شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي

مخطوطة

شرح المغني

المؤلف

عمر بن محمد بن عمر الخبازي

الملاحظات

- أصل هذه النسخة في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منصور الفاءاني شرح المغني
للعلامة جلال الدين الخبازي
رحمه الله رحمة واسعة

ابو محمد منصور الفاءاني شرح المغني للعلامة جلال الدين خبازي

في اصول الفقه

نسخة
الألوكة
www.alukah.net

باب النهي
فصل في بيان اسباب الشرائع
فصل الفرض والفضيلة
باب وجوه النظم
باب وجوه استعمال النظم
باب معرفة وجوه الوقوف على الاحكام
باب الحج الشرعية
باب البيان
فصل في المعارضة
باب الاجماع
باب القياس
والمشهور وخبر الواحد والمرسل
والمقطع والمسند وغيرها وقبولها
اقسام الرواة وقبولها وقبولها
قبول مبهم ومنكر الطعن

وفاتح باب الشفاعة يوم الدين انا كنت نبيا وآدم بين الماء والطين انا دعوة
العالمين ومدى للمتقين الى صفات النعيم صلى الله عليه وسلم وعلى آله المؤيدين بنصوص
الغايات السابقين بالسلوك الى اقصى الغايات الذين هم بتيقنهم بخار النجاة
عن طوفان الضلالات بهم تمطر السموات وتنزل البركات في ليال القدر والبراءات
وبهم فيها يفرق كل امر حكيم وعلى خلفائه الراشدين واصحابه الغر المجلين وعلى التابعين
لهم في الايمان والاحوال والاخلاق والاتفاق على الغباء والمكبر ما تحلى الاصول
عن حروف المعاني ووجوه نظم المباني عن القسم والقسيم والبرو التفخيم وبعد
فيقول العبد الضعيف المستضيء بالنور الرحماني ابو محمد منصور بن احمد القاياني
لما كان الموت اخره واقربه نقض الشقة وانبار ولا شقه الا لزم تنقذ اخاك
من شقا حرف صار وتنتقل الى جنة العلم من نيه الضلال وترقيه من حضيض النقص
الى اوج الكمال فانه لا تكمل ايمان العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه من مرضيات
الخصال وصد علينا نفسهم وايقاظهم عن هوة الوقوف وايقاذهم من العكوف في مرضيات
الصفوف وفي توزيع الخواطر الغوايل وقطع العوارض وازالة قاعات الوقوف والاخلاق
على ارباب التهاني واصحاب الدين ان لا كمال الا بالتفقه ولا ادب المنتقى والفضل التام
الذي يفوق ويفتضح والفقه الزاهر الذي هو الغاية القصوى ولا مدى ارقى واصح
ما يصرف اليه العناية واولى واهم واحرى لكنه يفتقر الى خوابز كلية ومقدمات احاطية
يجلي جموضا وغموضا وستوطيا اصول الفقه مجازا علما جامعا الى المعقول منقولا
مسمدا من علوم تشتق فروعا واصولا وقد صنفت فيه كتب معتبرة والفت صحف
مطولة ومختصرة والمختصر المنسوب الى العلامة الفقيه جلال الدين المختار سقاه الله
من صفو انس الوصول ورفعه الى اعلى درجات الجنان جاء بحمد الله كاسمه مغنيا عن
حفظ اسفار مطولات كاد ان يغث اوقاد محدثات ولو اوفى حظا وافيا من القبول

تم الكتاب

الحمد لله الذي جعل علم الفقه عماد الخاصين المخلصين ونور الرشد يهتدي به
من يشاء من عباده المتقين والصلاة والسلام على سيد الاولين والآخرين وعلى آله
والتابعين ما تعاقب الليل والنهار وتعاقب الشهور والاعوام وبعد فيقول
العبد الضعيف المستضيء بالنور الرحماني ابو محمد منصور بن احمد القاياني
لما كان الموت اخره واقربه نقض الشقة وانبار ولا شقه الا لزم تنقذ اخاك
من شقا حرف صار وتنتقل الى جنة العلم من نيه الضلال وترقيه من حضيض النقص
الى اوج الكمال فانه لا تكمل ايمان العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه من مرضيات
الخصال وصد علينا نفسهم وايقاظهم عن هوة الوقوف وايقاذهم من العكوف في مرضيات
الصفوف وفي توزيع الخواطر الغوايل وقطع العوارض وازالة قاعات الوقوف والاخلاق
على ارباب التهاني واصحاب الدين ان لا كمال الا بالتفقه ولا ادب المنتقى والفضل التام
الذي يفوق ويفتضح والفقه الزاهر الذي هو الغاية القصوى ولا مدى ارقى واصح
ما يصرف اليه العناية واولى واهم واحرى لكنه يفتقر الى خوابز كلية ومقدمات احاطية
يجلي جموضا وغموضا وستوطيا اصول الفقه مجازا علما جامعا الى المعقول منقولا
مسمدا من علوم تشتق فروعا واصولا وقد صنفت فيه كتب معتبرة والفت صحف
مطولة ومختصرة والمختصر المنسوب الى العلامة الفقيه جلال الدين المختار سقاه الله
من صفو انس الوصول ورفعه الى اعلى درجات الجنان جاء بحمد الله كاسمه مغنيا عن
حفظ اسفار مطولات كاد ان يغث اوقاد محدثات ولو اوفى حظا وافيا من القبول

تم الكتاب

نسخة الألوكة
www.alukah.net

وطارت بها الى الآفاق الذيوع والقبول وحرك لاحسانه عباراته ومتانته تكليفه ولطافة إشاراته
وكانت كلاوكيا، متكئين على التقاط فرايد، طائرين شعاعا الى ما يكشف الضباب عن وجوه
فرايد وهم لكي لم يسمع، هاديا الى طريق المراد فعيد جلاء الابصار وصلا، الكحل من الغواد
وابى كلاهما صعوبا الى الفحص عن مضلاتها واراستكشاف عن عويصاتها فابرز لكم
بعض ودائعها من الكتب الخاصة الراسخين والنحو معتمد حبس ان اجل علمكم كتابا
يتمم اطرافها ويفصل انواعها واصنافها فاملكت علمكم سرحا حاها لخلاصة لنجاح
كشف الرموز والنحو بحيطا لخلاصة تنفيح بعلوه كامل التوضيح والتدقيق حاويا
لتحصيل التحصيل وحاصل المحصل تبيانا لمختص التحرير ومنهاجا للوصول الى منتهى الوصول
واضفت الى كل دقيقة كليت عاد راكها افهام المبرزين وتحقيقا ذلت
في ميادينها اقدام السبق جدود مفصولة في الجاي حاشيتها الاحاطة من الانام
بالاماءات تدسيسة من الوقاف الغواص العلام وعسكل فيما يزيل لبس تتبعه عيناك ما تسمع
وترى لكنك لفا احتليته، او ان التامل في مطاويه والتطلع على مكنونه ومحاويه
وجدت من تكله البيان خلاف ما انت فيه ان كنت ممن تكلته بالنبذة ولا تقنع
بالتجنب والتنبيه والتنبيه مما وقعت من سهوه وعثرت لتصحيحه وتسديد
وحدث لاجراء قد تعرقت ايدي سبا مجرى جوته الجنوب وجرى وحوه الصبا فلم يمكن
من ضبطها وربطها كرور الزمن عن كبوته ما حقيقت بالرزايا والمحن وابتليت غيطوحات
الفتن فتنة بعد الفتن حتى الفتنى ارض الى ارض حاضتني نسيم البلدين وكنت
اناوي الى الحنين حنين نفس الله الذي يذهب عنا الحزن ويعيذنا من شرور انفسنا
والراجع ويعيذنا الى اعمالنا والمآكل والوطن اجاب الله دعائي لو سمع ندائي
فما صطفت رحلي بيلدة خوارزم صيفت عن الآفات فاخوها والازم طيب لمال خادع
البال مع الخيال الضمير وحبي الجمال اغيد عليا كوجه حبي دنيا اباغ ربنا الكبرى

واخذ الناس بالامور والغارات من بعد مرات لكن البدع من علينا بالفجاءة والعافية
وان كل نعمة كافية واضية تحدث الله تعالى على الآنية وتشيع بقية وتعاقبه وما دامت نفسي
بالتوجه الى حريم الكرم الرحماني شكرا للطفه الخفي لاعاني فليتها اخذاني استعدك
وليكن لم يساعدني العلة والعياذ ولا استطاعة نفسي فالراجع الوقوف على الملك
الغفار وقلت يا عالم الخفيات ولا سراة افضل على من خزائن كرمك عن وراء الا
ستار فالحت غرة في الخلوات ولاستار ان انت عن شرف آل رسول الله منيع الاستار
وتهبط لا فوز وحظ رحال الافاضل لاختيار ان المكارم والمعروف اودية اصلها
الله ضياء حسن تجتمع من لم يكن بعلاء الملك متصفا ملبس بالصلوات الخمس يتنفع قد خصه
الله بالشيم الكرمة البهية والسنا بل السنية الحسنية المرضية فاعتنى به عن امر او الزمان
وشغفهم في صفاء السنى عن والمكرمة وراحان حتى سمت العيون الى نوالهم وتعلقت
الآمال والرغبات بجبال جوده واضفاله فيه امور المملكة منتظمة غاية الانتظام وفراغه
قلوب الرعية متوالية على حدود السداد والعموم والنفوس باياديه بهجة والقلوب
بولايته لهجة وفراق يطيب ثناية ارجة والمجالس معطرة بعرف مدحه وشكره
ولا لسن ناطقة بحسن صفاته وذكره ضوء الخاتم وذكره من جبل جوده وقطر من بحره
يشير هذا ابن خير عباد الله كلهم هذا التقي النقي العالم العلم كذا لا اراه ولست
قال قابلها الى مكارم هذا بنتهى الكرم فانجاب نور الله عن نور محرمة كما ينجلي
ينجاب عن اشراقها القتم فاجاب لا قط الا وهي تسهله لولا الشهادة لم ينطق بذاك فم
هذا ابن فاطمة لو كنت حاضرا بجده انبيا الله قد ضموا الله فضل قدنا وسرفه
جرى بذاك في لوحه قلم من معشر حبهم دين وبغضهم كفر وقربهم منجى ومعتصم
ان عد امثل التقى كانوا ائمتهم او قيل من خير خلق الله قيل هم ابى الخلائق ليست في رقابهم
لاولية هذا اولهم نعم من يوف الله يعرف اوليته او ان هذا بن بنت هذا الانام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net
شبكة الألوكة

قلت معرفة كونه مجازا في الحال يتوقف على صحة النقل في مجاز المستقبل وذلك لا يتوقف على معرفة

كونه مجازا في الحال فلا وجه لما ذكره والذي يتحقق به كون الامر مجازا في الفعل ان كلا من المراد به الفعل يجمع

على امور لا يجمعها المراد به القول يجمع على اوامر لا يجمعها وبالعكس فاختلاف الجمعين يكشف عن اختلاف كل

واحد منهما عن الآخر فاذا اريد به القول يجمع على اوامر واذا اريد به الفعل يجمع على امور فيكشف

بالاشتراك اللفظي او حقيقة في الفعل مجاز في القول او بالعكس لا سبيل الى

الاول للاشتراك خلاف الاصل والى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين

الرابع وهو المطلوب فان قيل التفريق بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة فيه

مجازا لا يفارق الحقيقة في الجمع قلت لانا نمنع ذلك لانا لا نسلم ان اذا اريد به

وعلى لا يريد اذا اريد به المجاز وضع انه مجاز في احدهما حقيقة في الآخر وذلك في المعتمد لان الامر

ليس بجمع لما ان اهل اللغة صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل على جمع آمرة كضوارب جمع

ضاربة وهو يضعف هذا التحقيق وتجعيل الواو جمع امر جمع آمر صيغة افعل جعلت

آمرة وجمعت على اوامر كما ثبت على نواهي بهذا التاويل يقال مالنا مانية ان نحن قلنا

ان الامر ليس بجمع بل هو مفرد بمعنى الشان والحادثة ونحوهما ويجمع على امور

ان يؤيد ما قلنا ان الفعل لا يسمى امرا حقيقة ان البنى عليه كما في الصوم والصلوة

اصحابنا انكروا ذلك عليهم حيث قالوا كيف تسمون كلا من ان اثبت عندكم ان يطعمني ويسقيني على سواء

فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان يفعل ومنكرا عليهم ذلك الفعل بعينه وهو باطل لا يخفى

لا يقال صح البنى عليه من وجه وليس لخصوصية فيه وغيره محل النزاع لانه لا يرد على ما اخترنا لان الكلام

في القول وبه يندفع ايضا نزر البنى عليه ما خلع نعليه في الصلوة خلع الناس نعالهم

فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا رأيناك قد خلعت

فعلمنا ان جبريل عليه اخبرني ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة

عليهم وفيه نظر لانه لو صح هذا البيان لما جاز لنا اتيان بمثل فعل البنى عليه وهو خلاف المذهب

لا يقال

www.alukah.net

www.alukah.net
الألوكة

فرد يقع ليس بشديد لا يصح عدم وكل لا نعم ان وكل بناء على اصطلاح الجدح وانما يكون كذلك لو لم يكن
موضوعا للجنس كالولد والطفل وكان وامثالها وهو ممنوع على ان الانسان لكن خص
الا الذين امنوا وعلى تخصيصكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وايضا ثبوت الاشتمال بالمنع
لا يكون حجة على ما بينا انه عند الطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة العدد
والتكرار من قوله على انه لو سلم وجوب حمله عليهم وسلمنا لو لم يكن محتملا للتكرار لما صح نية الثلث
وقد صح فكل ما اجاب به فهو جوابنا هاهنا لئن كان صحة نية الثلث لكونه عددا
وليس الامر كذلك بل المصدر محتمل في هذه الحالة على الفرد ايضا غير انه نوعان
حقيقي وهو الذي ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد اعتباري وهو اعلى ما يوجد الجنس
في ضمنه وهو الثلث وانما قلنا انه موضوع اشتمالي لان لام الجنس صيغة لانه وضع بالنسبة الى
سائر اجناس الاسم الذي اتصل به اعدوت الاجناس كان متناولا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات الشرعية
على الطلاق والعتاق وكذا اذا اكلت تقول غدا الله تعالى الطعام وكذا وكذا وكل الوالد
فرد حقيقة وحكما فكان راجحا للاسم الفرد عند الطلاق من الثلث والثلث فرد اعتبارا
وحكما فكان محتملا فيصار اليه بالنية وما بينا وهو ثلثان عدد محض ليس بفرد حقيقة ولا
حكما فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الطلاق ولا عند النية على ما بيانه في قوله لا
طالق تفعل اي ينظر ثمة لا خلاف في قول الرجل لامرأته انت طالق تفعل مفوضا اليها طلاقها
او لاجنبي طلق امرأتي موكلا اياه في التطليق حيث ينصرف الى الثلث عند القائلين
بالتكرار حتى جاز لها ولوكيله ان يطلقها واحدة وثنتين وثلثا جملة او متفرقة
متتابعا او لم يتتابعا فظاهر ما قالوا نوى واحدة او ثنتين يبقى لغوا على ما نوى عندهم
خلافا لهم ولنا وجوب التكرار الا انه قد يمنع عنه بالدليل والنية دليل وبصحة نية الثلث و
الثلث عندنا فرد ومن وافقه لان الامر يقبل كل احتمال التكرار عنده وعندنا
ينصرف الى الاول وهو الفرد الحقيقي ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين على احتمال

الاعلى وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلث يصح والا لم تطلق نفسها واحدة ولا الاثنتان ما بينهما وهو الثنتان
حتى لو نوى ثلثا لا يصح لانه عدد محض لاحتمال اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه و
لاعتباري محتمل والعدد لا موجبا ولا محتملا والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا
يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت ولو نوى فلا
الا ترى ان لو لم تكن المرأة امة اي لا ان يكون المرأة المفوض اليها طلاقها او الموكل بتطليقها
امة لم يصح نية الثنتين باعتبار ان كل جنس طلاقها ضعيف يثبت بها الحرة الغليظة كما
يثبت بالثلث في حق الحر فيكون فردا اعتباريا وكذا الوقائي لعبده لو قال وقائي لعبده لو قال وقائي ونوى ثنتين
بعد اخرى لا يصح لما بينا فيلغو نيته ويلزمه بها نكاح امرأتين في عقدة واحدة تصح لان
في كل النكاح في حق العدد كالاربع في حق الحر فكان من محتملات اللفظ من حيث انه فرد
اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بان يشتري
واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد بان يشتري العبيد دفعة لان العبيد ليست لفظ
حقيقي ولا اعتباري وكذا لو قال لرجل وكلا اياه زوجني امرأة فانه لا يحتمل نكاح
غير امرأة واحدة لقوله ولو قال بشرح في رد مذهب القائلين بالتكرار عند تعليقه
بالشرط او تقييده بالوصف وتقريره لنا انهما اجمعوا على ان الزوج اذا قال لغيره
يطلق امرأته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيد به بان قال له لغير دخل الدار
امرأتي طالق فطلقها او قال طلقها ومتى دخلت لم يملك الوكيل بعد ذلك الامر ليطلقها ثانيا و
لم يتكرر منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك وكما يبطل العرف ايضا
فانا نعلم ان السيد لو قال لعبده لغير حلت السوق فاشتر اللحم لم يفد فكل تكرار
الشراء بتكرار الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان لامر كذلك قول المستدل
القائلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في امر الشرع
تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا
فاطهروا

www.alukah.net

والوعيد والذي فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افاد التكرار وهو ما يمكن تعليق الامر وتقييده
مقتضيا للتكرار لما كان كذلك وكان عند المصنف بانا الامر ثبت باقتضاء لا مر بل انما يثبت
فكل تكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة وكذا الكلام في الباقي وفيه نظر لانا
نمنع لزوم اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا وجبت على سبيل التكرار فلانا
لم يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الامر والاول باطل لفوات وجوب الاداء لا يضاف الى السبب
فتعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان الامر وان اضيف بالاسباب فانا العلل لا السبب المحض كما ظن وكيف
ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات بتكرر علتها لا بالاوامر الموجبة لتلك
العبادات بيان ذلك ان الزنا لو قال لسيد كان زانيا فانه فقد جعل الزنا علة لوجوب الرجم ولا
نمنع تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكانه قال اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت
العلة فظاهر ثبوت التكرار في الحقيقة لان النص المقتضي للتكرار دون غيرها بدليل آخر
خارج اقتضى ذلك لان الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله لزوجته
ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت ان قوله لزوجته دخلت
الدار فانت طالق يفيد لزوم هذا الان ان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا جعل كذلك
شيئا على الحكم لزم من تكرره تكرر المحكم عليه بالحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده
او لعلة كونه اسود وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد وعلم ان التنبيه على ان
العلة لا يريد على التعرض لها بالفاظ لزان وضع جعل شيئا علة للحكم فانه يلزم من تكرره
وكل العلة تكرر كل حكم باجماع الفريقين وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالعبادة على العلامة الذي ذهب اليه وهذا هو المختار عندنا
يظهر انه لا جل الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال انه لا يفيد التكرار للزمن قال
بالتكرار عن به انه يفيد فيه قياسا ومن نفى التكرار عن به لم اللفظ لا يفيده فلا ضافاته
بل يلزم من قوله وتكرار القول صحيح استدلال القائلين بالتكرار بتكرار القراءة وتقريره انا لانا لم نر

ان تكرار

لم تتكرر القراءة في الصلوة ثابتة بصيغة لا مر بل ثبوتها اما بالآثار المستفيضة المتواترة عن الصحابة
في الصلوة عن النبي صلى الله عليه وسلم او بدلالة النص لان الركعة الثانية مثل الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوطها
في السفر وقد ثبت القراءة في حق طول القراءة وقصرها ووصفا من حيث لا خفاء فيها بخلاف
الشفع الثاني لاختلافهما سقوطا في السفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاول دلالة فيكذا
ذكره وفيه ان الكلام الثابت بدلالة النص ما ثبت بعين النص لغة حتى يستوي في فهمه المخاطب
وغيره ومن كان من اهل اللسان ولا يخفى ان استفادة وجوب القراءة في الركعة الثانية ليست
من هذا القبيل بدل عليه انه لو قال الشارع فاقرؤا في ركعة لم يفهم منه الا وجوب القراءة
في ركعة واحدة فقط على ان النص المقتضي لوجوب القراءة ليس فيه ما يدل على تعين الركعة
الاول بكونها محلا لها حتى تقضي بانها القراءة في الثانية تثبت بدلالة وكل النص على ان فيه
دورا ظاهرا اذ على كل انه لو كان ذلك بالنص لما اقتضى وجوبها في الشفع الاول بل ينبغي
ان يجب في جميع ركعاتها وليس كذلك فعلم بانه التكرار انما ثبت بالآثار او بدلالة النص
لنا يقول لا نم اقتضاء وجوب القراءة في الشفع الاول بل القراءة واجبة في الركعتين كلتيهما كما هو
مذهب ابي حنيفة ومحمد ولئن اقالا لا يصح لما مر ثلاثة احاديث في كل واحد منهن الا انها جعلا القراءة
في الاولين قراءة في الاخريين بالحديث قوله واما سقوط الاقرع فدلالة على مدعانا ليس بالاول
من دلالة على مدعانا بل دلالة على مدعانا اوضح لانه لو كان الامر موجبا للتكرار
قطعا لما اشتبه عليه وعلى ارباب اللسان واصحاب البيان وانما احتاج الى السؤال
على انه ليس في الحديث ما يدل على ان سبب الاشتباه وكل تلك الحالة هو ان الامر للتكرار وجوبا
لنا يكون سبب الاشتباه عليه هو انه وجد بعض العبادات متكررا بتكرر اسبابها كالصلوة
والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببها الا يتكرر هو البيت او يتكرر
وهو الوقت فبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بل مرة لان السبب هو البيت والوقت شرط اذ ظهر
على ان التكرار لو ثبت بالامر لاضافة النبي صلى الله عليه وسلم صيغة الامر الى قوله لو قلت في كل عام لوجب

وقد اضاف التكرار اليه وتأخر كل الزمر لا يقتضي التكرار قوله واقتران العود بلام جواب عما يستدل به
الخ اقتران العود على سبيل التغيير يدل على احتمال التكرار وتقريره قال فسلم ان اقتران
العود به تغيير له بل ملو تغيير لموجبه وهو انه كما اقتران الشرط والاستثناء فانهما يغيران
الحكم الذي هو موجب صدر الكلام كما تبين في كل في موضعه لترك الدليل وعلى تسليم الامة مستدلا عليه
قوله والذي نقول الفاء قرن بالصيغة ذكر العود في الوقوع يكون الوقوع بلفظ العود ولا باصل الصيغة
حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او قال مرة واحدة فماتت قبل ذكر العود لم يقع شئ فبهذا
تبين ان عمل هذا القرن للتغيير اذا لم يقر يكون مقررا لحكم المقر لا مغيرا
قلت وهذا ابعد التسليم فكل لان الواحد موضوعة فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا
قوله وهذا بخلاف اسماء الاجناس الخ على هذا الاصل تخرج باقي اسماء الاجناس لانها كانت
للوقوع حقيقة لم يكن صيغة تثنية ولا جمع سواء كان معرفا او منكرا كما لو حلف
لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام فيحمل على اول الجنس على احتمال كل الجنس الذي
حتى لو نوى كل لا يحنث اصلا ولا يحتمل بينهما حتى لو نوى قدرا من الاقدار بان نوى كوزا
او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الوحدة حقيقة وحكما
وكذا لو كانت للعود حكما بان كانت جمعا عرفت بلام الجنس او اضيفت الى الجنس فانه
يصلح مجازا عن اسم الجنس للفرد على ما يأتي تحقيقه لها ان شاء الله فلا يحتمل
الزوج الثاني او لا اشتري العبيد والثياب او لا اتكلم بني آدم فانه يقع على الزوج على احتمال
الجميع ولا يحتمل بينهما لما ذكرنا ولا يرد عليه ما قال الخلخالي ومن حالفي على ماش يدين عن الدراهم
ولم يكن له يمين ماش حيث يجب عليه ثلثة دراهم ولم يكن الجمع موقوفا باللام ولا ما لحق الحالف
بالايام والشهور والسنين حيث يقع على العشرة من كل واحد على حدة لان صيغة وعلى تحقيق
وشهور السنة وسنين العمر على قولها لانا انما نحمل على الوحدة لو كان الكلام فيه للجنس
وكون اللام للجنس في حيز يحتمل ان تكون اللام فيها محمولة على العهد وهو السابق بالاعتبار على ما يتبين
في ؛

