اتصل عما الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك والتصل به التقى لانعدام الرضا بالملك فصار كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فحله فاسدا بيانه ان فساد العقد لوجود الرضا بالملك ثم فاذا انتقض احدهما انتقض واذا اجازه جاز كما في الخيار المؤبد لكن مدة الخيار يجب ان تكون متقدرة بالثلث عندنا حتى لو شرطا اكثر من ثلاثة ايام فسد البيع عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز البيع ويلغو الشرط لان الجهالة المفضية الى المنازعة انما تمنع الجواز في الابتداء لا في البقاء حتى لو باع عبدا على ان المشتري بالخيار شهرا جاز البيع ولزم ولو شرطا الخيار ابدا فسد البيع ولزم ولو شرطا الخيار يوما او يومين جاز البيع ولزم لان الجهالة اليسيرة لا تمنع الجواز ابتداء ولا بقاء وعلى هذا الخلاف الاجارة والكفالة والحوالة والصلح عن دم العمد والشركة والمضاربة والوكالة والوصية والهبة والصدقة والعارية والوديعة والرهن والقسمة والقرض والشفعة والمزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة والوصية والهبة والصدقة والعارية والوديعة والرهن والقسمة والقرض والشفعة والمزارعة والمساقاة

والتواخي لا ترى انه لا تحتمل خيار الشرط افو ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا هو ما يراد به غير ما وضع له عقلا وشرعا فان الكلام وضع عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا وشرعا لافادة حكمه فاذا اريد به ما لا يوضع له الكلام عقلا وشرعا كان هزلا لعدم افادة المقصود اصلا وايه اشار شيخ الامام ابو منصور الماتريدي في تفسيره الهزل حيث قال هو ما لا يراد به معنى اصلا لا حقيقة ولا مجازا لان معنى وضع الكلام في موضع النفي فيجب نفي الحقيقة والمجاز فيه ظهر الفرق ايضا بين الهزل والمجاز فان المجاز مقابل الحقيقة وهو احد نوعي الكلام قد اريد منه المعنى المجازي والهزل مقابل الجد لان ما يراد به معنى مقصود حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى لا حقيقة ولا مجازا ولهذا لم يجز وقوع الهزل في كلام رب العزة لخلوه عن الفائدة وكلام الله تعالى عن ذلك فالمجاز فله واقع فيه وهو اكثر من ان يخفى وشرطه اي شرط الهزل منعا ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يتواضعا قبل العقد بالنطق بانا نتكلم بالعقد عند الناس هازلا ولا يكفي فيه دلالة الحال بل لا بد من ذكره صريحا الا انه لا يشترط ذكره اي ذكر الهزل في العقد بل يكفي فيه المواضعة السابقة على العقد اذ لو شرط ذكره في العقد لما حصل المقصود منه وهو ايهام الناس بان التفت بطريق الجد فحله وخياره الشرط حيث يشترط ذكره صريحا في البيع لانه لدفع الغبن ومنع الحكم بعد انعقاد السبب فلا بد من ذكره متصلا به وانه اي الهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة اي بمباشرة نفس التفوه لان الهازل يتكلم عامدا عن اختيار صحيح ورضا تام بالمباشرة ولهذا اي لاجل ان الهزل لا ينافي الرضا بمباشرة نفس السبب يكفر بالردة هازلا لان التكلم بالكفر هازلا استخفافا بالدين وهو كفر فصار مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به فحله فالمكره حيث لا يكفر بما جرى كلمة الكفر على لسانه حالة الاكراه لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا ولكنه اي لكن الهزل ينافي اختيار الحكم الثابت بما هزل به والرضا به اي بذكر الحكم بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه ينافي الرضا والاختيار في الحكم دون مباشرة السبب ايضا بيانه ان الهزل ينفسد البيع وشرط الخيار لا ينفسد على ما سيأتي وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه واذا ثبت ان الهزل في جميع التفوهات كشرط الخيار ينافي اختيار الحكم والرضا به دون المباشرة فيتوقف الهزل فيما يحتمل النقض كما لا يحتمله وجب تخريج الاحكام على هذا الخرج ولو ان كل حكم يتعلق بنفس السبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا بالحكم والاختيار به يثبت مع الهزل وما لا فلا فوجب النظر في التفوهات كيف تنقسم فما ذكرنا وهو ثلثة الانشآت والاخبارات عنها والاعتقادات والانشآت على نوعين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبارات ايضا على نوعين اخبار عما هو حسن لذاته كالايمان وعما هو قبيح لذاته كالردة والانشاء المحتمل للنقض

محمد عن الامام في الامالي ويصح ابيع عمامة دينارا عندهما في الفصل الثاني وهو المواضعة في الجنس فقد اتفقوا في الفصل الثاني على ان المعتبر التسمية في كل حال سواء اتفقا على الاعراض او البناء او على انهم لم يخصوا شيئا او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل عاسميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا كونه ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل في العقد فبقي العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يبقى الا بتسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذكر بالاعتقاد عاسميا والفرق لهما بين المواضعة في الجنس وبينهما في النقد حيث اعتبر المواضعة في الفصل الاول وجعلا البيع منعقدا بالف درهم واعتبرا التسمية دون المواضعة في الفصل الثاني حيث جعلا البيع منعقدا بعمامة دينار وانه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد فيما اذا هزلا في القدر وهو الفصل الاول لان بعد اعتبار المواضعة ثمة بقي من المسمى بالصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان الطيح الفين اذ الالف موجود في الالفين والهزل باحد الالفين شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد به البيع كما لو اشترى حمارا على ان يحمل خمسة او يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبارها ان اعتبارها المواضعة فيه لعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن واسع لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة بالجد في الاصل ويوجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد لا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير والصحيح بالاعتبار او فكيف اذا كان اصلا من المفسد البيع اذا العقد اصل والثمن تابع له فلا يجوز ابطاله به وانا نقول اي من جانب لا حنيفة بانهما اي المتعاقدين جدا في اصل العقد وقصدا بيعا جائزا اذ النقد بر ان المواضعة في النقد والجنس دون الاصل فيجب العمل به دون المواضعة اذ العمل بالمواضعة في البدل قد رأيناكما في الفصل الاول او جنسا كما في الفصل الثاني يجعل شرطا فاسدا في البيع لان العمل بالمواضعة يتضمن شرط قول لم يدخل في البيع وهو الالف لتزايد والجنس الاخر ليقبول ما دخل فيه اي في العقد وهو الالف والجنس الاخر لا ليس من مقتضيات وقد نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العمل فالعمل بالجد يوجب صحة البيع والعمل بالمواضعة يوجب فساده وكان العمل بالاصل وهو العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو يصح اولى من المواضعة في الوصف وهو مفسد عند تعارض الموجبتين فيهما اي في اصل العقد والبدل وهذا لان الوصف تابع والاصل متبوع وكان لا منه فكيف اذا كان صحيحا والوصف مفسدا فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لانهما حد فيه وانما الهزل في مقدار الثمن وهو تابع وهو المراد بالوصف وكان الاصل اولى بالترجيح والجواب عن قولهما

اذا هزلا في البدل على اربعة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في وصفه او في قدر عوضه او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفقا على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او لم يخص منها شيء او اختلفا في البناء والاعراض ففي الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا اي تواطئا على الهزل باصل البيع بان قالا لاخر نظهر البيع للناس ولا نريد البيع في الحقيقة واشهدا على ذلك واتفقا على البناء على ما تواضعا عليه ينعقد البيع فاسدا على احتمال الجواز غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ عتقه لعدم الرضا بالملك وحكم البيع والعتق لا ينفذ بدون الملك والهزل كشرط الخيار وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وصار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وخيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك فكذا الهزل بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالحكم وهو الملك ثمة اي في سائر البيوع الفاسدة دون الهزل فيوجب الفساد على احتمال الجواز فاذا انتقض احدهما البيع انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل كشرط الخيار والمجيز اسقط خياره وقد بقي خيار الاخر فمنع من الجواز ولو اجازه جاز لان الفساد لعدم اختيارهما الحكم وقد زال بالاجازة فانقلب جائزا ويجب ان يكون مدة الاجازة مقدرة بثلثة ايام عندنا حسنة لما ذكرنا ان كشرط الخيار لهما ابدا وفيه لو قال اسقطا الخيار في الثلث ينقلب جائزا وبدونه لا لتقرر الفساد لمضي المدة وكذا في الهزل وانما يجب لان التقدير بالثلث غير منصوص في الهزل لكنه لما الحق بخيار الشرط يجب ان يكون حكمهما واحدا وعندهما لا يتقدر مدة الخيار بالثلث بل يجوز الاجازة بعده ايضا كما في خيار المؤيد واما اذا اتفقا على الاعراض او على انهم لم يخصوا شيئا واختلفا فسيأتي ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بعمامة دينار هذا اشارة الى المواضعة على قدر البدل او جنسه لا اصله فتقول اذا جد في اصل العقد ولكن تواضعا في النقد بان قالا انا نظهر البيع للناس بالف درهم والثمن في الحقيقة الف درهم او تواضعا في الجنس بان قالا انا نظهر البيع بعمامة دينار والثمن في الحقيقة مائة درهم او على العكس فان اتفقا على الاعراض او مواضعة القدر كان الثمن الفين بلا خلاف وان اتفقا على البناء على المواضعة والاستمرار على ما كان فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين اي في فصل المواضعة على القدر وفي فصل المواضعة على الجنس عندنا بخلاف قال الثمن عندنا في الفصل الاول في صحح الروايتين عنه وعمامة دينار في الفصل الثاني وعند صاحبيه يصح البيع بالدراهم في الفصل الاول وهو المواضعة في القدر وهو رواية

شبكة
www.alukah.net

ان الالف الزايد لا طالب له فلا يفسد العقد ان يقال ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب كفى انما لا يطالبه لاجل المواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا وهذا لان الفساد لحق الشرع فلا ينقلب جايزا بالرضا وهذا اى البيع تحلله والنكاح حيث يجب الاقل وهو الالف في المواضعة في القدر بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل فيه بالمواضعة وهي المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وهذا اظهر الفرق لابي حنيفة بين النكاح والبيع وهذا اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان اتفقا على الاعراض عنها فالمهر الفان بالاتفاق وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف تحله فالبيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيه فرجح بالثمن وفي رواية ابي يوسف فيه الفان قياسا على البيع قوله ولو ذكرنا في النكاح قد ذكرنا ان ما يدخل فيه الهزل اما انشاء او اخبار عنا وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء اما ان يحتمل النقض كالبيع او لا كالنكاح وقد مر القسم الاول وهذا شروع في بيان الانشاء الذي لا يحتمل النقض وهو على ثلثة انواع منها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح ومنها ما كان فيه المال مقصودا كالخلع ومنها ما لا مال فيه كالطلاق بلا مال ثم النوع الاول وهو ما كان المال فيه تبعا على انواع اما ان هزل باصله وحكمه سيأتي او بقدر البدل بان قال لا نظهر المهر الفين وهو في الحقيقة الف الدنانير فالنكاح جايز بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والفان ان اتفقا على البناء وقد مر هذا الوجه او بجنس البدل بان ذكر في النكاح الدراهم وعرضهما او بالعكس فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا بالاتفاق وان اتفقا على ما يجب فهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وان تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فالواجب بدون التسمية فلم يثبت واحد منهما فصار كانه تزوجها بلا مهر وصحة النكاح لا يتوقف على تسمية المهر فوجب الرجوع الى الموجب الاصلي ومهر المثل تحله فالبيع حيث فيه العمل بالتسمية لان الاصل وجوب المسمى لم يبطل بدون التسمية فيجب للاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل اذ المهر تابع فوجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فيرجع الى الموجب الاصلي وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى كما في البيع ولو هزل بأصل النكاح بان قال لا نظهر النكاح ولا يكون بيننا في الحقيقة نكاح فالهزل باطل والنكاح لازم وكذا لو هزل بأصل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل باطل وهذه الاشياء لاذعة لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي هذه الثلث يثبت الحكم بعبارته وفي الباقي بالكناية اذ الاعتاق والعفو عن القصاص في معنى الطلاق لان معنى الكل

على البراية والاسقاط واليمين يثبت النذر وان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما ذكرنا وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا يحتمل التراخي بالتعليق بالشروط الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط اذا الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد السبب وجد حكمه لما مر انه لما ذكرنا ان حكم هذه الاسباب لا يتراخى تحله فالبيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي بخيار الشرط فيؤثر فيه الهزل ايضا لا يقال الطلاق المضاف سبب في الحال ويتراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب محض ليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان العلة لاستند كما في البيع بشرط الخيار قال فاما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه ان الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط وسواء هزل باصله او بقدر البدل او بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ سعا واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيار رد المال بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هذا لكنه يجب متقررا بالثلث لان بقدر الخيار بالثلث وردي البيع والخلع ليس في معناه لانه جاز تعليقه باي شرط كان اقول اذا دخل الهزل فيما يكون المال فيه مقصودا مثل الانشاءات التي لا يحتمل النقض وهو النوع الثاني منها كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الشرط فلما ذكر المال فيه علم انه مقصود وحكم هذا النوع وما ذكر معه مجملا بابا لتلجية من كتاب الاكراه انه لو طلق امراته او اعتق عبده على مال هازلا وقع الطلاق والعتاق ووجب المال على المراة والعبد للزوج والمولى وهذا اي الحكم المذكور وهو وقوع الطلاق ووجوب المال عندهما اي عند ابي يوسف رحمه الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما حتى لو شرطا في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار عندهما وهذا لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبول الشرط لليمين فلا يحتمل الخيار كما بعد الشرط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لما مر ان الهزل بمنزلة خيار الشرط وسواء هزل باصله اي باصل الخلع او التصرف في النوع المذكور بان قال لا نظر الخلع والاخلع في الحقيقة او هزل بقدر البدل او الخلع بان سميا الفين على ان يكون البدل في الحقيقة الفا او هزل بجنس بدل الخلع بان خالفها عند انه دنانير صمما عند الناس على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما يجب المسمى ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر فيه الهزل لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي كالتفرق الذي لا يحتمل

www.alukah.net

وهو الطلاق والعتاق تبعا له فيثبت المال ضمنا بهذا الهزل وان كان مؤثرا في المال لكنه ثابت
في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ الاعتبار للمقصود دون التبع كالوكالة الثابتة
في ضمن الرهن يلزم بلزومه تبعا حيث لا يبطل بالعزل فيثبت المال ضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في ثبوته لا يقال كيف يستقيم جعل المال تبعا في هذا النوع وقد جعل مقصودا
حيث قال واما ما يكون المال فيه مقصودا الآن نقول المال ههنا تابع في الثبوت للطلاق
الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط التابع وان كان مقصودا بالنظر الى العاقد
حيث شرطه فجاز جعله تبعا ومقصودا باعتبارين هذا على مذهبهما واما عند ابي حنيفة
فان الطلاق يتوقف على اختيار المرأة المال بكلا حالي سواء هزل باصله او بقدر البدل
او بجنسه لانه اي لان الهزل بمنزلة شرط الخيار على ما مر وقد نص محمد في الجامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها بان قال لامرأته انت طالق على الف درهم على انك بالخيار ثلثة
ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق حينئذ ويجب المال
عليها للزوج فكذا هذا اي الحكم المذكور في الخيار هو حكم الهزل لعينه لما ذكرنا ان الهزل
بمنزلة شرط الخيار لكنه اي لكن جواز خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة
حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس اذ القياس عدم جواز شرط الخيار في البيع لانه من قبيل الاباحات لكن عرف ذلك
بالنص في ثلثة ايام فيجب العمل بالقياس فيما وراءها والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات
لكن طلاق فيكون الشرط فيه وفاقا القياس فيجوز تعليقه باي شرط كان مطلقا فلا يجوز
التقدير بمدة وكان لها ولاية النقض والاجازة ما دامت ثلاث تحدد والمال وان كان مقصودا
بالنظر الى العاقد فيقتضي تقديره بالثلث لكونه معارضة كما في البيع لكنه تابع في الثبوت
للطلاق فبالنظر الى المقصود لا يتقدر بالثلث فترجحنا المقصود على التابع فالـ
ثم اما جاب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا على انه لم يحضر منهما
شيء او اختلفا حمل على الجد ويجعل القول قول من يدعي الجد عند ابي حنيفة لان الحقيقة والظاهر
وعندهما القول قول من يدعي البناء لان المواضعة امر معتاد وكانهما اعتبرا التعارض واما
الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل النسخ ولا يحتمله لان الاقرار انما اعتبر دلالة
على المقر به والهزل يدل على عدمه وكذا تسليم الشفعة يرد بالطلاق والاشهاد والابراء الغرض هناك لا
يبطل لانهما من جنس ما يبطل بخيار الشرط فكذا بالهزل لانه مثله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام
وتبرأ عن جميع دينه هناك لا يجبر على اسلامه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد

اقول ثم اما جاب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وكان
المال مقصودا فيه على اصل حسنة اذا اتفقا على البناء على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضر منهما شيء
من الاعراض والبناء عند العقد واختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضر منهما شيء
ويجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض عن المواضعة فيما اذا اختلفا عند ابي حنيفة لان
اي الجد هو الحقيقة في التصرفات لانها الظاهر من حال العاقل المسلم اذ الاصل في العقود التي تحتمل الصحة
والفساد بالتعارض فمن ادعى الجد وعدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل والظاهر وكان القول
قوله وعندهما العمل بالمواضعة اولى وكان القول قول من يدعي البناء لصيرورة الاختلاف وكان العقد
فاسدا لان المواضعة امر معتاد بين العقلاء صونا للمال عن المغابن فالظاهر شاهد لمدعي البناء
انهما لم يتواضعا الا للبناء فلو لم يجعل بناء كان الاشتغال بالمواضعة عبثا وكانهما اعتبرا التعارض
ولو سلم ان الظاهر الفسخ كما قال الامام لكن هذا الظاهر معارض بالظاهر المذكور فيرجح السابق
منهما اذا السبق من اسباب الترجيح وللامام ان يقول ان الاخر يصلح ناسخا اذا لم يتصل به ما يغيره نصا
كالهزل والجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا فيجب حمله عليه عملا بالاصل وقد امكن العمل به ههنا
لخلوه عن الهزل فعملنا وعدم اتفاقهما على البناء على المواضعة فجعلنا ناسخا للمواضعة السابقة لانا
نحتمل الابطال لخلوه عما اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بما فلا امكن الحمل على الصحة
دلالة اذا الصريح راجحة عليها واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل النسخ كالبيع
والاجارة حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالبيع عند الناس ولا يكون بينهما بيع في الحقيقة لا يكون بيعا او
مما لا يحتمل النسخ كالطلاق والعتاق حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالطلاق والعتاق هازلا ولا يكون
في الحقيقة طلاق ولا عتاق لا يكون طلاقا وعتاقا فيما بينه وبين الله وان كان القاضي لا يصدقه
على ذلك وهذا لان الاقرار في نفسه خبر يحتمل للصدق والكذب وانما اعتبر صحيحا لدلالته على المقر به
بترجح جانب الصدق على الكذب بالاستدلال من حال المخبر فان العاقل المخبر غالبا لا يخبر الا بما هو صدق
قد دعى وجود المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل لا يظن عند الناس خلافه وملاك
الحقيقة فاذا كان باطلا وغير ثابت حقيقة لا يصير حقا وثابتا بالاخبار كاذبا وهذا لو اكره
على الاقرار بالطلاق والعتاق لا يجبر اقراره لما ذكرنا ان دليل عرضه وهو الاكراه ثابت فكذا الاثبت
بالهزل وكذا اي كالاقرار هازلا لا تسلم الشفعة هازلا لا يعد طلب المواثبة والاشهاد على البايع او المشتري
او عند العقار وكذا ابراء الغريم هازلا لا يبطل اي كل واحد من التسليم والابراء لانهما اي التسليم والابراء
من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو قال سلمت الشفعة او ابرأت الغريم على اني بالخيار ثلثة ايام بطل
التسليم والابراء وسقط طلب الشفعة والدين فكذا يبطلان بالهزل لانه الى الهزل مثله اي مثل خيار الشرط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فاذا بطل الخيار انقطع بطلا بالهزل ايضا واما قال المسلم الشفعة بعد طلب الاشهاد لانه يسلم لها تركا
قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم هازلا كالسكوت مختارا واذا شفع لم يسلم هازلا
سكوت عن الطلب على الفور والشفعة تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لا ندليل
الاعراض فكذا بالسكوت حكما ولما بعد طلب المواثبة والاشهاد فالبائع في طلب تملك والمسلم في
في معنى التجارة لاستبقاء احد العوضين على ملكه ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند
ابي حنيفة والي يوسف لما كانا يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضا بالحكم والجبار يمنع الرضا به
فيبطل به التسليم وكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم والانواع الثلثة تبطل الشفعة من
طلب المواثبة وطلب التقرير والاشهاد وطلب الخصومة والتملك ظاهر واما الكافر اذا تكلم بكلمة
الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا لانه باشر احد الركنين وهو
الاقرار راضيا وهو اصل في احكام الدنيا فيجب الحكم باسلامه بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم
يحكم باسلامه بناء على الاقرار مع كونه غير راض بالتكلم به لانه اي لان الاسلام يمنزلة انشاء لا يحتمل
حكمه الرد والتراخي كالطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة هازلا فقد مر انه
كفر لانه استخفاف بالدين فيصير مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به فان كفره ليس بما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل لكونه
استخفافا بالدين وهو كفر قال الله تعالى اخبارا وكنا نخوض ونلعب قل ابالله وايانه ورسوله
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم قال واما السنة فهو العمل بخلاف دلالة العقل
وموجب الشرع من وجه والنكاح اصله مشروع وهو المراد بالتبذير والاصل البيع والبر مشروع
الا ان الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والشراب وانه لا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام
الشرع ولا يوجب الحجر فما لا يبطله الهزل كالطلاق والعتاق وكذا فما يبطله عند ابي حنيفة لانه
غير مشروع اصلا عنده وقالا النظر واجب حقا للاسلام والمسلمين لانا نرى انه يحسن عفو صاحب
الكبيرة ولهذا يمنع عنه المال اذا بلغ البلوغ لنظر لا عقوبة حتى خوطب به الولي مع ان العقوبة
يضاف اقامتها الى الامام وما لم يبرء لسانه مقطوعا لم يتمكن من بيع ماله محفوظا لان ما منع من بيعه يتناوله
بلسانه وهو عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذكر بنفس السفه بان حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك عند محمد لا بد من حكم القاضي عند ابي يوسف والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء
دينه باعه القاضي وذلك ضرب حجر والثالث ان تحاكم الغرماء الى القاضي فحجر عليه او اقر فحجر عليه
على ان لا بيع تصرفه الا عند حضور الغرماء، ولابي حنيفة ان مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن
سببا للنظر والنظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما حسن اذا لم يتضمن ضررا

فوته

فوته وههنا يتضمن ذلك فيمنع سلب الاهلية والحاقه بالجمادات والبهائم ومنع المال
ثبت بالنص اما محظوظ عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة وانما يفوض الى الولي
لانه يملك التعزير وهذا من جملته اقول ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة
الخفة وفي الشرع عبارة عن خفة يعتري الانسان فيحمله على العمل بخلافه ودلالة العقل وموجب
الشرع من وجه مع قيام العقل حقيقة وانما قال من وجه لان الصرف والتبذير اصله مشروع وهو
البر والاحسان الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام والشراب
مع اباحة الاصل قال الله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا وهذا التعريف يتناول ارتكاب
جميع المحارم كشرب الخمر والزنا والسرقة فان ارتكابها من السفه حقيقة ولكن عند الاتلاف
لفظ السفه بينا ولا الامام يتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر وهو تبذير المال
واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا عرفه بعض المشايخ بانه تصرف عن العاقل فعدا
لا عن نهج العقل وقيد بقوله بانه تصرف عن العاقل احترازا عن المجنون والصبي والمعتوه وبقوله
فصدا عن الخطا وبقوله لا عن نهج العقل عن تصرف الرشيد والفرق بين السفيه والمعتوه ظاهر
فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله فخلافا لسفيه فانه لا يشابه المجنون فيهما
لكن يعتريه خفة او فرحا او غضبا وحمية الجاهلية فتتابع مقتضاها ولا امور من غير
روية ونظر في عواقبها ليتقي عما ليس بمحمودة او وخيمة وانه اي ان السفه لا يخل بالاهلية ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع لكمال عقله لكنه كبائر انما منع عقله في عمله فلا يحجر بقي مخاطبا بالاداء في
الدنيا واهلا للجزاء في الاخرة فاذا بقي اهلا للوجوب الاداء في حقوق الله وتحمل امانته بقي
في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى فثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب
سقوط الخطاب بحال سواء منع عن المال وحجر عليه او لا ولا يوجب السفه الحجر فتصرفه لا يبطله
الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق فاني تصرف يبطله الهزل كما البيع والاجارة عند ابي حنيفة لان
الحجر عن الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده اصلا وقالا محجر عليه عن التصرفات المحتملة للفسخ
وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر اذ النظر عليه واجب حقا لدينه واسلامه فانه
وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا بالامر بالمعروف
وبنهي عن المنكر بطريق النظر حقا لدينه وحقا للمسلمين كالفرماء واولاده الصغار وزوجاته و
سائر المسلمين فان ضرر السفه يعود الى الكافة لانه اذا اتلف ماله يصير كلا وعيالا على الناس فيستحق
النفقة في بيت ماله والحجر عليه الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كالمفتي الماجن والطبيب
الجاهل والمكاري المفلس ثم اوضح وجوب النظر عليه لدينه بقوله الا ترى انه يحسن عفو صاحب
الكبيرة وان امر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فعاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة

www.alukah.net

ومو ملكه الكبيرة مؤمن مستحق للنظر ولهذا اى لاجل ان السفه يستحق النظر لاسلامه يمنع عنه المال
اذا زال البلوغ نظرا له ليبقى معصوما عن التلف لاعقوبة عليه حتى خوطب به اى بمنع المال فى اول البلوغ
الاولياء قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فدل على ان المنع بطريق النظر اذ لو كان بطريق
العقوبة تفوض لا الائمة اذ العقوبات اقامتها مفوضة الى الامام ومو الخاطب بالاقامة دون
الولى والنظر لا يحصل الا بالحجر ومنع النفاذ عن التصرفات القولية لان منع المال غير مقصود
لعينه بل ليبقى على ملكه ومالم يصر لسانه مقطوعا بالحجر عن اقوالهم بين مالى محتوظا لان مامنع من
يده يتلف بلسانه لو لم يحجر عليه لانه حينئذ يتلفه بالتصرفات بالقول الفاحش وبالاقرار لغيره
فيركب عليه ديون ومو اى الحجر على الحر العاقل البالغ عندهما انواع ثلاثة الاول حجر بسبب السفه
مطلقا كما ذكرنا وذلك الحجر ينبت بنفس السفه سواء كان طاريا بان حدث بعد البلوغ او اصليا
بان بلغ كذلك اى سفيها عند محمد ولا يحتاج لقضاء القاضى اذ العلة هى السفه كالصبا وهو حاصل
فلا يحتاج الى حجر القاضى وعند ابى يوسف لابد من حكم القاضى بالحجر لان الحجر ابو بين الضرر والنظر والحجر
لنظره فلابد من فعل القاضى لينرجح جانب النظر على الضرر والثانى اذا امتنع المديون عن بيع ماله
لقضاء دينه باعه القاضى وقسم قيمته بين الغرماء بالحصص وذلك اى البيع عليه من غير اختياره ضرب
حجر لنفاذ التصرف عليه بلا رضاه وان لم يكن سفيها وذلك لان البيع مستحق عليه لاداء دينه حتى يحبس
لاجل فاذا امتنع عن ايفاء حق عليه ناب القاضى منابه دفعا لظلمه كما فى الحبس والعتق والثالث ان
تجارة الغرماء على المديون المفلس فى يلجى اموالهم ببيع او اقرار فطلبوا الحجر عليه فحجر عليه على ان لا يبيع
تصرف بالبيع والشراء والاقرار الا بحضور الغرماء او ابلا يفوت حقهم فالمحجور عليه نظر للغرماء لانه
عساه ان يلجى فيتلف حقهم لا للسفه والآية حسنة اذ السفه مكابرة العقل لغلبة الموامع العلم
بالقبح وفساد العاقبة فلم يكن سببا للنظر لكونه معصية ولهذا لم يوضع عنه الخطاب وان كثرت
الواجبات وتعددت الفوائت كما يوضع بالجنون والاغماء ولا يبطل عباراته فى الطلاق والعتاق
والنذر والاقرار على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبات ولهذا يقام عليه الحدود ويجرى عليه القصاص
مع كون هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بنى السفه معتبرا لوجب ان لا يجب هذه العقوبات
اولا فما يندرئ بالشبهات من العقوبات لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له
دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى وما ذكرنا من النظر حقا لدينه وللمسلمين فذلك جائز من هذا
الوجه لا واجب كما فى صاحب الكبيرة يجوز النظر له بعفوه ولا يجب فكذا هنا وانما يحسن النظر من
هذا الوجه بطريق المحجور عليه اذا لم يتضمن الحجر ضررا فوق هذا النظر وههنا يتضمن الحجر عليه ذلك
اى الضرر فوق هذا النظر لانه فى اثبات الحجر عليه ابطال اهليته وسلبه ولايته واهداره آدميته
والحاقه بالحيوانات والبهائم والاهلية نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن سائر الحيوانات بها