اما على ما قال الخلخالي فلان ما في يدين لحفظ عام يتناول الدراهم وغيرها فكان قوله الدراهم بيانا للعام ان يتغير
مجهولا فحمل على اقل مراتب الجمع وهو الثلثة وسمعت عن استاذنا العلامة شمس الائمة والدين الصالحي قدس
روحه وهو ممن يقتدى فيه ان الفقه ليوحى اليه وحيا لطيفا وهو ان البضع محل الخطر فيجب ان يكون ما يقابل به
خطيرا ايضا ولا خطر للمال الا بالكثرة فاخذنا اقل الكثرة وهو الثلثة لتيقنها وعدم انضباط
الزايد عليها بخلاف الدرهم الواحد فانه مما لا خطر له على ما قال الثلثة مرادا هذا الوجه واما
على الحلف فايام الجمعة وشهور السنة وسنون العمر مجموعة عند الناس فيها حملا للام على العهد وابو
حنيفة قد جعل لاسم مجموعا في العشر لان اقصى ما تجمع تمييزا بلفظ الجمع عشرة صيدا او الزم قوله
الجمع المضاف من قبيل العموم حكما فنقض بمسئلتين ذكرهما محمد في الزيادات احدهما لو حلف
لا يكلم اخوة فلان فانه لا يحنث ما لم يتكلم جميعهم وثانيتهما لو حلف لا يكلم عبيد فلان صلحا او
لا يركب دواب فلان صلحا فانه لا يحنث ما لم يتكلم او يركب ثلثة ولو كان له غلمان ودواب
كثيرة ويمكن الخلاص عن الاولى بحديث العدد وعن الثانية بان الاضافة عند لا تفيد تعريفا بوجه
الجمع المنكر وقد الممت بهذا الجواب بعد مراجعات الطول ذيل الوجه والاصول وعدم وجداني منهم
ما يشفي العليل من المنقول والمعقول قوله وعلى هذا اصل اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل
العدد نحو قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا وقيد بذلك احترازا عن اسم فاعل جعل علما كما كان
والقاسم والعام يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجد نظيره في آية السرقة الا الايمان
لانه لما كان العدد مرادا لا يراد به كل السرقات او السرقة الواحدة والاول خلاف المفروض لان
كل السرقات التي توجد منه لا تعلم الا بآخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع ولا سرقة الف من
الا عند الموت وكل ما لا تعلم لا يجامع على خلاف متيقن الثاني وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد
والحدة فصار الموجب بالآية قطع يد وحدة بسرقة وحدة في حق كل سارق وسارقة ثم عينه
اليد الواحدة اما ان يكون اليمنى او اليسرى او اعم منهما وقد تعين اليمنى بالاجماع حيث لا يجوز
قطع غير اليمنى في الكرة الاولى بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضه فاقطعوا
ايمانهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

نسخة
الألوكة
www.alukah.net

والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا لم يسغ ان يجعل كل الوقت
سببا لان اعمال احد مما يوجب اعمال الاخر فيصير اختيارا عما
يوجب ان يجعل معصية وسببا والاول سالم عن الحرام

ان كل واحد منهما دليل مستقل بنفسه على ما يشهد بظاهر العبارة وقد صرح متوخى شرحه ان هذا دليل على السببية واما في الثاني فظاهر ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان شرعية الصلوة قبل الوقت اجماعا وكل ما ليس واجبا اما ان يفسد شروعا او لا يفسد وعلى سبيل الاثبات لا قائل بالفساد فالموسع صلوة مشروعة بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر ان فوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما قلنا فثبت ان وجوب التقدم على سببها فثبت السببية والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد وجوب كل جزء ما فرضناه مستبدا مفروغا والوقت ظرف فلا يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته مسببا عن مشروع وهو نفس الوجوب وهو امر مدرك بالعقل منفك عن الوقت وهو الموصوف الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة فالغاية لا تتبدل بالتعدد لم يتبدل حكم ولا وصف هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا اظهر وفيق المشكل قد تفرعت

على ما وضعنا اصل هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للموسع شرطا للاداء لا بد ولم يجعل بعض الوقت سببا لما لزم ان يجعل كل الوقت سببا لان ما جعل سببا يلزم لعدم الخلو عن جانب الظرفية يلزم عدمه بعدم السببية لحصول تقدم السبب على المسبب ولو خلا عن جانب السببية يلزم ابطال الظرفية والشرطية لان المنصوص عليها قوله ع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب لم يجعل بعض الوقت سببا ولم يكن وجوب الكل جزء متقدم لكن كل جزء كالنصف والثلث والربع بعد التحريمة وجب الاعتقاد على الاداء في الجزء الاول او لم يجعل سببا لسلامته عن الحرام لقوله ع الصلوة في اول الوقت رضوان الله والصلوة في وسط الوقت رحمة الله والصلوة في آخر الوقت عفو الله وعلى سبيل الاثبات لا قائل بالفساد فالموسع صلوة مشروعة بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر ان فوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما قلنا فثبت ان وجوب التقدم على سببها فثبت السببية والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد وجوب كل جزء ما فرضناه مستبدا مفروغا والوقت ظرف فلا يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته مسببا عن مشروع وهو نفس الوجوب وهو امر مدرك بالعقل منفك عن الوقت وهو الموصوف الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة فالغاية لا تتبدل بالتعدد لم يتبدل حكم ولا وصف هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا اظهر وفيق المشكل قد تفرعت

على ما وضعنا اصل هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للموسع شرطا للاداء لا بد ولم يجعل بعض الوقت سببا لما لزم ان يجعل كل الوقت سببا لان ما جعل سببا يلزم لعدم الخلو عن جانب الظرفية يلزم عدمه بعدم السببية لحصول تقدم السبب على المسبب ولو خلا عن جانب السببية يلزم ابطال الظرفية والشرطية لان المنصوص عليها قوله ع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب لم يجعل بعض الوقت سببا ولم يكن وجوب الكل جزء متقدم لكن كل جزء كالنصف والثلث والربع بعد التحريمة وجب الاعتقاد على الاداء في الجزء الاول او لم يجعل سببا لسلامته عن الحرام لقوله ع الصلوة في اول الوقت رضوان الله والصلوة في وسط الوقت رحمة الله والصلوة في آخر الوقت عفو الله وعلى سبيل الاثبات لا قائل بالفساد فالموسع صلوة مشروعة بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر ان فوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما قلنا فثبت ان وجوب التقدم على سببها فثبت السببية والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد وجوب كل جزء ما فرضناه مستبدا مفروغا والوقت ظرف فلا يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته مسببا عن مشروع وهو نفس الوجوب وهو امر مدرك بالعقل منفك عن الوقت وهو الموصوف الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة فالغاية لا تتبدل بالتعدد لم يتبدل حكم ولا وصف هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا اظهر وفيق المشكل قد تفرعت

قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وهي اول الوقت موقوف او نفل فتسقط بالموت لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة في وجوب آخر وهو ان شرعية الصلوة في اول الوقت عندهم لكون المصلي مؤديا لها والخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان ادى في اول الوقت او في وسطه او في آخره كيف شئت وعندنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببه للتوجه الخطاب او الخطاب اما يتوجه عندهم في آخر الوقت لان قوله ع اصرح عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس كذلك بدليل الشرع جعل له ولاية التاخير الى آخر الوقت وجواز التاخير ينافي المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل الفور والتضيق لا ان المنافاة انما تتحقق بين مطلق المطالبة وجواز التاخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق ولا استدلال ايضا بعدم فوق الفائتة على من مات قبل آخر الوقت لانه يصح لان فوق الفائتة مبني على الوجوب المضيق لانه مؤاخذ بالترك المطلق بتركه لا مطلق الوجوب وهو موجود ولذا يأثم لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت وآخر ما كان اتصل الاداء به تبين ان لا قضاء عليه لان الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت اذا ظنه الفاضل السمرقندي لنا المواظبة بدليل شروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة بالدليل العقلي الضروري الى ان لا تنتفي واذا انتفى الجزء لا تنتفي السببية فلم يوجد انتفاء السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم لانه لو لم ينتفل السببية فاما ان لم يتضم الثاني الى الاول او انضم فاما ان لم يتضم الثاني ثم وثم او انضم ثم وثم

والوجه ان يقال ان الجزء الاول من الوقت سبب لوجوب الصلوة في الجزء الثاني ثم وثم لانه لو لم يتضم الثاني ثم وثم لم يتضم الاول لان الاول لا يتضم الا الى الثاني ثم وثم لان الاول لا يتضم الا الى الثاني ثم وثم لان الاول لا يتضم الا الى الثاني ثم وثم

الألوكة
www.alukah.net

الى ان تضيق الوقت عندهما والى اخر ما اخر الوقت عندنا فتصل السنة
منه حدوده ان لا يبقى ما يحمل فيها اليه

بالاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء متفرعة على الاداء والاداء متفرع على سببية فيلزم الدور والحق
ان الصلوة تجب على المكلف باول جزء من الوقت لتركها لا لاصليته او باول حدوث لا صليته لكن على سبيل
التخيير وتتضيق بضيق الوقت فمن رام الحق فليتطلب في هذا الكلام علة لا تراع في لزم الوجوب
بحصول باول جزء من الوقت ولكن التراخي طريق تبوية وسببية الوقت له واثبات السببية
بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب باول الوقت ولعل هذا السوال انما نشأ من جهة فهم توقف السببية
على الاتصال كما ينادي به سوال الثاني وهو خطاء بل الجزء لا قابل سبب للوجوب سواء اتصل به
الاداء او لم يتصل لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ويظهر هذا من كلامهم باوني تامل فتبين بذلك
بطلان لزوم الدور لو سلم توقف السببية على الاداء وقد منعناه بل تقرر ما متفرع على
الاداء والاداء متفرع على السببية فتغاير الا فتقار فلا يلزم الدور على ان لزم تضيق الوقت عند
زفر انما هو لضيق الوقت كيف لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى
لو اخر عنه اثم لكن السببية لا تنتقل من كل الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت لانه لو انتقل
والوجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق وهو جائز عنده بانه انما يودى الى ترك لزم
كان لفظ عين ما كلف به وهو الاداء اما لف الكان لفظ تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا وعندنا
ينتقل الى اخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال والقابل لتركه يقوم على قول علمائنا الا
لامن اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجه مع انتفاء السبب لانه بعد القول الاول يوجد
القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما لتركه الاداء مستحق عليه في الجزء السابق عليه او لا فعلى
الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يودي اليه ايضا يكون كذلك
وعلى الزجاج عند فلا يتحقق السببية في كل الجزء ضرورة انه لم يبق بعد الجزء الاخير الا الجزء
الذي لا يتجزأ فلا يتحقق السببية فيه ان يتحقق السببية في كل الجزء ضرورة انه لم يبق بعد الجزء الاخير الا الجزء
الذي لا يتجزأ فلا يتحقق السببية فيه ان يتحقق السببية في كل الجزء ضرورة انه لم يبق بعد الجزء الاخير الا الجزء
من الكل الى الجزء كان لضرورة وغاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم علتم بالا تفاق
وتانيهما ان قولكم يتعين الجزء الاخير للسببية ويتقرر لما مر قولكم عند الفوت ينتقل السببية الى كل الوقت ممنوع

فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والصحة والاقامة والطهر والحيض عند وجوب الاداء

تاييد لما قلنا ولا يتاتى لانفصال عن هذا الاشكال الا بالقول بان يبقى جزء لا يتجزأ لكن هذا القول باطل
الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة الاحرام الذي لا جزء بعده اصلا وبهذا يسقط الوصل الاول وكذا الثاني
في التعيين انه لجواز ان يكون مراد صاحبه بذلك انه لا ينتقل السببية عن الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت
لانه لا ينتقل عنه اصلا وبهذا يسقط الوصل الثاني فان قلت هذا لا يستقيم قولك لا يبقى بعده ما يحتمل
نقلها اليه قلت انما لا يستقيم لو كان المراد من كلامه ما يحتمل نقلها اليه بعناية الظرفية وهو مم والوثيقة
عليه كما اصل المجتهد سابقا فاي حاجة الى ما سرح في بيان شق الخلاف الذي بيننا وبين زفر اعتبر
حال المكلف في حقه كما شياء عند فكل الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون
او طهرت الحائض عند فكل الجزء الا خير الذي يتعين للسببية يلزمه الصلوة عندنا واذا ارتد او
جن او حاضت المراة في فكل الوقت لا يلزمه الصلوة وكذا لو كان مقيما في فكل الجزء يجب عليه
صلوة الاقامة ولو كان صحيحا في سايره الاجزاء وان صار في فكل الجزء يجب عليه صلوة المسافر ولو
كان مقيما في الاجزاء المتقدمة صلاة المسافر في جميع هذه المسايل فان عند حالة عند الجزء الاخير
من الوقت المضيق فاي وجب صفة وكل الجزء ايضا اي كما انه جعل حال المكلف فيه يعتبر صفة وكل
الجزء ايضا في الصحة والفساد فان كان وكل الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الشيطان
كما في وقت الفجر وجب الفرض فيه كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء الفجر فسد عندنا خلافا لهما
لان كمال السبب يستلزم كمال المسبب وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالصوم المنذور المطلق
يتادى في ايام النحر ولو كان وكل الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يتادى ناقصا في وقت
الاحمرار وجب ناقصا لما مر لان نقصان السبب مؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان
فلم يفد العصر بغروب الشمس في خلاله لانه ادى كما وجب بمنزلة ما لو نذر صوم يوم النحر واداه
فيه فانه لا يلزمه بالفساد ابتداء العصر في اول الوقت اشارة الى الجملة سوال يرد على المقدمة
الثانية بان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان وتوجيهه لم يبق هذا منقوض بما لو
ابتداء العصر في اول وقته ثم مد صلاته الى ان غربت الشمس فانها لا تفسد عند النقصان

www.alukah.net

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يلزمه ما لم يقع حتى لو مات او اخذ به في جائحة له الترخص بالفطر فلان يجوز له الترخص بحاجة البدنية اولى وعلى
الطريق الاول لو كان النقل كان صائما عنده وعلى الطريق الثاني يكون صائما على الرخص لان نية النقل لا تكون
مرخصا بالصرف الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة وما اطلق النية فالصحيح انه يقع عن رمضان
لان الترخص لترك العزيمة لم يتحقق بدون النية وصرفه الى رمضان اصح من صرفه الى النفل لان العزيمة اقوى والله اعلم
ان قول الخصاف او قضاء وتعيين بعد التعيين وكذلك كل دعاية لصنعة الاشتقاق والتخريج الخطي
على الخلاف المرخص شرعا اذا الوقت بين الصائم والمريض على قول ابي حنيفة وعلى كل من القولين
ان المريض اذا صام بنية فرض اخر او نفل في رمضان اصل يقع صومه عن رمضان وعامتهم ذهبوا
الى التفصيل فقالوا المريض على ضربين ما لا يضره الصوم كالامراض الوطوبية وفي الهضم بل يفيده
فلا رخصة فيه وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الرأس والعين فيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او
خوف الزيادة في صوت خوف لازدياد في صوت الوجع فكالصحيح وعلى الاخرين
لم يقع عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة وقال بعضهم لم يقع عن صوم رمضان
مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة والوقوف على من الروايتين لان الرخصة في حق المريض للعجز
عن الصوم فالعجز بشرط الرخصة عادة اصام فقد فات الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه
يستوجب الرخصة لتحقق العجز تقديرا لتحقيق باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز عادة معفى اليه
غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما يشهد به احكام فاذا صام المسافر لا يظهر تقرره على
الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوائجه الاصلية وفيه تكليف للعجز المرخص
حقيقة في الشرع يتعلق به الرخصة وهو لتزيد له مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعفه فجاز ان يتحمل
زيادة المرض والمشقة ويصوم وهو لا يبطل رخصته لبقاء العذر فيكون له حكم المسافر فاما في
قضاء اختلف الفقهاء في لزوم صوم رمضان هل يصح بدون النية ام لا فعلى قولنا ان من
لا يصح ومن قال يصح مستدلا بانه لما تعين الوقت صار ما يتصور فيه
من الاقسام مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمة بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق
كما قدمه

استاجر خياط ليخيط له ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو اجارة
لانه لا يتصور فيه الاحتياط والصلاح فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيره ما فيه وكذلك وجب
كل المضاب من النفقة فانه يسقط عنه الزكاة بغير النية لكنا نقول المستحق عليه سواء سكن
بوصف كونه عبادة اجاعا ولا تحقق للعبادة الا بالنية ليكون صارفا منافيه التي هي حقه الله هو
مستحق عليه فلا حاجة للصوم الا بها بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس الخياطة ما هو عبادة بل
الخياطة منه ما تحدث في المصوم الثوب بعمله وفعل لا يتوقف على النية بخلاف مسئلتنا فان الصائم من الفقير
لانه لما كان المستحق عليه بها وجه الله صار قوله ومنه مجازا عن قوله تصدقت وسواء على النية او
قال واستدل الشافعي فيما يشترط من رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية او
نوى النفل او واجبا اخر يقع عن رمضان وقال ابو حنيفة شرط تعيين اصل الصوم شرط تعيين وصفه
مستدلا بان معنى العبادة كما هو معتبر في اصل معتبر في الوصف بجامع التكميل والتحصيل وهذا ما ثوبه
فلما شرطت عزيمته في اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشترط في وصفه ايضا والا
لكان مجبورا لا مختارا للعبادة لخلوه عن اقبال على الله تعالى بالاخلاص والتعيين وهذا استدلال
فاسد لانا نقول سلمنا انه لا بد منه ولكن هذا التعيين ما تحصل بنية مطلق
الصوم فلا حاجة الى تعيين الوصف لقيام بيانه انه لما اتحد الشروع من الصوم في هذا الوقت يصاب
بمطلق اسم الصوم فيكون اطلاقه تعيينا لخلاف اصل الامساك فانه متنوع بين العبادة والعادة
وما هو متنوع لا يصاب بالاطلاق فلا بد من التعيين وذلك بالعزيمة فان قلت لهذا ينوي النفل او واجبا
آخر يكون مؤديا عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال ما يتنافيان فكيف يجتمعان قلت لا سلم لنا
هذا اعراض وانما يكون اعراضا لو كان الخطاء في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع كيف
ولزم المتوحد في المكان يصاب مع الخطاء في الوصف بان قال للرومي المتوحد في الدار يا اسود
جبتي جب عليه اجابته او يقول لعام يشرع في هذا الوقت غير الفرض لغا ذكر الوصف فبقي اطلاق
ذكر لفظ الصوم وقد بينا ان الاطلاق تعيين والاقبال لا اعراض على ان هذا مما قول بموجب العلة القول

بوجب العمل بوالتزام ما يلزمه المعلل بتعليلها مع بقاء الخلاف كما ستوقف للرشاد الله وما نحن فيه كذلك لان
الناقض الزمن بتعليلها اشتراط نية التعيين ونحن التزمنا موجب تعليلها حيث شرطنا فيكل لكن ما
جعلنا الاطلاق تعيينا بقي الخلاف بحالة فيكون من قبيل القبيل قلت وبغاء الماضي لعدم التوقيت قلت
علماؤنا في صوم رمضان انه يجوز نيته قبل انتصاف النهار خلافا لمالك في قوله وبقاء الماضي
عطف على قوله تغيير الاصل ان استدل الناقض بان التوقيت لما وجبت في صوم رمضان وجبت من
اوله الى آخره لان اول اجزائه قرينة كل واجزائه وافتقار الصوم اليها باعتبارها فاذا خلا اول التوقيت
عن النية لم يتحقق شرطه فقد السابق ايضا لانه لا يتجزأ صحة وفسادا او وجوبا الخ قد عمل الحنفية احتياطا
في باب العبادات لانها اذا وقعت جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد فيها احتياطا قلت
لا نحن لزم دليل الناقض بتمامه بدون التعرض للترجيح لان الكل قد يقع بانتفاء بعض اجزائه والترجيح
انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض عليها فلا ترجيح قلت لكن العزم عند الاداء اثبات دليلنا
بتمامه للمؤلف ان الاجماع منعقد على انه لا يشترط اقتران النية بادائه جميعه فانه لو اغمي عليه بعد
الشروع في الصوم يؤدي صومه اتفاقا وهذا معنى قولهم عند الاداء وكذا لا يشترط اقترانها بابتداء
الشروع فيه فانه لو قدم النية بتاتي صومه ولم يغفل عنه عند الابتداء بالصوم اجماعا فاذا ثبت الجزء
ودفع الحرج لهذا لا يوقف عليه اصلا الآخر عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج لا يتاتى بدفع
هذا الحرج بجواز تقديم النية على حالة الشروع قلنا لا نسلم ذلك في حق الصابئين المجنون يفيق عن
الجنون او حين بلغ قبيل الصبح مقارنا لاول جزء من اليوم لو صام فريقيم بعد الصبح او مغمى عليه يفيق
من اغمائه بعده وفي يوم الشك ضرورة لا امكنه فيها الا بتاخير النية للزم تقديم النية من الليل
عن اليوم حرام ونية النفل لغو عندك لان تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الاصل لما مر فثبت
ان جواز التقديم لا يدفع الحرج في حق صوم لا، فقلنا جاز لاداء ثانية متقدمة ولزم تقارن
حالة الابتداء والاداء فلان يجوز نية متاخرة لاقترانها بما هو ركن العبادة اولى فعلى
هذا التقدير وقع فيما يفيق بدل من قوله في حق الصابئين وقوله في حق الصابئين متعلق بقوله
يندفع

يندفع لا يوم بالتقديم انى لا يندفع الحرج بالتقديم في حق جنس الصابئين وهذا هو الموافق لتعليل ومحمد
لا ما حيث قال ثم العجز موجود في الحال في جنس الصابئين فيمن يفيق بعد الصبح او يفيق ويجوز ان
يكون فيمن يفيق متعلقا بيندفع وقوله في جنس الصابئين متعلقا بالتقديم اى لا يندفع الحرج بالتقديم
في جنس الصابئين فيهم من يفيق وهذا هو الموافق لعبارة شمس الائمة السرخسي حيث قال
ثم لا يندفع العجز بالتقديم في جنس الصابئين فيهم من يفيق ثم كان كما انه لم يقع او يقيم
او يفيق عن اغمائه بصفة المضاع ليكون ملحا بالعدم فيمن يفيق او يدرك قال والى هذا جنح
بالاصل اول منه بالوصف اشارة الى ما قاله عبد العلي الناقض من الترجيح وتقرير البنية
لما وجدت في اكثر النهار الذي هو حكم الكل لم تقل في مقابلة في حكم العدم فرجحنا جانب الوجود
باقتران النية باكثر منه لا لكن وهذا ترجيح بعين في الزلات لانا اخترنا في الترجيح كثرة الاجزاء
وذكل ذاتي للصوم وان من رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا وذكل ترجيح
بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما يأتي في باب الترجيح والله سبحانه اعلم قلت
ما ذكروه ايضا ليس بترجيح بالزلات لان الاكثر ليحتمل بالكثرة وطرو صفة العباد قلت مرادنا من الترجيح
بالكثرة اذا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودات في اكثر النهار فيكون ترجيحا بالزلات
على وفق هذا الجنس الذي صار الوقت معيارا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت
بعينه بان يقول لله علي ان اصوم يوم كذا يجب نحوه اعلم ان صوم رمضان كما تعين للصوم الواجب
تعين بالنذر جاز للنفل بجعل الشارع ذلك حقا للعبد لكل العباد والتقرب الى الله فاذا
نذر صوما في يوم معين منها يتعين له كصوم رمضان فيصاب بعطف كلام ان يقع عن المنذور عطف
النية مع الخطاء في الوصف بان ينوي النفل كما في صوم رمضان وجاز نيته قبل انتصاف
النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن لو افسد صام عن كفارة او قضاء يقع عما نوى لان تعيين
النهار ذكر يعتبر في ابطال محليته حق له وهو النفل بان لا يفسد مشروعا فيه فاما في ابطال محليته
حق عليه وهو الكفارة والقضاء بان لا يبقيا مشروعين مع الشارع جعل

اي علامة تعيين التاخير

محتملا لها فلا (قال والنوع الثالث المشكل) اي النوع الثالث من المقيد المشكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حج واحد في اشهر معلومة وذلك لا تستهر لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه عبادة تتادى بافعال معلومة لا يستغرق لاداء جميع اليوم بل يفضل عنه وكان الوجوب فيه موسعا ان ادرك وقتا اخر حتى لو اتى به في العام الثاني يكون اداء ومضيقا ان لم يكن بذلك بان لا يدرك العام الثاني حيث ياثم بالتاخير وهذا من علامة التضييق ولا يخفى ان شرط التوسع ان ادرك وقتا اخر لا يستقيم على قول ابي يوسف لان في الموسع الواجب الموسع لا يلحق الاثم بالتاخير عن اول الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتاخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع (قال و

من حكمه) اي ومن حكم هذا النوع صحة ادائه في عمره بالاتفاق حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اتى به لان الحج لا يكون في كل سنة من عمره و(تعين الوقت بادراكه) وكان الاثم بتفويته حتى انه لو اخر من السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره فانه ياثم اتفاقا ايضا اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان جواز التاخير بشرط عدم الفوت وقد فات (قال وعند محمد) اي يسعه التاخير عند محمد من السنة الاولى لما بينا انه عنده من الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يكون آثما وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول لما بينا انه جعله من الواجب المضيق للاحتياط وقول محمد ولئن كان صحيحا في الواقع لان تقييد المباح بشرط مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا انه غير مقيد في الفتوى هذا على محاذاة ما ذكر في هذا الكتاب والتيسير وصاحب الاسرار والامام فخر الاسلام والبزدوي لكن الصحيح من مذهب محمد ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار حيث (قال قال محمد وان في بعض الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه لو اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد انه اذا مات قبل الحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم ولئن كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة (قال وظهر اثر

ذلك)

ذلك اي ظهر اثر تعيين الاداء في العام الاول في حق المأثم وفيه حتى لو ان من وجب عليه الحج لو نوى النفل في العام يقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان تعيين هذا الوقت للفرض كان للتحرز عن الفوت لا لان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا فلا يظهر اثر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل كاخر وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى (قال فمن يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام (قال وجوازه) عند الاطلاق جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان هذا الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة فاجاب بان جواز حجة الاسلام باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين بل ان التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لان ظاهر حال المسلم انه لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل (قال وعليه حجة الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلق النية الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فتبطل عند التصريح بخلافه بان ينوي النفل كمن اشترى بعدد دراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة التعيين من المؤدي وهو المشتري وتلك الدلالة هو تيسر اصابته نقد البلد فتبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقدا آخر عند الشراء فيسقط ذلك الدلالة (قوله بخلاف شهر رمضان) اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصرف الى الفرض فيه ولا يحتمل شيئا آخر بخلافه فيهما ووجه الفرق ان التعيين من الاطلاق هنا انما يستفاد بمعنى في المؤدي فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه بخلاف شهر رمضان لان التعيين ثمة لمعنى في المؤدى وهو كونه ولانه لا مزاحم له فيه فيتعين بجميع التقادير سواء اطلق او عين غيره لما بينا (فصل في حكم الواجب بالامر) لما فرغ عن بيان احكام الامر شرع في احكام الواجب بالامر (قال وهو نوعان) اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء يتعلق بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وكذا الضمير في مستحقه اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بسبب الموجب له احترز به عن القضاء كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يتناول تسليم الواجبات الموقتة.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كالصلوة وغير الموقتة كالزكاة ولقايل ان يقول لا يتصور التسليم في الصلوة والصوم اذ التسليم
انما يكون في الاعيان الباقية وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات لا يقال ايضا على انه لصدقه على القضاء و
وارد بسببه لعوارد الاحتراز به عن شيء وجوابه القاطع للاوهام انه قد ثبت في قواعد الشرع ان الواجبات
الشرعية لها حكم الجواهر فيجري التسليم فيها كما تجري في الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها
من العدم الى الوجود او تسليم كل شيء ما يناسبه على ان الامر انه يكون مجازا لكن استعماله في
التعريفات شايع عند ظهور المراد من غير نكير واما عن الثاني فلا نسلم الصدق واما عن الثالث فلانه
انه لما قال ثبت في ذكر السبب فايدة عظيمة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت
بالسبب ووجوب الاداء الثابت بالامر والى ان قوله [illegible] ايهام وهو انه يثبت بالامر
وليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء كما عرف
في موضعه قال وقضاء وهو تسليم مثله اي تسليم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان
الآخر مجازا لوجود تسليم الواجب فيهما اما استعمال القضاء مكان الاداء ففي مثل قوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت الجمعة لا تقضى ويتفرع على هذا
جواز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضي فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع
بقاء الوقت متعذر واما استعمال الاداء مكان القضاء فكما يقال اديت ما عليه من الدين لان
اداء حقيقة الدين متعذر اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها ويتفرع على هذا جواز القضاء
بنية الاداء بان يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس لان اداء الامس بعد مضيه محال هذا
غاية تحقيق هذا الموضع ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء
الدين من قبيل الاداء الكامل كما في حجة الاسلام واما الاداء الكامل فمثل تسليم المبيع واداء الدين
قال وانه يجب بالسبب الذي يجب به الاداء اختلف المشايخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام يتوقف
وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالامر
السابق وعامة العراقيين منا واكثر اصحاب الشافعي انه ذلك بالامر اللاحق قلت فظهر بهذا التقرير

سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه غير محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق قد طول الكلام فيه وما اتى
بجائز في التعليل ويشفي العليل واحتج العراقيون بان الفائت عبادة ولا يقضى الا بمثل متوعد لان
الضمان يعتمد المماثل ولا يصير المثل عبادة الا بالنص واحتج المصنف على المختار بان بقاء ما عليه المطلق
اي بقاء اصل الوجوب بسبب القدرة على مثل من عنده قربة لكونه النفل مشروعا له من جنسه
سقوط ما يجب عليه وهو فضيلة الوقت الا الى مثل له عند التعذر امر معقول لان الاداء كان واجبا عليه في
الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط
من له الحق او العجز ولم يوجد واحد منها اما الاولان فظاهر وكذا الثالث لعدم وجد بخروج الوقت الا العجز
عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها الا الى مثل وضمان غير انه يأثم لو كان عامدا فبقي الوجوب
كما كان قبلها لانعدام ما يسقطه فلذا ينبغي ان يكون اداء سجدة التلاوة خارج الصلوة لانها صارت
فعلا من افعال الصلوة وشيء من افعال الصلوة لا يؤدى خارجها وقد ورد به الشرع في الصوم والصلوة
في الصوم فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها اي فليقضها وقت التذكر فان ذلك وقت قضائها فيتعدى الحكم منه الى ما لا نص فيه وهو الواجب
بالنذر الموقتة من الصلوة والصوم والاعتكاف فيثبت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير
توقف على امر جديد فان قلت انما وجب القضاء في المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء
فلا يضاف الى الامر السابق قلت لا نسلم ان القضاء وجب بالنص الموجب للقضاء بل ورد هذا
النص لبيان ان الوجوب السابق باق في ذمة المكلف ولم يسقط فيجب عليه ان يخرج عن عهدته
بالضمان وهو القضاء قال ومما [illegible] اشكال [illegible] لو نذر باعتكاف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف فقضاؤه في رمضان الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب
للاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كالاداء في رمضان الاول ولما لم يجز عرفنا ان
وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق
ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز ان يعتكف في رمضان فكذا هنا فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد

الألوكة www.alukah.net

الشرط

انفصاله عن صوم رمضان انما وجب لعموم مقصود لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام
كالتزام الصلوة التزام الوضوء الا ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فلما كان الصوم موجودا في رمضان
بايجاب الشرع لم يشترط الاعتكاف في ايجاده لكن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل
الاعتكاف عن الصوم عاد حكم النذر بعينه مستتبعا صومه التابع اذ ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو
الاعتكاف اولى من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور
يجب عليه بذلك النذر وضوء آخر لاداء المنذور ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان
لا يجوز اداؤه في رمضان آخر كمن نذر باعتكاف لا يخرج عن العهدة بصوم هكذا من الاسرار القضاء وجب
فان قلت جاز ان الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان
لمن نذر ان يعتكف شهرا ولما جاز هكذا جاز ان يتادى في رمضان الثاني قلت الوضوء متى وجب
لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم تارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا
يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه لا ينوب عن غيره لا ينوب عن غيره لما فيه لزوم الوجوب لغيره
ويتنوع لغير الشيء الولاد والصبا لغيره ولغيره واما جاز في رمضان الاول لضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم
آخر مع صوم رمضان وعند انفصاله ما بقيت الضرورة وهي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء
هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر هكذا في الجامع الكبير قوله ثم الاداء ثلثة انواع اعلم ان الاداء
بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر
فيكون ثلثة انواع لكن بالتقسيمين وهذه الانواع الثلثة كما تتحقق في حقوق الله تتحقق في حقوق العباد ايضا
والمراد بحقوق الله ان يكون المستحق هو الله تعالى كما في الصوم والصلوة وساير العبادات وبحقوق العباد ان يكون
المستحق هو العبد كما في المغصوب ونحوه وهو الاقسام بالنظر الى الحقيقة ستة فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان
بوصفه الذي شرع اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه
التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وهي فالاولى
ان يقول في تعريف الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما في شرح الامام السرخسي

الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به قوله كاداء الصلوة بالجماعة انما شرع في بيان الاقسام من حقوق الله فالحاصل
ان المصلي ثلثة انواع مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك
والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الاوصاف واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان المنفرد ترك
الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لانه بالاقتداء
التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى اذ المتابعة والتركة فيما مضى لا يتصور ولذا يجب
عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا
حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فيه اسقاط الواجب او سماه قاضيا
باعتبار حال الامام ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار الوقت فلا تنافي واداء اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه
القضاء احكاما لانه باعتبار بقاء الوقت مؤد وباعتبار انه التزم اداء الصلوة مع الامام حين تحرم معه قاض
لما فاته مع الامام وانما جعلناه فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء بدليل
صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف اخذ شبها بالقضاء والوصف تبع فان قيل كيف
يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين قلنا صح ذلك لما كانت الجهة مختلفة على ان التنافي انما هو بين كون
الفعل اداء وقضاء حقيقة لا بينه وبين شبه القضاء قوله ولهذا قلنا اي ولكون فعل اللاحق بعد فراغ
الامام شبيه القضاء قلنا لو ان مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام خلفه
ثم استيقظ فدخل في المصر للوضوء او نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان
ذلك قبل فراغ الامام اتم صلوته اربع ركعات لان صلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل
انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام من لا بتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر
فجاز في البقاء لانه اسهل وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصلي ركعتين عندنا خلافا لزفر لانه
بمنزلة القاضي بعد فراغ الامام والمغير يعمل في الاداء المحض لا فيما هو شبه القضاء وقبل فراغ
الامام المغير يعمل في حق الامام فيكون مغيرا في حق من تبعه من ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق
الامام فلا يكون مغيرا في حق من يقضي ذلك فان قيل نية الامام انما تعتبر في حقه لا في حق صلوة الامام

www.alukah.net
الألوكة

اياه ح

كما لا ينفع ملاكه فكذا قدرته على تسليم المستحق يلزمه ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج لا يعود الى ملكها لتقرر حقها في الحال حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون لها ان ترتفع من القبول ولو ادى زوج لا يكون اداء مستحق بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها فيها وقت القبض والقضاء ايضا يلتحق اداؤه بالتقويم لا بالتسمية اذ ولي بحاجة الى تقويم لاداء فانه يتقوم اولا الى قيمتين قضاء محض وقضاء شبيه لاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول لحكم الاستواء وهو ما يماثل الواجب واما بمثل غير معقول ضرورة لانواع تلك هذا الطريق للشبيه القضاء الذي يشبه الاداء وليس الا بمثل معقول لحكم الاستواء وهو ما لا انواع التلبية كما يتحقق في حقوق العباد يتحقق في حقوق الله تعالى فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله كما ذكرنا من قضاء الصوم والصلوة والمماثلة قائمة بينهما للشرع والاداء مثل لا حرمة ومعنى وايذاء من حقوق العباد يوجب كامل وقائم لانه لكان ذكر الشيء مثلا له صورة ومعنى فهو كامل والا فناقص والقابل لرفع يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء طامث وقضاء بمثل معقول قاصر كما تلتم في الاداء فلا مع لتحصيله لحقوق العباد وعكس لترتجاء عنه بان الثابت في الذمة مواصل الصلوة لا الصلوة لوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا آتيان بالمثل الكامل غايته لا سر ان الاول اكمل فيتطير الكامل ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون وتطير القائم القيمة في القيميات كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فيسقط اعتبار المثل منها لان المخرج القضاء به فاعتبر المثل معنى وهي المثليات او انقطع المثل عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق ولهذا المثل الكامل منه سابق على القائم او هي الكامل في الصورة والمعنى والمغصوب جنسه فيه لمعنى فيها ما امكن لان الناس مناقشات في صور الاشياء ليست لهم وكل في حاجتها فكان سابقا على المثل معنى لا صورة لا يصار الى القائم الا عند تعذر الكامل بان انقطع المثل عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى القائم وهو القيمة للضرورة ولهذا قلنا اذا ولانا عدا اوجب المثل القائم حالة امكانه اجابا لمثل الكامل قلنا موجب القتل العمد القود عينا وهو القصاص لا المثل هو

صورة ومعنى وعلى ان في الاول مخير بين القتل والدية وعلى الوجه الثاني لو عفى الولي سقط القتل ثم انصرم الى الدية وعلى هذا كل من اولياء القتل فعفى عليه فعفو احدهم كعفو الجميع لان المثل القائم لا يتجزأ مع احتمال الاصل والاصل موصوف بان يتوقف حتى يأتي او آلة واما ينقطع لاحتمال بالخصومة وفي كل وقت قضاء القاضي وعلى اصل القطع ثم القتل عند اللولي فعلها اظهر المثل الكامل سابق على القائم والقتل مع القطع مثل لا اول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل له معنى فلا ينتج الاول من استيفاء صفة كمالا وتقابل لم يقول ينبغي ان لا يجوز القضاء على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم القصاص القائم عند امكان الكامل وعلى ان يجاب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل حتى الآن للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط القتل عفوا او صلحا كذا استيفاء بعض الدين وابراء باقيه وعند الا ينطل الكل حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان في كل عضو ما وجب له بالكلية فتكون تبديلا محضا بحكم الشرع وذا لا يجوز واعلم ان لزوم المثل ومسئلة الفوت ليستا من قبيل القضاء في شيء وموظام لكنا اوردناها استطرادا من حيث انهما داخلتان تحت قوله لا يصار الى المثل القائم الا عند تعذر الكامل فوته والمتلف اذا لم يكن له تقوم وجب ان لا يكون مضمونا الا بالاثم لان ضمان العدوان مقدر بالمثل تقابلا فما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ويتفرع على هذا الاصل مسائل منها لو زمن قتل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمن مهر المثل عليه لانه ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يتناول المال المتقوم فلا يضمن ومنها لو غر عبد الزوج حرا فاولدها لا يضمن للزوج شيئا لما قلنا ومنها لو وجب على رجل قتل اصبعي لا يضمن لكل القاتل لولي القصاص شيئا لان ملك القصاص ثابت له بل عال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى فلا يضمن وعلى ان ناس يضمن الدية للولي و منها لو اشترى واحد من اولي القصاص الجاني عفى عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء فانهم لا يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم فلا يتناول المال المتقوم ومنها لو اشترى الطلاق بعد الدخول لها رجعوا لا يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم للزوج شيئا

وعند الشافعي رحمه الله يضمن

نسخة الألوكة
www.alukah.net

قوله

بعدنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف
اما التقوم للمملوك فجواب عن سؤال يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد
فاجاب بانا لا نسلم ان المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا يلزم من تقومه تقوم
الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل لئلا يكون مصونا عن التملك مجانا واما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر
ولذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود وولي ولا عوض فان قلت عدم توقفها على هذه الاشياء
لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف او اتلفت مال المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه
في البحر او نحو ذلك يصح مع ان ذلك له خطر حتى لو اتلف عليه انسان ذلك ضمنه قلت لا نسلم انه انما ضمنه
باعتبار اتلاف ملكه بل باعتبار اتلاف مملوكه الذي هو متقوم حقيقة هكذا الجواب عند صاحب الكشف و
فيه نظر لانه لو كان السؤال الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان
فيه تسليم ان ازالة الخطير عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل قولكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة
لا يكون له خطر وهو المطلوب فتامله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم
يكن ملك البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول
ثم الرجوع بعد انقضاء شهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم وحاصل الجواب ان وجوب نصف
المهر قيمة للبضع ولذا لم يجب مهر المثل كلا او بقدر القيمة ومثل القدر يكفي جوابا عن النقض ثم
بين وجه لزوم نصف المسمى بان سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها يكون مسقطا
للمطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن ذلك بسبب من الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن
زوجها باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق كانهما فوتا عليه يدا في ذلك النصف
بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه فتامله وكذا لا تضمن المنافع بالاعيان
ان المنافع لا تضمن بالاعيان بالمال المتقوم عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعي وصورة المسألة
لو استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او دارا فسكنها لا
يضمن تلك المنافع عندنا خلافا للشافعي والخلاف فيه بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا

بين المنافع والعين

لوجود المماثلة وعندنا لم يكن مالا فضلا عن التقوم انتفت المماثلة فلا يضمن كالخمر والخنزير والميتة لان
ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا بيان ذلك ان المالية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لم
يكن مالا كالحشيش والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالا
تلاف والاتلاف لا كل عقلا وذلك لا يتم الا بالبقاء فما لم يكن صيانته وادخاره لا يكون مالا والمنافع
كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين سلمنا كونها مالا لكن ليس بمتقوم لان صفة التقوم لا تحصل
الا بعد الاحراز والاعراض لا يكون الشيء قبل الاحراز متقوما وليس للاعراض ولا احراز فيما لا يبقى
زمانين لا يتصور فلا تكون متقوما فان قلت لا نسلم انها ليست محرزة بل هي محرزة باحراز ما قامت
هي به قلت صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود وقد بينا انها بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا
يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها
محرزة للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن
سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني اعتبار في ثبوت
صفة التقوم وهو ممنوع الا يرى ان الحشيش الثابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا لاحراز
الارض ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم
والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به ومما يدل على ان المنافع
ليست مثلا للعين ان العين لا تضمن بالمنافع اتفاقا فلو كانت المنافع مثلا للعين لكانت العين مثلا
لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له فينبغي ان يجوز ضمانها
بها فلما لم يجز علم انه لا تماثل بينهما وعلى تقرير المسألة بوجه اخر وهو ان تعلق المماثلة هو الاتحاد
في الجنس ولا شك ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا تماثل
لا يقال لو لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المنفعة والمنفعة مماثلة فلتضمن احديهما بالاخرى
لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع ولصد ونحو باجرة وقبلة لا تضمن
منفعة احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الاتلاف والغصب

لا يتحقق في المنفعة فان العقد وقع ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف وكما توجد
بتفاوت شيء وهي حال فلا يتصور فيه الغصب ولا اتلاف فلا يجب به الضمان نعم تحدث في العقود حبلت
مثلا للحامل وحلب لما قلنا فتبلت لما قلنا التقوم في باب العقد حتى صارت مثلا للعين مع استحالة احراز ما يختلف
فان قيل ثبت لها التقوم في باب الصفة حتى لا اتلاف ايضا فاجاب بانا انما جعلنا مثلا للعين في العقود نظرا
الناس اليها على خلاف القياس فكان قاصرا ولهذا لا يتقوم الى غير من لزكوتها مقابلا بالمال في العقد اما
هنا بقاء على التراضي لا على جبر القاضي ولا استبداد عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما لا يرى لنا
الفاسخ صحيح حال متقوم ولا تقوم للصحيح عند الخروج وكذا الحر العوض عن الدم بالصلح صحيح ولم يكن الدم
مالا وكذا الحر يصح عند قتمة العبد بالوقف فالقاضي على الاتلاف يجب بالشرط عند الرضاء بدفعه ليتقابلا
شيء من الوصف المال وضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصح بدفعه وقوله
اما لو فان قيل الحاجة ماسة الى اعداد عند التفاوت هنا ايضا سدا لباب العدوان لقلنا اعتبار انتفاء
باب الظلم وتضييق الامر على الناس فلن ليس كذلك كما زعمت فان حاجة الحاجة فيما يكثر وجوده
وجودا كان مشروعا لا فيما يندر وجوده والعدوان قائم منهي عنه وسببه ليزداد كيف وقد اوجبنا
للزوج التعويض فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤجر على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا فعلم
لا نوجب فيها شيئا لا لانه لا حق له اصلا بل لجوزنا عن ايجاب الجزاء لقصور وجه التقدير بمقابلتها من

بالرای

لا على وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد انعقد
سببا في حقها كما في حق المطيق لهذا لا مانع من توكل وانما الثاني فهو حديث الخثعمية رد بان امرأة من خثعم جاءت
الى النبي عليه السلام وقالت ان أبي أدركته فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيحج عنه
فقال عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته ألكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق
أن يقبل قوله وامر بالعدة بجواب استفتاء وهو انكم اوصيتم العدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو
كان وكل غير مقبول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة لقدر شرط القياس فاجاب بانا لا نسلم ان ايجاب العدية
في الصلوة بطريق القياس حتى يلزم ما ذكرت بل لان النص الوارد في الصوم تحمل ليكون معلولا بعلة الخرف
والصلوة نظير الصوم في كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وتالية الايمان و
تحمل ليكون معلولا بالوكل فلا احتمال الوجه الاول يتعدى مكان الصلوة والاحتمال الوجه الثاني لا يجب العداء
فامرنا بالعدية نظرا الى الوجه الاول على سبيل الاحتياط قلنا هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد ضاع
مرويا والا فليس في القياس لانه لم يكن بدأ مبتدأ جائيا للنبيات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
واتبع السيئة الحسنة فمنها ظهر ان ايجاب العدية عن الصلوة بهذا الطريق لا يكاد القياس وهذا لا نقول في
العدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما قلنا في الصوم اذا اقوى منه ولكن نرجو القبول من الله
فصلا تاكيد في اداء الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى كما في اداء الوارث العداء
عن المورث بعد امره في الصوم تجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما اضاع الى الحاق
كما سيجيء في سائر الاحكام الثابتة بالقياس تلك قوله تحمل ليزال يكون معلولا بالبخل لان بناء الحكم
على المشتق في قوله وعلى الذين يطيقونه ويدل عليه المشتق منه ثم قوله كما في التطوع الوارث
بعيد كما ظن قال في الزيادات في عليه قضاء رمضان فلم يقدر على الصوم لكبر جاز له الفدية
وان مات ولو صح ان يطعم عنه اولى له اطعم عنه بغير امره وايصائه تجزيه ان شاء الله تعالى
ووجوب التصدق في الاضحية حولت اشكال آخر وهو ان قال التوب باراقة الدم خرج بعض
عبد مقبول الخ فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت
وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او العين بعد مضيها وما ذاك الا لاعتبار الخلف مقام الاصل

بالرای

بالرای امر غير معقول فاجاب بانا لا نقول بذلك باعتبار الخلفية ولكنا نقول يحتمل ان يكون التصدق بها
او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة يجب من جنس كشكر نعمة اللسان بالتسبيح وشكر سلامة الاعضاء
بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذا عباده مالية حتى يشترط لها النية كما
في الزكاة فينبغي ان يجب بشكر صامن جنسها الا ان الشرع نص على الاراقة بها فيها من تطييب اللحم
ليلا يتنجس في ضمن اقامة القربة كالماء المستعمل ويتحقق معنى الضيافة فان الناس اضياف الله تعالى
لا اضاحي في ضمن الايام ولذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة والاتي بالكريم المطعم
والغني على الحق ليكون اطعامه باطيب الطيب وازكاه متقل معنى القربة من التصدق الى الاراقة
ليتبين اللحم ظاهرا ولكن مع هذا يحتمل ليكون القرب بالاراقة اصلا ابتداء من الله تعالى فلم يتغير بمضي اليوم
ويلو كيون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن ولو التضحية بعد مضي ايام
النحر قد تحقق العجز عن اداء المنصوص عليه لوات وقته فعلنا بدله الاحتمال واوجبنا عليه التصدق
بالعين او بالقيمة لان كل اصل في العبادات المالية لا يتجزأ لم يكون الشيء غير معتبر في مكان
ويكون معتبرا في زمان آخر كما بعد في كون الشيء غير معتبر في مكان ومعتبرا في مكان آخر فان العلة
المستنبطة من نص ساقطة الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حيث لا يضاف وكل الحكم اليها
كما سيجيء في موضعه لنرشاء الله وقد اعتبرت في النوع حيث اضيف اليها وحاصل الجواب انا اوجبنا
التصدق باعتبار كونه اصلا وجابرا للخافات من العباد لا لكونه مثلا لها وخلفا عنها كما اوجبنا
الدم بترك رمي الجمار جبرا للنقصان يمكن في ذلك لا خلف عنه والدليل على انه وجب التصدق بهذا
الطريق لا بطريق الخلفية انه لو اجاء العام القابل اعيد الحكم الى التضحية وهو خلاف على سبيل
المثل لكون التضحية مشروعة حقا لله فلو خلف لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه
كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفدية عوتر من حرف العيال افق لما فرغ من بيان القضاء بمثل
غير معقول في حقوق الله شرع في بيان ذلك في حقوق العباد وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال
بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص في غير ليتعقل فيه الخلافة

www.alukah.net
شبكة الألوكة

فالاول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب والثاني كحسن صوم اليوم لاجل رمضان وقبح صوم اليوم لاول من شوال
فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول وقبح الثاني لكل الشرع فلا وذ بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه
لولا اختصاص كل منهما بشئ لاطلاق حسن او قبح كما ورد الشرع به لقلنا الامر حكيم والحكيم لا يامر بشئ
الا لحسنه ولا ينهى عن شئ الا لقبحه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء
والمنكر وهو اختيار الفقهاء ايضا فانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية مصالح العباد
فكانت تقول بهم في الواجب والا لما كانت مصلحة لهم وايضا لزم ان يقولوا بالحسن والقبح العقليين لما
استقر تقسيمهم المامور به الى حسن لعينه وحسن والى قبيح كذلك وملخص قولهم ان منه ما لا يحتمل السقوط
والنسخ اصلا كالايمان بالله تعالى وبصفاته قوله المامور به ثم المامور به في صيغة الحسن يوهم ان له
ما لم يكون حسنا لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره
اي اتصافه بالحسن لمعنى ثبت في غيره وكل واحد منهما يتنوع الى ثلثة انواع فالنوع الاول اما
ان لا يحتمل السقوط او يحتمله او يكون متاخرا عما يحتمل السقوط فالاول كالايمان والثاني كالصلوة
المفروضة او يكون ملحقا بما يحتمل السقوط لا لمعنى في نفسه لانه لا يكون واضحا في المعنى اصلا بخلاف ما اقترناه
قلت وفي هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما واسطة ثالثة حتى يحتمل
قسما ثالثا فالاولى ان يقال اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني
اللهم الا ان يقال انما ينقسم ثلثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون ثابتا او
غير ثابت قوله حالا كالايمان بالله تعالى وبصفاته اي التصديق القلبي فانه لا يحتمل السقوط من المكلف
بحال ومتى بدله بصلوة كان كفرا بان وجه بدله واما النوع الثاني منه فهو كالاقرار فانه
يحتمل السقوط ومتى قبل السقوط لم يجب عليه الاقرار حتى لو بدله بصلوة بعد ما اكره
لم يكن كافرا اذا كان مطمئنا بالقلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة والتلفظ ليس التصديق
ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بقي في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا
وان زال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا الا ان قيام السيف على رأسه دليل على زوال الحال