ولا يجوز

فلا يجوز ابطال اهليته ما هو نعمة زائدة على الاصلية ومو المال ومو اشد ضررا من التبذير فله يكون محجورا نظرا
لدينه اشار الى الجواب عن قياسهم منع المال اول البلوغ بقوله ومنع المال عند فى اول البلوغ ثبت بالنص
ومو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اما عقوبة عليه كما هو اختيار بعض المشائخ لا بطريق النظر باعتبار
ان سببه جناية ومو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء واذا ثبت انه عقوبة
لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة اذ القياس لا يجرى فى العقوبات او منع المال عنه ثابت
بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله على خلاف القياس اذ الملك المطلق
للتصرفات قائم فاذا كان غير معقول المعنى لاحتمال المقايسة فله يقاس الحجر عن التصرفات على منع
المال لانتفاء شرط القياس ومو كونه معقول المعنى ثم اشار الى الجواب عن قولهما ان منع المال لو كان عقوبة
لفوض الى الامام دون الاولياء يقوله واذا بقوض الى منع المال عنه الى الولى لانه ثابت عقوبة بطريق
التعزير والتاديب لا بطريق الحد والولى يملك التعزير كما فى تعزير الصبى والاماء وهذا اى منع
المال من جملة اى من جملة التعزير فيفوض الى الاولياء ولئن سلم ان النص معقول المعنى وانه معلول العلة
المذكورة دون العقوبة ولا نسلم جواز قياس الحجر على منع المال لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة
زائدة وابطال الاهلية باثبات الحجر ابطال نعمة اصلية فلا تقع المقايسة والجواب عن قولهما الا فائدة
فى منع المال مع جواز تصرفاته ان السفيه انما يتلف ماله عادة فى التصرفات التى لا يتم الا بايدى عما المال
كالتجارات الضيافات وكثرة النفقات فاذا كانت يده خالية عن المال لا يمكن من هذه التصرفات
فيندفع المال عنه بدون الحجر على الاقوال قال ——— واما الخطأ فنوع جعل عذرا اصلا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة فى العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا يأثم ولا يواخذ
بحد وقصاص لانه جزاء كامل من اجزية الافعال فعند رفع قصد وزجر حقوق العباد لانه ضمان المحلية وجب
به الدية وضمان العدوان لكنه لا ينفك عن تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر ومو الكفارة ومو يبقى الخاطئ
الخاطئ بالناسى فى بقاء الصوم فيحط طلاقه وقال الشافعى لا يقع لعدم الاختيار كالنائم ولوقام البلوغ
مقام القصد فيحط طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا والجواب ان الشئ انما يقام
مقام غيره اذا صلح دليلا وكان فى الوقوف على الاصل حرج بين كما يقصد امر باطن ولسبب ظاهر ومو
العقول والبلوغ فنقل اليه تيسيرا والنائم عدم الاختيار ولا حرج فى معرفته والرضا امتلاء الاختيار
حتى يفيض الى الظاهر بعرف بشاشة الوجه وغيره وينعقد بسكوته ولو صرح على الخطأ بخصمه فكون فاسدا
كبيع المكره لعدم الرضا اقول ——— من العوارض المكتسبة الخطأ ومو الفعل من غير قصد تام وقد اختلف
فى جواز المواخذة عليه فالمعتزلة لا يجوزون المواخذة عليه فى الحكمة اذ الخاطئ لا قصد له والجناية لا تتحقق بدونه
وعندهم السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا وحكمة لكنهما سقطت ببركة دعاء النبى عليه السلام فانه لما قال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا استجيب دعاؤه ولو كان الخطأ غير جائز المؤاخذة عليه
فالحكمة لكانت المؤاخذة عليه جورا فكان في معنى طلب عدم المؤاخذة عليه معنى طلب عدم الجور عليه
فلكون معنى لا تؤاخذنا إن نسينا وأخطأنا لا تجر يا علينا والله منزه عن الجور فلم يكن في الدعاء
فائدة وإليه أشار المصنف بقوله وأما الخطأ فنوع جعل عذرا صالحا لما بعده وإن كان جائز المؤاخذة
عليه باعتبار أنه لا يخلو عن تقصير وترك تثبت لكنه جعل مع ذلك عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى
إذا حصل عن اجتهاد إذ ليس في وسعه الإصابة ولهذا لو أخطأ في القبلة بعد ما اجتهد وتحرى
جازت صلوته ولا إثم ولو اجتهد المجتهد وبذل المجهود ثم أخطأ لا إثم بل يؤجر أجرا واحدا واحتج
بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فالم يجعل عذرا في سقوطها لما سيأتي وقوله شبهة
بالنصب عطف على قوله عذرا أي جعل الخطأ عذرا صالحا لكذا وجعل شبهة دارئة في باب العقوبة
حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها على ظن أنها امرأته لا إثم وإن أخطأ في ظنه ولهذا قيل إن الخاطئ
لا إثم إثم العمد وإن كان لا إثم إثم ترك التثبت ولذا يجب عليه الكفارة لرفعه ولا يؤاخذ الخاطئ
بحد ولا قصاص لأنه جزاء كامل من جزية الأفعال دون المحال فلا يجب عما عذر فوذ رفعه أي حق
الله دون حقوق العباد حيث لم يعذر فيها حتى يجب عليه ضمان ما أتلف من أموالهم خطأ بأن رمى إلى شاة
أو بقرة على ظن أنها صيد أو أكل مال لا الإنسان على ظن أنه مال نفسه بخلاف الإضمان المحل المعصوم الجزاء
الفعل فيعتد بعصمة المحل والخطأ لا يبقى في عصمة المحل والدليل على أن ضمان المحل أنه لو أتلف جماعة مال
إنسان يجب على الكل ضمان واحد لاتحاد المحل ولو كان جزاء الفعل لتعدد كما في القصاص فإنه يقتل الجماعة
بالواحد وكما في جزاء الصيد يجب على كل واحد من الجماعة جزاء كاملا إذا اشتركوا في قتل صيد المحرم وهم
محرمون وإنما قيد بقوله جزاء كاملا من جزية الأفعال احترز عن جزاء قاصر من جزية المحال حتى
وجب به أي بالخطأ الدية لا نها من حقوق العباد وجبت بدل المحل المعصوم لدليل عدم تعددها بتعدد القاتلين
خطأ بل يجب على الكل قيمة واحدة فقد علم أنها بدل المحل دون ضمان الفعل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطأ
لكنه أي لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وملوث كر التثبت والاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة دون الكامل وهو القصاص وهذا لأن الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة فتستدعي
سببا متردد ا بين الحظر والإباحة والخطأ كذلك لأن أصل الفعل وهو الرمي إلى الصيد مباح وترك
الاحتياط حرام وكان قاصرا في الجناية فصلح سببا للجزء القاصر فلم يصلح لحاق الخاطئ بالناسي في بقاء
الصوم كما الحق الناسي لأنه ليس في معناه لأن الخاطئ مقصر في الخطأ من جهته والناسي غير مقصر والنسيان
من جهة من له الحق فلا يمكن الحاقه به وصح طلاق الخاطئ عندنا حتى لو أراد أن يسبح فجرى على
لسانه الطلاق وقع وقال الشافعي لا يقع طلاق الخاطئ إذ الطلاق إنما يقع بالكلام والصحة لم بد في الاختيار

والاختيار للخاطئ فلا يصح طلاق الناسي والمغمى عليه وأصحابنا قالوا القصد والاختيار أمر باطن
لا يوقف عليه لاحتمال فلا يصح تعليق الحكم عليه بل أقيم البلوغ عن عقل مقامه لأنه سبب ظاهر دال
عليه تيسيرا أقاموا رد الشفعي عليهم وقال لو قام البلوغ عن عقل مقام الاختيار في الخاطئ كان ينبغي
أن يقوم مقامه في النائم أيضا بهذا الطريق فيقع طلاقه كما يقع طلاق الخاطئ وكذا لو قام البلوغ عن
عقل في الخاطئ مقام القصد لقام البلوغ عن عقل مقام الرضا أيضا فما يعتبر عما الرضا كالبيع الإجارة
ونحوها لأنه أمر باطن كالقصد لأنه من أعمال القلب وحيث لم يقم مقام الرضا دل على أن المعتبر حقيقة
القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد حقيقة القصد في الخاطئ فالجواب لأصحابنا عن هذا الإيراد أن يقال
إن الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين أحدهما أن يصلح ذلك الشيء دليلا عليه والثاني أن لا يكون في الوقوف
على الأصل حرج بيّن لخفائه كما لو كان ذلك الأمر باطنيا كالقصد مثلا وله سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فينقل الحكم إلى الأمر الظاهر المنضبط الذي يعلم إقامة الدليل مقام المدلول تيسيرا كما عرف
في إقامة السفر مقام المشقة وتوارك الحشفة مقام الإنزال واحد الأمرين مفقود في النائم لانعدام
الاختيار لأن النوم يناقض اشتمال نور العقل فكانت أهلية القصد معدومة بيقين ولا حرج في الوقوف
على العمل بأصل القصد ومعرفته فيما يأتي به ويذره ونحن نقطع بأن النائم لا اختيار له فلا حرج في تركه
فلا يصح إقامة العقل في حقه مقام القصد لانتفاء الشرط وهو الحرج في إدراكه والرضا في حق العباد
عبارة عن امتلاء الاختيار على بلوغه نهايته بحيث يفيض أثره لا الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه
ونحوه كما يشف أثر الغضب إلى الظاهر من تغير الوجه والعيون بسبب غليان دم القلب طلبا
للانتقام وهو ليس بأمر باطن بل أثره ظاهر يعرف بالحس فلا يجوز إقامة البلوغ عن عقل مقام لانتفاء
الشرط الآخر وهو كونه أمرا باطنا فيتعلق الحكم بذلك الأمر الظاهر ويتعقد بيعه أي بيع الخاطئ بيعا إذا
جرى البيع على لسانه خطأ بأن أراد أن يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا أو قبل المشتري على
ذلك الخطأ إذ لا يمكن إثباته إلا بهذا الطريق لأنه لو لا إنه يصدق في أنه خطأ لأمكن للمدعي إثباته بالشهود
إذا اطلع للشهود على باطن الخاطئ قالوا لا رواية عن أصحابنا في هذه المسئلة ولكن قواعدهم تقتضي أن ينعقد
البيع فاسدا كبيع المكره لعدم الرضا لكن جريان هذا الكلام في أصل الوضع باختياره لا يطيق فينعقد
لوجود أصل الاختيار وينعدم لفوات الرضا قال ـــــ وأما السفر فهو من أسباب التخفيف
مؤثر في ذوات الأربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل إنه
إذا أصبح صائما ونوى منع فساده لا يباح له الفطر لخلله والمريض ولو أفطر كان في قيام السفر المبيح شبهة
في إيجاب الكفارة ولو أفطر في سفر لا يسقط عنه الكفارة فجعله وما إذا مرض لما قلنا أقوى
ومن العوارض المكتسبة السفر وهو قطع المسافة لغة وفي الشرع خروج مديد قاصدا مسيرة ثلثة أيام

سبكة الألوكة
www.alukah.net

فصار عدما وهو لا ينافي الاهلية لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه جعل في
الشرع من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة لخلقه فالمرض فانه متنوع بعضه يضره وبعضه
لا يضره فلم يجعل بنفسه سببا للترخص ما لم يضر قيؤثر السفر في الصلوة في قصر ذات الاربع باسقاط
الشطر عندنا خلافا لبشر لانه اسم لما هو مشروع وكان ظهره كالجزء ويؤثر في الصوم في تاخير وجوب ادائه الى
ادراك عدة من ايام اخر دون استقاطه حتى صح اداؤه في السفر اذا نفاه وجب التاخير دون الاسقاط
على ما عرف في باب العزيمة والرخصة ثم لما كان السفر كالمرض في كونهما من اسباب التخفيف كان ينبغي
ان يكون حكمهما واحدا الا ان يفرق بينهما فقال وهما كان اي السفر من الامور المختارة اي المتعلقة
بوجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اي لم يوجب لتحقق ضرورة لازمة يدعو
اليه الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا به اذ المسافر قد يصوم من غير تكلم ولحوق آفة في بدنه او مزاده
ان الضرورة الداعية الى السفر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عنه لانه من الامور المختارة بخلاف
المكلف اذا اصبح صائما ومنعهم سائق في اثناء النهار لا يباح له الفطر لان اداء الصوم واجب عليه حتما
ولا يصير عذرا يبيح بانشاء السفر بالاختيار لخلوه والمرض فانه لو اصبح المقيم الصحيح صائما ثم طرأ عليه المرض
في اثناء النهار حتى حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة لو صام ويضر بذلك ولا يمكنه دفعه لانه
امر سماوي لا اختيار له فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر في حال السفر مع انه لا يباح له كان قيام السفر
المبيح شبهة في سقوط الكفارة فلم يجب عليه الكفارة ولو افطر المقيم متعمدا حتى لزمته الكفارة ثم سافر في اثناء
النهار كه يسقط عنه الكفارة تحقيقا وما اذا مرض بعد الافطار متعمدا حتى يسقط عنه الكفارة لما قلنا وهو ان
السفر من الامور المتعلقة باختياره وفي وسعه الامتناع منه فجاء صير شبهة في سقوط حكم يقرر عليه في الشرع
واما المرض فامر سماوي لا ضرورة في لبس الاختيار فلم يصر شبهة في اسقاط الكفارة واذا وجد في اثناء النهار ينزيل استحقاق الصوم
وزوال الاستحقاق غير متحقق فيصير زيادة على اول كما لو لحق الفطر طارئ في اثناء النهار وبعدم الصوم من اول فيصير
شبهة في سقوط الكفارة الواجبة بالافطار قبله حتى لو سافر بالاكراه في اليوم الذي افطر فيه
متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ذكره قاضي خان في الفتاوى قال
واما الاكراه فهو نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كالاكراه
بالحبس والقيد بناء في اهلية ولا يوجب وضع الخطاب لما ان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب
الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وباثم فمرة ويؤجر اخرى والرخصة في الزنا والقتل
والخرج لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق ناول دم
المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل وحرمة نظر غيره
مثل حرمة نفسه حتى ان من قيل له لتقتلنك او لتقطعن يد رجل لذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يد

عند التعارض ولان في بذل طرف صيانة نفسه ولا صيانة في عكسه ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال
ولا تلاف مال الغير عند الاكراه لانا نقول ذلك في حق صاحب الطرف اذهما وقاية نفسه الا ترى
ان الانسان يبذل ماله لصيانة نفس الغير ولا يبذل طرفه لذلك اقول ومن العوارض
المكتسبة الناقصة من غيره الاكراه وهو حمل الغير على امر لا يريده مباشرة وهو نوعان احدهما كامل ملجئ
بان اكره على الشيء بفوت النفس او العضو وهذا النوع من الاكراه يعدم الرضا ويفسد الاختيار
وثانيهما قاصر غير ملجئ بان اكره على الشيء بحبس وقيد او ضرب وهذا النوع منه يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار واما اي الاكراه بنوعيه لا ينافي اهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لكونه مكرها
في الشيء اذا الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ وهي قائمة ولا يوجب اي الاكراه وضع الخطاب اي
سقوطه لما ان سواء كان ملجئيا او لم يكن لان المكره في حالة الاكراه مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب لانه
لا يثبت بدونه ثم اوضح ذلك واستدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حق المكره بقوله الا ترى
انه اي المكره متردد في الايتان بما اكره عليه بين فرض عليه كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يفرض
عليه الاقدام عليه وحظر اي حرام كما لو اكره على قتل مسلم ظلما فانه يحرم عليه الاقدام واباحة كما لو
اكره على الافطار في نهار رمضان فانه يباح له ذلك ورخصة كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص
له ذلك وباثم فمه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في قتل النفس ظلما ويؤجر اخرى كما في شرب الخمر
او باثم في الامتناع مرة كما في الاكراه على شرب الخمر ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر وتحقق هذه
الاشياء من الفريضة والحرمة والاباحة والاثم والاجر دليل ثبوت الخطاب في حقه لانها لا تثبت بدون
الخطاب ولا رخصة في الزنا اي لمرتكبه ان اكره وفي القتل والخرج لان دليل الرخصة خوف تلف النفس
او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في ذلك اي في استحقاق
العصمة وخوف التلف سواء فلا محل للقتال ان يبتغي غيره لتخليص نفسه فسقط الكره وصار في حكم
العدم في حق ناول دم المكره عليه واباحته بالقتل للتعارض اي لتعارض الحرمتين لانهما في استحقاق
الصيانة والعصمة على السواء ولا يمكن الترجيح لعدم المرجح وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن لها زوج وذلك بمنزلة القتل ولد الزاني هالك كالرجم اذ
لا يمكن ايجاب نفقته على احد والام عاجزة على الكسب فيفضي الى هلاكه ضرورة وكان الزنى كالقتل
فلا يباح بالاكراه وان كانت المراة صاحبة فراش وتكون الولد للفراش فلا هلاك لكن بالنظر
الى الاصل هلاك اذ الاصل ان ينسب الولد الى صاحبها وقد ينتفي صاحب الفراش مثل هذا الولد
عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه ايضا وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز له ترجيح غيره
بالاكراه حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لتقتلنك لا يباح له ذلك ولو فعل باثم اذ طرف المؤمن في الحرمة

هالك ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كنفسه فيقع التعارض فلا تثبت الرخصة الا انه في الاكراه على قطع يد نفسه بالقتل بان يقال له لنقتلنك او لنقطعن يدك يباح له قطع يد نفسه لاجل حرمة نفسه فوق حرمة يد عند التعارض فجاز له اختيار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لم يوجد في طرف غيره ولان في بذل طرفه صيانة نفسه ولا صيانة لطرفه على عكسه ولو ان يصبر حتى يقتل ولا يقطع يد نفسه لان اليد يتلف انضا بتلف النفس فلا صيانة فيتعين القطع لصيانة النفس لان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لخلقت للنفس ولهذا يباح قطع الطرف للاكلة كيلا تتعدى الى النفس ويشكل عليه مسئلة ذكرها قاضيخان في الفتاوى وهو ان المضطر اذا لم يجد ما يأكله الا يجوز له اكل اطراف نفسه او قطعه منعه ان في اكله صيانة نفسه عن الموت فصار كقطع يده لا يقال الاطراف ملحقة بالاموال ولا اتلاف مال الغير عند الاكراه فكان ينبغي ان يرخص له قطع يد الغير ايضا عند الاكراه لانا نقول كذلك في الحاق الطرف بالمال في حق صاحب طرفه اذ هما اي الطرف والمال وقاية نفسه كما عرف لا في حق الغير الا ترى ان الانسان يبذل ماله لصيانة طرف غيره ولا يبذل طرفه لذلك لصيانة نفس الغير فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف الطرف فافترقا قال ـــــ ولا يخطر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا بالاختبار للاستشفاء فاذا سقطت الحرمة كان المحترز منه متناولا مضيعا لنعمة فصار انما اذن الاكراه وان فصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يجد كاملا لو تكامل وجب الحد فاذا افتصر شبهة لخلو المكره على القتل بالحبس اذ القتل لا يتنقل لانه لو تم الحد فاذا افتصر لم يصر شبهة ورخص في اجراء كلمة الكفر وفي افساد الصوم والصلوة واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكن المراة من الزنا في الاكراه الكامل لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط وفي القاصر لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط لحال التوحيد واجب دائما فلا يباح بعذر وفي اباحة كافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكن المراة من الزنا في المحرمة وان احتمل السقوط باصله باعتبار انه من قبيل ما يحتمل السقوط في الجملة لكن السقوط اذ هو ليس بدائمي كالتوحيد لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وهو فوات حق المكره صورة ومعنى لو امتنع بالقتل وفوات هذه الاشياء انما يلزم صورة لا معنى اذ التعدي الذي هو اركن الاصلي في الايمان باق وافساد الصوم والصلوة ينجبر بالقضاء واتلاف مال الغير ينجبر بالضمان والجناية على الاحرام ينجبر بالجزاء وجب العمل به اي بالاكراه الكامل بانبات الرخصة في الاقدام على ما اكره عليه حتى لا يأثم مع بقاء الحرمة فاستتبع لم مع قيام المحرم والحرمة لا بانبات الاباحة المطلقة لقيام المحرم حتى كان عزيمة ولو قتل كان شهيدا للتبادر لنصه لاعزاز دين الله واظهار الصلابة فيه بالتمسك بالعزيمة وانما فارق فعلها فعلها في الرخصة اي انما رخص للمراة في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص في الزنا به اصلا لان نسبة الولد لا ينقطع حتى المراة بحال لانفصال عنها حقيقة فلم يكن في معنى القتل فرخص لها في ذلك خلافا للرجل فان النسب ينقطع عنه بالزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر اي الزاني الحجر فكون زناه في معنى القتل للولد حكما كما ذكرنا فلم يرخص له في ذلك قال اي لاجل ان الاكراه الكامل واجب لها الترخص في التمكين من الزنا فاوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها حتى لو زنت بالاكراه القاصر لا يجب عليها الحد لثبوت شبهة الاباحة نظرا الى اصل الاكراه بخلاف الرجل فان الاكراه الكامل لما لم يوجب له الترخص في الزنا لا يصير الاكراه القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما قلنا في الاكراه على القتل وكان القياس عدم سقوط الحد عنه بالكامل ايضا كما هو قول زفر وهو قول لابي حنيفة اولا اذ الزنا لا يتصور منه بدون الانتشار وهو دليل الطوع وفي الاستحسان يسقط وابو يوسف ومحمد قولا اذ الحد

التناول
لجملة وانما يباح تناول هذه الاشياء اذا تام الاكراه اما اذا قصر بان اكره بالحبس او الضرب لم يحل له
لعدم الضرورة الملجئة فلم يكن في معنى المضطر فبقيت الحرمة الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا تناول
ما يوجب الحد بان شرب الخمر وهو مكره بالاكراه القاصر لا حد في الاستحسان لانه اي الاكراه لو تكامل
بان صار ملجئا اوجب الحل في هذه الاشياء فاذا قصر ولم يتكامل صار شبهة في اسقاط الحد شبهة الاباحة
نظرا الى اصل الاكراه وفي القياس يحد لان الاكراه القاصر في اباحتها فوجوده كعدمه بخلاف
المكره على القتل بالحبس اي بالاكراه القاصر اذا قتل حيث يجب عليه القصاص فصار الحاصل اذا كان
الاكراه الكامل مبيحا كان القاصر شبهة واذا لم يكن الكامل مبيحا لم يصر القاصر شبهة ورخص للمكلف
في اجراء كلمة الكفر وفي افساد الصوم والصلوة وفي اتلاف مال الغير وفي الجناية على الاحرام وفي تمكن
المراة من الزنا في الاكراه الكامل وفي القاصر لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط بحال لان التوحيد
واجب دائما فلا يباح بعذر وفي اباحة كافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكن
المراة من الزنا في المحرمة وان احتمل السقوط باصله باعتبار انه من قبيل ما يحتمل السقوط في الجملة
لكن السقوط اذ هو ليس بدائمي كالتوحيد لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وهو فوات
حق المكره صورة ومعنى لو امتنع بالقتل وفوات هذه الاشياء انما يلزم صورة لا معنى اذ التعدي
الذي هو اركن الاصلي في الايمان باق وافساد الصوم والصلوة ينجبر بالقضاء واتلاف مال الغير
ينجبر بالضمان والجناية على الاحرام ينجبر بالجزاء وجب العمل به اي بالاكراه الكامل بانبات الرخصة
في الاقدام على ما اكره عليه حتى لا يأثم مع بقاء الحرمة فاستتبع لم مع قيام المحرم والحرمة لا بانبات
الاباحة المطلقة لقيام المحرم حتى كان عزيمة ولو قتل كان شهيدا للتبادر لنصه لاعزاز دين الله
واظهار الصلابة فيه بالتمسك بالعزيمة وانما فارق فعلها فعلها في الرخصة اي انما رخص للمراة
في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص في الزنا به اصلا لان نسبة الولد لا ينقطع حتى المراة
بحال لانفصال عنها حقيقة فلم يكن في معنى القتل فرخص لها في ذلك خلافا للرجل فان النسب ينقطع
عنه بالزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر اي الزاني الحجر فكون زناه في معنى القتل للولد
حكما كما ذكرنا فلم يرخص له في ذلك قال اي لاجل ان الاكراه الكامل واجب لها الترخص في التمكين
من الزنا فاوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها حتى لو زنت بالاكراه القاصر لا يجب عليها
الحد لثبوت شبهة الاباحة نظرا الى اصل الاكراه بخلاف الرجل فان الاكراه الكامل لما لم يوجب له
الترخص في الزنا لا يصير الاكراه القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما قلنا في الاكراه على القتل وكان
القياس عدم سقوط الحد عنه بالكامل ايضا كما هو قول زفر وهو قول لابي حنيفة اولا اذ الزنا لا يتصور
منه بدون الانتشار وهو دليل الطوع وفي الاستحسان يسقط وابو يوسف ومحمد قولا اذ الحد