على التبديل وهو الدال على نفسه لا التبديل لاعتقاد فانما عند التمكن فتبديلها دليل تبدل الاعتقاد قوله والصلوة
من هذا القبيل اي مما حسن لمعنى في نفسه يحتمل السقوط فانها مشتملة على افعال واقوال دالة على التعظيم ولهذا
قيل الصلوة اجمع فعل يدل على تعظيم الله تعالى وهذا لان اولها التطهير شرعا وهو ايضا مجمع
اصناف الخير لا نصراف عابدون الله تعالى الى الله تعالى بالقصد اليه وهو النية ثم لا تاتي بوضع اليدين الى
الاذنين بما يرتبط به ملته ثم اول اذكارها التكبير وهو ابتداء من تعظيم الله تعالى ثم اول ثناء فيها الاشارة
وكذا سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صاغرا قاطرة على الارض هيئة قيام الظالم بين يدي السلطان
ثم الركوع هيئة التسليم والانقياد والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على
اخس الاشياء الذي هو التراب وكذا قراءة القرآن والتسبيحات وسائر الاذكار في كل حركة تدل
على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وتدل الخشوع في اظهار العبودية والتذلل وتعظيم الله
حتى في ذاته فصارت الصلوة نظير الاقرار الا انها تفارقه من حيث احدهما انها في الدلالة على التصديق
دون الاقرار فانه دليل التصديق وجودا وعدما بخلاف الصلوة فانها تدل عليه اذا ادت بهيئة الجماعة
حتى لو اصلى كافر مع المسلمين بجماعة تحكم باسلامه عندنا قال النبي عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها فانه لا يدل على كفره وانما لم يكن الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو
الاكراه وتلك تسقط باعذار كثيرة كالمرض والحيض والنفاس قوله والنوع الثالث الخ
انما توسطه اي النوع الثالث ما فيه واسطة شابه بذلك الحسن لمعنى في غيره كالزكاة والصوم الخ
اما الزكاة فعبارة عن تمليك المال الى المصرف وتمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهو حرام
شرعا وممنوع عقلا ولذلك الصوم عبارة عن امساك مخصوص وذلك ليس بحسن في ذاته اذ فيه ايلام النفس
وتجويع النفس ومنع الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وذلك ليس بحسن وكذلك الحج عبارة
عن قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة وهما ليسا بحسنين في ذاتهما سفر التجارة وزيارة
سائر الاماكن في انها ليسا بحسنين لكن الزكوة اذا حسنت بواسطة حاجة الفقير فان ايثارها
اليوم تضمن اغناء عباد الله تعالى ودفع حوائجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتماله النفس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فانه به تحصل مهم النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد كما ورد ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام يا داود

عادني تجدني قريبا لمعاونتي وقال عليه السلام أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولذلك كان الحج انما صار حسنا بواسطة

شرف المكان لما فيه من زيادة امكنة محترمة معظمة عظيمها الله تعالى وشرفها على غيرها وهذا معنى قوله وتعظيم شعائر الله

ومن زيادتها تعظيم صاحبها فصار حسنا لهذا الا لانه لكل صلة الوسائط حتى لم يكون حسنا لكنها كالصلة

حاجة الفقير لخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة قال الله تعالى واقض اي افقوني قول وكون النفس خبيثة صفة

واما بالنسبة لخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها خبيثة في صفتها ولهذا لا يلام

يقال يوم القيامة فان قيل لما كان النفس خبيثة في صفتها كيف استحقت النار قلت انما وجب فيها ما يخالفه طواعا منها لا

ليلا يقع الهرج من الملوك بسبب متابعة هواها ويفوز بالتعظيم السرمدي قال الله تعالى وذلك النفس عن الهوى فان الجنة

بين الملوك كما ان التباعد عن النار احتراز عن الهلاك واصل الزكاة واجب على الاحرار عينا فيما كان

شرف البيت بجعل الله تعالى اياه مستقرا كما قيل ما آنت يا كعبة الا بيت جعل الله تعالى على البلاد فيكون الوسائط فيه كلها

لكونها الوسائط في حكم الحكم بالنسبة الى اختيار العبد مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت هذه العبادات حسنة

خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فلذا اشترط لوجوبها اصلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت

عبادة خالصة اشترط لها الاصلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون كالصلوة وما لم يكن عبادة خالصة

لا يشترط لها ذلك حتى يجب عليهما العشر وصدقة الفطر وقد تعترض عليه بوجهين الاول ان الزكاة ليست بمطلق

التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا احسان ولا احسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس والصلوة تعظيم

من استحق التعظيم فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم وكل ولهذا لا يصح بالنسبة الى غير الخالق وكذلك الحج ليس بحسن

السعي وزيارة الاماكن بل السعي الى الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة

استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكاة حسنت لدفع حاجة الفقير فتكون حاجة الفقير من الله تعالى

لا لكونها في نفسها باختيار العبد وصنعه كسائر افعال العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة

الشهوات النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الاماكن الشريفة لا بواسطة

شرف المكان وربما حسن الاول بانا لا ننكر انها احسان وانه حسن ولكن نقول حسنه لغيره لا لذاته

فان قال كل ما هو احسان فهو حسن لذاته قلنا نعم وتحقيقه ان الزكاة ليست بحسنة من حيث انها تمليك مال

من حيث ان مصرفها فقير ومحتاج فيكون حسنها للفقير والمحتاج وهذا هو المراد بقولنا ان حسنه بواسطة الحاجة

نحو الصلوة ايضا حسنها لاستحقاق الخالق في كل فلن لم يرد العلماء بحسن الفعل لغيره او بحسنه مع

قطع النظر عن الاضافة فان في كل متقدر وكلهم قد افقوا به ان الفعل المضاف اذا صار ما هو به

يستلزم حسنا لا محالة فذلك لجواز ان يكون باعتبار حسن نفس ذلك الفعل المضاف وجواز ان يكون بسبب

ويكون ذلك الغير هو المطلوب للآمر فالايمان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل

واحد منهما مطلوب للشرع لنفسه لا لشيء آخر وما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات المالية فان

الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة للحصول لا للتفات للآمر الى الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم

والحج فان المطلوب منها امور اخر كما بيناه وجاب حتى الثاني بانه انما يرد لو كان الصادر من المكلف باعتباره في

الزكاة مثلا فعلا عينيا وليس كذلك فانه انما هو تمليك وانما بالوفاء وكذا في الصوم ليس فعلا

للامتثال غير مخالفة الشهوة وكذلك في الحج الصادر منه زيادة لامكنة الشريفة وبيانه لا افعال من الزكاة

والصوم والحج لا لتكون امورا اخر خارجة وذاهبة ذلك ولهذا ما يثبت المحل لا يصلح كونها وسائط

قوله وحكم هذا الكلام ان لا يسقط الا بالاداء الخ اي حكم الحسن لغيره في نفسه سواء كان بواسطة

كهو واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه

بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلوة وتعذر بعض ما يكون حسنا لغيره في نفسه كالوضوء والسعي

الى الجمعة فانه يسقط بسقوط كل وبقي بقائه واذا كان حكم كذلك لانه وجب لحسنه فلا ينتقل بانتفاء

الغير بخلاف الحسن لعينه واعترض عليه بان المراد من الواجب لنفسه ما ثبت في الذمة بالسبب يصح

قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم

ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وكان الاولى

هنه ما يثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يسقط قولا او باعتراض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء

بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجاب عنه صاحب التحقيق بان المراد هنه ما ثبت بالسبب الا ترى السبب لما

عرف

هذا تبع المأمور به بحسب الغير بقول ما كان حسنا لغيره فلا يأمر بكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به ولا
الاول هو القسم الثالث وأما الثاني فلا يأمر بكون وكل الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو
القسم الاول والثاني لا أعرف هذا خلاف يأمر الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فأكثر المحققين
على انه غير جايز وذهب الاشاعرة الى انه غير جايز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف
الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم والقديم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفيه من الحرج ما لا يخفى واجيب الجواز بانه قد كلف ابا لهب بالايمان مع انه لا يمكن منه لعلمه
بعدم ايمانه لصلاة وما علمه الله لا يتمكن خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه قد كلفه وقد يجاب
بان المراد بالوسع ما يقابل الحرج والعسر لا ما يقابل الامتناع العقلي
ان يكلف به اتمام الكلام في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا شك في انه ليس في وسعه
لان كلا معاني عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره و
قدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة على الايمان وعدمه فلا تكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى و
هذا تحقيق هذا الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة بشرط بقي التكليف او تكليف العاجز قبيح
لاشتراط حسن المأمور به فالحق انه لا يجعل هذا قسما للنوع الثاني للمأمور به بل يذكر ابتداء كما فعله الامام
ابو زيد الدبوسي ثم هذه القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المأمور
من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل امر احترازا عن تكليف
ما ليس في الوسع حتى لجمهور الفقهاء والمتكلمين القائلين بالطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لا لزوام هذه القدرة
وكذلك في حالة الجوع عن استعمال الماء الا بحرج بان خاف زيادة المرض او العطش وكذلك لاداء
الصلوة لا يجب بدونه هذه القدرة وليس كان وجوب الاداء يجب بها يتمكن منه قايما او قاعدا او
موميا وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة بكمال الزاد والراحلة لغير المتمكن من السفر
الذي يتوصل به الى اداء الحج لا يكون الا بهما وكذلك وجوب الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط فانه
لا يتمكن من الاداء عادة الا بكمال المال فعلم من هذا ان قول المصنف من الماء والقوة والراحلة
باستطاعة والغنى من اللف والنشر المرتب والله تعالى اعلم قوله ايلاء الصبي او اسلام الكافر في آخر
جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لقولك الوقت الذي هو
من صورك القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة لا الزعلماءنا استحسنوا
وقالوا بالوجوب فيهما لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يقتضي

الى تمام القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة الممتدة حاصلة بجزء من الوقت
يظهر ان الوقت امتد اذ يقف السني كما كان سليما على فيثبت بهذه القدرة وجوب الاداء لان الظهر
اثبته في الخلف وهو وجوب القضاء لان حق لا يتم بالتأخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود ومن تقارن الفعل عند اصل السنة ولا شاهد خلافا للمعتزلة
الا انها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وقيد بقوله
على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذا العرض لان البقاء من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل
بقدر القدرة جواز لئلا يبقى نوع وكل الوقوع بجزء من اشال وجزء يصير الفعل بها متوهم الوجود
ومن سابقة على الاداء ضرورة عدم الامر فانه يصير الفعل متوهما على تحقيق نوع يصير الفعل به
غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كما في كل جزء من الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في حق سقوط الاداء لا في تعيينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل
به في حق الجواز عقلا ولم يكن يتذوقه وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في حق لزوم الاداء
حتى لا يتعين وهذا كما قلنا في الكافر اذا اسلم او الحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث
لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الشهادة عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر يكون اداء وجبا
عليه حتى لا يتعين حتى لا يأثم بتركه كان قبل سلمنا ان تمام القدرة كاف لصحة التكليف
عند سلامة الآلة ولكن لا نسلم ان تمام سلامة الآلة كاف لصحة بل قد تتم صدوث الآلة الا بصار
والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا تمام الحج بدون الزاد والراحلة وتمام القدرة على القيام
للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتمام الذي
ذكرتم من هذا القبيل للقدر الوقت للفعل بمنزلة الآلة كما ليد فلا يصح بناء التكليف
عليه لكونه احتمالا بعيدا فلن هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليها اذا كان
المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته
وههنا المقصود هو الخلف كما بينا فتمام القدرة وان كان بعيدا لكن يكفي لصحة التكليف
كما في الحلف على مشي السماء فان من حلف ليمشن السماء ينعقد اليمين وهو صحيح
الا لتصور عقلا فينعقد عينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم تحنث في الحال
يجزيه عن الجاد شرط البر ظاهرا وكمن حلف عليه ان دخل عليه وقت الصلوة بغتة وهو في المغازة
علم ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يتوجه لاحتمال القدرة

www.alukah.net
شبكة الألوكة

بناء الارض وهو الحارم حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم تحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج بعد او ان الخارج تالفة تكون كتقيق وطرء يكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة
وتركها واما اعتبار التقدير فيه لان التقصير من جهته فكانه غصب على نفسه كاستهلاك المال
في الزكوة واما اقتضى الخراج بالخارج والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج غير جنس
الخارج من الارض فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب
فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج قوله والخانث في اليمين
اي ولان القدرة الميسرة وهو اشرط لبقاء الواجب تلتحق الخانث في اليمين الممكن من
التكفير اذا ملك مالا واعسر بعده فاوجبنا عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم للعسر
ووجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشرع خيره بين انواع
الكفارة التي بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف وكل تيسير لان الخيار لو اثبت
له بان باعلوا هون وايسر عليه كما لو فوض التخيير بين الصوم والفطر خلافا لمالك رحمه الله
عينا فقد يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر فان التخيير ثابت
هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيما ليس
للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عند هم سواء فلا يكون فيها تخيير
معنى وهو المعتبر من اليسر وثانيهما ان يقل الحكم من المال الى الصوم بعارض العجز في المال مع
تمام القدرة في المال وهم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر مرض الشيخ الفاني وكما لو قال ان لم اتكلم
فلانا فعبده حر فان الجزاء يتعلق بالعدم في جميع هذا اليسير على المكلف وفتح باب التذارك
بالرجوع الى البدل كما في الصوم في الكفارة واما قلنا انه اعتبر العجز الحالي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام او لو اعتبر العجز في جميع العمر لانتقل الى الصوم بعد مضي العمر فكان ووجوب الكفارة
من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل
الوجوب الى الصوم قوله لان المال حوجب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة
لكان ينبغي ان لا يجوز الصوم ووجوب الكفارة بالمال الحاصل بعد السقوط كما ان الزكوة كذلك اجاب
بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الاول وجب الزكوة بسبب المال الآخر الايرى ان
الشرع جعل المال ظرفا للواجب حال الادا حتى لو هلك بعض النصاب بالنصاب سقط بحسابه
الشرع على اربعين شاة شاة فيحصل مال آخر بعد حوانه لا يثبت القدرة على الاداء من المال

الهالك

قال باب بيان ان
الهالك فلا يعود الوجوب واما المال الذي يتعلق به الوجوب في الكفارة فغير عين بل مطلق المال لانها وجبت
الفدية فاي مال اراد اداها به بعد ذا وجده بعد الحنث او بعد الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة فان المال لما كان متعينا كان استهلاكه تعديا على
على مشغول بحق الغير فيوجب الضمان والمال يتعين المال هنا لكن لما استهلاك تعديا على حق
الغير بوصف وكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله ولا يلزم عدم منع الدين اشارة الى سوال
يورد على قوله التقرير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الخانث وانه ينافي كونها بصفة
بصفة اليسر اذ اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل غير مشغول بحاجته وهنا ليس كذلك اجاب
عنه بانا لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا بتخيير التكفير بالصوم
لمشايخنا في كل كما هو اختيار بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان كل ما ثبت للميسر الذي يثبت في الكفارة
وان كان ثابتا للميسر الان يثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء
تقوله عليه لا صدقة الا عن ظهر غنى شكرا لنعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا ليؤدي
في اداء الشكر من كل وجه واحد لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيما يمنع
ووجوب الشكر من كل الوجوه والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب به لا غنى ولا به متعلق بالغنى الكامل
وهذا معنى قوله شرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب لما فيها من معنى العبادة
قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها والاغناء
فيها ليس بامر لازم الا يرى انه يتادى بالاطعام والصوم واباحة الطعام والاغناء وهذا لم
يكن لاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما
يشترط ادنى ما يصلح لتمليك الثوب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله ميسرة وصوما واط
الخ وصدقة الفطر حولت بشكل وهو لم يقل الخ وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه
القدرة على الوجه والواجب وظاهر ايدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر
على المشي والكتابة والزاد والطريق والاداء بها شيء واذا كانت القدرة
المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاءه وما لبقاء ووجوب
الخ حتى لم يسقط عنه الخ بهلاك القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه
وكذا كل صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب سبب ووجوبها
واصل القدرة تحصل بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net
الألوكة

وانما قدر بالنقل لان كل سجدة هي صلوة على حدة فتفسد بالاداء في حال الشغل لا بترك القراءة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقاس السجود على الركوع والسجود على الركوع في قاعدة البدن حتى يجوز اداء السجود على الراحلة عندهما لان الركوع ليس بصلوة مستقلة بل هو ركن من الصلوة وكذا السجود ولهذا لا يفوت فرض السجود بفوت الركوع فلهذا اقتضى بناء السجود على الركوع ولابي حنيفة رحمه الله ان السجود اغا حصل بوضع الجبهة على الارض ولا ارض لها اتصلت بالوجه صار كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بخلاف الركوع لان اتصال اليدين والركبتين غير متحقق عادة فلم يصر الموضع بمنزلة صفة لليد والركبة وبالسجود على المكان النجس يفوت ركن الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان موجبا له في جميع اليوم يكون لاكل في جزء منه مفسدا ولا يلزم ان التي سنة لو اكانت في موضع اليدين لا يمنع عنه الجواز عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانا اغا جعلنا الخاص للتي سنة شاغلا لمكان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاشتغال ويجعل قاطعا كما وضع اليدين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وهو لا يمنع الجواز هكذا نقول وقال محمد رحمه الله وهذا اشارة الى ما قلنا ان الشغل الثالثة لا لتركيز محلوف فقال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في ركعة من النفل لان القراءة فرض من اول الصلوة الى آخرها حكما ولهذا قلنا لا يصلح الامي خليفة للقارئ ولان كان قد رفع رأسه من السجدة لاخيرة وقد اتى بفرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لله التقدير اغا يصار اليه حيث لا اهل ولا مال ليس بأصل واذا ثبت صوام الوقت تحقق الفوات بالترك في ركعة فيفسد الاحرام ويتعدى الفساد الى التحريمة لانها تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فتوجب فسادا لاحرام ضرورة وقال ابو حنيفة رحمه الله وهو كترك القراءة في الركعة الاخيرة لانه ترك ركنا لان القراءة ثابتة بدليل مقطوع به ليصار قوتين في نفسه ويصير التعدي الى الاحرام بمنزلة الفساد بترك القراءة في الشفع كله ثبت بدليل قطعي فيتعدى الى الاحرام لقوته واما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة ثبت بدليل قطعي لان عند الحسن البصري تترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظير هذا ما قالوا جميعا بين حر وعبد في صفة ولصلة حيث الاجر البيع في القن لان الفساد باعتبار الحرية قطعي فيتعدى الى القن خلافا قالوا جميعا بين عبد وعبد في صفة ولصلة حيث لا يتعدى الفساد الى القن لان الفساد باعتبار التدبير غير قطعي بدليل انه يتغير بتغيره وكذا من غيره بقضاء القاضي هذا تحقيق هذا الموضع لكن

تقوم على ان حنيفة رحمه الله ذكر في الزيادات وعلى ان العوامل اذا وجد نوبا واحدا فالمختار بين ان يصلي معه قاعدا بالركوع والسجود وبين ان يؤمي قاعدا بالدور حيث سوى بين انكار في العوارض اذ منع جواز الصلوة في حال الاختيار بالاتفاق وبين النجاسة مع انها غير مانعة جواز الصلوة في حالة الاختيار ولو كانت كثيرة عند بعض العلماء وهو عطاء رحمه الله والسقط عن هذا مشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء رحمه الله خالف الاجماع السابق عليه فلا يكون معتدا فضل النهي عن صوم يوم العيد اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يأمر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى ويأمر بالفحشاء والمنكر والبغي ولما تقرر هذا فنقول النهي في صفة القبح اذا ورد عن صفة القبح يفهم انه امر اذا المأمور به فحا انفهم المأمور به الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك يفهم المنهي عنه الى القبيح لعينه وانه نوعان وضعا ان عقلا وشرعا الى القبح لغيره وانه نوعان وضعا وشرعا تحقيقا للمقابلة فالقبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللوط فان القبح فيها وضع من الاسماء لافعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح الكفر الشرك والكذب مركوز في العقول الكل يعلم ان الظلم واللواطة وبما تجعل اللوط فحا قبيح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لعينه شرعا لعدم الحكمة او لا صلة كبيع الحر والميتة بين المسلمين وبيع ما في اصلاب الاباء والملاقيح وبيع ما في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الغاية وآخر ليس بمال وكذا الملاقيح الصلب او الرحم قبل ان تخلق اذ الشيء قبل ان تخلق لا مالية فيه فصار بيعه من لا شيء عبثا لخلوه في غير محله نحو ضرب الميت وخطاب المجانين وكذا الصلوة طاهرا حضر الشرع اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طاهرة عن الحدث فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا لحصوله من غير اهله فالتحق هذه الاشياء بالقبيح عقلا بواسطة عدم المحلية او الاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم ان قبيح لعينه ان كل فعل قبيح من حيث ذاته بل ما عرف ان حسن الفعل وقبحه اذا يكون لمعان يقع عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وصف كان او كل لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيح نظرا عن كون النهي ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفايدة قوله وحكمه عدم الشرعية الى حكم ما قبح لعينه اما وضعا او شرعا انما غير مشروع اصلا لان كل ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوصف كونه كذلك وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينقسم الى نوعين احدهما ما جاور المعنى الموجب للقبح بحكم اي بطريق الاجماع كالحكم والاهلية والمحلية ان

www.alukah.net

ولا عبرة بها عند الصاحبين كما هو حكم القابضة فينعقد البيع موقوفا حكما وهو الملك في محل قابلا وهو الحل
وكون بيعة الغاصب موجبا في محل لا يقبلا وهو الحرم حتى لا تملك الحرة وغيرها قبضها بحكم العقد بخلاف
أي موجبا للربح بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت مبيعة وهي ليست بمحل للعقد الخ
لان الشرع امر باعادتها وتوكل اعرابي على عكاظ بالعقد مقصورا اعزل له وخالا الحر وهو
والبيع بالميتة اي وخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مآلا بخلاف الحر
ولذا لا يعد مالا في دين متمادي في موقع العقد بلا غبن وخل باطل والبيع بجلد الميتة باطل ايضا لانه
ليس بمال في الحال وخل طاهر ولا في المآل فانه لو ترك كذلك لم يفسد وانما يحصل المالية فيه
بصنع جديد وهو الدباغ فالتحق البيع فيه بما لا يتفاوت لا يعد امر لكنه وهو موجود للثمن حتى لو قضى
قاض بجواز البيع كذا ذكر الامام السرخسي مولسه ولا بيع الا بما هو مال متقوم بين
بالآخر وفي الصدر الجانبين فضل جلي على العوض شرط في البيع مشروع باصله اذ لا خلل في ركنه واصله
ومحل التعقق بما دله المال بالمال من الاصل هو التراضي والنهي انما يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي
عن العوض الذي هو ثمن اذ واة الواجبة والاحفاء في كونه مثله الفضل تبعا وهو الملحق بالوصف
او التعلق النهي انما تعلق بالربوا القول بشرط الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل الخالي عن
العوض شرط الشيء تابعه يكون وصفا اذ امر اخر بالوصف فما لا يكون قوام العقد به وهذا
هذا الكل فان تلك الشروط بدون الشرط باطل كما في الصلح بدون الطعام قلت
هذا انما يتوجه لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجهه شرعا وعموم بل شرط
الصحة يبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف
الطعام فانها شرط لوجوب الصلح شرعا فتعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن
الصلح لا يوجد مع الفساد بخلاف البيع قوله ولذا النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق
مشروع باصله وهو لا مساك للتقوم وقد النفس لامانة بالسواك في وقت اقتضاء الشهوة و
هو النهار وانما النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لا نفسه لتصوره بدون الاعراض
في الجملة وهذا آية الخالق لكنه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا بها فصار
فاسدا لان الحال لو كان النهي للاعراض لبطل في ليلتها لانه ثم من لم يأكل بدون النية لانه تعلق
من لم يأكل بدون النية لعدم الطعم الحقيقي لا يأثم لانه ترك لاجابة عن عذر انما من لم يأكل مع

الفرقة على الطعام فانعدام العذر فلا يأثم قال الفاضل السرخسي وجه الفرق ان
لا يأثم
الاساك انما تكون لله تعالى ان لو كان يأخذه او ينهى عنه وفي الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت
الصوم كالليل ثم لا شك ان الاساك انما يكون لله بترك القيد وكذلك لا يأثم ان النهي ورد عن
الصوم لعينه حتى ينقطع لا دن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الآخر اعراض ملائم
الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى
اصله وقوله وفساد الضيافة اخرجه الشرع عن وقتية الصوم لان النهي الوارد يقع لا لصوما
في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل يقتضي قيامها محلا له على ما عرف من اقتضاء النهي
التعود حوله ووقت طلوع الشمس وغروبها في هذه الاوقات صلاتهن لانها اوقات
كما لو اوقات فاسدة باوصافها ومن كونها مشروعة ان الشيطان كما جاء به السنة وهي تطلع
النبي عليه السلام عن الصلوة في الاوقات الثلثة وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان
يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة
قارنها فاذا مالت فارقها واذا دنت من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في
هذه الاوقات فهذا اضيفت نسبة الوقت الى الشيطان وقد ما الشيطان ناصيته راسه قيل
ان الشيطان يذبي راسه في الشمس في هذه الاوقات ليكون الى سجود الشمس ساجدا له
وقيل قرنا الشيطان قومه وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فنهي عن الصلوة
فيها لذلك وقيل هو مثل لتسليطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس وتمكينهم على عبادتها
فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة في هذه الاوقات توقيا عن مضاهات عبدة
الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم وكان ينبغي ان
يقع الصلوة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصوم ين لمعنى في الوقت فاشار
المصنف الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال الليلة بالصوم ودفع
اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اي منطبق عليه يزيد بطوله و
يقصر بقصره والليلة ليست بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما
عرف ولا اثر للكون ظرفا لان قضاء الظرف لا يوجب قضاء المظروف وبالعكس اتصال
الوقت الفاسد بالصوم اشد كان تاثيره اشد فقلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم يضف
بالشروع فيه لا تجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصح لاصلا ولا سقاطا فاني وجدت من قضاء رمضان