لجملة

www.alukah.net

شرع للزجر وهو منزجر لولا الاكراه وانما اقدم عليه لخوف تلف نفسه لا لقضاء شهوته فيصير
شبهة في اسقاط الحد والانتشار قد يكون طبعا لان الله ركب الشهوة في طبع الرجال ولذا ينتشر آلته
في النوم من غير اختياره فلا يدل الانتشار على الطوع قال ______ فثبت بهذه الجملة ان الاكراه
لا يصلح لابطال شيء من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الكره
اذا تكامل في تبديل النسبة كالامر متى صح استقام نقل الجناية به لمن امر عبده او اجيره ان يحفر بئرا
في فنائه وذلك موضع اشكال انه ملكه او حق المسلمين فان ضمان ما يعطب به على الامر بخلاف ما لم يشكل
انه طريق المسلمين حيث بطل الامر واقتصر على الفاعل وكذا قتل العبد باذن مولاه انتقل الى المولى وقتل
حر اخر بامره يقتصر على المباشر وانما الكره اذا قصر في تفويت الرضا فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها يعتمد قيام المخبر به وقد قامت
دلالة عدمه وهذا يخالف اقارير السكران لان السكر اذا لم يجعل عذرا جعل دليل رجوعه
بخلاف ارتداده حيث يجعل السكر دليل عدمه حتى لا تبين امرأته لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد
فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة فلا يبطل بالشك اقول ______ فثبت بهذه الجملة
وهي ما ذكرنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه
لا يصلح لابطال شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق والبيع والافعال كالقتل والزنا واتلاف مال
الغير جملة بل يثبت حكم هذه الجملة لكونها صادرة عن اختيار واهلية حيث عرف الشرين واختار اهونهما
الا بدليل غيره اي غير حكم هذه الجملة بعد صحة الافعال والاقوال في نفسها على مثال فعل الطائع اي المختار
بلا اكراه فانه صحيح في نفسه لكنه يتغير بدليل تغيره كالشرط والاستثناء في الاقوال واعتراض الشبهات
وما يسقط الاعتبار في الافعال فكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند ما يوجب التغيير ثم اشار
الى الجواب عما يقال فاذا لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره بقوله انما يظهر اثر
الكره اي الاكراه اذا تكامل بان صار ملجئا في تبديل النسبة بان تجعل الفعل منسوبا الى الامر دون الفاعل
لانه اهدر مطلقا كالامر متى صح بان صدر ممن له الولاية استقام نقل الجناية اي بالامر من الفاعل الى الامر
لمن امر عبده او اجيره بان يحفر بئرا في فنائه وهو الساحة امام البيت وذلك موضع اشكال قد يخفى على
الناس انه ملك الامر او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان فمات فان ضمان ما عطب اي تلف به اي بالحفر
على الامر دون المباشر للحفر اما في العبد فظاهر لما قلنا ان له ولاية امر عبده فصح الامر واما في الاجير الحر
اذا لم يتبين انه ملكه اولا فالقياس وجوب الضمان على المباشر لانه باشر فيما منع صاحب الدار عنه وانما يصح امره
فيما له ان يفعل بنفسه فصار وجوده كعدمه وفي الاستحسان لا يضمن لان المستاجر مغرور من جهته حيث لم يعلم
ان ذلك الموضع في غير ملكه والموضع موضع خفاء الا انه قد يشكل عليه ذلك فانه لما كان منتفعا به انتفاع الملاك

اشتبه

اشتبه عليه انه ملكه فلدفع الضرر والغرور نقل فعله اليه وكانه حفر بنفسه بخلاف ما لو امره بالحفر
في موضع لم يشكل على احد انه طريق للمسلمين بان يكون في جادة الطريق ووسطه دون فنائه حيث بطل ووسعه
الامر واقتصرت الجناية على المباشر لانه جان في الحفر في الشارع وامره غير معتبر شرعا لانه لا حق له
في الحفر في هذا الموضع ولا غرور اذ لا خفاء في انه ليس ملكا لاحد فهو مغتر لا مغرور فيجب الضمان عليه وان
كان عبدا يباع فيه كدين الاستهلاك الا ان يفديه المولى وكذا من قتل عبد غيره باذن مولاه انتقل نفس القتل
الى المولى في حق الحكم كان القتل باشره المولى بنفسه فلا يجب عليه ضمان ولا قصاص لان الامر قد صح وهو موضع
شبهة لان ماليته ملكه فصح امره باتلافه كما يصح الامر بذبح شاته فيصير من هذا الوجه شبهة في سقوط
القود والضمان دون الاثم اذ لا يمكن تبديل النسبة في حق الاثم لانه جناية على دينه بخلاف ما لو قتل حرا
بامر حر آخر حيث يقتصر الفعل على المباشر ولا ينتقل الى الامر لان هذا الامر لم يصح لعدم الولاية على قتل مطلب
الحر وهو ليس موضع خفاء اذ كل انسان يعلم انه ليس لاحد ولاية على قتل الاخر ظلما فلا يصير شبهة في
سقوط القصاص او الضمان وهذا اذا لم يكن الامر سلطانا فان كان سلطانا كان امره كالاكراه اذا خاف
على نفسه وقد مر حكم الاكراه وانما الكره اي الاكراه القاصر كالاكراه بالحبس او الضرب في تفويت الرضا دون
تبديل النسبة فيفسد بالاكراه مطلقا كاملا كان او قاصرا ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة ويتوقف
على الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع النفاذ لفوات الرضا
الذي هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا ويزول الفساد برضاه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لان
رضاه قد تم والفساد كان لحق غيره وقد زال بخلاف التصرفات التي لا تحتمل الفسخ ولا يعتمد على الرضا
كالطلاق والعتاق حيث ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع ولا يصح اقارير المكره كلها سواء كان الاقا ربر
بما يحتمل الفسخ او لم يحتمل حتى لو اكره على ان يقر بالاعتاق والطلاق او بالبيع والاجارة كان الاقرار الامور لان
باطلا لان صحتها الاقارير يعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به لان قيام السيف صحة الاقارير
على راسه دليل على انه اقر خوفا على نفسه فلم يصلح دليلا على صدقه وحاصله ان الخبر في نفسه محتمل للصدق
والكذب وانما يترجح جانب الصدق اذا اقر طائعا والاكراه يعدم الطوع وهذا اي الاقرار حالة الاكراه
يخالف اقارير السكران حيث يصح اقارير السكران دون المكره لان السكر اذا لم يجعل عذرا بان كان السكر
من محرم لكونه معصية فلا يصلح للتخفيف فلم يجعل السكر دليل عدمه اي عدم المخبر به بل يجعل دليل رجوعه
لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف ارتداد السكران حيث يجعل دليل عدمه لا دليل رجوعه حتى اذا السكر ثم
ارتد السكران لا تبين امرأته لان الارتداد يعتمد محض تبديل الاعتقاد وقد وقع الشك فيه اذ السكران ربما
لا يعتقد ما يقوله فلا يثبت الارتداد بالشك اذ الايمان كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين مثله بخلاف
الاقرار بسائر الاشياء فانه يعتمد العبارة وقد وجدت فيترتب عليها الاحكام ولا يبطل بالشك قال ______

واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال يعتمد عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فوقع بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مر واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الى المكره و حكم لزمه كله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار وآلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطء والاقوال كلها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره او يتكلم بلسان غيره وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان المحل غير الذي يبلى فيه الاتلاف صورة وكان ذلك بتبدل بان يجعل آلة لغيره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان جنى على احرام نفسه وملوث ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة تصير محلا للجناية احرام المكره وهو خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الفعل الى المكره بعد انتقاله عنه الى المكره افوق واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع بان اكره المرأة على ان تطلق من زوجها الخلع على الف فقبلت يقع الطلاق ولا يجب المال عليها لان الالتزام المال يعتمد الرضا والاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال يتعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يذكر مقابلة الطلاق فوقع بغير مال اذ وقوع الطلاق لا يتوقف على وجود المال للقبول بل يتوقف على القبول بأي طريق كان وقد وجد القبول اذ الاكراه لا يعدمه كطلاق الصغيرة على مال فانه لو طلق انسان امرأة الصغيرة على مال يتوقف طلاقه على قبولها لا على وجود المتبول او وجوده فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال وانما تعرض لها بقبول المرأة المال لان الرجل لو اكره على خلع امرأته على الف وقد دخل بها وهي غير مكره يقع الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع الطلاق والمال لازم عليها لانها التزمته وهي طايعة بازاء سلامة النفس لها فلم اذا احتاج الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع على مذهبي حنيفة ومذهبهما حيث اتفقوا ان الهزل لا ينفصل الطلاق عن المال وجودا وعدما على الاصل وهو قال لا يقع الطلاق ولا يجب المال ولا يقع ويجب وفي الاكراه ينفصل المال عن الطلاق فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله لخلوه اذ الهزل لا يمنع الرضا بالحكم دون السبب فان الرضا بالسبب ثابت فيه اذ لم يكن الرضا بالسبب ثابتا فكان كشرط الخيار من حيث انه يمنع الرضا بالحكم دون السبب على ما مر في الهزل وهذا بالاتفاق ثم نظر الامام في التزام المال من جانبها فقال لما كان السبب حاملا التزام المال مع الهزل فيتوقف الطلاق على تمام رضاها فاذا رضيت بالحكم وقع الطلاق ولزم المال كما في شرط الخيار من جانبها فانه لو خالعها على انها بالخيار ويتوقف الطلاق

على قبولها فكذا هذا واما الاكراه فيعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار في السبب والحكم لوجود الاختيار

فيهما بتمام القبول فيقع الطلاق وتعدم الرضا بالحكم لا بالمال فكان المال لم يذكر اصلا والطلاق لا يتوقف عليه فافترقا عند هذا وعما نظر الاجانب الطلاق فقالا ان الداخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتم لم يتوقف وقوع الطلاق على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم حسب لزومه فلم تؤثر في البدل وشرط الخيار والداخل على السبب كالاكراه يؤثر في منع المال دون الطلاق والداخل على السبب منع صحة الايجاب في البيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا غير ان الداخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا غير ان الداخل على الحكم في البيع يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع اذ المقصود ههنا الطلاق والمال تابع لهذا بيان الفرق بينهما على قولهما قوله واذا اتصل الاكراه الكامل بالمكره الجئ على ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب اي الفعل في هذا النوع الا المكره دون المباشر فكانه اخذه وضربه على اتلافه ولزم حكم احكم هذا الفعل وخرج المباشر من الوسط حتى وجب القصاص على المكره الآمر في العمد والدية على عاقلته في الخطأ دون المباشر وعاقلته وذلك لان الاكراه الكامل يفسد اختيار المباشر لان الانسان مجبول على محبوبة فلا هو ربما يوجب تلف نفسه ولم يخلصوا بها الا باقدام على الفعل وان كان حراما كان مضطرا اليه مجبولا عليه طبعا فيفسد اختياره واختيار المكره صحيح فيتعارضان والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم فوجب ترجيح الصحيح على الفاسد فيسند الفعل الى المكره وهو الآمر ابتداء فصار المكره وهو المباشر بمنزلة عديم الاختيار وآلة للمكره بمنزلة سيفه يستعمله في اتلاف النفس والمال فيضاف الفعل اليه دون الآلة فيما يحتمل ذلك اي فيما يحتمل ان يكون آلة اما فيما لا يحتمل اي في الفعل الذي لا يحتمل كون المباشر آلة لا يستقيم نسبته اي نسبة ذلك الفعل الى المكره الآمر الذي حمله عليه فلا يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق الحكم لان اختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا يترجح عليه فيبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح له عند عدم ما يعارضه من الاختيار الصحيح لان هذا القدر من الاختيار وان كان فاسدا صالح للخطاب فيصلح لاضافة الحكم اليه وذلك اي الفعل الذي لا يصلح فيه المباشر آلة مثل الاكل والوطء والاقوال كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او لا فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره او يكلم بلسان غيره او يجامع بآلة غيره فيقتصر على المباشر قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا ان الاكراه اذا اتصل بما لا يصلح آلة فيه فانه يقتصر على المباشر كذلك اذا اتصل بما يصلح آلة الا ان المحل اي محل الاكراه والجناية غير المحل الذي يبلى فيه الاتلاف صورة فلو جعل المكره آلة لغيره فيه يلزم منه تبديل محل الجناية فيقتصر على المباشر ايضا وان كان بالنظر الى نفس الفعل يمكن جعله آلة وهذا مثل اكراه المحرم على قتل الصيد

www.alukah.net

المكره ح

ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس لا شيء عليه ولا على الآمر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر القتل بنفسه لم يلزمه شيء فكذا لو اكره عليه غيره واما المأمور فلانه صار آلة للآمر فينعدم منه الفعل كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل العبد منه جناية على احرام نفسه لان المكره انما حمله على القتل ليكون جناية على احرام نفسي المكره دون الآمر وهو اي المباشر في ذلك كما في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكن للآمر ان يجني احرام الغير بنفسه وكذا لا يمكنه بالاكراه فيقتصر على المباشر ولو جعل اي المباشر آلة للآمر لتبدل المحل الجناية اذ محل الجناية يصير حينئذ احرام المكره وهو الآمر لو كان محرما دون احرام المباشر وفعله اي في جعله آلة للآمر دخله والمكره لانه انما اكرهه على ايقاع الفعل في محل هو احرام المباشر فلو وقع ذلك الفعل في محل آخر وهو احرام الآمر يصير مخالفا لتبدل المحل ويلزم منه بطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن محل الاكراه واقعا بطريق الاختيار حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة ويلزم من بطلان الاكراه عود الفعل الى المحل الاول وهو احرام المباشر لان سبب القتل الاكراه وقد بطل الانتقال عنه الى احرام المكره وهو باطل لانه اشتغال بما لا يفيد فثبت بانه يقتصر الفعل على المباشر ابتداء فظهر المسافة كيلا يلزم المحذور المذكور قال ولذلك قلنا اكراه المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا ولا انتقال انما يمكن نسبته اليه من حيث انه اتمام البيع لا ينسب اليه من حيث هو غصب لانا نسبنا اليه في ذلك الوجه حتى كان للمكره تضمينه لو تلف المبيع في يد المشتري واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمي استقام ذلك فما يعقل لا فما يحس قلنا ان المكره على الاعتاق بما فعله الجاء هو المتكلم ومعنى الالجاء منقول الى المكره كانه منفصل عنه لان الجملة كالاعتاق الصحيح والمجنون محل للنقل باصل الاتلاف وهذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه وكذا فعلا لانه في اشرف جعل عذرا كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان لا يحق بحيث يلحق اسلام الحربي المكره عاد كذا دون الذمي جعله وكذا القاء لو اكره المكاتب بيع ماله لقضاء دينه او المولى على الطلاق بعد مضي المدة بيع البيع والطلاق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا واذا وقع الاكراه عن الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عند لا يصح لم الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره منسب اليه والا يبطل اصلا فلهذا قلنا الاتلاف المال كصيد الحرم والاحرام على المكره حد الزنا والقصاص على الفاعل لانهم تم الاكراه وانما يتقابل المكره بالتسبب وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يثنى به الرضا ويفسده الاختيار الآخر ما قررنا قوله ولذلك اي لاجل ان محل الجناية اذا تبدل لم يجعل آلة يقتصر الفعل على المباشر قلنا كذا في بعض النسخ كذكره بالكاف دون اللام اي كما

قلنا

الفعل ح

قلنا في المسئلة الاولى ان الفعل تقتصر على المباشر للتبدل المحل الجناية كذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم اذا باع مكرها وسلم مكرها ايضا يقتصر عليه اي على المكره وهو المباشر للعقد ولم ينتقل الى الآمر لان التسليم تصرف في مكره فيفسد بالاتمام لانه اكرهه على تسليم المبيع وهو متمم للبيع ولذا كان للتسليم شبه بانشاء العقد على ما عرف وهو اي المكره وهو المباشر في ذلك اي في التصرف في منع مكره بنفسه بالاتمام لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه ولو جعل اي المكره وهو المباشر آلة للآمر لتبدل المحل اي محل الآمر حينئذ تصور تصرفا في المغصوب لان في المبيع وتبدلت الفعل لان البيع حينئذ يصير غصبا واذا كان كذلك لم يمكن جعله آلة فتسليم المشتري مقتصر اي المباشر فيحصل به الملك للمشتري خلافا لزفر فرع نفذ اعتاقه ونفذ بيعه عندنا لكنه فاسد ولو سلم طايعا بعد ما باع مكرها يملك المشتري ملكا صحيحا بالاتفاق لانه حينئذ يصير كانه اجاز البيع خلافا لما لو اكره على الهبة فوجب مكرها وسلم طايعا حيث لا يجعل به اجازة للهبة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم اذ الهبة لا يتم بدونه وجه قوله ذات انها حكما بانعقاد البيع صح الاكراه باعتبار ان المباشر لا يصلح آلة لغيره في العقد اذ الانسان لا يتكلم بلسان غيره فيبقى مقتصرا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح فيه آلة لغيره فينقل اليه ولهذا يضمن وصار كانه سلم بنفسه الى المشتري مال المباشر فلا يقع به الملك للمشتري وينقلب جميع تصرفاته قلنا ان هذا البيع منعقد بالاتفاق ولهذا لو اجاز او سلم طايعا نفذ لكنه منعقد بصفة الفساد لفوات شرطه وهو الرضا والبيع الفاسد يوجب الملك بالقبض وجواب ما ذكره من ان التسليم امر حسي يصلح آلة فيه فقد مر وهو انه لو جعل آلة فيه يلزم منه تبدل المحل وتبدل ذات الفعل فلم يمكن جعله آلة والانتقال انما يمكن نسبته اليه اي نسبة التسلم الى الآمر من حيث انه اتمام البيع باعتبار انه لا يصلح آلة فيما ذكرنا من تبدل المحل لم ينسب التسليم اليه اي الى الآمر الذي اكرهه من حيث هو غصب لانه يصلح آلة فيه لانا نقول قد نسبنا التسليم اليه اي الى الآمر من ذلك الوجه وهو وجه كونه تخليصا حتى كان للمكره وهو المباشر تضمينه اي يضمن المكره الآمر لو تلف المبيع في يد المشتري فلهذا قلنا ان التسليم متمم بيع المباشر من وجه ومحفوف ليد من وجه فجعلناه مقتصرا على المباشر من حيث انه اتمام لعقد لانه لا يصلح آلة فيه لغيره ونسبنا الى الآمر من حيث انه محفوف ليده لانه يصلح آلة فيه فجعلناه غصبا من وجه دون وجه فيرجع عليه بالضمان من حيث كونه غصبا وينفذ تصرف المشتري من وجه كونه متمما لا غصبا والله اعلم قوله اذا ثبت ان نقل الفعل من المباشر الى المكره ونسبته اليه امر حكمي لا حسي استقام ذلك اي الانتقال فيما يعقل وجوده من المكره لا فيما يحس وجوده منه بشرط نسبة الى المكره اي بتصور ذلك الفعل منه اذ لو لم يمكن وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو تصور وجوده منه كانت النسبة الى حقيقة لا حكمية وقد بينا انه حكمية فقلنا بناء عليه ان المكره على الاعتاق بما فعله الجاء هو المتكلم اي المباشر للعتق حتى يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء

اصطلاحي الاكراه بالقتل

www.alukah.net

اذ المتكلم مما يوجب العتق لا يتصور من الآمر لانه ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلا يمكن نسبة
الاعتاق الى الآمر لانه لا يتصور كون المباشر آلة للآمر ولانه من الاقوال ومحل الاتلاف الحاصل بالاعتاق
يمكن نقله اليه لان الاتلاف فعل حسي يمكن جعله آلة فيه وقد ينفصل الى الاتلاف فعنده اى عند الشافعي
الجملة كاعتاق الصبي والمجنون محمل للنقل الى المكره باصل الاتلاف لتصوره من المكره ابتداء
فلذلك يرجح المالك على الآمر بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان الضمان بالاتلاف فلا اختلاف بالياد
والاعسار فاما اصل الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف معنى ففي المحل الاول وهو القول لا يتصور
جعله آلة فيقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء له وفي المحل الثاني وهو الاتلاف يتصور جعله آلة فيضمن
الآمر وينتقل الاتلاف اليه قوله وهذا اى ما ذكرنا من الاحكام المنفصلة في الاكراه وهو عندنا
وقال الشافعي التصرفات اما قولية كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها او فعلية كالقتل والاتلاف
والاكل الوطء ونحوها ثم الاكراه اما ان يكون بغير حق او بحق فان كان بغير حق فحكم تصرف المكره
اذا كانت قولية لغوا بيان ذلك على حكم ان صحة القول انما يكون بالقصد والاختيار ليكون اى القول
باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير اذ ما في اللسان انما يعتبر باعتباره كونه دليلا على ما في الجنان
فيبطل اى يقول عند عدمه اى عند عدم القصد والاختيار لان لا يصح كلام النائم لعدم الاختيار
ولا كلام المجنون لعدم القصد الصحيح فعرفنا صحة الكلام باعتبار وقوعه ترجمة عما في القلب والاكراه
دليل على انه متكلم لدفع الشر عن نفسه الظاهر وما هو قبله فلا يبنى عليه الاحكام وكذا تصرفاته الفعلية
لغو اذا كان الاكراه بغير حق لانه اى لان الاكراه لما جعل في الشريعة عذرا في الاقدام على الفعل كان
مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان الاكراه بحق يصح تصرفات المكره ولهذا قال الشافعي لو اكره الحربي
على الاسلام فاسلم يصح اسلامه لانه اكره بحق خلافا لما روي انه اكره الذمي على الاسلام فاسلم حيث لا يصح
اسلامه لانه اكراه باطل لانا امرنا بعدم التعرض لهم وكذا لو اكره القاضي المديون الممتنع عن ايفاء الدين
ببيع ماله لقضاء دينه صح البيع وكذا لو اكره القاضي المولي اى الذي حلف بان لا يقرب امرأته اربعة اشهر
على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء وما روي انه اكره بحق وهذا لانه اذا كان بحق فقد امر
الشرع به فيكون مطلوبا شرعا فحكم بصحته اذ الشرع لا يامر بما لا يصح واما اذا كان بغير حق فهو حرام
شرعا فلا يصح قوله بنى على الاحكام والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعي في ابطال
القول والفعل عن المكره اذا الاكراه بالحبس يوجد الرضا ويفسد الاختيار فيلحق بالاكراه بالقتل لتحقق
العجز حقوقه ودفعا للضرر عنه واذا وقع الاكراه على فعل فاذا زال الاكراه بطل اى سقط حكم الفعل
عن الفاعل سواء امكن نسبته الى المكره او لم يمكن وقوله اى تمام الاكراه عنده بان يجعل الاكراه عذرا
يبيح له اى للمباشر المكره الفعل شرعا سواء كان الاكراه بالقتل او بالحبس لدوام حق لو اكره بالاكراه التام

على اتلاف

على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان واجرى كلمة الكفر فانه يسع الفعل عنده لكنه لا يحل
عليه اجراء كلمة الكفر بالاكراه التام ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه عندنا وانما جعل شبهة
الاباحة شرعا دليلا على تمام الاكراه لان ثبوت الاباحة يدل على كونه معذورا لحق الله كالمضطر فاذا ثبت
الاباحة شرعا في حال الاكراه دل على ان الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ينظر ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره
وسوا الآمر بان جعل المباشر آلة له نسب اليه والا فيبطل اصلا اى لا ينسب لاحد لا للمباشر ولا للآمر
ولهذا اى فلهذا قال اذا امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل اصلا قال الشافعي اذا اكره على اتلاف
مال الغير او قتل صيد الحرم او الجناية على الاحرام فالضمان والجزاء على المكره وهو الآمر لان المباشر يصلح آلة
له فنسب الفعل اليه اذ تم الاكراه وقلنا لان المباشر قد لا يتيسر له الاقدام على الفعل والاتمام ينبوا الاباحة
عنده كما مر ولو اكره على الزنا والقتل فحد الزنا والقصاص على الفاعل لانه لم يتم الاكراه اذ تمامه بثبوت
الاباحة والزنا والقتل لا يباح بالاكراه فلا يكون تماما فلا يمكن جعله آلة للآمر فيقتصر على المباشر ولهذا
يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لخرج من البين ولم يأثم وانما يجب القصاص على المكره الآمر ايضا عنده بالتسبب
اذ التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشر عنده على ما عرف من اصله ولكن حد الزنا قد ذكرنا فيما سبق ان
الاكراه لا يبدم الاختيار ولكنه ينتفي به الرضا ملجيا كان او غيره او يفسد به الاختيار اذا كان ملجيا الى آخر
ما قررنا وسواء لما لم يوجب الاكراه عدم الاختيار وانما يوجب فساده وفوات الرضا لا يكون له اثر في اسقاط
التصرفات القولية والفعلية فوجب ترتيب الاحكام على هذا كما مر بعضه بفصله قال والذكر
يقع به ختم الكتاب بما حروف المعاني ترتيبها

لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء وسطر من مسائل الفقه مبني عليها واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل
فيها الواو ووجه المطلق الجمع عند نامن غير تعرض لمعانية ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وبه افتوى
وانما ثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فانت طالق وطالق وطالق حتى لا يقع الا واحدة في قول ابي حنيفة خلافا
لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لا بعينها الواو وفي قول المحلل الحنفي هذه وهذه
وقد رجع هما الفضولي من رجل انما بطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في اخره
ما يغير اوله وعندي الاولى ان يبطل لجملة الوقف في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها لخلافه
ما انا زوج الفضولي احتمل ان يعتق فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا انتصر به آخره سبق به الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء
اقول انما اخر هذا الباب لانه في الحقيقة من المحدثات لا الاصول لكنه لما تعلق به بعض الاحكام الشرعية
اورده آخرا تتميما للفائدة وابتدا في الاعتذار وسطر من مسائل الفقه مبني عليها والسطر لغة النصف
لكنه استعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للتعليل كقولهم علم الله تعالى الفرائض فانها نصف العلم وقوله علم الله

www.alukah.net

في الحايق تتعدد شطر عمرها اي بعضه والحرف لغة الطرف يقال حرف الشئ طرفه لانه طرف من الكلمات وقد يطلق
على حروف المباني ويسمى حروف التهجي من تهجى الحروف اذا عددها وقد يطلق على حروف المعاني وسميت بها
لانها يوصل معاني الافعال الا الاسماء ولذلك سميت ادوات او لدلالتها على معنى في غيرها وحروف التهجي فاني
الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق في غيرها اي بكرو بشر ولولا الباء في مررت
بزيد لما توصل فعل مرور الى زيد بنفسه اطلق في لفظ الحروف هنا على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب
لان بعض المذكور فيه اسم مثل كم ومتى واذا وامثالها لكن طما كان اكثرها حروفا سمي الجميع بهذا الاسم اكثرها
وقوله حروف العطف بدلالة الاستقراء والاصل في باب العطف الواو اذ العطف للمشاركة والواو ابعد على
مجرد الاشتراك من غيرها تعرض لمعنى آخر كخلف وسائر حروف العطف فانه يدل على معنى زايد على الاشتراك فان
الفاء يوجب الترتيب من غير تراخ وثم للترتيب مع التراخي فتكون الواو متمحضة لمعنى الاشتراك الذي هو اصل
العطف بمنزلة المفرد وغيرها بمنزلة المركب والمفرد اصل المركب وهي اي الواو ومطلق الجمع عندنا من غير
تعرض لمقارنة كما زعمه البعض ولا ترتيب كما زعمه بعض الشافعية وعليه الجمهور من اهل اللغة وائمة الفتوى
اي اهل الشرع وهذا حكم لا يعرف الا بالاستقراء وهو تتبع استعمالات العرب وبالتامل في موضع كلامهم كالحكم
الشرعي لا يعرف الا من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص وقوانين الشرع
الموضوعة لاستخراج الاحكام انهم يوجد فيهما والاستقراء والتامل المذكور رد قول من ادعى انها
للترتيب دون الجمع المطلق وقد ثبت ذلك عن نقلة اللغة وتقوم حجة بانها وقد نص عليه سيبويه في
سبعة عشر موضعا في كتابه فلا تحتاج الى ايراد اخرى والجواب عن شبه الخصم والقراء انما قالوا بالترتيب حيث
يستحيل الجمع ضرورة فلا يكون قائلا بانه للترتيب مطلقا قوله وانما يثبت الترتيب جوابا عن قول
طائفة زعموا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة والمقارنة عند صاحبيه استدلالا بأحد المسئلة وهي قوله لاجنبية
ان نكحتك فانت طالق وطالق وطالق او امرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
فاذا وجد الشرط يقع طلقة واحدة عنده والثلث عندهما فدل على ان الواو للترتيب عنده اذ لو لم يكن للترتيب
لكان ينبغي ان يقع الثلاث عنده ايضا كما لو قال ان تزوجتها فانت طالق ثلثا ودل ايضا على انها للمقارنة عندهما لانها
لو لم تكن للمقارنة لكان ينبغي ان يقع طلقة ويلغو ما بعده كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
تقريب الجواب انهم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عنده والمقارنة عندهما بناء على ان موجب الواو الترتيب عنده
والمقارنة عندهما كما زعموا اذ الترتيب والمقارنة في صورة لا يتسنى ان يكون الواو موضوعة لذلك اذ القضية
الجزئية لا تصح اقامة الكلية مقامها جوابا ان يكون ذكر الاختلاف بناء على امر آخر كما سيأتي اذ لو كان الواو موضوعة
لذلك لا طرد في جميع الصور وكذلم يطرد فانهم اتفقوا على انه لو نجز في غير المدخول بها فقال انت طالق وطالق
وطالق لا يقع الا واحدة وكذا لو اخر الشرط بان قال انت طالق طالق وطالق ان دخلت الدار فانه يتعلق الكل وينزل ان

جملة بالاتفاق فلو كان الاختلاف في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الخلاف في المسئلتين
ايضا لوجود المقتضي له بل اختلافهم في هذه المسئلة راجع الى اصل آخر وهو ان تعليق الطلقات منعقد هل
يوجب التفريق تمام لا فقال ابو حنيفة انه يوجب التفريق في الوقوع لان الجزء الاول تعلق بالشرط بنفسه لا واسطة
لانه كلام تام مستغن عما بعده فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده انما يكون لوجود ما يغير كالشرط
والاستثناء وهو يوجد اذا الغرض ان الشرط متقدم فيتصل الجزاء الاول به لا واسطة خلافا لزفر فانه يتوقف
الى الاخر لوجود الشرط فيتعلقن جميعا وبيّن ان كذلك وطالق الثاني تعلق بواسطة الاول لكونه جملة ناقصة
فيتوقف على الاول لافتقارها فصار طالق الاول واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق بوقوعه والثالث
يتعلق بواسطتين والمعلق كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يقع واحدة لتوالي المحللية للبائن فكذا في المعلق
عند وجود الشرط اذ المعلق بالترتيب ينزل كالمعلق كالجواب اذا نظمت في سلك بيّن لان عند الاخلال على الترتيب
ثبت ان الترتيب حصل عنده بهذا الطريق لا ان مقتضى الواو والترتيب فلو يغير موجب هذا الكلام لكان
باعتبار ان الواو للمقارنة وليس كذلك فلم يتغير موجب العطف به وقلنا موجب هذا الكلام الاجتماع لان
الجزاء الثاني في جملة ناقصة لكونها جزاء بلا شرط فشاركت الاولى اذا العطف للمشاركة فيوجب اعادة ما في
الاولى ليصير كاملة به ولا يلغو كما في قوله زينب طالق وعمرة وهند طالق ثلثا وهند وهند حيث طلقت الثانية
ثنتين لان خبر الاولى صار معادا للمخلصة وما لو قال هند طالق ثلثا وهند طالق حيث لا يطلق الاخرى الا
واحدة لانها كاملة بخبرها فلا تتسع ذكر الخبر مرة اخرى فالجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير
ما بعد تمام الاولى وسوا الشرط شرطا للثانية والثالثة ليصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط
ولم يتعاقبا فاذا وقعت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب
اذ الواو لا يوجب ذكر متعلقات الاجزية بغير موصوفة بالترتيب فيتعين لذلك لان الترتيب في الكلام لا يفيد وزوه
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما لو كرر الشرط ثلث مرات مع غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق واخر الشرط كما مر قال ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا
فانها تقع ثلثا وفي الاجنبية تتبين بالدخول ولا يلزم ما اذا نجز لغير المدخول بها فقال انت طالق وطالق
فانها تطلق واحدة لانها خلت عن الاحد وبعض المالكية والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى ان زمنة
الوقوع متفرقة فلا يقع مجتمعة فتبين بالاولى فلا يبقى ابانها فيما بقي وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط
ولم يوجد منه تفريق بوجود الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لان ثلثا تتبين بها طالق الا واحدة
ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلثا كذا في الاسرار وقوله الامام من مسئلة الكتاب وما استشهد به وهو ما لو
كرر الشرط بانه اذا تكرر الشرط يتعلق الكل بالشرط بلا واسطة بالعطف فينزل جميعا وكذا اذا اخر الشرط لان
اول الكلام ينوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغيره اوله واول الكلام ههنا تنجيز لولا وجود الشرط اخرا فقد وجد

المعبر وهو الشرط فيتوقف عليه فيتعلق الكل بلا واسطة بذكر الشرط فيقعن جميعا وكذا قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لم يوجد في اللغة لتطليق نصف عليا وجزء منه فكان لواحد مع النصف كالم واحد بمنزلة احد عشر وعشرين الا ترى انه لو نجز بهذا فقال انت طالق تطليقة ونصفا يقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة يقع الثلث جملة ولم يقع الواحد او لانه العشرون ويلغو كما قالوا ثم فوقه كذا هنا فاما قوله طالق فكلام مان صيغة ولم يقع دليل جعلها كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما يعتبر به على الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلث وكذا قوله لا بل ثنتين لان هذا الكلام لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لو قال لزوجتها اخرى وقال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ترجيح قولها بان المعلق ليس بطلاق في الحال فلا يتقبل وصفا لترتب في الحال اذ الوصف لا يبقى الموصوف وكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجدنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع كلمة ثم او بقي وصفا له بعد الوقوع نحو كلمة بعد يثبت الترتب ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا فيهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك كذا ازمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبارا تفرقها واجتماعها في حق الوقوع وقال شمس الائمة ما قالا ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك المعلق به يصير طلاقا فاذا المعلق عند الشرط كالمنجز عنده فاذا كان من ضرورة العطف افادة هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك وقوعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بنت لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق قوله وفي قول الكرخي اعتقت هذه وهذه انما بطل نكاح الثانية لا آخرها ايضا لرد ذكر من يستند ذكر هذه المسئلة على ان الواو للترتيب عندنا وبالمسئلة الآتية بعدها على انها للمقارنة عندهم او هو جواب عن النقض الوارد علينا قوله ان الواو لمطلق الجمع دون الترتيب والمعية تقرره ان يقال الزوج فضولي اعتق برضاهما بغير اذن مولاهما من آخر في عقد واعتق فان نكاح موقوف على اجازته فان اعتقهما معا صح نكاحهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه بطل نكاح الثانية لما سبأتي ولو اعتقهما بحرف العطف بان قال اعتقت هذه وهذه وهي مسئلة الكتاب المنصوص بالايراد بطل نكاح الثانية ايضا نهذه دلالة على ان الواو جعلوه للترتيب هكذا وضع المسئلة شمس الائمة وفخر الاسلام وضع هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقبل بغير اذن الزوج قبل الاجازة اليه وعلى تقدير التقييد لا بد ان تقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي طرفي النكاح ولو زوجه الفضولي اختين في عقد واحد بطل نكاحهما ولا يتوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزت نكاحهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين

بان قال

بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعده اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية وان اجاز بحرف العطف بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعده واجزت نكاح هذه بطلا جميعا وهي مسئلة الكتاب المقصود بالايراد هذه دالة على ان الواو والفاء تقرير الجواب انهم يبطلون نكاح الثانية في مسئلة الامتين مقتضى الواو وانما بطلنا على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في آخر الكلام ما يغيرا وله لا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الامتين لم يوجد في آخره ما يغيرا وله لان اعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى والانكاحها فلا يتوقف اول الكلام فيتعلق الاولى بقي الكلام بعتق الثانية فلا يبقى محلا للنكاح لعدم جواز نكاح الامة على الحرة فبطل نكاحها ولا يتوقف اذ الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف ولذا لو تزوج امة نكاحا موقوفا او تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة مطلقا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بالنكاح النافذ لانه غير لازم وكان لحق يلزم حكمه بمنزلة عتق المعتقة والامة ليست بمحل الابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل موقوف نكاح الثانية بعد عتق الاولى بخلاف الفراغ عن الكلام بعتقها ثم بطلها الذاكر باعتاقها لغو ان لحق في حق التوقف قبله وانما قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحللية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد ذلك صح لانها قد صارت حرة محله وفي مسئلة الاختين ان آخر الكلام اذا كان يغيرا وله يتوقف او له الكلام عليه كما يتوقف على الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغيرا وله لان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح فيتوقف الاول عليه فصار كما لو جمع بكلمة واحدة فلذكر بطلا وايه اشار بقوله لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فثبت ان الترتيب في الاولى والمقارنة في الثانية فان بدليل آخر يقتضي الواو وذكر بعض المشايخ انه لا فرق بين المسئلتين وانما اختلف الجواب فيهما لاختلاف الوضع فان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة كاملة فاذا عطفت عليها كاملة لا يوجب المشاركة فلا يتوقف الكلام على آخره كما عرف في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة طالق وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين والفرق ما بيناه فاك

وتدخل الواو على جملة كاملة لخبرها فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفي قوله تعالى والراسخون في العلم وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر انما وجبت لافتقار الثاني والثالث الى الجملة الناقصة فشاركا الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستئناف كانه اعاده وانما يصار اليه في قوله لفلان علي ألف ودرهم وضرورة

الاستيداع

ان المشاركة في شيء واحد لا يتصور اقول ... قد يدخل الواو على جملة كاملة يخبر بها معطوفة على جملة كاملة ولا يوجب مثل هذا العطف المشاركة في الخبر كقولك نفلا واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فانه جملة تامة خبرها فلا يوجب هذا العطف المشاركة فيما تم به الجملتان المذكورتان وهو قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو الشرط الذي تضمنه قوله نفلا والذين يرمون المحصنات لان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس لائمة مخاطبتهم بها فلا يتبعون المشاركة في الجزاء قائم في فلا تقبلوا وهو تعليم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا تقدم في فصل الاستثناء وهي ان الاستثناء اللاحق به مختص به غير راجع الى ما تقدم فبقي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها وكقولك نفالا فان يشاء الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل فان قوله ويمحو الله جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط فلا يوجب المشاركة اذ لو دخلت تحته كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد تقدم ختم القلب ومحو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في ويمح في الخط واللفظ ليس بالجزم للشرط بل سقوطه لفظا لالتقاء الساكنين وهو الواو وهو من الجلالة وسقوط خطا اتباعا للفظ مثل سقوطه في قوله ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية ولذا وقف يعقوب عليها بالواو ونظرا للاصل وان وقف غيره حملا على الخط المصحف والدليل على ان ابتداء كلام اعادة الفاعل وهو لفظ الجلالة اذ لو كان بناء لقيل ويمح الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو كما في ان يشاء الله يختم على قلبك فلا تجد منفذا لسهامهم وكذبهم وقيل هو لا لان يشاء ايا ان يشاء الله ينسيك ما اوحي اليك فلا يبلغه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم العلم اي ان يشاء الله يختم على قلبك فلا تعلم الحق من الباطل كما فعل بالمشركين ولذلك الكفرة يذكرهم احسانه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكروه ويرحم على اولئك ويختم على قلوبهم وما بينهم من انواع العذاب ويمح الله الباطل اي يظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم عليهم حتى يصيروا غالبين ظاهرين عليهم وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين حتى يعرفه كل احد الحق من الباطل بالمحو الذي اقامهما اذا تأملتهما حق التأمل ومحو الباطل بالمحو والبراهين كذلك اي كختمه كذا في شرح التأويلات وقيل كقوله نفلا والراسخون في العلم يقولون فانه جملة تامة غير داخلة تحت قوله وما يعلم تأويله الا الله وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما عرف في المتشابه من مذهب السلف والخلف وكذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لانها جملة تامة فلا يشاركها الاولى في خبرها فخلقه وقوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث تطلق الثانية ثلثا لانها جملة ناقصة فشاركت الاولى في خبرها وهذا لان الشركة في الخبر انما يشترط ضرورة افتقار الكلام الثاني الى الاول لعدم افادته بدونه لا لمجرد العطف فاذا كان الثاني مفيدا بنفسه وجب ان لا تثبت الشركة وهو الافتقار ولهذا ترى الاصل ان ثبوت الشركة للافتقار فلما ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثل ما تم فلا تجعل كانه اعيد مرة اخرى اذ الاضمار على خلاف

خلاف الاصل انما يصار اليه للضرورة وقد ارتفعت ههنا بالاولى وهو اثبات الشركة فما تم به الاولى فلا يصار الا اليه وهو الاضمار اذا ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة بان يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا بنفسه فحينئذ يصار الى تقدير مثل حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يتعلق الاطلاق الثاني بعين ذلك الشرط وليس كتكرار الشرط ولا تقتضي العطف الا استبداد بالشرط كانه اعيد للثاني والثالث لما ذكرنا ان المقصود وهو الافادة تحصل بتعلق بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا خلافا لهما فان امكن ان يتحد الاجزية المتكررة بشرط متحد فلا يتقدر مثله كما زعم ابو يوسف ومحمد وفائدة تظهر ايضا فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان الشرط كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت غير مدخول بها بالدخول وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدار لا تطلق الا واحدة فلو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة ثم بعينه اطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان علي الف ويجعل الالف مقسما عليهما فحققنا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى تكون لكل منهما الف لانا نقول تعذر اثبات الشركة ههنا لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولانه بالانقسام يفوت موجب الكلام اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يخفى فيصار اليه عند التعذر قوله واغا يصار اليه الى الاستبداد بالخبر في الثاني في قولك جاءني زيد وعمرو وفي قولك انت طالق وطالقة ضرورة اذ لا يتصور اشتراكا شيئين في محل واحد واشتراكا امرأتين في طلقة واحد فصار الاستبداد واعادة الخبر ضروريا لا يصار اليه الا ضرورة وهو امتناع الاتحاد والاشتراك فيما تم به الاول اصليا قال ... وقد يستعار الواو للحال لمعنى الجمع لان الحال لجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي ابوابها معتوحة وقالوا فيمن قال لعبده اذا جئتني الفا وانت حر ولكحر في انزل وانت آمن ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء ولا يامن الحر حتى ما لم ينزل وفي قوله انت طالق وانت مريضة او انت مصلية لعطف الجملة حتى يقع في الحال على احتمال الحال فلو نواها تعلق الطلاق بالمرض والصلوة وفي المضارعة لو قال كخذ هذا المال واعمل به لي لم يكن انها لعطف الجملة لان الحال حتى لا يصير شرطا لا مخوذة فبقيت المضارعة عامة وفي قولها لزوجها طلقني وكذا لف حملاه على المعاوضة كالاجارة وابو حنيفة على الواو وعطف الجملة حتى لو طلقها لا يجب شيء لانها للعطف حقيقة فلم يترك الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر نادر فلم يستلزم ترك الاصل على خلافه في الاجارة لانها معاوضة اصلية

شبكة الألوكة www.alukah.net

وقولها ولك الف درهم ليس بصيغة الحال وصدر الكلام غير مفيد الا شرط التحرير فحمل عليه وقوله انت طالق
مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة لا دلالة فيها على الحال لكنه تحتمله فصحت نيته وقوله واعملي في البز
لا يصلح للحال للاحد وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان يراد به اعلاء الدين ويبعان الحربي
مع الدين ومحاسنه وكان الظاهر فيه الحال والكلام يحتمل الحال ايضا اقول وقد يستعاد
الواو للحال والعلاقة المجورة للاستعارة معنى الجمع لان الحال لكونه صفة في الحقيقة يجامع ذا الحال فيناسب
معنى الواو ولكونه لمطلق الجمع ومنه قوله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اى اذا جاءوها والحال ان ابواب الجنة
مفتوحة قبل ابواب جهنم لا يفتح لاحد دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن
مفتحة لهم الابواب فلهذا جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها وذكر الله في بيان انعام اهل
الاسلام والملائق بالكريم ان يكون ابواب دار ضيافته التي هي مظنة التعظم مفتوحة حال وصول الضيوف اكراما
لهم وتأخير فتح ابواب العذاب ايضا ليس بالكريم فلذا جيء بالواو وجواب اذا محذوف تقديره اذا جاءوها وقد كانت
هذه الاشياء التي ذكرت لا تقوله فادخلوها خالدين حين دخولها ونابوا المضي انما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة
فقد حذف على ما ينبغي لان الاصل في الحال ان لا يبدء الا بما يدل على الربط والموجب لدخول الربط والتعلق بين
امرين فاذا حصل الربط بشيء آخر استغنى عنه وقد وجد رابط آخر وذلك لان الاصل في الكلام الا ان هناك
تعلق يغتنم معانيها فاذا وجد الاعراب قد ينابا ولم يشايدون الواو كقولك لصاحب زيد البس ملكوفا كان ذلك
دليلا على تعلق هنا كه محتوى فملكون معينا عن تكلف معلق آخر وهذا لا يتوسط الواو بين الفعل والفاعل المفعول
ولا بين المبتدء والخبر الا ان الحال قد يقع جملة مستقلة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغيرها
منقطع عما قبلها كقولك جاءني زيد وقرسه بيده فاحتيج لذلك الى رابط وهو الواو والعطف اختلف فروع اصحابنا
على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو والحال من غير نية وفي بعضها اختلفوا مع الامام صاحباه فقالوا فيمن قال
لعبده ان اديت الفا وانت حر والحر يؤ انزل وانت آمن ان الواو وفي هاتين المسئلتين للحال حتى يتعلق العتق والامان
بالاداء والنزول وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت طالق وانت تصلين ومصلية ان
الواو للعطف الجملة فيتعقيد الطلاق بالمرض والصلوة بل يقع في الحال لعدم احتمال الواو هنا ان يكون للحال اذ لو فعلها
فلا يقع في الحال بل يتعلق الطلاق بالمرض او الصلوة وقالوا في المضاربة فمن قال لآخر خذ هذا المال مضاربة واعمل
به البز ان الواو ههنا لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا يكون للحال ان نوى فلا يصير شرطا بل مشورة فلا يتقيد
العمل بالبز انزة والبز من الثياب امتعة البز ازة والبز انزة حرفة بل يتقيد المضاربة علمة في سائر التجارات
ولا يتقيد نصه في البز واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني وكالف فقال ابو يوسف محمد يجب المال عليها
بالطلاق حملا للواو على الحال مجازا اما حملا على ابتداء فلان الواو للجمع والباء للالصاق ومعنى الجمع
موجود في الالصاق فحمل عليه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عند معاوضة من جانب المرأة ولهذا لو خوهما قبل الاتباع

والمستعمل

والمستعمل في المعاوضات الباء الذي يودى معنى الالصاق دون الواو والا لا يعطف احدهما على الآخر
فحمل على الباء كما في قوله اعمل هذا بالطعام وكذا درهم بدلالة المعاوضة ايضا واما حمله على الحال فبدلالة
المعاوضة فانها بمقتضى العوض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو والحال ليصير وجوب الالف عليها
شرطا للطلاق وبدلا عنه لان نفسها ليسلم لها بدل المال وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون لي
الف درهم وقد عرف ان الاحوال شروط وكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك الف فلما قال انت طالق
كان معناه طلقت بشرط وجوب الالف عليك وصار بمنزلة قوله اذا الي الفا وانت حر وقال ابو حنيفة
لا يجب شيء بالطلاق لان الواو للعطف حقيقة فلا يترك الحقيقة الا بدليل يعارضها والمعاوضة ههنا
لا يصلح دليلا لترك الحقيقة لان معنى المعاوضة امر زايد في الطلاق فلا بد ليدل ان العوض اذا دخل في الطلاق
يصير يمينا حتى جاز ان يخيرها بعد رجوعه قبل قبولها ويحنث بدلو قال ان حلفت بطلاقك فكذا لا يصير
معلقا للطلاق لقبولها المال الا بالتعليق بالشرط يمينا والايمان لا تبتدل الرجوع ولو كان معنى
المعاوضة فيه اصليا لما صارت يمينا وصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات ولذلك يوجد الطلاق
بدون العوض فعلم انها جيء ان المعاوضة من عوارض الطلاق فلا يصلح بغير الحقيقة العطف ان العارض
لا يعارض الاصلي كحله في الاجارة لان المعاوضة فيها اصلية فجاز ان يعارضها امر اصليا وفيه نظر لانا
سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض لكنه متعين اذ لو لم تنابقرينة طلب المرأة الطلاق وذكرها الالف
في معرض الطلب ولا معنى للعطف اذ لو اريد به كل الف في ملكه يصير من عطف الجملة على الجملة لكان بعيدا
اذ لا مناسبة بينهما والعطف انما يجوز لا لمانع جامع ولهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص وثلث القرآن
وخف رجل الخليفة اليسرى ضيق والحمل على المجاز اولى من الالغاء فوله وقولها وكذا الف درهم ليس
بصيغة للحال ايضا هذا اشارة الى الفرق بين قوله طلقني وكذا الف وبين ما قاساعليه وهو قوله اذا الي
الفا وانت حر ان الحال اما ان فعل فجواب زيد يتكلم او اسم فاعل فجواب زيد متكلم الا ان اصل الحال ان تكون
بامر غير ثابت ولذلك لا يجوز ان يقال جاء زيد طويلا او اسود واذا كان كذلك فلا يصلح قوله وكذا الف للحال
لانه جملة اسمية دالة على الثبوت فحله قوله وانت حر فانه اسم مشتق فيصلح لصيغة الحال وحاصل ان دلالة
الحال في قوله وكذا الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو والحال في قوله وانت حر قد
وجد المعنيان فجعلت للحال لان صدر الكلام بغير قوله اذا الي الفا غير مفيد شيئا الا شرط التحرير لانه
لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للتحرير ايضا لانها لا يكون من غير عقد
واصلاح ولان النصيبة عرفا لا يكون بمثل القدر فانها لا تريد في الشهر على ثلثين او عشرين فاذا كان كذلك
حملنا انه شرط للتحرير بان جعلت الواو والحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال فحله وقوله انت طالق
وعليك الف درهم فانه ايقاع مفيد شغله بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وكذلك قولها طلقني وكذا الف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قوله

الجملتين

التمايز صحيح منها فليذا لا يحمل على الحال ويكون مفعولا به والكلف وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم هذا تقرير ما في الكتاب وهو يعينه ماخوذ من كلام فخر الاسلام وهو مشكل اما اولا فلان الحال لا تختص بالفعل اذ العامل بل يجوز ان يقع الحال جملة اسمية او فعلية او ظرفية كقولك جاء زيد وابتسم ظهره او على كتفه سيف او عليه حلة وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا مشتقا كان او غيره وكل الف من هذا القبيل على صلاحية الحال دون العطف لاختلاف الجملتين اخبارا وانشاء واما ثانيا فلان قوله وانت حر صيغة الحال اليس بجيد لان قوله حر وحده ليس بحال ولا لكان منصوبا بل هو خبر مبتدا والجملة من المبتدا والخبر وقع حالا وهو لبست بفعل ولا اسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله وكلا الفا حالا اولى لاحتمال كونها فعلية لان الظرف متعلق بفعل على الاصح اما قوله انت طالق وانت مريضة فقصد الكلام هنا مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على ان الظاهر انه لا يطلقها في المرض اذ هو سبب الترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه لا يستمتع بها في مرضها يطلقها فتفجأ ونوقش منا واعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونها محتملا صحت بينته ديانة وكذلك في قوله واعمالها

ع البزازي لا يصلح للحال لان شرط الحال ان يكون مجامعا لذي الحال والعمل معدوم وقت الاخذ انما يوجد بعده مع ان استعارتها للحال ضرورة تصحيح الكلام عند تعذر الحقيقة وهو هنا غير متعذر لكون الجملتين فعليتين فيكون للعطف دون الحال والا انما للحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اكثر الامر امين وعند العمل وكيل وعند الربح شريك فلا حاجة لاعمالها لواو على المجاز فيكون مشورة لاشراطه ان الاطلاق والعموم في النصف في المضاربة اذا تعرض حصول الربح وهو انما يحصل به فلا دلالة على جعله حالا واما الواو في قوله انزل وانت امني تحمل على الحال لان فيه دليلا على الحال اذ الامان انما يراد به اعلاء الدين وبالنزول لك الامان دنيا بوعيني بالله فيحصل هذا المقصود بالوقوف على مجامع الاسلام ومعانيه اعلاء الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول ايضا والكلام في الحال ايضا لكونه مشتقا فيحمل عليه لامتناع الحمل على العطف لكون الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من العطف اذ لا بد للصحة او لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين ولما جعلناها للحال والواو للشرط لكونها مقيدة كالشرط لكونها متيقنا تعلق الامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق حيث يتعلق الطلاق بالركوب كما تعلق بالدخول فصار الشرط مجموع الامرين وهو الدخول راكبا فكانه قال ان نزلت فانت امني كقوله اذا اتيتني الفا فانت حر معناه ان اديت الي الفا فانت حر وقد ورد هنا اشكال في غاية الصعوبة وهو ان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امني لا في قوله اذا فتقتضي ان تكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول لان ما دخل عليه الواو حال فتكون شرطا دون علم يدخل عليه كما في قوله انت طالق وانت راكبة اذ نوى التعليق كان الركوب شرطا للطلاق لدخول الواو فلا يكون عكسه

ويلزم

ويلزم ايضا ان تكون الامان والحرية سابقتين على الاداء والنزول اذ الشرط متقدم على المشروط فلا يكونان متعلقتين بالاداء والنزول اذا تعلق التعلق كان كل واحد واقعا في الحال وانتم عكستم الامر حيث جعلتم الاداء والنزول شرطا للحرية والامان واجيب عنه بوجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض وكقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها وهو شايع ذايع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت آمني في هذه الحالة وثانيها ان قوله وانت حر وانت آمني من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان من الاحوال ما تقع فان في غرض المتكلم عدم وقوع الحرية والامان في الحال فكون معناه اذ اديت الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء فتكون الحرية معدومة في الحال متعلقة بالاداء وكذا الامان متعلق بالنزول وثالثها ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير المعنى اذ اديت الفا فانت حر فتكون الحرية معلقة بالاداء كتعلق الابتياع في قوله ايتني اكرمك اذ المحمول على الشرط والجزاء نظرا الى المعنى فيكون التقدير ان اديت الي الفا فانت حر قال واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ وفيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول لو قال حر او وهو حر لم يجز البيع وفيمن قال لخياط اقطع هذا الثوب اي كيفما شئت فقال اقطعه فاذا موله يكفه ضمن الخياط كما مر قال ان كفاني فنصفا فقطعه وفيمن قال لغيره ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فدخلت فانه يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولهذا اختص الفاء بعطف الحكم على العلة كما يقال اطعمته فاشبعته وقاعلم انه لم يجز ولد الا ان يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه اقول موجب الفاء الوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف ولذا اي لاجل ان الفاء للوصل والتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق انه يشترط لوقوع الطلاق دخول الثانية بعد الاولى من غير تراخ حتى لو دخلت اولا الثانية ثم الاولى او دخلتا الثانية بعد زمان متراخ وموالبوم فصاعدا لم تقع الطلقة اذا الشرط شيآن ان يدخل على الترتيب ولم تحصل بينهما تراخ والمجموع ينتفي بانتفاء اي جزء كان فلو بوجد المجموع الا بالجمع اجزاه وكذا قالوا فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال المشتري هو حر فانه قبول للبيع اقتضاه لانه ذكر الحرية بحرف التعقيب وهو الفاء بعد الايجاب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول كانه قال قبلت فاعتقته هو حر فيصح البيع ويعتق ولو قال هو حر بالواو او هو حر بعد ان قال ولا يكون قبولا فلم يجز البيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا للرد بالايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وانكارا له عليه كانه قال كيف تبيع وهو حر محتملا ايضا للقبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال بعد القبول فلم يثبت القبول بالشك والاعتق العبد وكذلك قالوا فيمن قال لخياط اقطع هذا الثوب اي كيفما شئت فقال قد قطعته فاقطعه فاذا هو لم يكفه انه يضمن الخياط وتكرار الفاء للوصل والتعقيب قد ذكرنا تبين ان شرط الكفاية في الاذن

www.alukah.net

فكأنه قال ان كفاني تمصاقا فطعته والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان التطع حاصلا
بقيد انه فيوجب الضمان وكذا قالوا فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فدخلت فانه يقع الطلاق عليها على الترتيب فتبين بالاولى ويلغو الثاني لعدم المحل قال بعض شارحينا هذا
قول لا حنيفة واما عند صاحبيه فينبغي ان تطلق ثنتين لان العمل عوجب الفاء همنا غير ممكن لان الاجنبية
لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيحصل الفاء بمعنى الواو ومجازا وحكمي الخلاف كما على فت
والصحيح انه تطلق واحدة عند الجميع لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتب بين الاولى والثانية في الوقوع كما لو
قال بكلمة بعد والايصار اليه مجازا مع امكان الحقيقة كذا قال شمس الائمة قوله ولهذا اي ولان الفاء للتعقيب
من غير مهلة اختص الفاء بعطف الحكم على العلل لان الحكم مترتب على العلة بلا فصل زمان كما بقال اطعمته فاشبعته
واسقيته فاروبته فان الاطعام علة للشبع والسقي علة للارواء وكذا في قوله علي الم لئن كلمت زيدا وعمرا
الا ان تجده مملوكا فيشتريه فيعتقه رد دخول الفاء على قوله فيعتقه على ان كونه معتقا حكم الشراء فيكون الاعتاق
متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما فلا يحتاج الى عتاق آخر بعد الشراء كما قاله اصحابنا لظواهر ان ذلك
محل يوجب الفاء لانه لا بد من زمان بعد فراغ الشرائط فرصيغة الاعتاق ثم يترتب عليها العتق وانما احتيج الى
علل اللام مجازا لان الولد للمولد على هذه الصورة لان الوجود انما حصل له بواسطة الوالد وهو من اعظم النعم وجميع
النعم توابع له فلا يمكن للمولد مجازاته الا اذا وجده مملوكا واعتقه بالشراء لانه حينئذ يكون منه نوع مجازاة
اذ البرق انما الكفر الذي هو موجب حكما قال الله تعالى أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ اي كافرا فهديناه فاذا زال
عنه البرق بالشراء صار كانه احياه فيكون مجازيا لهذا باعتبار انه كان سببا لاحيائه او لا قال وقد تدخل
الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير معنى التراخي بقاء تاركا للعوض ولهذا قلنا فيمن قال لعبده
أنت حر فانت حر فانه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي وكذا قال المحبوبي إن دخلت فانت أمي تصير
أمنا للحال لان أمومة الولد لم تجعل لمعنى التعليق كانه أضمر الشرط لان الكلام يصح بدون الاضمار فلا يصار اليه ولهذا
قلنا فيمن قال له علي درهم فدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصح قوله الترتيب الى الوجود دون
الواجب فجعل مستعارا لمعنى الواو وقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فجعل مبتدأة لتحقق الاول
كانه قال لم يوجد درهم الا ان هذا لا يصح الا باضمار فقد ترك الحقيقة اقول الاصل في الفاء ان يدخل على
المعلول وهو حكم العلة لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة ولا يدخل على العلة لانها متقدمة على الحكم لتقدم
المؤثر على الاثر فلا يكون عقيبه لكن قد تدخل الفاء على العلل على خلاف الاصل اذا كانت العلة مما تدوم لانها اذا
كانت مما تدوم كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيتصور فيها التعقيب فيصح دخول الفاء عليها بهذا
الاعتبار كما بقال لمن ضوئ قنديلا في ظلام اذا انارت اناره الخلاء عن قبس فاتقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث الذي
هو علة الايشار يبقى بعد ابتداء الايشار باعتبار دوامه ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لا لان التعليل والايشار
لازم ومتعد بقال بشرته فبشر اي صار فرحا مسرورا هنا وهنا بمعنى اللازم والفوث المغيث وقيل انما تدخل

على العلل

على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائيته للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل
العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى والاجل انما للتعليل تدخل
على العلة قال الصحابنا فمن قال لعبده ان الفا فانت حر ان عتق في الحال ولم يتقيد بالاداء لان انما قد للتعليل
فيصير معنى قوله فانت حر اذا كنت حرا وانما دخل الفاء على العلة لان وصف الحرية مما يدوم فاشبه
المتراخي ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يتبع الا بالحرف المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وهي تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل انما تجعل كذلك اذا كانت كلمة ان ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فانه لا يقول انا
نأتيني اكرمك ولا يقول ائتني اكرمك بل يجب ان يكون حينئذ اتيني اكرمك بالاستقبال فكذا الجملة
الاسمية يقول ان تأتني فانت مكرم ولا يقول ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل اذا
كانت مقدرة لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل ولان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلم يجعل الماضي بمعنى
المستقبل الا اذا كانت ملفوظة لم يجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى وكذا قالوا فيمن قال للحربية
انزلي فانت آمن انه يصير آمنا في الحال انزلي اولم تنزلي لان معناه انزلي لانك آمن والامن مما يدوم
فجاز دخول الفاء عليه قوله ولم يجعل بمعنى التعليق هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجعل
قوله اذا اتى الفا فانت حر وانزلي فانت آمن بمعنى تعليق الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في اضمر
الشرط فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن كما في صورة الواو وتقرير
الجواب ان الاضمار على خلاف الاصل بصار اليه عند الضرورة لتصحيح الكلام وههنا يصح الكلام بدونه
فلا يصار اليه لا يقال رد دخول الفاء على العلة ايضا على خلاف الاصل كما مر فلم رجحتم على الاضمار لانا نقول
فما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفا من وجه لان العلة اذا كانت مما يدوم فصل الترتب كما في اولى من الاضمار
ولهذا اي لاجل ان الفا للعطف بصفة التعقيب قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم يلزم درهمان لان الفاء
للعطف وهو تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب ان يكون الثاني غيرا لاول لكنه لما تعذر
اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتب ههنا اذ لا ترتب في الواجب لانه انما تحقق الترتب فيما يتعلق
بالزمان وهو الفعل دون العين فانه لا يبقى لهذا الدرهم اول ولهذا آخر وانما يقال لهذا ثبت اولا ولهذا
ثبت اخرا والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتب فلزم صرف الترتب الى الوجوب اي له
علي وجوب درهم وبعد آخر وبقي انا لما تعذر حقيقة الفاء وهو الترتب في الواجب جعل مجازا عن
الواو والمشاركة تمسكا بنفس العطف كما قال درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم لانه لما تعذر معنى الترتب
لما ذكرتم صار لغوا فجعل كما لو قال درهم درهم وقال الشافعي يلزمه درهم لانه لما تعذر معنى الترتب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كقول رقية تريد أن يعوده فيصحها أي اعرابه انجام لما الآن هذا أي جعلوه جملة مستأنفة كما فعله الشافعي لا بطل الايمان وهو ترك حقيقة العطف والفاء التي من كل وجه وفيما ذهبنا اليه وان كان قد ترك الحقيقة من وجه فقد اعتبرها من وجه اخر فانه وان فات العمل بصفة التعقيب من الوجه الذي ذكره فقد حصل العمل بمقتضى العطف وكان أحق مما ذكره الشافعي قال ـــــ واما ثم فللعطف على التراخي ثم عند ابي حنيفة على وجه القطع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار وقع الاول والثاني بلغو ما نووى ان كان سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث في الحال عنده لوجود المحلية وعندهما يتعلق الثاني اذا آخر الشرط وان قدمه تعلق الاول ونزل الثاني والثالث عند ابي حنيفة وعندهما يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب اقول ـــــ كلمة ثم حكمها موضوع للعطف بصفة التراخي وسواء كان بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بها ثم اختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم معا حتى جعل كانه سكت وانقطع الكلام ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة وضعت لتطلق التراخي فيدل على كماله وذكر بيان ثبوت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم كان ناقصا من وجه دون وجه وقال صاحباه التراخي راجع الى الحكم والوجود بين بوجود مدلول الكلام متراخيا دون التكلم لانه يتقصر حقيقة فلا يمكن جعله متراخيا منفصلا في التكلم على ان العطف لا يجوز مع الانفصال فاذا قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة بانت بالطلقة الاولى في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه لما كان التراخي عنده في التكلم والحكم جعل كانه قال انت طالق وسكت ثم استأنف فلا يتوقف اول الكلام على اخره كما لو وجد حقيقة السكوت ويلغو ما بعده لعدم المحل فالمرأة غير مدخول بها ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ونزل الثاني في الحال لبقاء المحل اذ المحل لا ينزل في المحل قبل الشرط والثاني لم يتعلق بالشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم سكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل لانها بانت بالاول لا الى العدة وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وكان ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الاول لما انقطع وصار كانه سكت حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذكره كالعدم فيه لانا انما نثبت ذلك بشرط الاتصال وهو معدوم فبقي قوله ثم طالق بلا ابتداء ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء وكذا اذا صار مستأنفا حكما ولكن صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذكره موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط ولهذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق بدون الواو لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب

التعلق وهو حرف الفاء ولكن بثبوت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال صورة وحقيقة الترتيب قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا باد راج الابتداء تصحيحا لكلامه كانه قال ثم انت طالق ولم يدرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدونه فلا ضرورة فيه والضرورة يتقدر بقدرها ولو كانت الواو تصلح لما تأتي الا الاول والثاني في الحال ان اخر الشرط لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها كانت محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث في الحال عنده لوجود المحلية وعندهما يتعلقن جميعا وينزلن على مرتبا عند وجود الشرط في الصور كلها لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط مدخولا بها يقع الثلث فان كانت غير مدخول بها يقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحلية وقيل انما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في الكلام ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا يتراخى عن التكلم فما دام الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تعليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط قال ـــــ وقد يستعار لكن الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد على ما نقول فما روي عنه عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير انه محمول على الواو والعطف لتعذر الحقيقة اذ التكفير قبل الحنث غير واجب وكان المجاز متعينا اقول ـــــ قد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته اخترازا عن الالغاء لمناسبة بينهما في العطف قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا تعذر العمل بحقيقته ثم في هذه الآية اذ الايمان شرط لصحة سائر الاعمال فيكون مقدما عليها لا متراخيا عنها فحمل على الواو فانه لا يقتضي الترتيب وقال الله تعالى واعلموا ان بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما تفعلون تعذر العمل بحقيقته ثم في هذه الآية ايضا لانه تعالى شهيد على ما فعلوا قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك اذ شهادته قديمة فلا يتصور فيها التراخي فاستعير لمعنى الواو ولهذا اي لجواز استعارة ثم للواو وعند تعذر العمل بحقيقته قلنا روي عن النبي عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ان كلمة ثم محمول على الواو والعطف لتعذر العمل بحقيقته اذ لو عملنا بحقيقته لامكن العمل بحقيقته للامر وهو قوله فليكفر حسبما ذكرنا اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الكلام في الجواز فتعين المجاز في ثم دون الامر وانما رجحنا المجاز في ثم ولم يقل بانه ثم على ما بابه ولكن الامر محمول على الاباحة وليس احد المجازين بأولى من الاخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تحمل عليها هو راجع الا المقصود والا من عكسه وان فيما ذهبنا اليه ترك العمل بالحقيقة ثم فقط للضرورة
مع العمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود من السوق فيما ذهب اليه جمع ترك الحقيقة من وجهين احدهما حمل الامر
على الاباحة والثاني ترك العمل بحقيقة الاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندهم ايضا والامر
بالتكفير مطلق يكفي ما قلناه واحق والذي المشهور في هذا الحديث الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وكلمة ثم محمولة على حقيقته
في هذه الرواية اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة فلا يعارضها الرواية
الاخرى فتعين حملها على ما قلنا فظهر بهذا ضعف قول الشافعي في تجويزه تعجيل الكفارة قبل الحنث
قال واما بل فهو موضوع لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها يقال جاءني زيد بل عمرو وقال زفر
في قوله على الف بل الفان هي الثلث كما في قوله انت طالق واحدة بل ثنتين وقلنا هذه الكلمة وضعت
لتدارك الغلط وهذا لحرى في الاخبار دون الانشاء حتى اذا قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين وقعت
ثنتان وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع ثلث اذا دخلت بخلاف الواو والعطف بالواو عندابي حنيفة لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقام الاول كان قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي
وسعه ايراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحالف بالله ما في وسعه
اقول اما كلمة بل فهي موضوعة لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها على سبيل التدارك للغلط منفيا
كان ما قبلها او موجبا فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو فانك كنت قصدت الاخبار بمجيء زيد ثم ظهر لك انك غلطت
في ذكره فاضربت عنه الاخر وقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فهو محتمل وجهين احدهما ان يكون
القصد ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فانك قصدت نفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني
ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون لنفي المجيء عن زيد واثباته لغيره ولذا قال زفر في قول الرجل
لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة آلاف درهم وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع
عن الاول وابطاله واقامة الثاني مقامه لكنا لرجوع بعد الاقرار لا يصح لتعلق حق المقر له واقراره بالالفين
على وجه اقامة الثاني مقامه صحيح فيلزمه المال الان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا
فكذا هذا وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان كلمة بل وضعت لتدارك الغلط والتدارك في الاعداد
بكلمة بل يراد به نفي انفراده كلا واحد عمرا واكمالها بالثاني فحين قال ستون بل سبعون بزيادة عشرة على الاول
فكانه قال على الذي ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير معه بل معه الف اخر
وتدارك الغلط انما يجري في الاخبار لاحتمال الصدق والكذب باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته
فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب ولا يجري تدارك في الانشاء لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء

بقيته
لا يحتمل الكذب لانه اخراج من العدم الى الوجود فلا يتصور فيه الكذب اذ لا خارج يعتبر مطابقته
وعدم مطابقته معه فبعد ما ثبت وجود شئ لا يمكن نفيه في تلك الحالة فلا يصح استدراكه فيقع الثلث
في مسئلة الطلاق لانه من قبيل الانشاء فلم يصح التدارك برجوعه عن الاول حتى لو اخرج الكلام نا
مخرج الاخبار في مسئلة الطلاق بان قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين وقعت ثنتان تحا
خلافا لزفر ايضا لما ذكرنا ان استدراك الغلط ممكن في الاخبار وقالوا جميعا فيمن قال لامرأة
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان
كلمة بل لما ثبت لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان قضيته اتصال الثاني وهو تعليق الثنتين
بالشرط لكن بشرط ابطال الاول برجوعه عنه اي كان قصد ابطال الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط وتعليق الكلام الثاني بالشرط احالة كونه منفردا غير منضم للاول بل بابطاله واقامة الثاني
مقامه ولكن ليس في وسعه ابطال الاول لانه بمن فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيصح ما في وسعه وكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ان
دخلت الدار وكان كلامه في حكم يمينين فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط يقع الثلث لتعلق الكل بالشرط
بلا واسطة وهذا خلاف ما قاله ابو حنيفة في العطف بالواو وبان قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة وثنتين وطالق وطالق وطالق جيث لا يقع الا واحدة اذا دخلت
لان الواو وللعطف على سبيل تقرير الاول لا ابطاله وكان مقررا للاول ومعلقا الثاني بذلك الشرط
بعينه لكن بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما بانت بالاول بطلت المجلبة
فلا يقع الثانية والثالثة قال وامالكن فللاستدراك بعد النفي تقول جاءني زيد
لكن عمرو وغير ان العطف بها يستقيم عند اتساق الكلام كالمقر له بالعبد يقول ما كان لي فلان
لفلان آخر ان وصل فهو للمقر له الثاني وان فصل برد لا المقر له نفي عن غير نفسه فاحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول فيحتمل ان يكون نفيا الاخير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفى الى الثاني
باثبات الملك له بقوله لكن لفلان وكذا المقر له بقرض الف لو قال له ولكن غصبا والمقر له بثمن الجارية
لو قال له ولكن عليك الف يلزمه المال الان الكلام متسق لانه تبين اخره انه نفى السبب لا اصل المال
لخلله فالمزوجة بمائة بقول لاجنبيه بمائة لكن اجنبيه بمائة وخمسين او ان زدتني خمسين فانه ينفسخ
العقد لانه نفى فعل وابثاته بعينه فلم يصلح للتدارك اقول اما كلمة لكن فهي وضعا للاستدراك
بوقع بين مفردين وبين جملتين فاذا وقعت بين مفردين يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا والمعنى
يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو ولا يجوز رايت زيدا لكن عمرا واذا وقعت بين جملتين لا يجب كونه بعد النفي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بل يجب اختلافهما في المحملين في النفي والاثبات من غير ترتيب فان كانت الاولى منفية كانت الثانية مثبتة وبالعكس نحو ما جاءني زيد لكن جاءني عمرو وجاءني زيد لكن عمرو ولم يجئ والفرق بين لكن وبين بل وجهين احدهما ان بل لا تكون في الاستدراك فان الاضراب بل يصح عن الاول مطلقا سواء كان نفيا او اثباتا للحكم ولكن فان فيه تفصيلا بين المفردين والجملتين كما مر والثاني ان حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الى غير وهو النافي الموجود في صريح الحكم وكلمة بل فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا اتسق الكلام واتضح وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا لا معضم بعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما من غير تناقض بين اول الكلام واخره كما في جاءني زيد لكن عمرو وعبارة بعضهم في الاتساق ان تكون الكلام مرتبطا بعضه ان يكون ما بعدها كن تداركا لما قبلها فان صح الحمل على التدارك وان لم يتسق بان لا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بفوات احد المعنيين لا بعدم الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثاله حصول الاتساق بوجود المعنيين وصحة التدارك في لم يقم زيد لكن عمرو بعد في بلى لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو للمقر لكن ثانيا وهو عمرو وان فصل يرد على المقر الاول ذلك لان قوله ما كان لي قط نص يحتمل بنفي ملكه عن الجد لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون هذا رد الاقراره لكذبه بماله وهو الظاهر لانه رجوع جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فترد برده ويرجع الجد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون هذا الجد معروفا بانه يكون لزيد ثم وقع في يد المقر فقال لزيد فقال زيد الجد وان كان معروفا بانه لكنه كان في الحقيقة لعمرو فيكون نفيا عن نفسه لا غيره وملكا لعمرو فيكون تحويلا للاقرار لا ردا له ويجعل كانه قبل واقر لغيره وكان قوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي لما ذكرنا ان ظاهر كلام يدل على الاحتمال الاول فيتوقف على قوله لعمرو بنظر الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين بصح الاستدراك وكان بيانا انه نفى ملكه عن نفسه لا عمرو وبانبات الملك له بقوله لكنه لعمرو لا انه نفاه مطلقا واذا فصل وقطع كلامه كان نفيا لملكه مطلقا لا لاحد وكان رد الاقراره وتكذيبا للمقر له حملا على الظاهر وكان قوله لكنه لعمرو بعد ذكر شهادة على المقر له وبشهادة الواحد اثبت الملك فيبقى للمقر الاول وكذلك لو قال لفلان على الف درهم قرض فقال المقر له لا وكنه غصب او قال له على الف درهم من ثمن المجارية فقال المقر له لا وكن لي عليك الف فيلزمه الالف في الصورتين لان كلام يتسق فيها لاستدراك لانه سكت باخره انه نفى السبب لانه نفى اصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام لا مقصودة بذاتها واذا حصل المقصود لا بسلا باحدها والاسباب فاذا لم تثبت التفاوت فيما تم تعدد تقوله فما اقر به فيلزم المال وهذا لان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكنه غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي

السبب فنفى كونه قرضا بتدارك كونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون رد الاقراره بل يكون نفي السبب فلذلك ما لو تزوج امة بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجز النكاح بمائة ولكن اجزه بمائة وخمسين واجيزه ان زدتني خمسين كان هذا فسخا للنكاح وكان لكن استينافا لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل مولا الاجازة واثبات ذكر الفعل بعينه فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ وحاصله ان اتساقه انما يكون بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذلك لا يمكن لانه لما قال لا اجز النكاح انفسخ الاول لانه كان موقوفا على الاجازة ولم يوجد فلا يمكن اثبات النكاح بمائتين بعد فسخه فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحمل قوله لكن اجزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مجرد عن مائة وخمسين وانما صرف الاستدراك في هذه المسئلة الى اصل النكاح ولم يصرف الى نفي الجملة وهو نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في المسئلة السابقة صرف الى الجملة وهي السبب ولم يصرف الى اصل الاقرار وذلك لان في هذه المسئلة قد صح برد النكاح بقوله لا اجز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجملة وفي مسئلة الاقرار بالالف لم يصح برد اصل الاقرار فعلم بقوله لكنه غصب انه نفى السبب لا اصل المال وتقابل ان يقول اسلم يصح برد النكاح مطلقا بل مقيدا بمائة ولا يلزم من رد المقيد رد المطلق لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وقيل ان النكاح اصل والمال تابع حتى يصح بدون ذكره فان نظرنا الى النكاح لا يتسق الكلام وان نظرنا الى المال يتسق فلما تعارضا فيه جانبان اعتبرنا جانب الاصل وهو النكاح دون التبع وهو المال فقال ان يقول اذا تعارضا فتصحيح العقد اولى من الغائه اذ مقصود المولى ليس رد النكاح مطلقا بدليل قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين والظاهر ان كان رد اصل النكاح لكن الحقيقة قد تترك بدلالة من جهة المتكلم قال ـــــ واما او فبدخول بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين فاذا دخلت في الخبر اقتضت الشك لانه موضوع له وان دخلت في الابتداء والانشاء اوجب التخيير وهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا انما كان انشاء محتمل الخبر اوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل ابيان انشاء من وجه فيشترط له صحته صلاحية المحل للايقاع فلم يملك تعيين الميت لوماتا احدهما اظهارا من وجه حتى يجبر على البيان وعلى هذا لو قال لثلث نسوة هذه طالق او هذه وهذه طلقت الثالثة ويخير في الاولين كانه قال احدكما طالق وهذه بخلاف قوله لا اكلم فلانا او فلانا حيث يحنث لو كلم الاول والاثنين لو كلم احدا لاخرين مالم يكلمهما لانه اثبت الشركة بينهما بحرف الواو وقوله اكلم يصلح للمثنى كما يصلح للواحد كانه قال لا اكلم هذا او هذين فحلفه في قوله طالق فانه لا يصلح فيهما لو قال لفلان على الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخرين قال ابو يوسف ومحمد في العقد بالالف او الالفين واحد العينين يجب الاقل للمتيقن به واعتبارا بالاقرار والوصية وبدل الخلع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والعتق وبدل الصلح عن دم العمد وقال ابو حنيفة يصار الى الحكم مع المثل لان اثبات هذا الطريق مجهول فلا تقطع الموجب المتعين لحقه والمستشهد به لانه لا موجب له اقول اما كلمة او فيدخل بين اسمين كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين كقوله تعالى او اخرجوا من دياركم فيثبتا ولاحد المذكورين وهو مقتضاه باعتبار اصل وضعه ولم يوضع للشك وهو اجتبار فخر الاسلام وتبعه الامة وقال القاضي ابو زيد انه وضع للشك في الخبر وهو مذهب عامة النحاة فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا بل عن رؤية احدهما اي الشك لان الامر لا يوجب الشك اذا الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون في الاخبار فاما الانشاء فلا يتصور فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فلا يكون جنسا اما للتخيير او الاباحة وجه مختار فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع له الكلمة بوجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام وان تشكيك فان قيل تشكيك المخاطب قد يكون مطلقا بالغرض فيحتاج ان يعبر عنه بلفظ فوضع له كلمة او قلنا لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج لا لفظ اخر اذ الترادف عما خلة في الاصل او لانا لم نرد بين كونه موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام وهو الاخبار لا باعتبار انه موضوع لذلك وهذا لانه اذا خبر في قوله جاءني زيد او عمرو فحق احدهما معلوم ان المجيء صدر من احدهما بعينه اذ لا يتصور الفعل من غير معين ولكنه اضاف الفعل الى احدهما بغير عينه فجهله السامع فوقع الشك في المذكر وجرمه الفعل فعلم ان التشكيك انما جاء اتفاقا فلا يكون الكلام خبرا لمقصود اخر فاو قال ان الخبر وضع للدلالة على امور ثابتة كان وسيكون ولا يضاف شيوعه الى الخبر فلما ترد دليل دالة بين كون المجيء في زيد او عمرو وضع الشك للسامع لا ان او وضع له اذ لو وضع للشك لافاده اينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل في الانشاء او الابتداء لا يفيد بل يفيد الخبر مع انها حقيقة فيه لانه مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي ولو قلت وضع للشك في الخبر قاينما استعمل في الخبر افاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافادة هذا المعنى في كلام موضع استعمل خبرا او غيره ولا يتخلف فكان لحق مما ذكرتم انه موضوع للشك لانه غير مطرد ولانه يلزم عما ذكر التعدد او الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه حينئذ يكون موضوعا في الاخبار للشك وفي غيره للتخيير ولا يلزم الاشتراك عما ذكرنا فيكون اولى وكذا انما يفيد التخيير باعتبار محل الكلام لا انها موضوعة له لانها اذا استعملت في الانشاء او الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا انشاء وقع احدهما غير معين والامر للايتاد ولا يتصور الايتاد بايقاع الفعل في غير معين ولا يجب ايقاع الضرب فيهما فثبت التخيير ضرورة انه لا يمكن من الايتاد بهما لتواخيرا احدهما فقوله لا بد منه اذ لا ضرورة في ذكرها هنا في حق الفعل قوله ولهذا اي لاجل ان كلمة او تنافي وضعها احد المذكورين وان الشك في الاخبار والتخيير في الانشاء