والنذور والكفارة لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا وكره الصلوة في الارض المغصوبة ولا يكون فيها
فساد والاقتضاء يتضمن بالشروع فيها ويصح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور والقابل
ان تقول ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز فحركات في حيز الغير والتكثر
شغل حيز والصلوة ما لم تفسد تشغل اجزاء ما جزاء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الجزء في حد الصلوة منهي عنه لانه يكون في الارض المغصوبة وكل ما هو منهي عنه فكان جزء حد الصلوة
منهيا عنه فاستحال ان يكون ماموراً به فلم يكن حد الصلوة ماموراً بها اذ المامور بالكل التركيبي
امر بالجزء فلا يكون آتيا بالمامور به وتجاب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست ماموراً
بها من حيث انها صلوة مفسدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقا وكون جزء
الصلوة المطلقة منهيا عنها مع ان البقعة الخاصة لها بعد الجمع والتركيب غير منهية لكن لا تكون موصلة للمنهي
الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها فقد تتحقق الصلوة المطلقة وان كانت الصلوة
غير متحققة فيها وتعدى بها لانه تعدى بالصلوة المطلقة والمقيد يستلزم المطلق فيكون متعدياً
بالمامور به فيقع فظيعة هذا اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل منزل الدار
فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها تقطع بطاعته من جهة انه خاط ومعصيته من حيث
انه دخل الدار فيكون فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من وجهين فلذلك فيما نحن فيه ولا يدل ما امتنع
دليل لامتنع النهي عن فعل فما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل ما كان
عنه فهو من افراد الفعل وهيهات هيهات لان متعلق الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة لا من عينه الصلوة ولو
كان هذا الجزء منهيا عنه استحال ان يكون متعلق الصلوة مامورا بها والا يلزم ان يكون مامورا
وغير مامور فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واما المثال الذي ذكروه فليس ببعيد لان منهيا الفعل
الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي ولا تلازم بينهما فصح الامر باحدهما و
النهي عن الاخر وانما النزاع في صحة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد بالعين باحدهما لا اخر وهو
اما التعقيد الاجمالي فغير وارد لان كلا منا في المركب الخارجي لا التعقلي وقول العلامة النفي
هو الدليل على عدمها انتهى لا يوافق ما نحن فيه لان احد واكثر عندنا ليس بمتكلمين
مخالف في تكليف بمعتقد الاجماع على خلافهم على انه قد خرج من صدر هذا البحث ان الصلوة في الارض
المغصوبة صحيحة عند احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامامية والاولين الرازي

ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء اجماعا وليس هذا الا تناقضا فوله وانتقضت في الاوقات المكروهة
ان كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان فصار الصلوة
في الاوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى يتضمن بالشروع في الصلوة فيها ولا يصح لاسقاط ما في ذمته
من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا فان قيل ينبغي ان لا يمتنع النقصان عن الاسقاط
كما لا يمتنع الكراهة الا يرون ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا خرج عن العهدة ولم تكن فيه
النقصان حتى وجب جبره بالسجود قلت النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا
او وصفا واما ما يدخل تحت الامر فمؤداه لا يمنع لانه لا تخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل
تحت الامر بالدلالة فنقصانه يمنع عن الجواز وواجباتها لما لم تدخل تحت الامر فوتها انما لا يمنع الجواز
لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان لخبر لا يزيد به على الكتاب فتوجب العمل
دون العلم فلا يظهر في حق جواز المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض المأمور
به بنقصانه كذا قيل ولكن لم يجار عنه بوجه آخر وهو انه طالما يجبر نقصان الصلوة بالسجود صار
كان لم يكن فيكون كاملا كما بخلاف القضاء في الاوقات المكروهة فانه لا جابر منها فوضح الفرق
الا ان يرد عليه ما لو ترك هذا القيام الذي هو من الافعال الخبيثة اعلم ان النهي عن الافعال
الخبيثة وهي التي توصف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر ونحن نقول
الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع الذي لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فان كون الصلوة عبادة ناركان معلومة وشرائط مخصوصة لم يكن معلوما قبل
الشرع وكذا كون الصوم عبادة عن امساك مخصوصة في وقت مخصوص من الاصل وكذا كون البيع عبادة
عن ايجاب وقبول بلفظين خاصين مع شرائط يرجع بعضها الى الاصل وبعضها الى المحل مما لا يعرف
لولا خطاب الشارع والنهي لو ورد عن الافعال الخبيثة يدل على كونها قبيحة عن عينها للقرار الاصل لتثبت
القبح فيما اضيف اليه النهي لا فيما يضاف اليه فلا يتمكن هذا الاصل من عين
ضرورة فاذا ورد عن الافعال الشرعية يوجب قبحا غير ما كان متصلا به لان اثبات القبح في عينه في
الفعل الشرعي يوجب ابطال اصله اي يوجب ابطال النهي خلاف النهي عن الفعل الحسي فانه لا
يؤدي الى ابطال النهي على ما ذكرنا تعم تقرير الالزام اقام الدليل على خلافه وكل فيها تحمل
كل والاصل النهي على محمله وهو القبح لغيره في المحسوس فيبقى في الشرعي على اصله بخلاف المحسوس قوله
ولا تفرع من حتى يظهر فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو لا ذى بدليل سياق الآية وهو قوله

اى جعل الصفان متقابلا باليد كما يخلف عما يكون متقابلا بالوقبة فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر
من النفى فجعلناه متقابلا بالوقبة قوله والزنا اشارة الى الجواب عن النقض بالبكر الرابعة ونقرير
انا لا نسلم انه يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه زنا بل من حيث انه سبب للماء والماء سبب للولد
الذى هو ملحق للكرامات والحرمات كما فى الوطء الحلال وتحقيق هذا ان اصل هذه الحرمة فى
الوطء الحلال ليس لعين الملك بل لجمع البعضية وهو ان الرجل يختلط بماء المرأة فى الرحم ويصير
شيئا واحدا ويثبت به احكام الابوة حتى يتحقق ويوجب ان يورث ويثبت لهذا الماء حكم البعضية
بين الواطئ والموطوءة ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البنوة من جلتها
حرمة الدم فيثبت الحرمة فى جزء البعضية الحقيقية بالاصالة اى يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها
واصول الواطئ وفروعه ثم يتعدى حرمة الماء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهاتها
الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فصار الولد علما لهذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية
التى حدثت بينهما بواسطته حكما يتعداه الى ما ذكرنا ان دعم رضى تعليل عدم جواز بيع
امهات الاولاد بقوله كيف تتبعض حق وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن ثم اقيم
الوطء الحلال لكونه سببا ظاهرا للعلوق مقام العلوق لتعذر الوقوف على تحقق العلوق وجعل
الولد الحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ولما لم يكن الوطء الحلال سببا لحرمة الحرام ايضا
بين الطريق لا بقال لو كانت العلة الجزئية لكان لا حق لم يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة
لانا نقول التعليل لا يلحق النقض بالاصل من غير تغيير يقع فى الوضع المجمع عليه ووطء الزوجة حلال
بالاجماع وكذا وطء المكاتبة لم يثبت النقض وكذا الجواب عن فصل لا حق ولا خولت
ان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وفى هذا تغيير وهو امتداد التحريم وعند الشافعى رحمه الله
فى لا حق ولا خولت موقت بارتفاع النكاح بالنصوص فلو صح التعليل لصارت الحرمة موقتة واجيب
فيتفاوت حكم النقض او نقول تركنا حكم الجزئية فى حق الموطوءة ضرورة ابقاء النسل كما سقطت
حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه
بنته لا يقال على الضرورة معدومة فى الزنية فينبغى ان تحرم على الزانى لانا نقول لو قلنا بحرمتها
عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا والسد اولى باب طريق الحل بينهما
وقيد بالاصل احترازا عما يكون متقابلا بالوقبة فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر
فيه الى وصف لا اصل للا الى وصف الخلف الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء فى افادة الطهارة نظر
الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف الترب الذى هو التجفيف والتلويث فكذلك
لما قام الزنا مقام الوطء بالحل وصف بكونه سببا للحرمة ولم يلتفت الى وصف الزنا الذى هو
الحرمة اصلا وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد فان قيل طعام يلتقت
الى وصف التراب وجب ان يجعل التيمم بالتراب النجس حتى تثبت النجاسة منه لا يدرك الطعام فيما هو
المقصود من استعماله فان تطهير النجس بالنجس محال بخلاف الوطء فان الحرام يساوى الحلال فى
سببية الولد اصل فى بيان اسباب الشرائع وسبب كونه المحقق من اصناف اجى صنفيه بعد وان
وعلم ان الشرائع وضعت لاحكام الشرائع اسبابا تضاف اليها كالوقت للصلوة وكالصوم
وقال الكرخى رحمه الله الشرائع وضعت للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها وجوبا فاما العبادات فلا تضاف
الا الى الموجب الحقيقى وقال قوم انه لا سبب لها اصلا وما نظن لها اسبابا فاسدا فانا ما اردنا بالسبب
فى كل باب الموجب للاحكام بل الله تعالى كما لم يخلق الافعال وجودا كذلك لم يشأ شيئا بل الله تعالى وصفه الاخبار صفة ثم
فجعل بعض الاوصاف علامة واما قد على الحكم فاطلق لاسباب عليها مجازا لظهور اضافة الله تعالى
عندها واحتكمت الشرائع بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف
اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى اسبابها لانها تحصل بكسب العبد فتضاف اليه كالبيع
العادلات فانها وجبت خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العبادة امتثالا لحكمه والجبر
عن متمسكين الفريقين بانا لا نجعل الا سبابا موجبة لدوانها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه تعالى وعلم
امتثال حكمه تعالى كيف ولا ايجاب لا يتصور الا من مقتض الطاعة بل نجعل الله تعالى بمنزلة موجبة فى
هذا الباب والمص يعبر بقوله باسباب جعلها الشارع اسبابا لما ان يكون الحكم والسبب مضافين
الى الله تعالى اضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه
يحصل القتل ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل ولهذا اوجب عليه القصاص والحق يتحقق
بالاسباب فى الحدود والاحكام جميعا كما فى سبب الله العامة للزنا الحكم من الزانى مرتبا
على شئ يحسن بنفسه تكريما بتكريم يشير الى حصول ذلك الشئ سببا لذلك الحكم لغة وحكما عرفا
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وضع الزانية والزانى فاجلدوا واقطع والسارق والسارقة

الألوكة
www.alukah.net

فاقتلوا فانه يفهم بعبارته وجوب الحكم عند تحقق كل الذي جعل ذلك الشيء سببا لهذا الايجاب يجاب الحكم بالسبب
فايجاب الله تع الحكم قد يكون بحجر لئلا يكون بالسبب وقد يجعله لئلا يكون مطلقا والحال يكون بايجابه جعل الخ
ولقابل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بالسببية كما يكون الزنا سببا لوجوب الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع
على وجوب الجلد على الزاني علم لكن لا يبقى فرق حينئذ بين المذهب الغريق الثالث وبين مذهب العامة وليس
كذلك والجواب انه موجب لوجوب الجلد ومؤثر فيه فانا سلفا ان الزنا حادث لكونه عرضا من الحادث وحكم
الله تع وهو وجوب الجلد قديم والاثر من الحادث يحوز في القديم فلا يلزم من كون الزنا مؤثرا في الجلد
وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة فان حكم الله تع حادث فلا يمتنع ان يؤثر فيه حادث وربما
يقال عرف بالنص لا بالوجود فالايجاب قديم فلا يصح ان الذي يجب عليه الجلد والاثم وهو
الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث وهو معنى جعل السبب مؤثرا في الوجوب لا في الايجاب فلا
يتجه ما ذكرت تبعا لبعض المحققين ولئن تنزلنا اعتبارا الكل يجوز ان لا يكون مرادهم بذلك ان السبب مؤثر
في تعلق الحكم بالمكلف لان في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت قوله اعلم ان اصل الدين ووضوحه الخ
باصل الدين معلوما بين الله تع وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبفروع الدين سائر الاحكام
من العبادات والمعاملات والمناكحات والعقوبات مما يتعلق بالعمل شرع في باب حصل الشارع اسبابا
لظاهر مقولة كما جعل الزوال سببا لوجوب الظهر والبيت سبب لوجوب الحج لانه مضاف اليه في قال الله تع وللہ على الناس
حج البيت واستطاع اليه سبيلا والاضافة دليل السببية على ما سنكتبه ان شاء الله تع واما الوقت
فشرط جواز الاداء لوجوب صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره وسبب وجوب
صوم شهر رمضان لا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعده وجعل الشارع
وليس من الوجوب في الخطاب كما مر ولا يصح ضدا وخلفا كما يأتي السببية الا عند القاضي ابي زيد و
فخر الاسلام سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي لجواز ان يكون الاداء في الليل لا يتوقف اول كل يوم سبب
صوم كل اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما ان الصلوة والليل لا يصلح محلا للاداء
فلا يصلح للسببية وعند بعضهم الشهر حقيقة لاسم الشهر حتى استوى في السببية الايام و
الليال وهو اختيار المصنف لانه مضاف الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام و
الليال جميعا فاستوياني السببية والدليل المحفوظ ايضا من كان منكم شاهدا في اول ليلة من شهر حتى
قبل ان يصبح وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانه قد يكون مباحا ومن حيث انه جناية يحل الصوم يكون محظورا او الزنا وشرب الخمر ليا بسبيل
لكن ذلك بدليل انه لو كان ناسيا لصومه للاجب الكفارة بهما وانما الموجب لها الخطر وقد بينا
ان الافطار من حيث انه يلائم فعل نفسه الذي هو مملوك له كانت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق
هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ومن اغاله
تخصيص هذا الوضع وقيد بقوله لانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلائم ملك نفسه وهو الكف عنه فوسه
والمعاملات الى سبب شرعيته المعاملات كالنكاح والبيع تعلق البقاء الحذر بمباشرتها وذلك
لان الله تعالى قدر بقاء العالم ببقاء الانس الى قيام القيمة قال عليه السلام لا تقوم الساعة وعلى الارض من يقول
الله الله وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل و
في اباحة الزنا تفويت هذا المعنى وفي تحريم الخمر تفويت العقل وهو حافظ للنفس والمال على التعاقب
فاما والد الولد الخلط الغير وفي الشركة ضياع النسل فكان الاب متى يشتبه عليه الولد لا يمكنه ايجاب
مؤنته عليه وليس للام في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فيضيع الولد ويتقطع النسل وذلك
لا يقتضيه النكاح الموجب للموافقة والمعاونة والتناسل وبقاء النفس بما يحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن لكن قد يحتاج اليه كل احد لن يتيسر له الا بأنا يس حرين وباق
اليهم والاصل ان مجبول على الغضب والشهوة والحرص طابع نفسه فيكون داعيا الى الظلم والخصومة
كما قال ان العبد والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم فلا بد من معاملة بين
الناس على وجه عدل شرعا ان دفع ليلا يقع التنازع بين الكسبي المؤدي الى الخصومة
الى القهر والتقاتل والتفاني فشرع سبب كالبيع وهو التجارة عن التراضي والتعامل
على الوجه الخالي عن التنازع والتي هم نحو الايمان بالآيات التصديق والاقرار بالله تعالى
وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الآيات الدالة على حدوث العالم لانها لما دلت على
حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده ووحدانيته وعلمه وحكمته وقدرته
وحيوته قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
واليد الثانية عرضا بقوله النجوم تدل على البعير وانا الدليل على المشير ومنه الهيكل
العلوي والمركز السفلي الخ ثم على العالم العليم الخبير واعلم ان المحض نعم خالص عامة
اصول كتب الفقه من تقديم في الذكر على اصل الدين ولئن كان القياس يقتضي عكس ذلك ولعل
الداعي له اليه ان سببه يجوز ان يكون مجرى المعرض حيث الله ولعله لا يتذكر وسبب الايمان يجري

يجوز الكرخي فان الآيات الدالة على حدوث العالم اكثر ان تحصى وكذا اسباب سائر فروع الدين من الصلوة والصوم
وما يتكرر والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم عليه وضعا ثم ذكر سبب الصوم لانه اقرب الى الاحاطة
من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد كل يوم خمس مرات
او لانه عند ذكر المشروعات من اولها يقع البحث بها بل الصوم قال عليه السلام بني الاسلام على خمس
شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فكذا لهذا
ذكر عباس آخرها ثم ذكر العقوبات لما العقوبة ضد العبادة فكان بينها مناسبة من حيث التضاد
ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة فكان ذكرها بعد ذكر المفردات لافتقارها
اليهما اتى بعد ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عن العبادة والعقوبة وكان بينها وبين المشغول والخالي مناسبة التضاد ثم
ختم هذه الشرائع بذكر الايمان على وجه التفاؤل ليكون ختم الكتاب على احسن الشرائع بالايمان
جعل الله عاقبة امرنا واجر جميع المؤمنين بالايمان بفضله ومنه قوله واما السائل
جواب عما يقال ثبت الوجوب بالاسباب فما بال الامر اضاف ان الامر انما يدل
الالزام اداء ما وجب عليها بسببه كقول البائع للمشتري اشتريت فاد الثمن فانه لالزام اداء
ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب
الاداء بالخطاب والاول يشغل الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه
فيما سبق قوله وما كان (سبب شرعيته لعقوبة شروع في تفريعات هذا الاصل الى ما كان
كذا كل قلت ان البيع يفسد بالجهالة المفضية الى المنازعة فما لم تشرع جهالته لما كان لتحصيل ما به يحصل
البقاء فلو قلنا بشرعيته عند المنازعة المؤدية الى الفساد لتعذر الامر على موضعه بالنقض
كهذا المعنى ايضا قلنا ان جواز البيع مختص بما هو منتفع به في الحال او في المآل فالحر لا ينتفع
به اصلا لا يتعلق البقاء به قوله ولم يشترط وجوب معرفة الصانع اي لما كانت الآيات الدالة
على حدوث العالم دالة على قيام الساعة لانه لا تصور طلوع الشمس من مغربها والسكون كانت فرضية
الايمان بالله تعالى دائمة لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وانما يسقط التكليف في بعض
الصور لانعدام الآلة كما في المجنون او لتصور ما كان في الصبي فلا وجوب الا على الراشد كما
لا وجوب بدون السبب وقلنا يصح ايمان الصبي العاقل والمراد بخاطب لتقرر السبب في حقه وصحة
اداءه تبتني على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب الاهلي وجوب لاداء كتعجيل الدين الموصل
بجون لتقرر سببه ولم كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه قوله وعلى هذا العبد والى في

شبكة الألوكة www.alukah.net

وما هو حسب ليس بمضاف قلت لما دلت الاضافة على سببية المضاف اليه للمضاف فلما لم يكن سببا لوجوده او
لوجوبه وهو باطل لان دخل بالفعل ولا تاثير للوقت فيه حتى يكون الثاني وهو الظاهر قوله واما حصلا
الراس سببا فلان الراس سبب لنبات الشعر وهو ظاهر وتضاف الى
الراس ايضا فالى انشاء زكوة ذوس الراس فظاهر يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليوم فما حلق
الراس سببا والوقت شرطا ولم يجعلوا الوقت سببا كما جعلوا الثاني وهو لم اضافتها الى الفعل
اشهر واضافتها الى الراس فاحتاجوا الى السببية ولم وجدت الاضافة اليها
القرينة صح الحكم على الوقت بانه واجب مؤقت بوقت معين وجب مؤقته عليكم والى
على اعتبار الراس له المؤونة انما يجب عن الراس لا عن الوقت للمؤونة الشيء سبب بقاية
يقال ما يؤونه لطعامه كفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس
سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا قوله
وتكرر الوجوب حوله معارضة يمكن توجيهها بطريق تصدير ما لم يقال لم الوجوب يتكرر يتكرر
الحكم بتكرار الراس فدل على ان الفطر سبب وثانيها لم يقال لو كان الراس سببا
لما تكرر الوجب مع اتحاد السبب قلت بل الراس وان كان متحدا حقيقة لكنه جعل متكررا
تقديرا بتجدد المؤونة التي لاجلها صار سببا كما ان وجوب الزكاة يتكرر بتكرر الحول
الذي اقيم مقام النماء في نصاب النقد ووجوب النفس والخراج يتكرر بتكرر نماء الارض في
العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ويصير السبب هو الراس مع
في صدقة الفطر كما تجدد ونفقة بتجدد شرطها وهو الوقت بخلاف الضياع والارض
الا ترى انها سببا الزكاة والنفس والخراج بدليل الاضافة يقال زكوة المال وخراج
الارض كما تجدد في بتجدد ما هو الشرط فيها وهو حولان الحول في الزكاة والنماء
في الارض وحاصل الطلب ان الاضافة والتكرار انما يدلان على سببية ما لم يكن الشيء لهذا
لم يكن متكررا على الراس بالسببية وضعا او لوثبوت التكرر ثابتة بالدليل فلا يكون الفطر سببا
اليه وان ضعفت الصدقة تتكرر مع فصل من العزيمة والرخصة ما ذكر المشروعات
وضعا بنا على سببها ما شرع من اجله سببها شرع من تقديرها اعلم ان المشروعات
وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده الى طريقا ومسلكا يسلكونه على الوجه عزيمة
او رخصة وكل واحد منهما مع شرعا اما العزيمة في اللغة فهو القصد البليغ الى

القصد مع الجزم على الله تعالى فاصوما صلوا والعزم من الوسع ان اولوا الجد والثبات والصبر فلان
كان قوله اعزم اي لا افعل كذا او ان افعل كذا ايمانا للتوكيد يصلي عيشا ويقال عزمت عليه
اي اقسمت وهذا معنى قوله ولان اصار يمينا ويقع الوجوب بعزم الوطء على ما يأتي الظهار وهو ان العزم كالموجود للكفارة
فرض والذي يظهر من كلامهم ان ثم فرقا فانهم قالوا انكر رقبة فلما عادا به السعد بالعربية ص ٢٠
ان جعلوا على جاشي فانهم وجدوا لكن الباعث ثابت وهو النكاح وحرمة بقاء الظهار فلا بد
من القصد المؤكد وهو العزم وفي الشرع عبارة عن شيء غير متعلق بالعوارض ان ما شرع ابتداء
غير مبني على اعذار العباد واعتبر به على الرخصة وانما سمي ضد النوع بالعزيمة لو كان حكمها
وهو الوجوب ثم اني حيث شرعت ابتداء حكم انه الهنا ولكن عبيده كانت في نهاية التوكيد ولم
يرا مر بفعل ما شاء وحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والامتثال فكان الجامع الشرعي مطلق التعبد
قوله واما انواع اربعة فان قلت ظاهر كلام المصنف يدل على ان العزائم ست انواع منحصرة
في القسمين لكن تقسيمه العزيمة بدل على خلافه حيث لم يذكر الباعث لان ضد التقيم والان تقيم
الرخصة قلت نعم منحصر في القسمين كما يدل عليه كلامه ولكن الباعث داخل في العزيمة لو كان سببا
كما تقول لكن المصنف لم يذكر ما في تقسيم لحوقه للغرض تقسيم ما يتعلق به الثواب من الفرائض
وكل منحصر في اقسام المذكورة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الثواب من العزيمة اما ان
يكون جانبه اولا والاول هو الفرض والثاني اما ان يستحق العقاب بتركه مطلقا او لا
والاول هو الواجب واعا قيد بقولهم مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتخيير والوصف الذي لبدل
والثاني اما ان يستحق بتركه اعلامة او لا والاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وليكان
يتناوله القسم لا ظاهرا الا انه خرج من المقسم ويدخل في ضمن الاقسام الفعل والترك للعلم
ترك المنهي عنه فرض ليكان بدليل قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر واجب ليكان
فيه شبهة كترك اكل الضب والتعلب بالنهي وسنة او نفل ليكان دونه كترك ما قيل فيه لا باس فيه
اما الفرض في اللغة القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها
قطعا وقال تعالى نصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل لا شبهة
فيه لان ثبوته بقوله وحكمه لزوم العمل وانما قيدنا بدليل ينتقض التعريف بالفعل
والاباحة فانها قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل بمعنى حكم الوجوب لزوم
التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الايمان فيكون محله كفرا وجب اقامته

نسخة الألوكة
www.alukah.net

بالبدن او الحال مما يتعلق بكيفية العمل فيكون ترك العمل به بعد عذر غير مستحق به فسقا لا الفسق هو
الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كفرا لبقاء التصديق فما لا ترك له مستحقا
يكون للكفر لا استخفاف بالشرع او كفر قول يكون جاحده بسكون الخاء من الكفر ضد الايمان او
ومنه لا تكفروا على قتال وقال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد كفروني
يحتكم شاق وطائفة قالوا اصبت ومدت واما كفر فقال صاحب الكشف لم اجد له الا في لا ساس علم
من شاء يخاطب واصل بن عطاء يعتق الرد فقال وبالكم تكفرون رجالا كفروا رجالا
يعني الخوارج اكفروا عليا بعد قبول تحكيمه اولا ورواية ودراية قوله والوجوب
اعلم ان الوجوب لغة ثبوت ومعنى شرعي اما معناه في اللغة فهو الساقط قال الله تعالى فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت على الارض ومنه اطلق على الساقط عنا على الى استقاط احتمل لا يكون
ساقطة لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملا اي سقط على العبد عملا بدون ان
يتعلق باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه بخلاف الوحي فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملنا
ما لم يسقط علينا او المضطرب ما خوج من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب بين
الوحي والنقل عن حيث انه ثبت عملا لم شبه بالوحي ومن حيث لا يكون حاصلا له شبه
بالنقل او هو معطى بين لان يلزم ما عمل بدليل يوجب وبين لم لا يلزم ما على شبهة في
الوجوب وبدليل قلت المصنف فسر بالسقوط والوجيب بالاضطراب اقول اذا بالامام محمد لا بسلام في
والمذكور في كتب اللغة لم الوجوب هو اللزوم والوجيب السقوط والوجيب الاضطراب قلت اشار
والفؤاد وجيب تحت اي مضطرب واما في الشرع فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر
الواحد والعام المخصوص والآية المؤولة مثل الفاتحة وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطمأنينة
في الطواف وصلاة العيد والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام
بفاتحة الكتاب ثم يصلي فانك لم تصل الطواف بالبيت صلوا ايها الناس كل حج وعمرة ان الله
تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر وهي تمثيل المصنف بالوتر هنا اشارة الى ان الفرض العملي قسم
من الواجب فيكون الواجب قسما من فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لا يصح الخ
بفوته مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة وتعديل الاركان قوله حكم لزوم
العمل بالدليل لكن لا الجبر اعتقادي لزوم قطعي لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم لا اعتقادي مبني
على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يثبت القاطع قوله وفسق تارك ذا اي الخبر
الواحد

الواحد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام تركه رادا الخبر الواحد بان لا يرى العمل به
واصلا وتركه متاولا لادلة وتركه غير رادٍ ولا متاول ولا اول يوجب التفسيق لوجوب
العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق للتاويل بين السلف والخلف في
النصوص عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق باستاذة صدر الكتاب واصول فخر الاسلام رح
وقد صرح بذلك صاحب التقويم رح فقال ولا نفسقه بتركه عملا الا لئلا يكون استخفافا باخباره
كالاول وقيل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق
والى هذا اشار الامام شمس الائمة السرخسي رح وقال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح قلت
الاول هو الصحيح والا لما بقي فرق بين رد خبر الواحد والمشهور واظن ان الفرق بينهما
في القسم الثالث انما هو من تفسير الفاسق من قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب
الكبيرة لا يفسقه لصيرورة الكبيرة اذا ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسقه
بالخروج عن امر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه قال قلت الوجيب كما
يثبت وجوب خبر الواحد يثبت بالمشهور لان فيه شبهة لكونه احادي الاصل وبالعام المخصوص
وبالآية المؤولة فلم خصصه خبر الواحد قلت لجواز ان يكون الراوي موجبا للفسق عند المصنف
فيترك غير خاص العام المخصوص والمؤول فلا يوجب عمله لاختلاف العلماء في بقائه حجة
بعد التخصيص ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بيناه في موضعه لرسوخ الدليل فلزم ان
ما فسر به بعض الناس بين معهود الوجوب والوجب لغة وشرعا بطلان ما قال الشافعي رح
بانهما مترادفان وانهما يطلقان على معنى واحد وهو ما يذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي
او ظني قوله والسنة من الطريقة المسلوكة من الدين اعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت
او غير مرضية قال علي من سن سنة حسنة الحديث وفي الشريعة اسم للطريقة المسلوكة في
الدين من غير افتراض ولا وجوب وبهذا القيد مرد المصنف تركه بقرينة ذكره في بيان الحكم فلا
ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها الرسول عليه او غيره
ممن علم في الدين ما لصحابة رضي الله عنهم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي و
لهذا قال علماؤنا رحمهم الله لفظ السنة عند الاطلاق في بان يقول الراوي لمن السنة كذا لا يفيد
الا اقتصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين
احدهما الا بدليل وقال الشافعي رح انما خذ الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عليه فقط وهذا

بناء على انه لا يزول تقليد الصحابة وهو السنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم
الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا يجب تقليد الصحابة كان طريقتهم كطريقة الرسول
عليه فلم يدل الاطلاق في السنة على انها طريقة النبي عليه فقول وحكمها كما يطالب المرء باقامتها من
غير اقتراض ولا وجوب لانها طريقة اثر بنا باحيائها ونهينا عن اماتتها بقولهم ما اتيكم الرسول
فخذوه وقوله عليه السلام ستكون بعدي سنتي فمن احياها فاعمالها الا انه يستحق العقاب
بتركها كما لو ترك الواجب يستحق العقاب ليكون الواجد حاملا على التوكل بقدر ما يشرع
كاملا وقصورا عند ان سنة الهدى اقامتها تكميلا للدين وهي
ان السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد سنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي
التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة ولا اساءة دون الكراهة كما في الحواشي رح الكراهة اخص
من الاساءة وقال المصنف رح وتركها ضلال ولعله اراد لقد يكون تركها اصرارا على تركها والا فلا يلزم
يكون من جملة السنة فوق صورة الوجوب مثل صلوة العيدين والوتر والاذان والاقامة والجماعة و
على هذا قال محمد رح اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة اصروا بها قاتلوا
على تركها بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات لان هذه من اعلام الدين
فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على تركها والسنة الزوائد من التي اخذها
هدى ان اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها اساءة ولا فضل لمن يواظب عليها وهذا معنى قوله
وتركها لا بأس به كترك النبي عليه السلام في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة والركوع
والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة من القيام والقعود والاكل
والاكل وغير ذلك من احواله والنفل هو الزيادة النفل في اللغة اسم للزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا
لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وهو اعلاء الله وتحصيل
ثواب الآخرة فعلى هذا ينبغي ان تقوى ذلك نفل وباذن الله ذلك ومحل ذلك الشيء
اسم ما شرع دينا على الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا ثم النفل انما جعل من الفرائض
ومعنى قوله ونوافل العبادات زوائد شرعت لنا لا علينا ثم النفل انما جعل من الفرائض
ما شرع شرعية على اعداد الاجنحة ولو كان من الوحي لاقتضى شرعيته بوقت الفجر فلم يكن مشروعا
هذا لا يقال لانهم مشروع وانما فاته عن هذه الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول
هو مشروع في مثل هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه على الصحيح
لكن

لكن في مراعاة شرائطه والاتيان على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه يعترض عليه الحوادث من المرض
والضعف والحاجة الى النوم ونحو ذلك اذا اداه فاعذر فاضح القدرة على القيام وراكبا بالايماء
مع القدرة على النزول ولزم ان يكون متوجها الى القبلة وقت الشروع وتحقيق اليسر وكان عزيمة باصله
موخصا في وصفه وكانه اما اخذ كل من سائر اقسام الواجبات وتعرض انه منها كلها ندم تخلص عزيمة
على انه عند بعض العلماء عين محمد وصف الفريضة وحكمه ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولاداء
العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم الوضيعة في الوجوب والسنة ولا يلزم عليه
صوم الماضي حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه يقع فرضا لان لا يلام على الترك
غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين قوله وصلى بالسواك وعند ما الى يطالب بالمفي
بعد الشروع فيه صلوة يمضي فيطالب بالقضاء عندنا وعند الشافعي رح لا يطالب بواحد منهما متعللا
بان كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
بالشروع لا يرى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله لهذا يباح بنية النفل ولو افسده كان موديا
بالنفل ويباح الافطار للصائم تفلا بعد الضيافة فعلى هذا اجب اخاك وافطر واقض يوما مكانه
ولو صار وصائما لخفت عنه لا محالة ولو كان نفلا صحيحا وجب ان يكون مخيرا ان انتهاء كما كان
مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية ونحن نقول ليس القدر المؤدى صار مضافا الى الله تعالى فعلا لله تعالى
وتقرب الى الله حتى لو مات في ضلة الحالة لو فسد بدون اختياره بان جن او اغمي عليه يثاب
عليه فلزمه لا تمام ضرورة صيانته عن البطلان للغير ابطال العمل حرام قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وصيانة ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لان الاداء كالمبتدء ولما صار لله تعالى
لان الاداء قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عليه من صلى صلوة فله اجر ولقد وجب لصيانة
قوله وهو قول ابتداء الفعل او ابتداء المذهب وهو كان او صلوة فلان يجب لصيانة ابتداء
الفعل بشروعه فيه بقاؤه اولى وهذا الاثر لفعل اقوى من القول اذ معنى العبادة في الافعال اكثر
بالنسبة الى الاقوال حتى لا يجب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس يجب
والبقاء اسهل من الابتداء حتى شرط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعلى الغير
تمنع ابتداء النكاح دون بقائه كما في الوطئ بشبهة ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء
الفعل وهو قوي فلان يجب بفعله وهو قوي بقائه وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام
وجب القضاء بتركه ضرورة فان فعل العبادة لا تتم قربة الا بآخرها لانها لا تتجزى قربة ولا

توقف الاول على الاخر لنصير قربة لم يكن فيما الى الله تعالى فلا تحريم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يبطل بعد ما علم البطلان
بعد حكم قلت لان الشارع في النفل فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم والصلوة مثلا والفعل حاصل
وهو الكف او القيام الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة
بفعل هو تعظيم الله تعالى وقد وجد فيكون ذلك القدر صالحا فيحرم ابطاله والدليل على ان العبادة
تبطل بما يطرأ عليها ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة
عند المعتزلة قوله واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر
لو اتسع السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا بالعوارض اي ما
استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وقيل هو ما تغير من عسر الى يسر ترفيها وهي منحصرة في
اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان يستعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على العذر
مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك لعدم الحكم
عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا او لا الاول
[illegible] والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني هو النوع الثاني
وهو [illegible] قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث تاخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما
استعمل في معناه المجازي لا يخلو من ان يكون مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم والا فهو النوع الاخير
وهو دونه في المجازية لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح
لعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في النوعين المجازيين ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا
قلت قد اجاب عنه العلامة النسفي رح بان هذا التقسيم على التعريف الثاني ولا اشكال انه يتناول الكل
وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة [illegible] الاولى ان
يجاب عنه بان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
قوله واما احق نوعي المجاز الحقيقة فما يرخص على ان تطاله اي [illegible] لا يواخذ على ارتكابه بعذر مع
قيام المحرم والحرمة كما لا يواخذ على المباح وليس من ضرورته بقاء الحرمة المواخذة بارتكابه
فان من ارتكب كبيرة حتى استحق بها العقوبة عصيانا لله تعالى فانه لا يسمى مباحا في حقه
مع انتفاء المواخذة بالعفو وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها
واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان يسقط المواخذة بالاقدام في حق المعذور
لعذره ويبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام

عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل قوله كاجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان
بالايمان وافطاره في رمضان اي لو اكره الصائم في رمضان على الافطار او اكره المحرم على جناية
على الاحرام او اكره انسان على اتلاف مال الغير او تناوله او [illegible] اي خاف على نفسه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فانه رخص له في ذلك والعزيمة هو الامتناع عن الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة
معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور
ولئن كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود لان المصير الى الرخصة ثبت ضرورة
والضرورة تندفع بان لا يواخذ بفعل الحرام فبقي حراما لانعدام المزيل للحرمة قوله واما يرخص
في هذا القسم اي في النوع الاول من نوعي الحقيقة [illegible] لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف
نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في
الكفر وترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف
مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق
والفوات الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف فيه الاحتساب بالقلب باق قال عليه السلام
من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه الحديث وفيما عداهما المنكر مصون
بالمثل اما الافطار فبالقضاء وفي الجناية بما يجبرها وفي الاتلاف والتناول بالضمان
فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولذا رخص الاتلاف في الامتناع حتى باذل نفسه لاقامة حق
الله تعالى صورة ومعنى [illegible] على حق نفسه وعند اعزاز الدين فيكون ماجورا قوله
بخلاف النوع الثاني وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة
وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول وانما كان هذا النوع دون الاول
لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة ولما كان الحكم متابعا السبب كان جهة العزيمة
اقوى فلما كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه يرخص في
حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام
بخصوص الآن وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر
بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر
كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك
الواجب بعذر يرفع الاثم لا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان [illegible] الفطر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثبات الحال فان قلت لم اوجبت
بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فلذلك غير مستقيم لتقدس الوجوب ثابت
في الحال غير متراخ وكذا لم يوجب بالاداء وهو الخطاب للتراخي كلها متراخ
فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب لفظ قياسا على الخطاب وهو موجب بالذين امنوا
كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب لغير المأمور والمرض بدليل يوجب على من كان
منكم مريضا الاية قلت ظاهر بنا وانها والناجز للترخيص للتخصيص وفيه بحث
لانه لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول ولم يحمل عليه يكون من نوع المجاز فلا
يظهر التحقيق نوع اخر قوله وعلى هذا الصوم افضل ان حكم هذا النوع ان لا خذ بالعزيمة اولى
حتى كان الصوم افضل من الفطر عندنا وعند الشافعي رح في قول الفطر افضل
ان ليس اعتبار النظائر قوله رح فعلة من ايام اخر الاية تركت من عدم الجواز الى بلا حاجة
او الاطلاق يضيق معناه افضلية الفطر واصح اصحابنا رح بان السبب الموجب للصوم
متحقق بكماله ويتاخر الحكم بالاجل لانع صفة التعجيل كالدين المؤجل وكان الموجب للصوم
عاملا للدين لانه يتعلق اداء كما يكون لله تع ان لو كان موافق لحكمة قلت لا شك في ان الصوم
موافق لحكمة تع جوازا اتفاقا فكان الموجب له عاملا لله تع فكان افضل قوله وتردد
في الرخصة اي اليسر يعني ان رخصة الفاجر اما ثبت للتوجيه واليسر في كل شيء متعلق
من الفطر بل من الصوم ايضا نوع يسر فان الصوم بموافقة المسلمين في شهر رمضان اسر
من التوجيه بعد مضي الشهر للزم البلية لو لم تحقق فالعزيمة تؤدي معنى
الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه والرخصة لا تؤدي معنى العزيمة وهو العمل لله تع
فكانت العزيمة اولى قوله الا ان يخاف على نفسه استثناء من قوله الصوم افضل يعني لو
خاف على نفسه الهلاك بالصوم فح يكون الفطر افضل ولو صام حتى مات اثم لان
حكم الشرع من حقه اما التاخير الى ايام اخر او التعجيل بشرط السلامة والتعجيل على وجه
يؤدي الى الهلاك خلاف الشروع فيكون حراما فلا يكون موجبا لحق الله تع بخلاف
الكفر فانه لا يكون على الفطر في رمضان واجبا حتى خلاف الشرع الاول حتى لو لم
يصم حتى يقتل ويكون ماجورا لانه سعى في حق الله تع بالصبر على الهلاك مظهرا لله تع

طاعة

طاعة لانتفاء دليل سقوط صوم ومولزمه كما بينا ولم يرخص في ترك صوم تع للضرر ولهذا
التلف الى اصل لنفسه يضاف فعله الى من النوع لا قول الى من عين وهو الملكي فلم يكن مولا بالصوم معتبرا
للشروع بل باذنا لانه للنوع متمكنا طاعته وفي كل عمل الجاهدين بخلاف النوع الثاني فانه
لو صام فمات منه كان قتيل الصوم وهو اكباش لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه فيأثم لله
فيه تغيير المشروع لانه لم يجب عليه لم يتحرز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غلب المشروع
قوله وهذا اي وجوب الجهاد الخ اي حكم النوع الثاني لحكم سلم دخل دار الحرب غازيا وهو يعلم
انه لا يطاوعهم الا ان يقتل من غير ان يقتل فيهم فانه لا يجوز له الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل
لا يكون مثابا لان اقامة حق الله تع في الجهاد بنهاية اعدائه وتفريق جمعهم وبذل نفسه لا يحصل
في كل مكان مضيقا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يقيم به حق من حقوق الله تع فلا
لا مر بالمعروف حيث يشاف على الصبر حتى يقتل لان المقصود منه الزجر عن المعصية وتفريق
جمع الفسقة وبالصبر في كل حتى يقتل يحصل كل لفظ الظاهر انه ينقض المجلس ويتفرق اذا قتل ح
الفسقة فاذا قتل فلا فرق بين ان يموتوا في باطنهم ان لم يموتوا في ظاهرهم لانهم معتقدون حقا باطلهم
به ولهذا كانوا يعلمون بخلافه فصار بذل نفسه محاسنا بخلاف محاربة الكفار فانه لا يموتوا
في باطنهم كما لا يموتوا في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا يفيد محاربته مع العزم
من الجهاد وهو جلال الدين بل تؤدي الى ادخاله فلو حرز ناه كل لقوله لا مر على موضوعه بالنقض وهو الاذلال
قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ لا مر بالمعروف والنهي عن المنكر جائز لم يكون بغير العنف
بل بالحكمة والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل اقوى مع سلامة النفس وهو لا يجوز
بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت ليس الكلام
في كيفية الامر بالمعروف وبيان ترتيبه انما الكلام في نفس الخايف على نفسه الامر بالمعروف
المراعي ترتيبه فيه بان يبتدئ باللطف ولم ينفعه فترقى الى العنف وتلف فيه حل غلب
ام يجاف قلت يثاب عليه لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله
باحياء دينه لا ملقيا نفسه في الهلاك قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قلت
ليس كذلك فقد ذكر محمد رح في السير الكبير لا باس بان يحمل الرجل وحده على العسكر
ويظن انه يقتل اذا غلب على ظنه انه يثخن فيهم بقتل او جرح او حديمة والا فلا
والقياس ان لا يباح في الاحوال كلها ولنا علم انه يقتل قال تع فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك
محمد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والنهي عن المنكر فيما بين المسلمين حسبة لا يجوز ذلك ولم يظن انه لا ينكى فيهم وقال الشيخ العلامة ختم المجتهدين نجم الدين
الا ان … مجتباه بما قاله مختار … في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اضطباءا لحسين البصري
جلالا للقاضي عبد الجبار وساير المعتزلين … ويما ذكرنا ظهر غلط صاحب التحقيق
في جوابه عن هذا الاعتراض حيث قال ان قوله لا يجوز بالضعف الا عند الامن من الخوف قول مخالف للاجماع فقال
واما الثاني نوع المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال اي ما رفع عنا من الاصر والاغلال التي كانت
على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة هي الاستباحة مع
قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا
شيئا محض تخفيفا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا قال صاحب الكشاف في … الاصر
الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو
بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة
وقرض الثوب والجلد اذا اصابتهما نجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت
ولاداء ربع المال للزكاة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد
العشاء والنوم وحرمة الطعام بعد النوم وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب على باب دار من
اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي عم ورحمة عليهم فقال
واما النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة اعلم ان النوع الرابع هو
اسقاط مشروع بانعدام السبب من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب
موجبا لذلك الحكم في حقنا في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر
لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة وروي
عن ابي يوسف رح ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في
الاكراه على اجراء كلمة الكفر والمذهب … وكثير من العلماء وفايدة الخلاف
تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا قلت انما يأثم
اذا علم بالاباحة في مثل هذه الحالة لان الانكشاف في الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا في الاسبيجابي
وفيما اذا حلف لا يأكل حراما او لا يشرب حراما يحنث باكل الميتة وشرب الخمر عند
الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لنا ان الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه

اليه وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى وهو الحل قال الفاضل
السمرقندي فيه بحث لان التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تأكلوا شيئا منه الا ما اضطررتم اليه
اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه يفهم من سوق الكلام ان المعنى
اي غرض لكم في ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة
الضرورة وهذا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكره من التقدير الذي لا يقبله
الذوق على ان ما ذكره مصير الى الاضمار بلا ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم
ان لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القرآن قبل نزول هذه الآية
على وجه التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا
وان لم يذكر الاستثناء لان الاستثناء بحال قيد من قيود المستثنى منه ويجوز ان يكون قد ذكر هذا
المقيد لما ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال ان استثناء اجراء
كلمة الكفر في حالة الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته لانا نقول انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو
استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مسببا عن العفو
او سقوط اشتراط العينية المشروطة في المبيع لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فجعل انتفاء
العينية سببا لحرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية فيه اصلا
مع بقائه في ساير البياعات لقوله عم ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين ليتوصلوا
الى … من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من
الربح حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد بعد ان كانت مصححة له وهذا لان دليل
اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه اصلا حتى لو كان بيع سلما وملك
جوعا اثم فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه
قلت العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى
حاجته لان السلم عقد بأوكس الثمنين فاقدامه عليه دليل على انه مصروف الى حاجته
والا لما اقدم عليه فهو … او سقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي
هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث

الألوكة www.alukah.net

فصل فيما يخ

بالمسح

الى القدم فقيل لنشر الغسل ساقط وان المسح يتوقت للبس ابتداء اعلى حتى لزم الوجه من غسل الوجه بتاخر المسح
اخلو كان كذلك لما اشترط لكون الوجه طاهرة وقت اللبس ولاكن اقول الحدث بعد اللبس طارئا
على طهارة كاملة تمكن المسح على الجبيرة للاثر المسح فيصلح رافعا للحدث السابق الى القدم فيتاخر الترتيب
اخر السبب الموجب للحدث من لنر يكون عاملا في الرجل فاذا مات مستتر بالخف وجعلا مانعا من
سراية الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للوجب حقيقة افلم يبق السبب
فرضه موجبا الاركعتين فصار ظهر عندنا كمن حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو
صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا وعلى الشافعي رح هو رخصة ترفيه والعزيمة ملوم لان حق
الوصل الاربع بقي كما عن الوضوء وظهر عادكما ان قطعا عن لبس الخف والمسح من اللف والنشر
الغير المرتب فظهر ان بقاء السبب متعلق بجميع الى كسوط الحرمة واشتراط العيلية وغسل
الرجل وشطر الصلوة مع بقاء السبب موجبا كله فن حق عن المكن والمظنون والمتوهم فيه
والمتحقق والمكن فن حق هذا الحالة وفي حق هؤلاء في غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وعقد
عدم السلم وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا لانعدام
السبب حيث اخرج الباقي من لنر يكون موجبا حكمه في محل الرخصة لشبهة الحقيقة في حق السبب
والحكم مشروعا في الجملة فضعف به جهة المجازية وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها وسمي حق هذا النوع
رخصة اسقاط اسقاط على معنى لنر حكم العزيمة فيها ساقط اصلا واما صلاة المسافر فرخصة
اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب صفة الرخصة وصفا اي والاستدلال
بالمعنى الذي شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر رض انه قال سالت رسول الله عليه السلام القصر
الصلوة وفي الصفر فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال
ان الامر بالتصدق الاسقاط عنا لقوله تع ولنر تصدقوا خير لكم اي ولنر والتصدق اسقاط احكم
من العصاص بالعفو وقال عليه السلام من تصدق به فهو كفارة له اي عفى وهذا للنر ما يكون واجبا في الذمة
بكونه التصدق به ممن له الحق اسقاط كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط لزام
يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا لا يقبل الرد اي لا يرتد به ولا يتوقف على
كان من القبول او الصادر من لا يلزم طاعته كالعفو عن القصاص حق ولي الدم فانه صادر ممن يلزم
طاعته وهو الله تع فاول لنر لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله تع اسقط حقه
وملوكا عن اداء ما لزم الذمة بالسبب موجبا في حقه الا ركعتين فليس للوجه بان يؤدي

لانه اسقاط قبل الوجوب

ان اسقاط

اي اسقاط

والاختيار الحالي عن الرفق ليس الا للتوقع

ان قوله صح

التعجيل بل على اباحة الفائتة وجوازه

في السفر صح

لان الحكم يتعدد بتعدد محله

خطاب لشيخ

www.alukah.net
الألوكة

لانه بقاء فرضا وهو يكون صحيحا فلو فاتتا صار فائتا اعتقد وصار اعلوا بها كما قال فلان قبل الزوال
ان اعتقد صار وقد بهذا انها قابلة للرد فلا يرد وكما وجد البدل في حق المتوضئ اذا
اما الاستدلال بمعنى الرخصة فمن وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متحقق
في القصر بيقين لان الرفق في الاكمال لصلاة المقيم حيث لزمه اداء فقط واما من حيث التوليف فلا تمام
التوليف في فعل العدد جميع ما عليه لانه في اعداد الركعات فظهر المقيم ثوابا لانه
كل فرض الوقت فظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر ورخصة الترفيه انما تكون حيث
لا تتيقن في ولا فلا فائدة في الرخصة فوجب لنر يكون رخصة اسقاط وقيد نظر لان الاتم
لنر الركعتين قد ويان الركعات في التوليف كيف وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احرمها وثانيها
لنر لاختيار المطلق بين القصر والاكمال من غير لنر يتضمن تحقيقا بالعدد ذو بنية اي من صفات الوقت
فانه لم يفعل ما يا وتكثيرا من غير نفع يعود اليه اولغير يندفع عنه فلا يليق بالعبودية له اثبات مثل هذا
لاختيار للعبد بين ان الشركة فيما هو من خصائص الربوبية وذو الاخر ضمنت لنر اختيار العبد
لا ينقل عن معنى الرفق لانه من قال انه يتحقق بين القليل والكثير من غير نفع لان كل ما يثبت اختيارا
يليق به قلت لا نسلم لان اختيار المطلق الخ متهم للوجه الاول ودليل لسقوط الاكمال مجملا قليلا
على جملة منظوم فيه على لنر قوله اختيار المطلق من خصائص الربوبية ثم يدل على اختيار الكامل
كمال واستدلال لقوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله تع وفيه مخالفة الصوم حول سوال ويوليز
يقال ما فوكم يدل على لنر الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة
ومعناها اما الدليل فلان قوله تع فعدة من ايام اخر دال على ان اسقط التعجيل واما المعنى فلان
الرفق متعين في التاخير لجانب بان دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما
الدليل فلان النص جاء فيه بالتاخير وهو الصدقة بالصوم فثبت التخيير مشروعة للاجل الموجل بالتعجيل
التعجيل كالدين الموجل واما المعنى فلان التيسير فيه متعارض لان الصوم يشق عليه من وجه لان
المسافة مشاقة وتخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية لما اعتمت خفت والعطف في السفر
يتضمن عسرا من وجه ويسرا من وجه فقد ازداد تعارض المرافق والناس في اختيار متفاوتون
فاستقام التخيير ليختار ما هو ارفق عنده حتما ولا يلزم تخيير موسى اي لا يلزم على ما قلنا
تخيير موسى على الرعي بين ثمان سنين وعشر سنين كما قال الله تع فكمل بيني وبينك ايما
الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين القليل والكثير مع لنر الرفق متعين في القليل