انما

انما ينشأ من المحل قلنا فيمن قال لعبديه هذا حر او هذا انه بمنزلة قوله احدكما حر فالبيان للتعيين لان الابهام من قبله ولكن هذا الكلام انشاء في الشرع ويحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة ويوجب سابقة المخبر عنه فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعل انشاء شرعا اخبارا عن الاقضاء او الكذب او جعلت الحرية ثابتة اقتضاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته وكانه قال اعتقتك فانت حر فصار انشاء شرعا واخبارا لغة ولهذا الوجع بين حر وعبد وقال احدكما حر او هذا او هذا لا يعتق العبد لانه امكن العمل بوضعه اللغوي وهو الاخبار فلا ضرورة في جعله انشاء فمن حيث انه انشاء شرعا وجب التخيير فيكون له ولاية اختيار العتق في ايهما بالبيان ومن حيث انه خبر لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فيجب عليه الاظهار لما في الواقع لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا فنسيه فاجبر ان احدهما حر ليس له ان يبتذل العتق في ايهما شاء بل وجب عليه بيان العتق في الذي وقعه فيه اذا تذكر فعلم هذا تكون لهذا البيان وهو تعيين احدهما شبهة الاخبار فجعلنا بهما فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل وقت البيان حتى لو مات احدهما قبل ان اراد ت الميت لا يصدق اذ قيام المحل شرط للانشاء ومن حيث انه اخبار يجبر عما البيان ولو كان انشاء مطلقا لما اجبر اذ الانشاء لا يجبر عما الانشاء محله والاخبار قائم مجبر فيه اذا تعلق به حق فيجبر كما لو اقر بالمجهول بان قال لفلان علي شئ يجبر عما البيان قوله وعما هذا اي عما ان كلمة او لاحد الشيئين قلنا اذا قال لثلث نسوة هذه طالق او هذه او هذه طلقت ثلاثة في الحال وتخير الزوج في الاولين ان شاء بين ان طلاق في الاولى او في الثانية كانه قال احديكما طالق وهذه عند الزفر لا تطلق واحدة منهما في الحال ويكون مخيرا بين ايقاع الطلاق على الاولى وعلى الثانية والثالثة لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ كالجمع بلفظ الجمع في متفقي اللفظ فصار كانه قال هذه طالق او هاتين فيخير بين الاولى والاخيرتين ولهذا لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حنث لو كلم الاولى حنث وان كلم الاخيرتين حنث ايضا وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث فلو كان كما ذكرتم كان ينبغي ان لا يحنث الا بكلام الجميع بين احد الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب الطلاق في احديهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المطلقة منهما فصار كانه طالق وهذه قال لاحديكما حر ولان قوله او هذه مغير لمعنى قوله هذه طالق ثم قوله وهذه غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فثبت التخيير بين الاولى والثانية بلا توقف فصار معناه احديكما طالق ثم قوله وهذه يكون عطفا على احديهما واما مسئلة اليمين فالقياس فيه ما ذكرنا وهو قول زفر انما عدلنا عنه في مسئلة الطلاق لما ذكرنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وتوجه آخر وهو انه على تقدير ما ذكرنا يكون المقدر احدى كلما طالق وهذه طالق وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذه طالق واحدا ثنتان طالق ولفظ طالق مذكور في المعطوف عليه لا لفظ طالقتان فلا الا ان يقدر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه وإليه اشار بعض المشايخ بقوله ان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا فانه يقال للواحدة طالق وللاثنتين طالقتان والمذكور في كلامه من الخبر طالق وهو الاصل خبرا للاثنتين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا فخلاف في مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقال لا يكلم هذا ولا يكلم هذين وصار كانه قال لا اكلم هذا او هذين وعلى هذا لو قال لفلان علي الف ولفلان وفلان كان النصف للمقر له الاول ونصف الالف للاخيرين كانه قال لهذا على الف والباقي بينهم الا قدر الاخيرين وعلى قياس مسئلة اليمين يجب ان يحنث ان يجعل الالف للاول وبين ان يجعله للاخيرين قوله قال ابو يوسف ومحمد في العقد بالف او الالف ثمن اذا تزوج بالف والالف ثمن احد العبدين بان تزوجها على هذا العبد او هذين العبدين يجب الاقل ولا يثبت له الخيار اذا لم يكن التخيير مفيدا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل المتيقن به وهذا لان المسلم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب اقل المقدار المتيقن به بمنزلة الاقرار بالف والف او وصية بالف والف او الخلع والعتق والصلح عن دم العمد بالف والف فانه في هذه الصور يجب الاقل فكذا هنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه بالتخيير لا ينعدم التسمية اما اذا كان التخيير مفيدا كما اذا اختلفا وصفا كالف حالة والف الى سنة او جنسا كالف درهم او مائة دينار فانه يثبت الخيار للزوج يعطي ايهما شاء لان موجب كلمة او للتخيير وقد امكن العمل به لان كلا واحد منهما انقص من وجه وازيد من وجه فوجب القول به وقال ابو حنيفة يصار الى تحكيم مهر المثل في هذه المسائل كلها لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد لان الثابت بهذا الطريق مجهول لدخول كلمة او فيه فلا يقطع المجهول الموجب المتيقن وهو مهر المثل خلافا للمستشهد به وهو الاقرار والوصية والخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه الاشياء موجب اصلي لجواز ها بلا بدل فلذلك وجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فاما النكاح فلا ينعقد الا المهر فالى هذا قال الامام مختار في حد قطاع الطريق بين القتل والصلب كما في الكفارات لكنا نقول لما انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية كيف وقد نرى جبرا على اللام بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة فاما في الكفارات فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير اقول وعلى هذا اي على ما ذكرنا من ان كل واحد من المذكورين في الواو

التخيير قال مالك الامام مختار في قطاع الطريق في جميع انواع قطاع الطريق بين القتل والصلب والقطع والنفي واستدل بظاهر كلمة او في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وينفوا فانها توجب التخيير في الاصل كما في كفارة اليمين لواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وكفارة المخلف الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد الثابت بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك ان الواجب فعلها واحد معنى لجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا ولكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير في قطاع الطريق لان اول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والجزاء انما يجب على حسب الجناية لانه يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فبعد ان بعاقبت باخف انواع الجزاء عند اغلظ انواع الجنايات وباغلظ انواعها عند خفة الجناية وانواع المحاربة التي هي جناية متفاوتة معلومة عادة من تخويف واخذ مال وقتل نفس وجمع بين القتل والاخذ وانواع الجزاء ايضا متفاوتة في التشديد والتخفيف مذكورة في مقابلة انواع الجناية فاوجب تقسيم انواع الجزاء على حسب انواع الجناية فالقتل جزاؤه القتل والجمع بين القتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل من خلاف واليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة والتخويف جزاؤه النفي او الحبس الدائم اذ الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فدل على انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير وقد اجمعوا على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة كيف وقد ورد بيان هذا الحد على هذا المثال والتقسيم المذكور في حد رد ومن ما روى عن ابن عباس ان النبي عليه اللام عاهد في ابي بردة الاسلمي على ان لا يعين عليه ولا يعين عليه وقد مر به قوم يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدر الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي فهذا الخبر نص على ان كلمة او للتفصيل دون التخيير فاما في الكفارات فلا انواع للجناية لان قتل الصيد والحلف واليمين مع الحنث كل واحد منها جناية واحدة فلذلك ينقسم الاجزية بحسبها فيثبت كلمة او على موجبها الاصلي فاوجب التخيير قال ـــــ وقد يستعار هذه الكلمة للعموم فاوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة ولهذا لو قال لامرأته ان اقربت هذه او هذه صار مؤليا منهما او حلف لا اكلم فلانا او فلانا الحنث اذا كلم احدهما لحلفه في قوله فلانا وفلانا حيث

بما لم يكلمهما ولو قال لا اكلم احدًا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان او هنا لمنتهى الواو ولو قال لا اكلم فلانا او فلانة فليس له ان يكلمهما ولو قال لبزى فلانا من كل حق لي قبله الا درهما او دانيرا له ان يدعي الما لين جميعا لانه موضع الاباحة لانه استثنى من الحظر وفوق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور به مخالفا وفي الاباحة موافقا وانما يعرف ذلك بحال تدل عليه اقول وقد تستعار كلمة او للجمع فيتصرف في واو العطف لا عينه فاوجبت عموم الافراد في موضع النفي لانه بمنزلة النكرة في موضع النفي لان احد المذكورين غير عين فتفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لاهذا ولا ذاك فيكون تقديره الاية لا تطع احدًا منهم فيكون نكرة في النفي فيعم لكن بصفة الانفراد فانه يصير مرتكبا للمنهي بطاعة ايتهما كان ولو قال وكفورا بالواو لا يصير مرتكبا للمنهي ما لم يطعهما اذا الواو للجمع فيفيد عموم الاجتماع كما يوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان الاباحة دفع الحرج فعند رفعه ثبت الاباحة على سبيل العموم لانها الطلق مثلا في قول جالس الحسن او ابن سيرين الجالسة مع احدهما والجالسة مع احدهما غير عين لا يتصور ثبوت العموم ضرورة عكسه من الحرام لحكم الاطلاق فلم مجالسة احدهما او مجالستهما ان شاء فوله ولهذا اي لاجل ان كلمة او توجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في الاباحة اذا قال لا مرأتيه اقربك هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانتا جميعا فكان قائلا اقربك واحدة منهما لما قلنا ان النكرة في النفي تعم وكذا لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا فحنث بتكلم احدهما وبتكلمهما حنث مرة لان اليمين واحدة فلا تحنث الا مرة ولا خيار له في تعيين احدهما ولو بقي او على حقيقته ليبقى له الخيار كما لو قال لا بانيات له كلمتي فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الاخر خلافا لمالك لو قال فلانا وفلانا فاجنبه لا يحنث ما لم يكلمهما لانه حلف ان لا يجمع بين كلامهما فلا يحنث بكلام احدهما وهذا لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما لو حلف لا يأكل الربوا ومال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل على ان المراد احدهما انما ثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع وحاصله ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتنا ولا اليسمك واللبن فهنا للاجتماع اثر في المنع فلا يحنث بتناول احدهما وانما في الصورة الاولى فالدليل دل على انه انما حلف لكل واحد ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها نايبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بكل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل احدهما فيحتاج الا الترجيح بدلالة الحال وبما ذكرنا

خلاف كلمة او فانها توجب عموم الافراد لانها تناولت احد المذكورين وضعا والعموم انما ثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع فان العموم قد ثبت بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل ومن وهو اقرب الى الحقيقة فكان اولى اعانة للحقيقة بقدر الامكان قوله ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا اشار بهذا الى استعمال كلمة او في موضع الاباحة فتفيد عموم الاجتماع حتى كان له ان يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما بهذه الدلالة عموم الاجتماع فيكون معنى الواو وكذا لو قال لبشر لا اقربك الا فلانة او فلانة لا يصير موليا منهما حتى لا تحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بمضي المدة قبل القربان لما قلنا انه استثناء من الحظر فيكون اباحة مقتضية للعموم وكذا لو قال لفلان قد بقي لك علي من كل حق لي قبله الا درهما او دانيرا حيث يكون له ان يدعي الدراهم والدنانير لانه استثناها من الحظر لانه بهذا الابراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون استثناء من الحظر معنى فيفيد الاباحة المقتضية للعموم وفوق ما بين التخيير والاباحة ان المراد في التخيير احدهما فله ان يجمع بينهما حتى لو قال لاضربن زيدا او عمرا لا يجوز ضربهما جميعا لانه في موضع التخيير فيكون بالجمع مخالفا وفي الاباحة يملك الجمع بينهما ويكون بالجمع موافقا لا مخالفا حتى لو قال لجالس الحسن او ابن سيرين له مجالستهما فالمراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وانما يعرف الاباحة من التخيير بدلالة الحال فان فعل كلمة او في حصال الكفارة يقتضي التخيير وقد يجوز الجمع بينهما من غير اثم فلنا اذا جمع كان ممتثلا باحدهما لا بالجمع ويقع البا في تطوعا قال ويكون او بمعنى حتى او الا ان عند فساد المعطف لاختلال الكلام ويحتمل ضربا لغاية مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى فان دخل الاخيرة ولا انتهت اليمين لانه تعذر العطف لاختلال الكلام من نفي او اثبات و الغاية صالحة لان اول الكلام حظر ومحرم وملو محتمل الامتداد فيلتحق به ذكرا لغاية فلذلك وجب العمل بحازيه اقول كلمة او للعطف وضعا وقد تكون بمعنى حتى او الا ان عند فساد المعطف لاختلال الكلام بان تكون احدهما اسما والآخر فعلا او تكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا او يكون احدهما مثبتا والاخر منفيا فانه يتعذر العطف حينئذ والكلام يحتمل ضرب الغاية فستصير لها بحملة وملو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمالا لكل واحد منهما مثنى هما بتعين صاحبه فشابه الغاية وكذا شابه معنى الاستثناء لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا والمستثنى منه يرتفع بعضه بالغاية والاستثناء فلذلك جعل بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فانه تعذر العطف في الاية لان قوله او يتوب اما ان يعطف على شيء او على ليس فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي وهو غير جايز فاستعير للغاية لان نفي الامر يحتمل الامتداد كقوله لا افارقك او تقضيني حقي او الا ان تقضيني

شبكة
www.alukah.net

حتى تغني الآية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم فيشفي منهم وفيه نظر لانه انما يعدل عن الحقيقة اذا تعذر العمل بها ولم يتعذر ههنا لان قوله او يتوب عليهم عطف ما قبله وقوله ليس لك من الامر شيء وقع معترضا والمعنى ان الله مالك امرهم قاتلا ان يحكم عليهم او يمنهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر فليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وهذا معنى حسن ذكره صاحب الكشاف وتقول بان قوله او يتوب عليهم منصوب باضمار ان وجعل في حكم اسم معطوف على الامر اي على شيء من التوبة عليهم او من تعذيبهم شيء او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم فقد فرغ اصحابنا عن ان او تختلف معنى الغاية وقالوا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان كلمة او في هذه المسئلة لمعنى حتى فان دخل الاولى اولا حنث ان دخل الاخرى اولا لا برّ في يمينه وانتهت حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها اولا فقد اصاب عين البر وانتهت اليمين فاذا لم يدخل حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين واعلم بان جعل كلمة او ههنا للعطف للزم الازدواج بين النفي والاثبات فتعذر العطف فحملت على الغاية مجازا لكونها صالحة لها لان اول الكلام تحريم وحظر يحتمل الامتداد فيلتئم به ذكر الغاية فوجب الحمل بمجازه وقد نظر فانه قد يجيء عطف النفي على الاثبات قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نحو ما رايت زيدا لكن رايت عمرا فاذا لا او ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب لعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يجيء العطف وبنية التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يجيء الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعلت بمعنى الغاية وانما قيد بقوله والغاية صالحة احترازا عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان او وههنا ليس للغاية وان جمع بين النفي والاثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت فلا يجيء غاية له لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت فاذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير كما لو نوى ما للكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه فعلي كفارة ويشترط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية عدم الدخول في الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الاولى وبطلت الثانية لانه جعل نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الثانية اليوم في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اخبار عن اليمين لا انشاء انه لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان البر فيها الدخول في الثانية وقد فات فحنث فيها وبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع الاوزجندي والله اعلم

قال واما حتى فللغاية حقيقة ان كان ما قبلها محتملا للامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء

كما لو حلف ان لا يلازم غريمه حتى يقضيه الدين او قال لعبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او تشتكي يدك يعني عليك او تبكي او يشفع فلان او حتى يدخل الليل حتى لو امتنع قبل هذه الغايات حنث فلان وقوله حتى يموت او حتى اقتلك لانه حمل على الضرب الشديد في العرف اقول اما كلمة حتى فللغاية حقيقة نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر فلا يسقط معنى الغاية عنها الا باستعمالها للعطف المحض مجازا كما سيأتي وعلامة الغاية ان تحتمل الصدر الامتداد بان يصلح لدخول المدة وصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال لعبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي اي يوجع بيدك او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل او حتى يعني عليك او حتى تبكي او حلف انه يلازم غريمه حتى يقضيه الدين كان في هذه الصور كلها الحقيقة الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح والاشتكاء والبكاء والشفاعة ودخول الليل واخواتها دلالات الاقلاع عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب العمل بالحقيقة الغاية فاذا اقلع عن الضرب قبل هذه الغايات حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية وهذا بخلاف قوله انما اضربك حتى تموت او حتى اقتلك لحمل على الضرب الشديد باعتبار الوقوف فانه متى كان قصده للقتل لا يبر بكل لفظ الضرب وانما يبر كرة كما اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب متعارف قال ثم قد يستعمل للعطف طلبا لنوع العطف والغاية منافية لها فيسقط معنى الغاية مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد وتابت القوم حتى زيد فزيد اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية وتقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا اقول ثم قد يستعمل كلمة حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويتصل به ويتوقف عليه فكذا الغاية يعقب ما قبلها ويتصل به ويترتب عليه لكن مع قيام معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد وتابت القوم حتى زيد افكون المعطوف اما افضل او اخس فزيد اما افضلهم واما ارذلهم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة ليصلح غاية اما الى الاعلى او الادنى واما قلنا بان فيه معنى العطف اذ لو كانت للغاية المحضة لم يكن زيد آخذا في المجيء الى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيء زيد فهو معنى الغاية وهو مخالف للسائر حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون مخالفا لما قبلها فانه تقول اضربت القوم حتى حمار او طربت الرجال حتى امرأة كما تقول اضربت القوم وحمارا انما للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون طرفا الشيء من غيره وعلى هذا تقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب عطفا على ما قبله اي اكلت راسها ايضا قال وقد يدخل على الجملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهو غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ما قبله يقول مررت بالقوم

www.alukah.net

حتى زيد عضبان واكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور ههنا فيجب اتيانه من جنس ما سبق
عما احتمال ان ينسب اليه او الى غيره اعني رأسها ما كولي وما كول غيري ومثل هذا يكون في الافعال
للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها جزاء لاغاية بمعنى كلام كي قال الله تبارك وتعالى
حتى لا تكون فتنة اي لا تكون فتنة وقوله حتى يقول الرسول على وجهين احدهما الا ان يقول
الرسول فلا تكون فعلم سببا لمقالته وينتهي فعلم عند مقالته على ما تكون موضوع الغاية
والثاني وزلزلوا كي يقول الرسول فتكون فعلم سببا لمقالته وقرئ بالرفع بمعنى العطف اي
ويقول الرسول واما تعد الحقيقة استعير للمجازاة بمعنى لام كي كما في قولك ائتني اتكرمك حتى
تعدني فاذا اتاه ولم تعد لم تحسن لان الاحسان لا يكون منتهيا للاتيان بل هو سبب داع له فان
كان الفعلان من واحد كقولك ائتني اتكرمك عند كرتعلق بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فتحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب اقول قد تدخل كلمة حتى على جملة
مبتدأة على معنى الواو والعطف اذا استحالت لعطف الجملة على اخرى فانها في هذا الحال للابتداء
لا للعطف عند قوم وكذا ثمة وهما واو الاستيناف وهي غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط
عنها معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ الذي بعد حتى مذكورا فموخره فلا تحتاج لا تقدير خبر آخر
كقولك ضربت القوم حتى زيد عضبان فقد جعلت حتى غاية للضرب فانه ينتهي بها والا اي وان لم يكن
الخبر مذكورا بعد حتى اتيانا للخبر وتقدير من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
فالخبر غير مذكور فيقدر من جنس ما قبل على احتمال ان ينسب الخبر المقدر الى المتكلم او الى غيره
فيكون التقدير رأسها ما كولي او ما كول غيرك قوله ومثل هذا يكون في الافعال للجزاء اعلم ان كلمة حتى
اذا دخلت في الافعال فان احتمل الصدر الامتداد وصلح الآخر دلالة على الانتهاء يجعل
كما مر وان لم يستقم جعله للغاية لفوات المعنيين المذكورين بان كان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح
الآخر دليلا على الانتهاء او لفوات احدهما يحمل على المجازاة بمعنى كلام كي لمناسبة بينهما لان الفعل
الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما تحمل على المجازاة اذا صلح الصدر
سببا لما بعده وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية حتى لو صلح غاية مع كون الصدر صالحا للسببية
يجعل للغاية كقولك انا لم اضربك حتى تضيع فعبدك حر وحتى الذي للمجازاة في الافعال تنظر حتى
العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية يأتي فيهما من وجه ولهذا ذكرهما المصنف في هذا الفصل فان
تقدر حتى كلمة حتى للمجازاة فتجعل للعطف المحض ففي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة
بمعنى لام كي اي كيلا يكون فتنة وانما تحمل على لام كي لان القتال وان صلح سببا لانتفاء الفتنة الا ان آخر
الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وانهم يبدؤنا

بالمحاربة

بالمحاربة فلم يصلح غاية وكذا الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة والآخر يصلح جزاء فوجب العمل
على لام كي هذا اذا اقترنت الفتنة بالمحاربة فان قرنت بالشرك يكون حتى بمعنى الا على ما ذكر في الكشاف
والمعنى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي لا ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله لله ويضمحل
عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحكم تحيينذ ينتهي القتال وقد كر صاحب المتابيع في شرحه
انه اذا اريد بالفتنة الشرك يكون بمعنى لام كي على حاله وما ذكر في الكشاف لانه ذكر هكذا الصدر
وهو التقاتل وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك
فعدم الفتنة يكون مطلوبا ولا يكون منتهيا للقتال بل يكون داعيا اليه فتحمل على المجازاة بمعنى
لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لئلا يكون فتنة ويكون الدين لله والآخر وهو قوله
حتى لا تكون فتنة يصلح جزاء فيحمل عليه وقوله تعالى وزلزلوا حتى لا حتى يقول الرسول قرئ بالنصب
وبالرفع وللنصب وجهان احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اي حرکوا بانواع البلايا الى الغاية التي
قال الرسول وهو اليئس او سعيا في نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يتم صبر حتى قالوا ذلك
وطلبوا النصر فاجيبوا بقوله الا ان نصر الله قريب فعلى هذا الوجه لا يكون فعلم وما تزلزل
سببا لمقالة الرسول بل ينتهي فعلم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات انما اعلام انتهاء
المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائه اذ الغاية حد ينتهي اليه المغيا وليس فاليه وجود
ولا وجوب الوجه الثاني ان يكون بمعنى كلام كي اي زلزلوا كي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا
فعلم وما تزلزل يصلح سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلم فعلم وهو لا يوجب انتهاء
فعلم بمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلم فعلم وهو لا يوجب انتهاء فعلم بمقالة الرسول
بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده لمعنى الحال كقولهم مرضت الابل حتى تعجي البعير
بحر بطنه وقيل معناه ويقول الرسول فيكون للعطف وكذكر قالوا فمن قال لعبده حر ان لم اتك حتى
تعدني فاتاه فلم يفعل لم تحنث لان قوله حتى تعدني لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع
الى زيادة الاتيان وكذا لا يحتمل الامتداد لعدم صحة ضرب المدة فقد فقات شرط الغاية جميعا فلا يمكن
العمل بالحقيقة ولكن الاتيان على وجه التعظيم والزيادة يصلح سببا للاحسان الا الزيارة والحر
والعداء يصلح جزاء فيحمل عليه وقد وجد شرط البر فلا يحنث ولو كان الفعلان من شخصين واحد كما لو
قال انما لم اتك حتى اتغدى عندك كان كلمة حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فان الغداء
لا يصلح غاية للاتيان لما ذكرنا ولا يصلح ان يكون فعله وما لا اتيانا جزاء لفعله فتعذر حملها على المجازاة
فتحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او مع دون الواو لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيقوى البر عند
وجود الامرين فصار كما لو قال انما لم اتك فاتغدى عندك وانما يوجد الامران حنث حتى لو اتاه فلم يتغد

www.alukah.net

أصلا حنث لفوات شرط البر ولو تعذر متصلا بالاتيان او بعده من غير تواخ بر لوجود شرط البر وهذه المسئلة على وجهين اما ان وقت بان قال لم اكل اليوم او لم يوقت فان وقت فشرط البر وجود الفعل في ذلك الوقت وشرط الحنث عدم احدهما فان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعل في العمر بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر فعلم من هذا ما ذكرنا من انه يشترط للبر التعذر متصلا او بعده غير متراخ انما يكون اذا قيد باليوم وليس الاستعارة حتى للعطف المحض نظير ما في كلام العرب بل هي استعارة بديعة اخترعتها علماؤنا قال ومن ذلك حروف الجر اما الباء فانه للالصاق ولهذا صحت الايمان لان الباء وابدا يلصق التابع بالمتبوع فلو قال بعت هذا العبد بكر من حنطة جيدة تكون الكر عنا جاز استبداله ولو قال كر من حنطة بهذا البلد يكون الحنطة سلما حتى لا يجوز الا مؤجلة وقلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر على الصدق فحلف في قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم وكذا لو قال ان خرجت مني الدار الا باذني لا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى خروج ملصق بالاذن فحلفه في قوله الا ان اذن لك حنث بنتهي بالاذن مرة ولو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته لم يقع كقوله ان شاء الله اقول ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر وانما سميت بها لانها تجر معاني الافعال الى الاسماء نحو مررت بزيد او الاسماء الى الاسماء نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق والاستعانة بدلالة استعمال العرب وملوا فوى دليل في اللغة والالصاق اما حقيقي نحو به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بدار فالمرور لما لم يتصور في موضع بقرب منه تم الالصاق تنتهي ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق والطرف الآخر هو الملصق به ولما كان الملصق به اصلا والملصق تبعا صار بمنزلة الوسيلة والآلة فلو كنت بالقلم صحت يا لباء الاغان لكونها تبعا غير مقصود بذاتها كالآلات اذا الغرض في البيع الانتفاع وهو يحصل بالمبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست منتفعا بها في ذاتها بل هي وسيلة الى المقاصد حتى لم يجز البيع وان لم يكن الثمن في ملك المشتري نحو فلو باع المبيع فانه لا يجوز ما لم يملك عنده فلو قال بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة تكون الكر عنا بد لالة دخول الباء عليه وبعقد بيعا وجب الكر في الذمة حالا وصح الاستبدال به كما في سائر الاعيان والمكيل والموزون مما يجب في الذمة ولو قال بعت منك كرا من الحنطة الموصوفة بهذا البلد انعقد سلما ويصير العبد راس مال بدلالة دخول الباء عليه لان راس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر فيه شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض ومكان الايفاء عندابي حنيفة وكذلك قلنا فيمن قال ان