الماتن من هذا القسم نظر الاتم في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك قوله الخاص

وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات وغيرها فاخرج بقوله

وضع لمعنى المهملات وبقوله الدال على المعنى الانا لوضع وقوله معلوم بيان للواقع لا قيد احترازي

وذكر في الكشف ان قوله احترز به عن المشترك والمجمل وفيه نظر للان المعنى الموضوع له معلوم للواضع

عند الوضع وليس كذلك عند التعيين اللفظ هادا المعنى ومحال ان يقصد الواضع اللفظ بازاء

معنى وهو لا يعلم كل المعنى وكذا الثاني مع بعد العلم بالوضع وتعذر فهم مراد اللافظ عند الاطلاق فيه

يكون على معلوم لو عام ينصرف اليه قرينة لكن يرد على الاول المعنى وحالة اللفظ عليه بالوضع دون

بعيد واعا سمي اللفظ خاصا باعتبار الثاني دون الاول مان قلت فعلى قيد خرج المجمل والمشترك

قلت اما المجمل فقد خرج عن المعنى وهو ظاهر واما المشترك فيخرج بقولهم وضع لمعنى لفرد المشترك

موضوع لمعنيين او اكثر وقوله على الانفراد خرج العام لان المراد به ليس بكون المعنى منفردا

التعدد وقوله مطلقا اوجز وقوله على الانفراد خرج الكل من الجزء لان الامية من

حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد من افراده ولا يصدق بعضه

العموم وقد يعتذر عنه بتاويل بعيد وقوله بينتظم خصوص الجنس خير بان ان ينتظم خصوص

الجنس كان وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد ومن التقسيم يكان

اصل الشيء بخلاف ما يقوله المنطقيون فانه يتناول المخصوص قطعا حد ثالث الكلام الخاص

من غير اعتبار العوارض لانه يتناول بعد لوله الوضع على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين

احدهما لا يكون ثمة احتمال اصلا والثاني لما لا يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم من

الاول مطلقا لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص مطلق من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا

اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا المعنى الاعم فيسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع

مع احتمال ان نفس الاحتمال والاينافي القطع بالمعنى الاعم وقيل لنزيد بن ابي حبيب القاضي ابي

زيد ومن تابعه حلا فالمع سمر قند واصحابنا ان فهي وعندي انه لا نزاع في المعنى فان

من قال بالقطع لا يعني بالمعنى الاخص لظهور بطلانه او احتمال الخلاف قياما واتفاقا ولهذا

يجوز تاكيد فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم لهذا الخلاف

في الجواب عن القوانين الصادقة فتفق ان مراد من نفى القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين

الطرفين قوله بحيث لا يحتمل زيادة البيان اي الذي لا يحتمل بيان التغيير ولنزكان

محتمل بيان التقرير كما في تقريره وبيان التغيير الهاض موضوعه عند قيام الدليل بطريق الحاكم كقولهم

الا ان يجيء طالق ثنتين وهو متصل لانه لو كمة البيان فاما لم يكون لاثبات الظهور وهو حقيقة اولا

نالة الخفاء وعلى الاول فيه وكلاهما باطلان الخاص بين فيفوت الى اثبات اثبات او ازالة الزال

وفيه بحث لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه فلا يسلم ان الخاص

ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض تارة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء وكل اختلفوا

في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ان المحمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا

رحمهم الله الى ان المراد به الحيض وقال الشافعي رحمه الله المراد به الطهر فنحن نقول لو كان المراد به الطهر لتعلل

موجب الخاص وهو الثلثة لان الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر فاذا اطلقها فيه فلا

تجب عليها التربص بثلثة اطهار اجماعا اما عندنا فظاهر واما عندهم ان فرض الطهر الذي وقع فيه الطلاق

محسوب عندهم فتنقضي العدة بباقي ذلك الطهر وطهرين آخرين فيقتضي القصر في الثلث وهذا بطال موجب الخاص

بخلاف ما لو حملنا على الحيض لانه تجب عليها التربص بثلثة قروء كوامل لا يقال لزم التعارض اما يلزم

لانا لو لم نجعل على الحيض لانه يلزم ان لا يكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوبا من العدة

لانا نجيب عن الاول بان كل ما هو محل موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما تخلل

بين الدمين والا لانتفض الغاية بطهر ولد وقد اجاب عن الاول صاحب التنقيح بان بعض الطهر

لو كان طهرا لما سبق فوق بين الاول والثالث فينبغي ان لا لما مضى من الثالث شيء يحل له التزوج

وهذا خلاف الاجماع قلت الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الاول قد انتهى بالضد فلا يعد من

يدخل تحت العدة بخلاف الثالث وعن الثاني بان كل ما لا دليل على ثبوته ضرورة وجوب

التكميل فيكون منتفيا وذكر ان الحيضة لا تقبل التجزية واذا قلت لو قال لامراته انت طالق

لو اضحت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال لها نصف حيضة كذا في الاسرار وقد وجب تكميل الاول

بالرابعة فوجب بقاؤها ضرورة عدم التجزية قوله والغسل والمسح اي كان الغسل والمسح في

آية الوضوء لنظمين خاصين لفعل معلوم وهو الاسالة والاصابة فلو علقنا جواز الصلوة بالنية

والترتيب كما هو مذهب ابن ابي ليلى والتسمية كما هو مذهب اصحاب الظواهر او الولاء كما هو مذهب

مالك لا يكون عملا به كما هو مقتضاه لان النص باطلاقه يقتضي جواز الصلوة حال وجود حصل والتعليق

بهذه الاشياء يزيل الاطلاق الجواب وهو حكم شرعي وكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد او تقوف

لا يخفى ان سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي يصير الامر به آتيا لاداء الصلوة فلو كان وجوب
مدلول الامر متوقفا على شئ آخر غير ما ثبت له بالصيغة وقد سكت عن ذلك كان بيانا بان له وجوب
في الوضوء غير ما ثبت للامر الكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان فصار كانه قيل
وجب عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط فان قلت وصل آخر بخبر الواحد كان ناسخا حكم
الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز وتوقف بعضهم باشتراط النية في التيمم مع انه نص سكت عنه
واجيب بان النية فيه اما ثبتت بنص الا يبغي لان التيمم نيابة عنها فهو القصد لغة والنية مع
القصد وفيه اشكال لانه انما يستقيم لو كان النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل
هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا الخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف
يستفاد وكل منه والطواف المامور به دخل فيه ويطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران حول البيت وهو ناطق لم يقتض جواز الطواف من الجنب كما يجوز من
الطاهر فاشتراط الطهارة حتى لا يعتد الطواف بدونها يكون على سبيل الخاص والبيان له لا نه
بيان لكل يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله الطواف بالبيت صلوة وخبر لا يجوز
واعترض عليه بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد يكون بسبعة اشواط و
شرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدا من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا
يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فاذا ثبت انه مجمل جاز
ان يلتحق خبر الواحد بيانا له واصاب عند صاحب الكشف بانه ليس بمجمل فرق بين تقريره وكنهه في
حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لباب التفعل للمبالغة وفي كل محتمل ليكون من حيث العدد او
من حيث الاسراع في الشي فالتحق خبر الواحد بيانا له واخاطب الطهارة فلا يصلح للبيان لانه
لا اجمال بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نسلم انه محتمل العدد حتى يلزم الاجمال كيف ولم ير احد
لا يقتضي التكرار عندنا والذي يدل على ان عمر وابن عباس استدلوا على نفي قضاء ما فات
في طواف الوداع بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا في الهداية وايضا لو كان باب التفعل
يقتضي الاجمال لكان فعل تفعيل وليس كذلك اجماعا سلمنا فكل
بالنسبة الى العدد فلا تم الاجمال بالنسبة الى المبدا فلا يصلح خبر الواحد بيانا له
واما الاجمال باعتبار العدد وتعيين المبدا بالاخبار المشهورة وبما جرى الزيادة على الكتاب واما وجوب
اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الاجزاء بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة

ان ادّيت

ان ادّيت الكراهة ولذا ينجبر بالدم فاذا رجع عن غرابة اجبار نقصان الصلوة بالسجدة والركوع
في قوله اركعوا واسجدوا والمقتضى حاصلان لمعنيين معلومين فالركوع للميلان عن الاستواء يقال
ركعت النخلة اذا مالت والسجود لوضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة
في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين بهما على وجه يكون
فرضا كما قاله ابو يوسف رح وان فرق بخبر الواحد وهو وقوفه عليه ثم فصل فانه لم تفصل لاعرابي
الصلوة بيانا لانه لا اجمال فيها بل يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا لخبر الواحد وهذا
الجواب ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح ليكون بيانا لما لكن انما يلزم النسخ لو لم يصلح ان
يكون وحيا متلوا وهو ممنوع سلمنا انه لا يصلح لكونه قرآنا لكن انما يلزم لو لم يصلح ان
يكون بيانا مجملا للكتاب وهو قوله واقيموا الصلوة وهو كذلك لان الركوع والسجود لما كانا
اما لان يكون بيانا للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا
على حيالة والالزم باطل لانه لو اتى بالركوع مع التعديل مثلا اتى بفرض واحد وان طوله اجزاء
فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله في كل قوله اتى الطواف من ان الى قوله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك فسخ وهو مذهب عامة الصحابة رضه وقال
ان في قوله القديم وبه قال احمد رح انه فسخ وهو قول بعض الصحابة رضه وثمرة الاختلاف
تظهر في انتقاص عدد الثلث به على ما استدلوا بهذه الآية ووجهه ان الله تعالى ذكر الطلاق بقوله
الطلاق مرتان ثم ذكر بعده الخلع فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق مذكورا ثلثا وهو خلاف
الروح في اول الآية وسماه طلاقا ثم ذكر فعل المراة وسماه افتداء وتحت الزيادة او اذا فعل
المراة بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق للفرد الخلي يوجد منها ولا تستبد المراة به وقد
ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا بالضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الآية وهو
الطلاق فجعل الخلع فسخا في حق الآية كما قلنا فيه لا يكون خلعا به ويقابل لم يقصد لانه لم يذكر
تحت لا فعل بالذكر تقريرا لفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في حالة
قبول فعل المراة وهذا هو مذهب ابي حنيفة رح ويكون تركه للتعليق وهو سلم فكل يلزم ان يكون الخلع
طلاقا رجعيا للزوم من الطلاق المذكور في اول الآية وهو الطلاق الرجعي عندهم ومبدا
خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ الخلع الخلع اما لو قال الزوج
انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان المخالفة ان ثبتت بلفظ الطلاق لا يكون
محل الخلاف وان ثبتت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق وايضا لو كان الخلع المذكور
في سد الآية طلاقا يلزم ان يكون الطلاق اثنتين فقط فان طلقها فلا تحل له وفاده ما

لا تحل

ولا وجه لقول العلامة النسفي حيث قال انه تم ذكر التطليقة الثالثة بقوله عقيبه وعوض فلا يكون ابعاً للغير الآية
لبيان الخلع بدليل سبب النزول والا لم يكن متعلقاً لهم لا لبيان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو
سلم وكل يلزم سقوط التعلق بها على انه اختلفت بالخلع الطلاق لانشاء الترتيب ولا وجه ايضا
لقوله قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان السنة لانه لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث
لانا نقول لم يسقط الاستدلال لانه على انه لا يخلو طلاق وانه مختلعة بل يكفيها الطلاق فلم
وجز الطلاق اعلم انه اختلعت بل يكفيها مع الطلاق عندنا خلافا لمالك فيهما واستدل بقوله
تع فان طلقها فلا تحل له ووجه دلالته التعرض لذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف فاء للوصل
والتعقيب وهو الفاء فيكون ذكر تقرير على صفة الطلاق بعد الخلع متصلا به فيكون مفيد
الآية فان طلقها بعد الخلع والشافعي لما وصل بقوله الطلاق مرتان وجعل حد الخلع معترضا
لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بانه وصل الطلاق بالخلع خلاف تغيير النظم
ليكون تاما وعجب اليه الشافعي لوجه آخر يوجب زيادة الطلاق على الثلث كما بيناه وبان معنى
الآية فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج
الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا اى سواء كانت بعد الخلع اولا ولا لانه اجتمعت
على استفادة كل من هذه الآية وايضا قطع من وصل فان طلقها الى اول الآية تؤول العمل بالخاص
اغلب تقليل لئلا يكون ورود الاعتراض بين الكلامين متناقضا لعطف الثاني على الاول بالفاء
وهو ظاهر كيف واتفاق المفسرين على خلاف دليل جواز فصله وايضا قطع لئلا تبتغوا اموالكم
اعلم ان المراد به الحالة لان لا مرء مالك اذ لو كانت لو يتها لم يزوجها بلا امرها او تقول زوجت ولا تذكر
المهر فتزوجها ولم يتها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند ابي حنيفة
وعند ما يجب المهر بالعقد واستدل على قول بقوله تع وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا
ووجه ان الله تع قيد الحل بالابتغاء وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي الآية لان لا ينتقل المال عن الابتغاء للزنا
لان الصداق فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطر وهو الدخول
كما قال ان من لا يكون عالما بالخاص من كتاب الله تع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه
بنفس العقد اجماعا بل بالدخول للزوم الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وهو
وكل انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل لم يرد به الابتغاء بالمال في هذه الآية

الانطلاقات

ولا وجه لقول العلامة النسفي حيث قال انه تم ذكر التطليقة الثالثة بقوله عقيبه وعوض فلا يكون ابعاً للغير الآية
لبيان الخلع بدليل سبب النزول والا لم يكن متعلقاً لهم لا لبيان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو
سلم وكل يلزم سقوط التعلق بها على انه اختلفت بالخلع الطلاق لانشاء الترتيب ولا وجه ايضا
لقوله قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان السنة لانه لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث
لانا نقول لم يسقط الاستدلال لانه على انه لا يخلو طلاق وانه مختلعة بل يكفيها الطلاق فلم
وجز الطلاق اعلم انه اختلعت بل يكفيها مع الطلاق عندنا خلافا لمالك فيهما واستدل بقوله
تع فان طلقها فلا تحل له ووجه دلالته التعرض لذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف فاء للوصل
والتعقيب وهو الفاء فيكون ذكر تقرير على صفة الطلاق بعد الخلع متصلا به فيكون مفيد
الآية فان طلقها بعد الخلع والشافعي لما وصل بقوله الطلاق مرتان وجعل حد الخلع معترضا
لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بانه وصل الطلاق بالخلع خلاف تغيير النظم
ليكون تاما وعجب اليه الشافعي لوجه آخر يوجب زيادة الطلاق على الثلث كما بيناه وبان معنى
الآية فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج
الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا اى سواء كانت بعد الخلع اولا ولا لانه اجتمعت
على استفادة كل من هذه الآية وايضا قطع من وصل فان طلقها الى اول الآية تؤول العمل بالخاص
اغلب تقليل لئلا يكون ورود الاعتراض بين الكلامين متناقضا لعطف الثاني على الاول بالفاء
وهو ظاهر كيف واتفاق المفسرين على خلاف دليل جواز فصله وايضا قطع لئلا تبتغوا اموالكم
اعلم ان المراد به الحالة لان لا مرء مالك اذ لو كانت لو يتها لم يزوجها بلا امرها او تقول زوجت ولا تذكر
المهر فتزوجها ولم يتها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند ابي حنيفة
وعند ما يجب المهر بالعقد واستدل على قول بقوله تع وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا
ووجه ان الله تع قيد الحل بالابتغاء وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي الآية لان لا ينتقل المال عن الابتغاء للزنا
لان الصداق فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطر وهو الدخول
كما قال ان من لا يكون عالما بالخاص من كتاب الله تع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه
بنفس العقد اجماعا بل بالدخول للزوم الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وهو
وكل انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل لم يرد به الابتغاء بالمال في هذه الآية

www.alukah.net

بالعدم حكم ما مضى من الطلاق والعدة كانت أو بثلاثة وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وعلي
وابن مسعود إلى أنه لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وإن فعل وفعل ما شكل الوقوع
الثاني بأن التدع جعل الرجع الثاني غاية للحرمة الغليظة بقوله جل ذكره حتى تنكح زوجا غيره و
كلمة حتى وضعت لمعنى حاصل وهو الغاية ولا تثبت للغاية إلى إثبات ما بعدها بل تثبت ما قبلها
فقط فإذا انتفى ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما صرحوا في الحرم فإنه ينتفي بالتحلل
لإحرام فيثبت الحل بالإباحة الأصلية فكذا هنا بإعادة الرجع الثاني ينتفي الحرمة ثم يثبت
الحل بالسبب السابق وهو كونها من نسائه أو هم خالية عن أسباب الحرمة فجعل الرجع الثاني
مثبتا حلا جديدا لم يكن فكيف يحكم عليه بالكتاب بل كان ابطالا للمكتوب يقتضي أن لا يكون
الرجع الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي أن لا يكون رجعة وعدمه قبل ذلك
لأنه لا وجه للغاية قبل وجود المغيا إلا ترى أنه لو حلف لا يكلم فلانا إلى وقت حتى
يستشير أباه فاستشاره قبل دخول وقت لم يكن معتدا في حق البر حتى لو كلمه في
وقت قبل الاستشارة حنث للتنكير يوجب تحريم الكلام بعد دخول وقت إلى غاية
الاستشارة فالاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول وقت يجب بمنزلة وجعله مبتدأ حلا
جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لما ثبت بالنص متروك الظاهر لأنه يقتضي أن لا يكون نفس
الرجع غاية وليس كذلك إذ الإصابة شرط بالإجماع فلا يستقيم التمسك به قلنا قد زيد على النص
الإصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الرجع الثاني مع الإصابة غاية فكانه
قيل حتى تحرم مغياة بالرجع والإصابة فيصح التمسك به قولهم واعلم أن الفرع
مع الفصان لا الخصمان عندنا خلافا للشافعي فيما يقع القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
الذي لها لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة ولا دلالة له على البطال العصمة فإن يكون
ابطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل القطع علامة على أن فيه ترك التحرمات الدالة
على الفصان فقد وقع فيها (كيتم قولهم) أقول هذا الاول هذا الذي أجبت عن حكم الدليل وتقريره
يتوقف على مقدمة وهي أنهم اتفقوا على أن توقيع الرجع الثاني يجعله ليس بغاية للحرمة بل وجود
شرط الوطء وبانتفاء الدخول بعد النص للتحريم الكامل ولكن صيرورة الوطء الواقع بعد الطلاق
بمعنى العقد وهو الملك مهنا بدليل إضافة الملك المرأة إذ الوطء لا يضاف إليها ولو جاز أن
تسمى واطئة بالتمكين مجازا لم يسم المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال

ولا ينافي

ولا ينافي آداب القرآن فلا يجوز حمل أفصح الكلام عليه وأما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لأنه لا يمكن
المرأة من الوطء الحرام ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها إذا زنت بل تثبت الرجعة بحديث مراجعة و
ما روي أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن
بن زبير فلم أجد عنده إلا مثل هدبة ثوبها تريد أنه لا يقربها بالعنة فقال صلى الله عليه وسلم أتريدين
أن ترجعي إلى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك فإذا عرفت هذا فنقول
انما يتجه ما قلتم لو استفدنا كون الرجع محللا من النص وليس كذلك بل استفدنا ذلك من هذا
الحديث الذي استفدتم اشتراط الوطء منه ووجهه أن النبي صلى الله عليه وسلم علق العود وهو الرجوع إلى الحالة
الأولى بالذوق وتعليق الحكم على الشرط دليل على انتفائه عند انتفاء الشرط فهذا الانتفاء
هو العلة فكون الذوق علة لثبوت الحل الحادث لا يقتضي أن يكون الحل الحادث بالرجعة حادثا
فثبت أن هذا الحديث يدل على أن الذوق مثبت للحل كما يدل على اشتراط الذوق وفي قطع على
لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من مثبت الحل كالحرمة من مثبت الحرمة فيكون الرجع الثاني مثبتا للحل
وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيه وجه يثبت بالطريق الأول فإن قلت الحل ثابت فيما دونها فما
يثبته الرجع الثاني وفيه إثبات الثابت قلت الحل الذي يثبته الرجع الثاني غير الحل الثابت قبله
فلا يكون إثبات الثابت بيان فكل لأن الحل الثابت قبله كان ناقصا لزيادة الطلقة أو الطلقتان
والحل الذي يثبته الرجع الثاني حل كامل لا يزيد الطلقة والطلقتان فكان غيرا لأول وهذا الحديث
ولئن كان من الآحاد ولكن لا يلزم من مقتضى الكتاب فيجب العمل به فيما سكت عنه الكتاب وقطع
وأما القطع استدلالا بتسميته جزاء وجزاء الشيء ما يقوم مقامه فنقول إن قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا
استدلالا بالقطع ليتم ما قلتم وأنا أبطل ما تخالون آخر مقرون به وهو الجزاء فإن الله تعالى سمى
القطع جزاء وتسميته جزاء تدل لغة على كمال في الزجر لأنه من جزى إذا قضى وهو الإحكام والإتمام
أو من جزاء بالهمز أي كفى والشيء إنما يكون كافيا لفاعله كاملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية
ولا يريد الجزاء على الجناية وفاء الجزء وهي بقاء العصمة حقا للعبد لأن يكون الجناية كاملة
إضافة الأموال إلى العبيد وتخصيصهم بها ضرورة حاجتهم إليها ولهذا لا حكم لها في الحقيقة لله من نعم
الله التي خلقت لعباده فلا يكون الجناية بأخذ أموالهم من جنس جنسهم كاملة فكونها جناية وفيه
الحق أولا تزال كانت الجناية واقعة على العبد يكون فعل السرقة صالحا للعبد بالإباحة
الأصلية حراما لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر إلى فاعله كالمغصوب للغاصب فيتوقف

www.alukah.net

منفياء

الا انقطاع التعلق للشبهة وهو ثابت قضاء واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا وهو وقوع الجناية
على عصمة العبد فثبت ان عصمة الاموال تتحول الى الثمن فلا يجب الضمان لانه قائم مقام الشبهة
مستحقة للقطع وانما يستقيم ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس كذلك
كما قلنا في باب الزنا لان القطع الحدود تندرئ بالشبهات فوق منه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها تم فائدة
هذا الكلام يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلنا وفي هذا الوجه نظر قوي ايضا فيكف والمال الجاري استدلال
الاستدلال بوجه آخر من دخل الخاص وبيانه ان الجاري قد اطلق لهنا وتجارة لفظ الاطلاق في معرض
العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بفعل العبد لانه المجاز في مثل هذا الاطلاق ولهذا قلنا يجب دار
الآخرة دار جزاء فاذا كان القطع حق الله تعالى على الخلوص كانت الجناية واقعة على حقه ليستحق العبد
جزاء من الله تعالى بما بلغها ومن ضرورة وقوع كل فعل محل الجناية من العبد ان الله تعالى
خلق فعل العبد قوة حتى يقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة
فتحولت الى الثمن لم يبق للعبد حق والحق في حقه عالي قيمة له كالقصاص للحر اذا تحتم
وكالارض اذا اتخذ مسجدا او تحتم تسليمها حتى لم يبق للعبد حق فيها فلم يجب الضمان
عليه دعاية لتحقيق انتقال حقه وقد استوفى بالقطع فاوجب الكل فلم يجب شيء آخر عليه ووجوب
الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة لان آخر المعصومين من المال تستحق ولم يلزم
ان تكن معصومة له فالرد للكل لا للعصمة والضمان للعصمة لا للكل فان قلت لا نسلم ان العصمة
والصلة بل المال معصوم حق الله تعالى لوجوب الحد فيجب القطع ومعصوم ايضا حق العبد لبقاء حاجته
اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك من المحرم وشرب خمر الذمي وقتل المسلم خطأ فانه
يجب الجزاء مع العقوبة والجزء مع الضمان والدية مع الكفارة قلت الدليل على انها والصلة انا لا نجد
القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد وجب القطع هنا لتحقيق انتفاء العصمة
انتقلت بكل العصمة اليه كما كان ولم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليها بخلاف جزاء الصيد
لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على المحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس
مملوكا ولانه يصير حقه مقضيا به وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب
لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا ولم يجب لحقه ووجب جلد حقه بالضمان
وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى العبد فانها تجب في بعض الاموال ولا تجب في بعضها حتى
وليه لم يكن من حقه مضمونا بالدية ... وضرورة في نقل الملك حتى لا يستند ... ولم يكن المسروق قائما
ينتقل ولم يتحول الملك الى الثمن ايضا حتى لم يبق للمالك حق لا يستند ... ولم يكن المسروق قائما