اخبرتني

اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الخبر الصدق حتى لو اخبره بكاذب لم يعتق بخلفه وقوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كاذبا ووجه الفرق ان الخبر صادقا في العرف عبارة عن كلام يصلح دليلا على معرفة المخبر به فصار متناولا للصدق والكذب والاخبار تنتهي بمفعولين احدهما الذي يبلغه الخبر والثاني نفس الكلام المخبر فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم وكلمة ان مع ما بعدها في تاويل المصدر فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني للاخبار لكن تقدم نفسه لا يصلح ان يكون مفعولا للخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني الكلام بقدوم ومن هنا قال في قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم ومن ذلك ما يصلح دليلا على وجود المخبر به لما يوجب وجوده لامحالة صار شرط الحنث ما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد في الاخبار كاذبا واما قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم لا يصلح ان يكون مفعول الخبر لما ذكرنا فيكون مفعوله محذوفا بدلالة حرف الالصاق وكانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فتحقق القدوم هنا وافيا على حقيقته وهو الفعل فلم يوجد حقيقته لا حنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقته فلا حنث بالكذب قوله وكذا لو قال لامراته ان خرجت الا باذني فكذا اذ يشترط لكل خروج اذن حتى لو خرجت بالاذن ثم خرجت بدون الاذن حنث لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو الخروج لدلالة الكلام عليه والمستثنى منه وهو المصدر الذي دل عليه الفعل نكرة في موضع النفي اذ معناه لا تخرج خروجا فيكون عاما او هو نكرة في موضع الشرط ومثله يدل العموم ايضا فيكون التقدير ان خرجت خروجا ما استثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن ملصقا به فصار التقدير ان خرجت خروجا ما ملصقا باذني فبقي سائر انواع الخروج داخلة تحت المستثنى منه فاذا خرجت بغير اذنه وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت من الدار الا بثياب فانه لو حنث اذا خرجت بغير قناع فحلفه في قوله ان خرجت الا ان اذن لي حيث يقع على الاذن مرة ولان شرط الاذن لكل خروج حتى خرجت بالاذن ثم خرجت مرة اخرى بغير اذن لا يحنث كذا استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فتعذر الحمل على المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وبعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما فينتهي الحلف بالاذن مرة فيكون معناه الا ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الا وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وقال القراء هو بمنزلة قوله الا باذني في لغو تقول لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ولان كلمة ان مع المضارع بمعنى المصدر لا اتصال له بما تقدم فوجب تقدير الصلة فيه وهو الباء فيصير بمنزلة الاباذني وفيه رعاية معنى حقيقة الاستثناء

www.alukah.net

والعمل بالحقيقة واجب ما امكن والغاية مجاز فلا يصار اليه عند امكان الحقيقة واضح اصحابنا
بقوله تعالى الآن نخفف عنكم وألآن نباشروهن ومعناه الغاية وتكرار الاذن في قوله الآن
يؤذن لكم ماجاء من لفظ الآن لانه لو ذكر مرة وحتى كان الحكم كذلك ايضا كما في قوله تعالى حتى
تستأنسوا بل التكرار انما عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ولان حقيقة الاستثناء
متعذرة ههنا لما ذكرنا فتعين المجاز واعلم ان الاستثناء في قوله الا باذني لان حرف الالصاق
يقتضي ملصقا به وحذفه شايع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا خروجا ملصقا باذني
فاما ههنا فلم يجز حذف الخروج من غير دليل فتعذر الاستثناء ولقائل ان يقول لا يدل التكرار
قام ههنا ايضا لان الحامل لهذا اليمين لتاذي بالخروج من غير اذن فيشترط التكرار تحصيلا
لغرضه وجعله غاية مجازا وكذا تقرير الصلة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولا بد من مرجح
مع ان الترجيح قايم فيما ذكره القراء اذ حذف الصلة اكثر شيوعا من جعل الا للغاية ولهذا
لو نوى بقوله الا ان اذن الا باذني صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف
الصلة شايع وفيه تشديد عليه فيصدق وان نوى بالعكس صحت ايضا لكنه يصدق ديانة
لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه قوله ولو قال انت طالق بمشيئة الله وباراداة الله لا تطلق
لانه تعلق بما لا يوقف عليه لقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق
الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله الطلاق لان العبد
اذا شاء الطلاق فقد شاء الله اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال الله تعالى وما تشاءون
الا ان يشاء الله وكان ينبغي ان يقع الطلاق في اذا شاء العبد لوجود الشرط ثم اعلم ان ههنا
عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة والحكم والامر والاذن والقضاء والقدرة
والعلم وانما قد يضاف الى الله وقد يضاف الى العبد ايضا ففي الاربعة الاولى ان اضيفت الى الله
لا يقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تعليقا فيقتصر على مجلس علمه وفي الستة الباقية يقع الطلاق
في الحال سواء اضيفت الى الله تعالى او الى العبد لانه تراد بها التحقيق لا بقاع دون التعلق بها
قال ثم الشافعي حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم على التبعيض وما لك على الصلة
وفيه الغاء الحقيقة والاقتصار على التاكيد الذي هو غير مقصود بل الباء للالصاق غير انما اذا
دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل فيتنا ولكله لانه اضيف الى جملته كما يقال مسحت
راس اليتيم بيدي ومسحت الحايط بيدي واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة
تقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلم يقتض استيعاب الراس لانه عين
مضافا اليه لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذكر لا يستوعب في العادة فيصير المراد به اكثر ايد فصار
التبعيض مراد ابهذا الطريق ولا يلزم الاستيعاب في التيمم لانه ممنوع بما روى ابة الحسن عن ابي حنيفة وعما

ظاهر الرواية عرفناه بالسنة المشهورة وباشارة الكتاب لانه شرع خلفا والخلف متى
ينصف بقي ما وراء النصف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف قوله
نقل عن الشافعي انه حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم على التبعيض اذا الباء اذا دخلت
في المحل افادت التبعيض ان العرف يفرق بين قولك مسحت المنديل بالمنديل
وبين قولك مسحت راسي بالمنديل والثاني للشمول والثاني للتبعيض فيلزم صحة بعض الراس وهو ادنى ما يطلق عليه الاسم
ولان الاستيعاب ليس بشرط بالاتفاق لخصم فيتادى الواجب بطلق البعض كما لو قال امسحوا
بعض رؤسكم فانه لا تقدير بربع الراس او بثلثه اصابع زيادة على النص بالراي وفي الواحد
فيه يجوز وقال مالك الباء في الآية صلة تزيد للتاكيد لان الفعل متعد بنفسه كما في قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فوجب الاستيعاب كما لو قيل وامسحوا رؤسكم قلنا القول بان
الباء للتبعيض لا اصل له في اللغة كذا قاله ابن جني وانما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو كان الباء
ايضا للتبعيض يلزم التراد ف وهو مما خلا عنه الاصل ويلزم ايضا الاشتراك اذ الباء للالصاق
لا غير فاذا كان للتبعيض ايضا يلزم الاشتراك هذا جواب عما قاله الشافعي واما الجواب عما
ذكره مالك فهو انه جعل الصلة الغاء الحقيقة والحمل على ما هو غير مقصود وهو التاكيد
بلا ضرورة والتاسيس اولى كما ان الباء على حقيقتها وهو الالصاق لكن المسح لا بد له من محل
فاذا دخلت على الآلة كان الفعل متعديا الى المحل فيتناول كله فهو مسحت الحايط بيدي
لانه اضيف الى جملته واذا دخلت في المحل كان متعديا الى الآلة وفي الآية دخلت على المحل
فيكون التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها بها فلا تقتضي الاستيعاب لانه غير مضاف
الى الراس لكنه يقتضي وضع آلة المسح على المحل وذلك كما وضع الآلة لا يستوعب الراس عادة فاريد
به اكثر اليد والاصل فيه الاصابع والثلث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا باعتبار
ان الباء وضع له قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم جواب عما يقال قد دخلت الباء في
آية التيمم وهو قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فالمحل مع انه شرط فيه الاستيعاب فليجب
فوقكم انما اذا دخلت في المحل لا تقتضي الاستيعاب وكان ينبغي ان لا يشترط الاستيعاب في التيمم
كما لا يشترط في الوضوء ويشترط في الوضوء كما في التيمم فاجاب بان اشتراط الاستيعاب في التيمم
ممنوع بما روى ابة الحسن عن ابي حنيفة فلا يرد واما كما هو الرواية فانها عرفناه الاستيعاب فيه
بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
ومثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء زايدة بهذه الدلالة او ثبت الاستيعاب فيه باشارة
النص اذ التيمم شرع خلفا عن الوضوء بطريق التخفيف فيدل على بقاء الباقي على ما كان كصلاة المسافر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وعدم الماء وحد البعيد في الاستيعاب شرط في الوضوء فكذا في خلفه ولقائل ان يقول الخلف لا يلزم ان يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل مع الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح قال ـــــ وهذا للالزام في قوله لفلان علي الف درهم الا ان يصلها الوديعة فان دخلت في المعاوضات كانت بمعنى الباء لان الملزوم يناسب الالصاق فاستعيرله وان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة كانت بمعنى الشرط حتى ان من قالت له امرأته طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لم تجب شيء لانها للالزام وليس بين الواقع وبين ما لزم مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار بمنزلة الحقيقة له وحكم الالتحاق بصدر دخولها على المال كدخولها على الطلاق فكانها قالت على الف ان تطلقني ثلثا وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه وانه يذكر للشرط قال الله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء اي بهذا الشرط فلو قال لراس الحصن امنني على عشرة ان العشرة سواه والخيار في تعيينهم ابدا لانه شرط دخل لنفسه بكلمة على فجاء ما لو قال امنني وعشرة او فعشرة اوثم عشرة فالخيار للامن آمنهم وقد يجيء بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي منهم اقول ـــــ كلمة على للاستعلاء وضعا يقال لفلان علينا امير وزيد على السطح واستعمل للالزام حقيقة لوجود معنى الاستعلاء فاذا قال لفلان علي الف يكون دينا لان الدين يعلوه ويركبه معنى فوجد حقيقة الاستعلاء في اللزوم عليها الا ان يصلها الوديعة بان يقول لعلي الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين بل يكون وديعة لان كلمة على تحتمل معنى الوديعة لوجوب الحفظ عليه فيها وان دخلت كلمة على المعاوضات المحضة وهي التي لا يتوسع عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة كانت بمعنى الباء مجازا للعلاقة وهي ان اللزوم يناسب الالصاق لان الملصق الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار فحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط فاذا قال تزوجتك على الف فمعناه بالف وان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما اي يكون كلمة على بمعنى الباء كما في المعاوضات المحضة اذا طلقت على مال او معاوضة من جانب المرأة وبهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وانما تجب عليها العوض على الطلاق فتجعل على الباء بدلالة الحال كقوله احمل هذا الطعام على راسي فان معناه بروسي فكذا في الطلاق وعند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق في معنى الشرط اذا لطلاق في مقابل الشرط فتجعل على معناه الحقيقي حتى لو قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندهما ويكون الواقع رجعيا وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض فصار كما قالت طلقني ثلثا بالف درهم او طلقني وضرتي على الف وطلقها واحدة حيث لزمها ما يخصها من الالف وجه قوله ابي حنيفة ان كلمة على للالزام كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق في

ما لزمها

ما لزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة وذلك ان ما ثبت بطريق المقابلة ثبت مقارنا لا محققا للمقابلة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق قبل لزوم المال فيكون مناسبا لمعنى الشرط والجزاء دون المعاوضة اذ الشرط يتوقف عليه المشروط فلا بد من بقائه والا يثبت به على المشروط فصار معنى الشرط كالحقيقة وكان حمله على الحقيقة اولى وقد امكن العمل في الطلاق بصحة تعلقه به فحمل عليه وحكم الالتحاق بين الشرط والجزاء يصير دخول كلمة على على المال كدخولها على الطلاق فكانها قالت على الف ان تطلقني ثلثا وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه وانه يذكر للشرط قال الله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء اي بهذا الشرط فلو قال لراس الحصن امنني على عشرة ان العشرة سواه والخيار في تعيينهم ابدا لانه شرط دخل لنفسه بكلمة على فجاء ما لو قال امنني وعشرة او فعشرة اوثم عشرة فالخيار للامن آمنهم وقد يجيء بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي منهم اقول ـــــ كلمة على للاستعلاء وضعا يقال لفلان علينا امير وزيد على السطح واستعمل للالزام حقيقة لوجود معنى الاستعلاء فاذا قال لفلان علي الف يكون دينا لان الدين يعلوه ويركبه معنى فوجد حقيقة الاستعلاء في اللزوم عليها الا ان يصلها الوديعة بان يقول لعلي الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين بل يكون وديعة لان كلمة على تحتمل معنى الوديعة لوجوب الحفظ عليه فيها وان دخلت كلمة على المعاوضات المحضة وهي التي لا يتوسع عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة كانت بمعنى الباء مجازا للعلاقة وهي ان اللزوم يناسب الالصاق لان الملصق الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار فحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط فاذا قال تزوجتك على الف فمعناه بالف وان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما اي يكون كلمة على بمعنى الباء كما في المعاوضات المحضة اذا طلقت على مال او معاوضة من جانب المرأة وبهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وانما تجب عليها العوض على الطلاق فتجعل على الباء بدلالة الحال كقوله احمل هذا الطعام على راسي فان معناه بروسي فكذا في الطلاق وعند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق في معنى الشرط اذا لطلاق في مقابل الشرط فتجعل على معناه الحقيقي حتى لو قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندهما ويكون الواقع رجعيا وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض فصار كما قالت طلقني ثلثا بالف درهم او طلقني وضرتي على الف وطلقها واحدة حيث لزمها ما يخصها من الالف وجه قوله ابي حنيفة ان كلمة على للالزام كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين

استعلاء

لاختلال

المعنى ال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقول زيد من القوم واخذت من الدراهم وهذا قال ابو حنيفة في قول الرجل لغيره اعتق من عبيدك
من شئت له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان الحرف جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب
العمل بحقيقتهما ما امكن لكن العموم هو الاصل فوجب القول به الا بقدر ما يصان به كلمة التبعيض وهو
بنقصان واحد من الكل لخلو قوله من شئ من عبيدي لانه انقطع التبعيض بقرينة الصفة العامة
فان الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعم الشئ وقد وصف بصفة عامة وهي المشيئة فان الصلة مع
الصفة فيصح تقدير عموم الصفة فسقط التبعيض فحملت على التمييز فان شاء واعتقوا جميعا واما في
المسئلة الاولى بوصف بصفة عامة اذ المشيئة اسندت الى المخاطب فلا يتوكل التبعيض عندها كلمة
من للتمييز في المسئلتين قد يكون كلمة من لابتداء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وهذا المعنى
هو الموضوع له عند محققي النحاة وجميع معانيه راجع لا معنى ابتداء الغاية لكن الفقهاء لما وجدوها
اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها له اصلا وفيما سواه دخيلا وانه اشار كلام المصنف فانه صدر
القول بان من للتبعيض ثم قال وقد يكون لابتداء الغاية وقد يكون للتمييز اي لبيان الجنس نحو خاتم
من فضة واجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو من جنس الاوثان وقد تكون من بمعنى
الباء كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون من زائدة كقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
فان من هنا زائدة ومثل المصنف بقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكونه مؤيدة وموضحا لما
مر انه في الاية للتمييز وانما حملنا على الزيادة اذا تعذر حملها على الحقيقة او المجاز اذ الاصل او لوفي
المجاز اولى من الزيادة والاهمال فلو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فجميع ما في يدي صدقة
في المساكين فاذا في يده اربعة دراهم وخمسة حنث ولزمه التصدق بذلك كله لانه جعل شرط الحنث ان يكون
في يده خمسة ثلثة ما يكون من الدراهم والدراهم الزيوف والخامس من بعض الدراهم فان كلمة من
للتبعيض فوجد شرط الحنث ولو قالت المراة لزوجها ان كان في يدي مما في يدك من الدراهم فاد في يدها
درهم او درهمان يلزمه ثلثة دراهم لان من هنا صلة لاختلال الكلام بدونه وكان صلة لتصحيح
الكلام والمراة سمت الجمع حيث قالت من الدراهم واقله ثلثة وفيما سبق للتبعيض لانه صح الكلام
بدونه لا يقال الالف واللام اذا دخلتا على الجمع صيرانه للجنس فيتناول الواحد لانا نقول انما يبطل
معنى الجمع بدخول الالف واللام اذا كان الجمع مطلقا كما في لا تزوج النساء فاما الدراهم هنا
فمقيد بما جرى له ذكر بدها وكان لمعنى العهد فلم يبطل به معنى الجمع وفي كلام المصنف نوع اشكال وهو انه
جعل الفارق بين كونه للصلة والتبعيض اختلال الكلام في الصلة بدونه وعدم الاختلال في التبعيض
وهو ليس بمطرد فانه قد مثل للصلة بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ولا اختل الكلام بدونه وجعله
في قوله ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة من قبيل الصلة وقد اختل الكلام بدونه ونحن ان من في قوله

خالفني

خالفني على ما في يدي من الدراهم للبيان دون الصلة وجعل الابعض غير انا لا يسلم اذا كان تابعا
لجمع منكور غير محصور ولم يوجد ذلك في قوله ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة وجعل الاختلال
بدونه علامة لكونه صلة غير مناسب اذ الصلة هي التي وجودها كعدمها كالباء
في قوله وكفى بالله شهيدا وجعل عدم الاختلال امارة للتبعيض ايضا غير لائق بل الامر بالعكس
قال واما الى فلانتهاء الغاية فان دخلت في قوله انت طالق الى شهر فهو على ما نوى
وان لم يكن له نية تاخر وقوعه عند تاخله فالزفر لانه ليتاخر بما بعد خل والاصل في الغاية اذا
كان فاعلا ينتسلم يدخل في الحكم كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والخائطين في قوله بعت
منك من هذا الخائط الا هذا الخائط الا ان يبنا ولا يصدر الكلام كالمرافق ولنا قال ابو حنيفة
الغاية في الجنس تدخل كما في الاجل في الايمان في رواية الحسن عنه لان مطلقه يقتضي التابيد
لخلو في الاجارة والاجل في الدين ان مطلقه لا يقتضي التابيد وفي الاقرار ثم لم يذكر الا عشرة
وفي قوله انت طالق من واحدة لا ثلث لم تدخل الغاية الثانية لان صدر الكلام لم يتناولها وانما
دخلت الغاية الاولى للضرورة وعندهما تدخل لانه لا يستقل بنفسه اقول
اما كلمة الى فلانتهاء الغاية على مقابلة من يقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منتهى
السير كما ان البصرة مبتداه فان دخلت في الطلاق في بان قال لامراته انت طالق الى شهر فهو
على ما نوى فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخره لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان
يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه لا يمتد فلا يتوقف
فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر لوقوع الانتهاء الشهر لانه نوى
حقيقة كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة وان لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر وهو رواية
عن ابي يوسف لان اذا للتاجيل او للتاقيت ومع الاحتمال لا يثبت اصل كتاجيل الدين لا يمنع
ثبوت اصله اذ هو صفة لوجود فلا بد من وجود ما يطلق التاجيل لعدم قبوله وعندنا يتاخر
الوقوع لانتهاء الشهر لان لا كما يدخل في النفي للتوقيت يدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق
به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل فانصرف الاجل اليه كيلا يكون
ابطالا له الا ترى ان الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق والفرق بين التوقيت والتاجيل ان
التوقيت هو ان يكون الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما
وراءها انصاكفولك والله لا اكلم فلانا الا شهرا فان ذكر الشهر للتوقيت ليمين اذ لولاه لكانت
مؤبدة وكذلك قولك لاجرتك هذه الدار الى شهر شرط ان يكون المعنى قابلا للتوقيت والتاخير
والتاجيل هو ان يكون الشئ ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى منتهى الشهر ولو لا

شبكة
www.alukah.net

لكانت الطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء والابراء قوله والاصل
في الغاية الى آخره مما كان في بعض الغايات غير داخل في الخيار وبعضها داخل كما ذكرنا بطا لذلك وبيان
الغاية ان كانت قائمة بنفسها بكونها موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى الخيار لم يدخل
تحته لانها آداة كذلك فهي مستقلة بنفسها فلا يتبع غيرها كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
وكقوله بعت منك هذا الحايط الا هذا الحايط لا يدخل الحايطان في البيع وانما دخلت المسجد الاقصى تحت
الاسراء في قوله الى المسجد الاقصى بدليل من خارج اللفظ وهي الاحاديث المشهورة الا آداكان صدر
هذا الكلام متنا ولا للغاية فحينئذ كان ذكرها لاخراج ما وراءها فيبقى داخلة تحت لصدر لتناول
الاسم اياها كما قلنا في المرافق انها دخلت تحت الغسل اذ المقصود من ذكر المرافق استقاط ما وراءها
اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد لتناوله الى الابط وان كان صدر الكلام لا يتناولها والغاية
او قد شك فذكر الغاية لمد الحكم الى الغاية فلا يدخل الغاية في المغيا كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف فان فعل قوله الى المرافق يتعلق بقوله فاغسلوا فوجب
كونه غاية للمغسول المذكور دون غيره وهو الاسقاط الذي ليس بمذكور قلنا وان تعلق الجار والمجرور
بالغسل ظاهرا لكن المقصود هو الاسقاط الذي ليس بمذكور وان تعلق الجار والمجرور بالغسل فالمرفق
غاية للغسل لفظا وغاية للاسقاط معنى والعبرة للمعاني دون الالفاظ والظواهر ويكون الجار والمجرور
متعلقا بما دل عليه الكلام السابق فيكون التقدير اسقطوا الغسل من الابط الى المرفق قوله ولهذا
اي لاجل ما ذكرنا من ان الصدر اذا كان متنا ولا للجملة يدخل الغاية تحته قال ابو حنيفة اذا ماع بشرط
الخيار الى الغد او الى الليل تدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية هنا للاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا ثبت مؤبدا ولهذا فسد العقد ولو اسقط الخيار في الثلث في اي مدة عندهما ينتقل جانبا
وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل تحت الجملة كالمرفق تحت اليد والاجل في الدين لان الغاية لمد الحكم
الى موضع الغاية لان الاجل للترفيه فمطلقه يتناول ادنى ما يحصل فيه الترفيه لا يقتضي التابيد وكان
ذكرها الى المدة الى الغاية وتحته في الاجارة فان الغاية فيها لا يدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد
تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لا يقتضي التابيد بل يوجب ادنى ما يتناوله الاسم وذكر مجهول والاجل
المجهالة يفسد العقد وكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذكر مد الحكم الى موضع الغاية قوله
وكذلك الآجال في الايمان اي تدخل الاجال المذكورة في الايمان تحت الجملة ايضا كما في مسئلة الخيار حتى لو حلف
لا اكلم فلانا الى رمضان يدخل رمضان تحته في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية تمسك موقوتا لانها لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وقع في بعض النسخ في الآجال والايمان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان

وفي بعضها في الايمان بالتاء المثلثة وكلا ذكر هو لان بعض النسخ قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع
صح ان يكون في الآجال روايتان وان اتصل بالاخير تقتضي ان يكون الاجال داخلة في الجملة عنده
رواية واحدة وكلا ذكر فاسد لان الاجل في الدين والمبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة اتفاقا
قوله وفي الاقرار اي قال ابو حنيفة في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وفي قوله لامرأته
انت طالق من واحدة الى ثلثة لم يدخل الغاية الثانية في الجملة فيلزمه تسعة دراهم وتطلق
تنتين لان الصدر لم يتناولها ولما لم يكون ذكر الغاية لمد الحكم اليه فلا تدخل وانما دخلت الغاية
الاولى عنده للضرورة آداة ثنائية لا يتصور بدون الاولى فحينئذ تدخل الغايتان لان هذه الغاية
لا تقوم بنفسها اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخرى كما لا تحقق للاول الا بوجود الثاني
فلا يكون غاية مالم يكن موجودة ووجود العاشر بوجوده ووجود الثاني بوقوعه فيجب عشرة ويقع
الثلث وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية ويقع واحدة قال ـــــ واما في الظرف
ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمت الدهر واقع على الابد وفي الدهر على ساعة وابو حنيفة
فرق بين قوله انت طالق غدا وفي غد فانما آداتو كي اخر النهار ان حرف الظرف اذا اسقط اتصل الطلاق
بالغد فكلة واسطة فينتفع كل فتعين ولم فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار
مضافا الى جزء مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدق القاضي فان اضاف الامكان وقع الحال الا ان
يريد به اضمار الفعل فيصدق ديانة لنظر ويستعار للمقارنة فما اذا نسب الى الفعل في قوله انت طالق
في دخولك الدار اقول ـــــ كلة في الظرف اما تحقيقا لدخول زيد في الدار او تقديرا لدخول زيد
نظر في الفعل وان اساعت في حاجتك في الظرفية بنوا مسائل فقالوا اذا قال غصبت ثوبا في مندیل
او تمرة في فوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرفه ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما ويفرق
بين كلة حرف كلة واثباته فان قوله ان صمت الدهر واقع على الابد ولا تحنث الا بصوم الابد
ولو قال ان صمت في الدهر وقع على صوم الساعة فحنث به اذا امسك ساعة بنية الصوم واختلفوا
في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد فقالا هما سواء حتى لو نوى اخر النهار
في قوله غد لا يصدق قضاء لانه وصفها بالطلاق في الغد وهو اسم لكله وانما يتصف بالطلاق
في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخره فقد
نوى تخصيص بعضه فلا يصدق كما لو قال انت طالق غدا الا حذف كلة في واثباتها في الكلام سواء
اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فاذا نوى اخر النهار
فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان حرف الظرف
اذا اسقط اتصل الفعل به بلا واسطة فاقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فيقع في اوله ليكون واقعا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فجميع الف فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط صار الطلاق مضافا الى جزء منهم من الغد اذ ليس من ظروف الظرفية الاستيعاب فيكون بيّنة بيانا لما اُبهمه لا تغيير الحقيقة فيصدق قضاء واذا لم ينو شيئا تقتيل الجزء الاول ياعتبار السبق وعدم المزاحم فلذلك يقع فيه قوله فان اضيف الى مكان بان قال انت طالق في الدار او في بلد كذا وقع الطلاق في الحال حيث ما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان اذا وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها واما الظرف لابد ان يكون صالحا لتخصيص المظروف به فلا يمكن جعله بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز فلغا في الزمان فانه يصلح مخصصا اذ الطلاق اذا وقع في زمان لا يكون واقعا في الازمان فاذا اضافه الى زمان معدوم ممكن جعله بمعنى المعلق فلا يقع في الحال الا ان يراد بقوله انت طالق في الدار اضمار الفعل بان اريد به في دخولك الدار فيصير كالمعلق به فلا تطلق حتى يدخل لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال وكان من محتملات كلامه فصح ارادته فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر وكان بمعنى الشرط لانه تعذر العمل بحقيقة الظرف اذ الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق وبينهما مناسبة اذ كل واحد من الظرف والشرط غير مؤثر في ومقارن او يستعار كلمة في لمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة فلا يوجد الطلاق الا مع الدخول فعلى القول الاول يقع الطلاق متاخرا عن الدخول وعلى الثاني مقارنا له ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك قال ولو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته واخواتها لم يقع شيء كقوله ان شاء الله لان في علم الله لا يستعمل في المعلوم وانه لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون على خطر الوجود فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق وان استعملت في المقدور قلنا معنى الاستعمال انه اثر قدرة الله تعالى على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والمحذوف كالمذكور لغة فلم يكن هذا اطلاقا في اسم القدرة على المقدور ومثله لا يتحقق في العلم لان المعلوم لا يكون اثرا لعلم الا ترى ان ذات الله وصفاته وجميع الموجودات معلوم ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرفية الا ان ينوي به مع او واو العطف فحينئذ يلزمه عشرون اقول ولو قال لامرأته انت طالق في مشيئة الله وارادته واخواتها وهي في بيضاه ومحبته وامره واذنه وحكمه وقدرته لا يقع الطلاق في اصلا لكون كلمة في بمعنى الشرط وكان تعلقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما في قوله ان شاء الله الا في قوله في علم الله فانه يقع به الطلاق في الحال لا ان يراد به المعلوم ويستعمل فيه استعمالا شائعا يقال اللهم اغفر لي علمك فينا اي معلومك ويقال هذا علم الله حسنة اي معلومه وقد لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا فلا يمكن جعله

شرطا اذ الشرط ما يكون معدوما خطر الوجود ومعلوم الله ثابت في الحال لا محالة فيقع في الحال الا ان يجعل معلوم الله ظرفا للطلاق واما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال الا انه لو لم يكن واقعا لكان عدمه معلوما كما هو وحاصله ان التعلق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم اذ لا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون بعض فلما علم الله فانه متعلق لجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد التعليق فالمراد هذا ثابت في معلوم الله تعالى فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق مع ان القدرة قد تستعمل بمعنى المقدور فانه من يستطيع شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به قدرة الله لا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من الموثرات لخلقه والعلم الا يرى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يقال الله مقدور لنا فلم يكن هذا استعمال اسم القدرة على المقدور بل من باب الحذف لخلقه في اطلاق اسم العلم على المعلوم لان المعلوم ليس من اثر العلم الا يرى ان ذات الله وصفاته وسائر المعدوم معلوم ولا يطلق اسم الاثر على المعدوم ولا على القديم فلم يكن استعمال اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه العشرة عندنا لان العدد لا يصلح ظرفا فيلغو الا ان ينوي به مع او واو العطف فيصدق لان في الظرف معنى المقارنة قوله تعالى فادخلي في عبادي اي معهم فكون عشرة مع عشرة او وعشرة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل في الذمم البراءة وقال زفر يلزمه عشرون بكل حال لانه لما تعذر حمله على الظرفية لعدم صلاحية العدد لها حمل على مع او واو العطف قال الحسن يلزمه مائة اذ العشرة في العشرة في تعرف الحساب مائة فيحمل عليها قلنا اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال قال ومن ذكر حرفا من القسم آلله او الواو او التاء وما وضع لذلك وهو ايم الله واصله ايمن الله وبلوجع يمين عندنا بصريين ولا استثناء عندهما الكوفة ومما يؤدي معنى القسم لعمر الله وعمرو البقاء واللام للابتداء فعند بن والله البتة والاصل في حروف القسم هو الباء فانه للالصاق يدل على فعل محذوف والواو استعيرت مكان الباء لانها بانسبه صورة لاتحاد مخرجهما ومعنى لمعنى الاتصال فيهما ثم استعيرت التاء مكان الواو توسعة لطلاقت القسم لكونها من حروف الزوايا فالباء لالصاق الشيء بالشيء حقيقة او حكما فدخل على المظهر والمضمر وسائر الاسماء والصفات وكذا في الكنايات تقول به وبك لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم والواو لا تدخل الا على المضمر لا تقول احلف والله ولما صار للتاء دخيلا على ما ليس باصل الحقت دينه عنهما فقيل لا تدخل الا في اسم الله وحده لانه هو المقسم به غالبا وقد تحذف حرف القسم تخفيفا يقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة بالخفض عند اهل الكوفة اقول ومن ذلك اي من جملة حروف الجر احد حروف المعاني حروف القسم وهي الباء والواو والتاء فانها مستعملة في القسم الا ان يوضع لم

ولهذا يستعمل لغيره وما وضع لذلك اى للقسم وهو اسم الله فانه موضوع للقسم ايضا يستعمل لغيره واصله ايمن
وهو يمين عما لكونه يمين لان وزن افعل يختص الجمع والاصل فيهما القطع لانها جمع الا انها وصلت للكثرة
الاستعمال وبقيت فتحتها على الاصل ولو كانت للوصل لكسرت وعند البصريين هو اسم مفرد وليس بجمع وضع
للقسم ولا اشتقاق له اى لا اصل له يرجع اليه منا صحة ومعه اذ لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة ولما
سقطت في الدرج كهمزة اخرج في بوئيت انهم قالوا في مد الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه
الا حرفا واحدا وله نظير في الاحاد وهو انك لا تكاد تجد كلمة مختصا بالجمع هذا هو المشهور والمصنف على
فانه قال اجمع عين عند البصريين ولا اشتقاق له عند الكوفيين ومما يؤيد مذهب الكوفيين قولهم لعمر الله فاللام
للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء الله اقسم به
او يصير عنزلة والله الباقي فيصير نصبه بحذف الفعل فعلى القسم فلعمر مبتدأ وخبره محذوف
والتقدير لعمر كقسمي والاصل في حروف القسم الباء فانه للالصاق لانه يوصل الفعل الا ترى انك تجر وفيه
وبلصقه به فانهم يحتاجون الى الصاق فعل القسم بما يقسمون به وقع بدلا عن فعل محذوف وفعوله
للرجل بالله معناه احلف بالله او اقسم به الا انهم حذفوا الفعل لكثرة دورانه في كلامهم اكتفاء بدلالة
الباء عليه واما الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة بانها وخرجها
وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث وجود معنى الالصاق فيهما فان الواو للجمع والباء للالصاق
وقد وجد معنى الجمع في الالصاق واما التاء فانها استعيرت عن الواو توسعة لبعد ما بين الفتح لما بينهما
من المناسبة فانهما من حروف الزوايد وتقوم التاء مقام الواو في الميراث والتحمة وغيرها فالباء
لاصالتها في القسم تدخل على الفعل المظهر والمضمر يقول بالله لافعلن اقسم او احلف بالله او احلف بالله بإظهاره
قال الله تعالى يحلفون بالله وكذا يجوز استعمال الباء في سائر الاسماء كبالرحمن والرحيم وسائر الصفات
كبعزة الله وجلاله ويدخل ايضا في الكنايات اى المضمرات تقول به وبكذا لافعلن كذا وفي الحلف بغير الله
فلم يكن للباء اختصاص بالقسم لانها موضوعة للالصاق وهو الا يختص بالقسم واما الواو فلا يدخل
الا على الفعل المظهر تقول والله ولا تقول احلف والله لانه ليس قسم لحد هما احلف والثاني والله هذا
المعنى لا يوجد في الباء لانها للالصاق فتكون الكل كالشيء الواحد فيكون يمينا واحدة وكذا لا تدخل الواو
في المضمرات لانها لا تعلق ولما كان التاء دخيلا فيما ليس باصل في باب القسم اى فرعا لما هو فرع
وهو الواو والحقت وبنيت عنها اى عن الباء والواو وتفصل لا تدخل التاء الا في اسم الله وحده لانه هو المقسم به
غالبا فيقال تالله قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم وهم لجزتا لرحمن كما جاز والرحمن وقد روى
الا فتش ثرت الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد تحذف حرف القسم فتنصب فيقال
الله لافعلن كذا الكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل
ما امرتك به والخبر عند الكوفيين بتقدير الباء قال في ذلك سماء الظرف وهو مع للمقارنة وقبل

للتقديم وبعد للتاخير وحكمه في الطلاق وضد حكم قبل اصله ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما
بعده وان لم يتقيد كان صفة لما قبله وعند الحضرة فلو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة
ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم طلقت
ثلثة ايام وكذا ان عطف على ظهار اى كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم
او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لانه اذا حذف ام الظرف كان الكل ظرفا واحدا واذا
اثبت صار كل فرد فردا بانفراده ظرفا اقول ومن ذلك اى من قبيل حروف المعاني اسماء
الظروف لما فيها من كونها اسماء المشابهة بينهما من حيث ان كلا منهما تفيد معانيها الا مع اسماء اخر كالحرف
وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع ففي المقارنة وضعا حتى لو قال للمدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقعت تطليقتان ومع اذا كان ساكنة العين هو حرف وان كانت متحركة
العين فهو اسم وفي الصحاح الذي يبدأ بها يكون مع اسما حركة آخره تحرك ما قبله وقد يسكن
ويثنون تقول جاءا معا واما قبل ففي التقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية كان ايقاعا في
الحال حتى لو قال لها انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان القبلية لا يقتضي وجود
ما بعدها فان صحة التكلم في قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يتوقف على وجود المسيس
بعده وصحت الايمان في قوله تعالى آمنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها
لا يتوقف على وجود الطمس بعده وما لو قال انت طالق قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا
قريب الغروب ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان
القبلية صفة للطلاق المذكور فلم تبق محلا للاخر ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لما سياتي
واما بعد ففي التاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل في الصورتين حتى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو بعدها واحدة يقع واحدة واصل هذا امران
احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية اى الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يتقيد بهما كان صفة لما
قبله فاذا قيل لجاء زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد فاقتضى سبق مجيئه واذا قيل لجاء زيد
قبل عمرو كانت القبلية صفة لعمرو فاقتضى سبق مجيء عمرو والثاني ان الايقاع في الماضي ايقاع
في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فيثبت ما
هو دون ما ليس في وسعه ففي قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا يقع
الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى
في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقعان معا والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية فيقترنان وفي قوله بعدها صفة للاخيرة فتبين بالاولى

www.alukah.net

ويلغو الثانية لفوات المحل وعاهذا لو قال له علي درهم قبل درهم يلزمه درهم لانه صفة للاولى وكانه قال درهم قبل درهم جيد عما في المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخرى درهم قبله درهم قد جعلني ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه درهم بعد درهم قد وجب او بعده درهم فقد وجب ففي قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل لان الطلاق بعد الطلاق هنا كلا يفيد لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا فظهر بهذا ان التقييد في قوله وكلما في الطلاق يضرح حكم قبل احتراز عن الاقرار واما عند فلمضرة فقول لفلان عندي الف ودبعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم واذا قال لغير المدخول بها انت طالق كل يوم او في كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا وقال زفر ثلثا في ثلثة ايام وكذا لو قال انت على كلما مضى يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم تجدد التعقيب او الظهار بمجيء كل يوم وذلك لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف بل الحذف يكون الكل ظرفا ولحد فلا تبين الا واحدا وان تكررت الايام واذا اثبت الظرف مع كل يوم ينتشر كل يوم ظرفا واما تحقق ذلك فانما تحقق طلقة واظهارا في كل يوم قال ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيها الا وغير من الاسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذا لو قال لفلان علي الف دينار غير عشرة بالرفع يلزمه الف دينار ولو نصبه فكذلك عندهم وعندنا يلزمه الف دينار الا قدر عشرة دراهم هذا قول ومن ذلك من حروف المعاني حروف الاستثناء اما تسعة حروف مع ان فيها اسما لغير وسوى واخواتهما لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف ابدا تتبع لما قبلها وكلمة غير من الاسماء لدخول التنوين والالف واللام والاضافة فيها ويستعمل تارة صفة للنكرة وهو اصله ولا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف لتوغلها في النكارة الا اذا كان ضدا واحدا كما عرف في غير المغضوب عليهم ويستعمل تارة استثناء لمشابهته بينه وبين كلمة الا من حيث ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله ولذلك يستعمل لا بمعنى غير فتتعارضان معنى الاخر فاذا قال لفلان علي درهم غير دانق برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الدرهمان درهم عار وزن دانق فالمذكور تولد غير دانق ان الواجب درهم مطلق وهو الذي وزنه وزن سبع والدانق بالفتح والكسر قيراطان ولو قال بالنصب غير تكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي الف دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه الف دينار ولو قال لا عشرة بالنصب فكذلك الجواب عندهم لان الجنسية صورة ومعنى شرط للصحة الاستثناء عندهم والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى فلا يصح الاستثناء وعند

ابي حنيفة رح وابي يوسف يلزمه الف دينار وينقص منه قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء عندهما لما مر في الاستثناء قال ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتيما وحرفان اصل وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة يقول ان زرتني اكرمك لا تقول ان جاء غدا اكرمك انما وضع العلة عند الحكم اصلا حتى يبطل التعلق بوجود الشرط فلو قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت ليتحقق في اخر جزء من حياته وكذا اذا مات المرأة طلقت ثلثا قبيل موتها في اصح الروايتين اقول ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او الفاظه ان منها ما ليس بحرف كمن وما ومتى الا ان الاصل فيها كلمة ان كونها مختصة بمعنى الشرط لمحالة وسيأتي الفاظ الشرط فانها تستعمل لمعان اخر سوى الشرط فسماها حروفا لذلك وانما سميت حروف الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط وانما يدخل كلمة ان على امر معدوم على خطر الوجود اي تردد بين عدمه ووجوده لانه للمنع او للحمل ومنع الوجود والحمل عليه لا يتحقق واحترز بقوله على خطر الوجود عن المستحيل وتحقق الوجود لا محالة كمجيء الغد وقوله ليس بكائن لا محالة لتاكيد نفي قول ان زرتني اكرمك لان الزيارة ليس بكائن لا محالة ولا تقول ان جاء غدا اكرمك لانه على خطر فالغد لانه كائن لا محالة هذا هو الاصل وان جاء على خلافه وهذا هو لكلية حرف في علم المعاني واثر حرف الشرط ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى بطل التعلق اي لان بطل التعلق بوجود الشرط فحينئذ يتقلب ما ليس بعلة علة اذ المعلق عند وجود الشرط كالمنجز وهذا بناء على ان التعليقات ليست باسباب في الحال عندنا خلافا للشافعي وقد مر تمام التحقيق فيه في الوجوه الفاسدة فعلى هذا لو قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق قبيل موته اذ لو لم يقع عدم التطليق منه وملوا يتحقق الا يأس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يبقى فيه حياة فقد فات البر وهو التطليق ووجد الشرط وهو عدمه فتطلق ثلثا فان لم يطلقها فلا ميراث لها لان امرأة الفار اذا ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وموته كالتطليق فصار فارا او ان ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لا يبقى فيها كلمة التطليق في المراد لانطلق عوتها لانها ما لم تمت يتصور التطليق من الزوج وانما يتحقق العجز بموته فوجد الشرط عند فوات المحل فلو وقع الطلاق وقع بعد الموت خلافا وجانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق وجه الظاهر ان الايقاع من كلمة الوقوع وقد تحقق الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتي فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ولانها اذا اشرفت على الموت فقد

بقي من حيوتها ما يسع التكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية ولا يقال المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم جعله متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول هو بتنجيز حكمي لا تحقيقي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق لانه ركن ان العاقل اذا علق الطلاق او التعليق بالشرط وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه تنجيز الطلاق والعتاق في هذه الحالة هكذا هنا لك ـــــ واذا تصل للوقت والشرط على السواء عند نحو الكوفة وهو قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد انهما للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها محال بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا قال ابو حنيفة لا يقع حتى يموت احدهما مثل ان وقتا لا يقع كما فرغ عن اليمين مثل متى لان الشرط يقتضي خطرا وتردادا هو اصله واذا دخل على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت ويقال اذا جاء الشتاء ولا يجوز ان هنا الا استعمل للشرط مع قيام الوقت مثل متى مع ان المجازاة في متى لازمة في غير موضع الاستفهام ومع هذا لا يسقط عنه الوقت فلان لا يسقط عن اذا والمجازاة بهما غير لازمة اولى ولهذا قالوا لو قالت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس مثل متى في حقه وان ابو حنيفة اعتبر ما قاله اهل الكوفة واحتج الفراء بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل واذا ثبت هذا ان الوجهان على التعارض وقع الشك في الطلاق وفي خروج الامر عن يدها فلا يثبت اقول كلمة اذا تصلح للوقت والشرط على السواء لكونهما مشتركة بينهما فاذا استعملت في الشرط لا يسقى فيها معنى الوقت وصارت كمتى ان عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة وعند البصريين وهو قولهما هي موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها معنى الوقت بحال وفائدة الحلة وتظهر في قوله لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقالا يقع عليها الطلاق كما فرغ عن اليمين مثل متى لم اطلقك هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو كما نوى بالاتفاق لهما ان اذا للوقت المستقبل وبدخول على امر كائن اي موجود في الحال او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان التكوير سيوجد لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء ليتيقن تحققه ولا يجوز اذا جاء الشتاء لان اذا جاء لا يدخل الا امرا متردد واذا كان اذا دخلا على امر كائن لم يكن فيهما لم يكن للشرط اذا الشرط يقتضي خطرا وترددا فيهما الا انه قد يستعمل اذا التي للشرط مجازا

مع قيام

مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان المجازاة في متى لازمة في غير موضع الاستفهام واختص به عن اخواتها الا ترى ان متى لا يسقط معنى الوقت عنها في المجازاة فلان لا يسقط معنى الوقت عن اذا والمجازاة بهما غير لازمة اولى واذا كان كذلك صارا بالطلاق مضافا للوقت خالصا عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت قد وجد وقت لم يطلق فيه فيقع الطلاق ولهذا قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا الخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بالاتفاق لا يتقيد بالمجلس خلافا ان شئت حيث يتقيد بالمجلس وبطل مشيتها بالقيام عنه فعلم ان اذا للوقت حقيقة وابو حنيفة اعتبر قول اهل الكوفة وهو ان اذا يستعمل للوقت كقوله واذا يكون كريها ادعى لها واذا الجاس الجيش بدعى جندب ويستعمل للشرط وقد احتج القراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل معناه ان تصيبك ولهذا جزمه وبدليل دخول الفاء في فتجمل وهو مخصوص بان وبدليل ان الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت للوقت يستعمل في الامرين الكائن او المستظر لا محالة واذا ثبت الوجهان في اذا انتفى معنى الوقت ومعنى الشرط هما تعارضا فوقع الشك فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على الوقت يقع في الحال كما سكت فلا يقع بالشك وقد صارت المشيئة بيدها بقوله انت طالق اذا شئت يتقين فان اريد به الوقت لا الخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به الشرط لم يخرج فلا يخرج الامر من يدها بالشك قال ـــــ واما متى فانها للوقت ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعل في معنى الشرط فصح المجازاة بها مع قيام معنى الوقت وفي كلما معنى الشرط الا ان الفعل يتعقبها دون الاسم وفي كل ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وما فيه معنى الشرط نوعا ما روى عن زفر انه لو قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة قوله ان لان فيها معنى الترتيب فجعلت عملا للشرط وكذا لو لا يستعمل لنفي شئ لوجود غيره قال محمد في قوله انت طالق لو لا دخولك الدار فانها لا تطلق وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء اقول واما متى فانها للوقت المبهم في الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلت للشرط لوجود التردد والابهام فيها دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان فصحت المجازاة بها مع قيام معنى الشرط وانما قال صحت المجازاة بها لانه قد يحكى للاستفهام فاذا قال لامرأته انت طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه لم يقتصر على المجلس في قوله متى لانه باعتبار ابهام يعم جميع الازمنة وفي كلمة كلما معنى الشرط لانها تدخل على الفعل فيوجب عموم الافعال وتكررها وانما يتكرر بتكرار الشرط والجزاء فلو قال لكلما دخلت الدار فانت طالق

www.alukah.net

يتكرر بالطلاق بتكرر الدخول فى المدخول بها وفى كل ايضا مع الشرط من حيث ان اللام الذى يتعقبها لابد له من فعل لا محالة يوصف به لتتم الكلام فذكر فان وصفه بالعموم الاحتمالى وثبت به عموم الافعال تبعا لقوله كل امراة اتزوجها فى طالق فيتم التزوج بتمام النساء وهما فى معنى الشرط كلما لوعلى ما روى عن ابى يوسف روى عنه ابن سماعة فى نوادره ولم يوجد فيه نص عن ابى حنيفة فاذا قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار فقوله ان دخلت الدار لان لو يفيد معنى الترتيب فيما يقترن به فجعلت عمل الشرط وكلمة لو لامتناع الشئ لوجود غيره لمعنى قوله لولا زيد موجود لكان كذا ففى معنى الشرط فاذا قال لامراته انت طالق لو لا دخولك الدار ردى بهما لانطلق طالما فى من معنى الشرط وهو ربط احد الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء وانما الشرط هو المنع وانما الربط الا ان الشرط الحقيقى يتوقع فيه وجود الجزاء بوجود الشرط وفى كلمة لولا يتوقع الجزاء اصلا لانه لا يستعمل الا فى المستقبل ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء من حيث ان الاستثناء اخرج الكلام عن الايجاب فلا يتعلق به حكم هذه الكلمة قال الا ترى ذكر كيف وهو سؤال عن الحال فان استقام والا فطلاق ابو حنيفة فى قوله الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى طلاق يقع الواحدة وتبقى الفصلان الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط بنية الزوج وقالا ما لا يحتمل الاشارة فى حاله وصفه بمنزلة اصل فتعلق الاصل بتعلقه اقول ومن ذلك ما من ملحقات حروف المعانى كلمة كيف وهى سؤال عن الحال ليس بظرف وضعا لعدم تضمنه معنى فى ولكنه جار مجراه لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم قيام او قاعد وانما قلنا انه اذا كان متضمنا لمعنى على يكون جاريا مجرى الظرف لانه يتضمن الحال وهو جار مجرى الظرف لانهما مفعول فيها فان استقام اى السؤال عن الحال بان يكون للشئ المتعلق به كيف حال يسأل عنهما حمل عليه والا اى وان لم يستقم حملا عن السؤال بان لم يكن له حال يبطل كلمة كيف فلذلك قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع للحرية ويلغو كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال اذ لا حال للحرية فانه حكم شرعى غير متعلق بمشية العبد وعندما المشية الى العبد فى المجلس فلا يعتق ما لم يشأ لقوله ان شئت وفى الطلاق كقوله انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشية وتبقى الفصلان الوصف اى كونها بائنة والقدر اى كونها ثلثا مفوضا الى المراة بشرط بنية الزوج ثم ان كانت غير مدخول بها فقد بانت فى الحال ويلغو آخر كلامه فلا مشية لها وان كانت موطوءة وقعت واحدة رجعية قبل المشية وبقى لها المشية فى المجلس فى الصفة والقدر فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلثا وقد نواها الزوج

تطلق

تطلق بلا ان عد بحسنة وقع الواحد عملا ان يثلثه ولا ان يجعل الرجعى بائنا واذا كانت مالكا لامرها عمت ما تفوض اليها وان شاءت بائنة واحدة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها وقالا لما لا تقبل الاشارة اى لا يكون محسوسا حسا راليه كالطلاق والعتاق والنكاح وامثالها من الامور الشرعية فى حاله ووصفه بمنزلة اصله فى ان الطلاق البينونة والرجعية وصفته البدعة والسنة لان وجوده ما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كما فتقار وصفه فى وجوده اليه وكان وصفه بمنزلة الاصل فيتعلق اصل الطلاق بتعلق وصفه فلا يقع عليها شئ ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة والاظهر ان الحال والوصف مترادفان فان يتسلم ما دلالة وهو قولهما ما لا تقبل الاشارة فى حاله واصله مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا لا يقال نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قيام به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر قال اما كم فهو اسم لعدد مبهم فلو قالت انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ ويتوقت بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت واما اين وحيث فعبارة عن المكان فلو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع ما لم تشأ فى المجلس لانه لا تعلق للطلاق بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس لتحقق الزمان لانه ليس له تعلق فوجب اعتباره خصوصا وعموما فان قبل اذا لغى ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فلم يتعلق بها قلنا الظرف لجامع المظروف كالشرط لجامع المشروط فعند تعذر الظرفية تصير كناية عن الشرط مجازا والله اعلم بالصواب اقول اما كلمة كم فهو اسم لعدد مبهم لانه كناية عن الاعداد فيكون اسما للعدد الواقع من الطلاق فى قوله انت طالق كم شئت وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد فتعلق اصله بالمشية لانه قد تعلق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق واما كانت هذه الكلمة للعدد صارت عامة فكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا مقابلة ارادة الزوج واما ما لم يكن فيها ما ينبئ عن الوقت تقيدت المشية بالمجلس

فيقتضي
[illegible] في المجلس بطلانه خطاب في الحال فيقتضي الجواب في المجلس وأما إن وجب فهما أيضا
[illegible] فإذا قال لامرأته أنت طالق حتى شئت لا تطلق ما لم تشأ ويتوقف بالمجلس فإذا قامت
من موضع في المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيتقيد
بالمجلس فخلاف لأن الطلاق قد تعلق فوجب اعتباره خصوصا فيما لو قال أنت طالق
غدا إن لم يقيد وعموما فيما لو قال أنت طالق ولم يتقيد بزمان فإنه يقع في الأزمنة وإن طلق
مع ذلك لم يتقيد لأن مع يقع الأوقاته كلما فلها أن تشاء في المجلس وبعده فإن قيل إذا لغا
ذكر المكان يبقى قوله أنت طالق إن شئت فينبغي أن يقع للحال قلنا يتعلق بالمشيئة كما في قوله أنت
طالق دخلت الدار فكلما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا عن حرف الشرط
من حيث أن الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط أو نلغيه كما في الإيمان فقلنا لغو
إن شئت والاستعارة أولى من الإلغاء وجعله مجازا عن حرف إنما أولى إذ هو لا يعمل في الجواب
فيجعل مجازا عن إذا أو متى والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
الحمد لله على التمام والصلاة والسلام على رسوله أفضل النبي [illegible] وآله

دار الكتب القطرية
مخطوطات
رقم الكتاب [illegible]
اسم الكتاب [illegible]
رقم [illegible]

عدد
١٩٢
٢٧

ماشاء الله وتقوية روحه
سطر
٢١×٢٧

بسم الله
الصفحتين ١٦ ١٧
ما فقطنا
محمد بن عيسى
الدوري

www.alukah.net