لبعضهم

بعضهم اجاب بان القول بانتفاء ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف
المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حراما للتعرض فاما الملك فصفة الماكل فلم يوجد عبارة عن
القدرة على المحل فلا يتحول لان الماكل ليس بمحل الجناية فان ملك العصمة صفة للمعاصم لا للمال
كالملك صفة للماكل والمال المتقوم مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لماكل قائم يستقيم
هذا الفرق قلت تقرير الجواب يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان التعدي يتعلق بالفاعل وهو
تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التاثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قائم
به ولذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قائم به وهو المصدر الذي دل عليه كل
واحد منهما لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب مثلا ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب
بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان
يفعل وقد يكون تعلقه بالمفعول فقط فالفاعل كالمبتدأ للمفعول لهذا تمهد هذا فنقول المقصود من
شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل للتحرز عن العصمة لكفر والمقصود منه صيرورة المال
محفوظا بالاضافة الى الفاعل وهو لكونه حرا لكن من ضرورته نظرا لغرض انتفاء العبد بالملكية الا انتفاء
المال بالملكية فلهذا جعل المصنف رحمه الله العصمة صفة المال والملك صفة الماكل قوله ولتقرر الملك
وتحقيقه وهو اضافة الفاعل
دليل آخر على ان الضرورة في نقل الملك وبيانه انا انما قلنا بالتحول ليلا يبقى حلالا لعينه ويصير
حراما لعينه ولا بقاء في بقاء الملك كونه حراما لعينه كعصمة المسلم او آكد يصير حراما لعينه ولان المغصوب
كان ملكه باقيا على المالك حقا لله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قلنا
بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من القتل تحقيقها لا
ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما
في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لفقد شرط
معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه ولم يكن معصوما لله تعالى والملك
ليست بكل فعدم الحكم لعدم شرط وقد وجد شرطه في المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان
انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لما سنذكر الحاجة الى الحفظ في
تلك الحالة ويصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة لكن انما يتقرر عليه بالاستيفاء للقطع
ما يجب لله تعالى مآله بالاستيفاء فكان حكم الاخذ منتظرا الى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد
كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد ولم يتقرر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان

العام

وبه ابتدع كثير من الاسولة قوله والعام وهو ما ينتظم جمعا من المسميات المراد بالموصول اللفظ بقرينة المقسم اي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او بالقرينة كالنكرة في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وبقوله جمعا عن الخاص وعن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عند عامة علمائنا حتى قالوا بعموم الجمع المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا ره واصحاب الشافعي والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول جمعا معينا وكمية مخصوصة بحسب الوضع والمراد بالجمع في التعريف الكمية المطلقة على ما يشعر به تنكيره وقيل المراد من انتظامه جمعا ان يكون في كل معنى شامل للافراد بحيث يوجد في كل فرد من افراد الرجال مثلا بخلاف العدد لان اشتماله على الافراد ليس كذلك وقول صاحب التحقيق احترز به عن التثنية ايضا مشكل لان التثنية جمع لغة لعموم من التي الى الجمع ولذا قال ابو يوسف رح والاثنان في الجمع جمع ثم ليس بجمع اصطلاحا لكن ليس المراد في التعريف المعنى المصطلح وذلك ظاهر والاولى ان يقال احترز عن التثنية بقوله من المسميات فكلمة من بيانية لا تبعيضية لفساد المعنى لانه يحترز به عن المعاني كما ظن لان المراد بالمسميات المدلولات اعم من ان يكون من الاعيان او من المعاني والا لم يكن العلوم والحركات والاعراض والاعمال ونحوها من قبيل العام وفساده لا يخفى ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه لان العام نعت فاعل بمعنى الشامل وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق فاما المعنى فلا يشتمل اشياء من غير ان يدل اللفظ على الشمول كمعنى المطر اذا شمل الامكنة فهذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما كان فيه لبس من ذلك الباب من شيء فلا معنى للاحتراز عنه على ان ارادة الاعيان من المسميات مع ظهور معاني الجميع مصيرا الى المجاز في التعريف من غير قرينة فلا يجوز فقصر وحكمه التوقف

اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل التخصيص على ثلثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب الخصوص واصحاب العموم ثم اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناوله ظنا وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند رحمهم الله حتى قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعهم وهو قول جمهور المعتزلة

وذكر عبد الله بن احمد البخاري في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ويدل عليه مسائلهم اما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل فيما اريد به لان في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع لان لفظ العام يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها حقيقة لصدق التعريف عليه ولهذا كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في صيغة الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى ياتي البيان واما اصحاب الخصوص فشرذمة من الواقفية الا انهم قالوا لا وجه الى التوقف رأسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو الثلثة في الجمع والواحد في الجنس متيقن اريد به الخصوص او العموم وتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس وجه قول اصحاب العموم ان الاستغراق معنى مقصود لاهل اللغة والحاجة ماسة الى العبارة عنه فلا يجوز مع قوة الدواعي الى العبارة عنه ان لا يضعوا له عبارة مع كثرتهم وطول الزمان مع انهم وضعوا للشيء الواحد اسماء كثيرة واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة اليس انهم لم يضعوا الفعل الحال والاستقبال لفظا يخصه والانواع الروائح لفظا يخصها والجواب عنه ان مقتضى دليلنا ان مع شدة الحاجة الى العبارة عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عبارة بسيطة مفردة كانت او مركبة والذي ذكرتم ونحوه لم يكن لها عبارات تخصها مفردة فلها عبارات مركبة تفيدها نحو ان زيدا يفعل ورائحة الكافور والمسك وغيرهما وليس كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم في اللغة يفيده لا مفردة ولا مركبة كذا في المعتمد ثم قال الشافعي رح كل يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يتيقن مع الاحتمال لكنا نقول المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما هو حقيقة الشيء يكون لازما له الى ان قطعا حتى يقوم الدليل بخلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه ناشئا عن غير دليل كما سقط ذلك في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض وهو البعض بطريق المجاز فكان احتمال المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فهو كما

والعام يستعمل العام في الثلثة جوز عاقل لو كان موضوعا للكل لما استعمل في الثلثة بطريق الحقيقة فعلم انه
ان العام مطلق على الثلثة بطريق الحقيقة مطلق كما يطلق على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة
عليها لان لو اختص الواضع في الثلثة مثل لم يصح سلم عبيدي احرار ولم يملك عبدا
عبده ما باعتبار انها ثلثة لا غير لان جميع العبيد ثلثة لا باعتبار انها ثلثة وجمع مطلق قلت لا نحن لم
ندع الوجوب صريحا في اشتراط الاستغراق في العام والتقييد بلفظ جميع في التعريف بعيد خلافا فيهما
ندافع وانما على الجمع المنكر عام عندهم كما سيصرح به لا تفاق على ان الحقيقة في الثلثة عند
الاطلاق وقد نقض محمد في كتاب السير على الشافعي قوله اقل الجمع الصحيح ثلثة وبنى على وكل مسايل في
المبسوط والجامع وان دلت عليه وكذا الائمة استدلوا الى دليل اخر على المذهب المختار بمثل وكل
ان الامة اذا اضيفت بعد ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على تعميم الحكم لتعميم الضمير فانهم قالوا الحرمة
للاعيان والاثبات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكذلك قالوا بوجوب التربص على
المطلقات بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولم يقولوا اذا حيض الامة اعتدت بحيضتين
لم يتوقفوا اي حق العمل فدل ان كل لفظ العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا من غير توقف على شئ
اخر فان قلت بين الاحكام انما استفيدت من الاجماع لا من مجرد النصوص ولو سلم فكل من
يحتمل انهم انما فهموا العموم بها بدلايل اقترنت بها دلت على العموم قلت لا نجماع انما انعقد
على الاستفادة من مجرد النصوص الا يرى ان الصحابة لما قالوا ايذكل في
حين النص علم انه لم يكن ذكر في زمان انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملأوا الكتب بالاستدلال
بمجرد النصوص في اثبات مثل هذه الاحكام فكيف يحتمل فهمهم هذه الاحكام بدلايل اقترنت بها قلنا
الحكم بالعموم ظاهر وهم يظنون لسبب العموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم يكن هذا
هذه النصوص حجة بدون تلك الدلايل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلايل ولو نقلوا
الظهور ظاهر النص فلم يظهر كل عالم الاستدلال كان يجوز النصوص فعلم ان احدا
سقط احتمال خصوصه ظاهرا فان لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانها ظنيتان والعام قبل
الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي قلت نحن لا نتوقف بالتخصيص يكون العمل بالدليلين معا بطريق
وفي خلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلت
لا نسلم كل العمل بالعام في الفرد الذي تناوله الخاص لا يتفق سلمنا انه لا يمكن العمل بالكل
من كل وجه ولكنه يمكن العمل بالكل من وجه لان في التخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام بما بقي مجازا

والاصل

والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نعلم قطعا وجوب العمل بها ما امكن ولا امكان هنا بما بينا لوجوب العمل
فيما تناوله قطعا فلو خصصنا العام بالخبر لخالفنا مع التساوي في التناول لكان فيه ترجيح الظني على
القطعي وذا لا يجوز اجماعا فوجب ان لا يمكن قليلا امكن قليل الوضاع وكثير سواء سداشروع في اعمايين
المتوغة على سد الاصل صحيحا لان قليل الوضاع وكثير سواء في ثبوت الحرمة به عندنا وقال الشافعي
لا يثبت الحرمة الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحد منها مخمصا جاد وي ابن الزبير رضي الله عنه لا تحرم
المصة والمصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما رووه عايشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل في
القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن وكل هما يتلى بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم والناسخ بعد كل ثبت بالاول فيما مضى وما بالثاني تقرير مذهبه على الاول وان
عليها الان الحقنة واخذ في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين ينتهي باليومين فكانه
قال لا يحرم المصتان ولا الاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس يحرم اجماعا
ولكنا نقول قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا واشتراط العدد فيه
يكون تقييدا للاطلاق الارضاع ومخصصا لعموم الامهات وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا ومنها ان صيام
الدم بسبب من الاسباب اذا التقى والحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يوخذ فيه ليحرم ولكن لا يطعم ولا يسقى
حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه يقتل فيه مستدلا بقوله عليه السلام الحرم
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على ما اذا التقى في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا ابتدا
القتال فيه وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه
في الحرم فكذا في النفس بعد الالتجاء ولكن نقول قوله تع ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص
فلا يجوز بخبر الواحد والقياس فان ثلث قد خص منه ان القتل في الحرم موجب عليه القصاص
في الطرف فانه يقتص منها فيه اتفاقا فجاز تخصيصه بخبر الواحد قلت لا سلم واعايكون كذلك
قبيل التخصيص لو كان وكل متناول البعض وليس كذلك انما المنشئ فيه غير النص يتناول الداخل
في الحرم مع الجناية لا الجاني ضمنا لان فيه بعض صادكما يقتضيه بناء الحكم عليه واما حكم الطرف فلان
الاطراف تجري مجرى الاموال كما عرف والامن ثبت للانفس لا للاموال الا ترى ان امان ثبت فيها
تبعا للنفس حتى لم يحل قطع اطراف الكافر في الحرم فاذا اوجب القطع بالسرقة لا يمنع استيفاءه
الامن الذي ثبت تبعا قلت قيد محل لا يخص على انه لو تم هذا الاستدلال للزم لنا لا يقتل الكافر
ولا الجاني بعد الخروج من الحرم ايضا لانتفاء معناه صادا ما حرام فيه لانه تقييد بلا دليل

وقد استشكل بعض من بحث لاستدلال بهذه الآية على الصفير البارد في قوله تعالى وضله داجع
لام
ناجع الى البيت الحرام للذ الاول يدل المذكور دون الثاني ويمكن ان يقال ذكر البيت وذكر الحرم لا
لاستزاد لها في صفة لامن قال الله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما امنا فجاز رجوع الضمير اليه
بدل الاشتمال ويرد عليه قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم اذ مقام ابراهيم على خارج البيت
في الحرم لا فيه ومنها ان العام يخصص بالقرص لان فيمن يقصر والافطار عندنا للعموم
قوله ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر متفق عليه فلا يصح عليكم لنا
تقصروا فلا يجوز تخصيصه عاما لان في ان الرخصة شرعت توفيها خلا تناط بالمعصية و
منها لو سمع البينة وحكمها ظاهر عندنا خلافا لمالك في العلم لان قضاء على
احوالها واوبار ما يقتضي بعمومه حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله عليه لا تنتفعوا من
الميتة بشئ على انه لا تعارض بينهما عند التحقيق قلت ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما
يستقيم على القول بان العام لا يبقى حجة بعد التخصيص وهو ممنوع ومنها ان القول بجواز عبد الكبير حل
النكاح عندنا للاذن قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم عام لم يلحقه خصص
فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما وجب البيان في وقت الحاجة فكذا عقد المولى عليه
من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جائز اتفاقا ومنها لو ترك التسمية عمدا
حرام لله النص وهو موقوف على العلم بذبح على اسم الله عليه وانه لم يسم
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو موقوف على العلم بذبح على اسم الله عليه وانه لم يسم
بالقياس على متروك التسمية ناسيا كما قاله الشافعي لا يقال لا متمسك لكم في الآية للفرق الناس
قد خص منها فيجوز تخصيص العام بالقياس عليه لانا نقول الناس ليس بتارك بل
ملوحكم الشرع عالم الشرع في مثل هذا المقام الذكر تخفيفا عليه خلاف القياس كما
العام الحل ناسيا مقام الاكل في الصوم والعامدين في معناه فهو مقتضى فلا يتحقق
التخفيف وصاحب عنه العلامة النسفي في كافيه وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز
اذا بقي تحت العام ما يحكم العمل به وهنا لم يبق تحت النص في حالة العمد فلو الحق العمد
بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس موجبا النص ومعطلا للنص وانه
لا يجوز وغير جائز للامة بعموم ما تناول متروك التسمية عمدا لو عنى مما ذبح بالسم الضم فان
والموقوذة والمتردية والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل من تخصيص العام من النص لبقاء ذلك

غير محتمة هذا على ما في الكتاب ويرد عليه انه عام مخصوص لان خاص يتناول الاهلية والطعام حتى قبل
عطاء لا يجوز اكل شئ مما يذبح ولم يذكر اسم الله عليه فلا يكون مما لم يذكر فيه على انه لو جعل الناس خاصا يستلزم
الجمعة الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز ولا انفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي
جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه ومنها ان من مكل فاذا جمع محرم منه يتحقق عليه لان قوله عليه من
مكل وذابح محرم عام يتناول الكل فوجب العمل بعمومه فلا يجوز تخصيص لا آخر منه بالقياس على ناسي الاحرام كما
وجب اليدان ص بهم ومنها ان كل اصاب ذبح فقد طهر عندنا خلافا فالك في قوله في جلد الكلب وما لك
في جلد الميتة الا فوق عليه ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لان ايما نكرة وصفت بصفة عامة فتعم ولا تعارض
بينه وبين قوله عليه لا تنتفعوا من الميتة باهاب اذ من شرطها الى واه في الفوق وما روينا من الحديث
اقول لانه متفق في قبول دون ما دوباغ والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله او لان الاهاب
اسم لغير المدبوغ لغة فلا يعارضه او من شرطها الحال فان قبل الحديث غير مجرى على عمومه اتفاقا لانه
تناول جلد الخنزير ولا طهر ولا يطهر ان بالدباغ قلت لا تم فكل فان جلد الخنزير لا يدبغ فلذا لا يطهر
لان شيء غليظ ينبت من لحمه فلا تناول الحديث له اصلا وجلد الادمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل
سلخه وبعه احتراما فلا يكون مخصوصا منه ايضا ومنها لو العام يبقى خصوص البعض في المسح كغسل
عندنا خلافا فالك في دم لان فرض غسل يمسح الماء ثلثة ايام وليلها للتعريف بالايام المغيبة للاستغراق عام مخ
عند عدم العهد فلا يجوز تخصيص العام منه فرض فاذا اخص منه شيء لم يعلم العام التخصيص عندنا ولو فسره
العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز بالمستقل عن الاستثناء والشرط والغاية والصفة
فانها ولو لحقت العام لا يسمى مخصوصا او عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة
ولو كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك وسيجيء تحقيق مقترن عن النسخ
والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل نحو خالق كل شيء او يعلم ضرورة ان الله تعالى
مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت من
كل شيء في القاصر الغير المستقل يبقى العام حجة كما كان قبل المخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا للاصل اما
بحصل باعتبار التعليل ومن الاشياء لا تقبل التعليل وهي المستقل لما ان كل ما يصلح ان يكون علة
من العقل ولحسي كذلك لكن كل ما يوجب العقل او الحس تخصيصه مخصص وما لا فلا واما المخصص
بالكلام فقبل الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد المصنف رح اذا اخص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل
ولئن اطلق كل اذا عرفت هذا فاعلم ان مراد اصوليين باختلافهم في العام المخصوص هل هو حجة

صفقة واحدة وبين غن كل واحد منهما حيث بعد البيع بعد الى حنفية لانه الحر غير داخل في البيع
اصلا وكذلك الميتة فيصير كالاستثناء بلا ماهية النسخ فيكون ما ليس ببيع شرطا لقبول البيع
فلا افترق قلت وفيه بحث فقوله لانه الخ ان اراد ان الاحتياج الى الرد يلتقي على القائلين بان
العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فقال انا نراه احتياج بالعمومات المخصوصة من الكتاب
من غير نكير وذلك آية كونها حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان علينا وضوء الجمع بين الاختين
وطيء بملك اليمين وعلى اربعة احلتهما آية او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما آية وان وطء
يجعلهما بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا واتفقوا على ان حكم الاستدلال
الآية رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل فاستدلالهم بالعموم لا يتأتى مع خصوصها فانه خصص من الاولى
لامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة ومن الثانية الجمع بينها للخدمة لمحضر من
الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا وايضا اجتمعت الامة على التمسك بحديث
لا تبيعوا الطعام حتى تستوفوه ونهى عن بيع الطعام قبل القبض في حديث آخر في معناه لا اشباه عند الثاني
بخلاف المقايلة بعد المقايلة فانه لا يجوز ولو تناولها اتفاقا والفرق بين الاجماعين ان الاول
سكوتي ومذاقطني واستدل ابو حنيفة رح بان الحديث حين دخل بعد له على جواز بيع الطعام
بالطعام متماثلا فعلى هذا لو طعم لا يكون مبيعا اولا فان كان ثمنا ايضا جاز العقد باقول
الحديث وعلى هذا علم الثمن بالثمن مثلا بمثل ولا يلزم ان يكون ثمنا جاز آخر وعلى هذا فقس عليه لو
اختلف النوعان فيلزم ان يكون شيئ مع بقاء الخصوص الذي ذكرنا فدل على ان العام الذي قد
خص منه شئ لا يسقط الاحتجاج به فعلمه قلنا اي والعام بعد الخصوص يبقى حجة
قلت لكن العاقل البالغ اذا زوجت نفسها من كفو ينعقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا لهما
لان قوله هو شامل الرجال والنساء فيقتضي ان لا يجوز لا جاد وهو عام فيتناول البالغة
ايضا غاية الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة وذلك لا يسقط الاحتجاج به فعلم ان العام
اقسام ان قسمان عام صيغة ومعنى وهو ان يكون في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس
بعام واختيار المصنف رح انه عام والذام يشترط الاستغراق في تعريفه وقائل كثير يقول القائل
بعموم الجمع المنكر مشكل لان العام عندك قطعي الدلالة فيما تناول فاذا لم يحتمل الخصوص والجمع المنكر
يحتمل كل واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له دلالة على
التعيين فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل النقل بالحكم فيما تناول فضلا من
القطع الا ترى ان الاب الفاسق
فيما قلنا ان الاجماع انعقد
على ان الاب الفاسق
لا ولاية له على
النكاح خلافا
للشافعي رح

www.alukah.net

وانما يقابل بها باعتبار الجزاء فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد الاجازة فلا ينفذ وصار كما لو
اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو مات يكون الثلث كله لزيد وكذلك لو اوصى لزيد و
لحمار فصه خلاف كالوجمع في البيع بين عبده وبين عبد غيره او بين عبده
وبين امه او مكاتبه او باع عبدين له لكل احدهما قيل قبض المشتري او استحق احدهما
فله اخذ حصته او الحق المشتري او لتعذر التسليم بهلاكه وانه غير مفسد لقاعدة الجهالة الطارية
لانفساد ما فصار مثل المسئلة بغير الفرع لانه تبديل بعد الثبوت كما لو انقضى في من
المسلم حادث بعد الدخول وهذا بناء على ما ذهب الفريق الثالث فصل والبيع بشرط الخيار
نظير المخصوص الذي باع عبدين على انه بالخيار في احدهما صح وهذا بناء على المخصص
من حيث ان التخصيص بيان بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو مختار علمائنا و
هذا العقد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة فالحكم من حيث انه داخل
في الحكم الايجاب يكون رفعه الخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل
في الحكم يكون رفعه الخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء ولهذا كان له
شبهان فيكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسئلة
على اربعة لوجه احد ما لئلا يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما لو باع هذا وذلك بالفين
هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في كل والثاني لئلا يكون محل
الخيار معلوما كان ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع لئلا يكون شيئ منهما
معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب
انه يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء لان الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه
غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما الاول فلان كل واحد من محل الخيار و
ثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع ولو كان احدهما او
كلاهما مجهولا فلان الجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم لزم جهالة النسخ توجب
الصحة في الجميع وجهالة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا لو
كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع شبه الاستثناء ولو كان كل واحد منهما
معلوما يصح شبه النسخ ولم يعتبر مشابهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
وهو ان ما ليس ببيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما لو باع الحر والعبد او الذكية
والميتة
صفقة

وايضا كل عام يحتمل التخصيص ولا استثناء او الجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شامل للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص ولا استثناء والاستثناء الا زم ملزوم التقاء الملزوم وعكس الجواب عنه الماعن الاول فبان يقال لانم انه لا يتناول شيئا منها على التعيين بل يحمل على الكل قطعا عند عدم المانع بتحقيق لفظ العموم وعلى التلثة عند وجوه للتيقن سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الراجح واما عن الثاني فلانم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى التلثة وكذا صرح الامام صاحب التحفة في بحث مجئ الا بعض الصفة اذ يجوز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما مع انه لا يدل على الافراد لا صيغة ولا معنى بوجه في اللفظ ما ينبئ عن الجملة والتعدد وكل وما الا لذ الفرق بينهما ان كل عام فيما يعقل ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا فان الدنيا لم تخلق كلها لا تخلق جماد في التقدير ان الله تعالى لا يخلق الا اجسام وما بالعكس وكل في الدنيا والسماء وما بينهما في الحس وجميع من في الدنيا وما بينهما وبين الارض وكذا وما طرحها وما سواها على قول بعضهم من يستعمل اكل عمل بجميع من للعموم بدليل صحة الجمع وكذا قال علمائنا رحمهم الله ان من قال لعبيد من شاء من عبيدي عتقه لله حرة فاجتمعوا وكل من شاء من شاءت من نساء ي الطلاق فهن طالق فشئن جميعا طلقن جميعا للزوم كلا من للعموم وكل من في تعليقه من دخل هذه الدار فاعطه من مالي درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن في تعليقه لجارية لزكان ما في بطنها حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق الا جارية لان كلمة ما عامة فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما وهم يوجد فلا تعتق جعلتم كلا اسم جمع ان كل لفظ وضع لمتعدد مع انه لا دلالة من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والوسط والكل والجميع الا ترى كل دلالة من كلمة الجميع ومن والكل يفارق الاخرى المعنى والحكم اما كلمة كل فانها لما دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون المجموع حتى لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأتين متتابعا تطلق الثانية وبجعل كل مرة كان ليس معه غيره هذا جواب كل الفريق حتى لو قال كل امرأة اتزوجها تدخل هذه الدار فهي طالق ولم يقيد

فوضحت ولم تطلق ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل ما اوجبت عموم الافراد صار كما لو قال لكل واحدة لو دخلت منكن الدار فانت طالق ولو دخلت على المعرفة اوجبت عموم الجزئيات وهذا معنى كل المجموع والفرق بين المعنيين ظاهر ولهذا افترقوا بين قوله كل زمان ماكول وكل الرمان ماكول بصدق الاول وكذب الثاني لان الثمر غير ماكول وفي محل رمي الجمار لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع تطليقة واحدة وهذا ظاهر ان قول المصنف رح وفي معنى كل معنى لا قوله محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلهم الجميع فانه متعرض لصفة الاجتماع واما كلمة من فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والافتراق وهذا من اختلاف معانيها فصار احكامها مختلفة حتى لو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل واحد منهم النفل تاما لانه توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لفوج لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم كذلك بخلاف ما لو قال لجميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل واحد منهم نفل تام لان الاجتماع شرط ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لانعدام الاولية لان الاول اسم لفرد سابق فان فعل يفيد لتبين انه لا يستحق واحد من كلهم النفل لانه محكم في الاجتماع فلم ينعدم محكم في الاجتماع وكلمة الاول في الزوجة فلو حمل الجميع على الزوجة يصير وجوده كعدمه ولو حمل الجميع على الزوجة تصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول على السابق مطلق من غير اعتبار الزوجة لم يلزم من دخل الفاؤه لاحتمال ان يكون السبق الذي لا يستفاد من هذا الكلام عند عدمه بخلاف كلمة من فانه محتمل للخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا لو قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقوم زيد كما استقام بالجماعة وكلمة الاول محكم في الزوجة فيحمل المحتمل على المحكم هذا لو دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النفل للاول في الفصول الثلثة اما في كلمة كل ومن فظاهر لوجود الاولية في الداخل اولا واستفيائها في الباقي واما في الجميع فالعكس لانه لا يستحق الوصف السابق فيه لانتفاء صفة الاجتماع وليس في وجود السبق الا انهم جعلوه مستحقا للنفل لانه يصدق انه جميع من دخل اولا الا ترى ان من قال لامته لئن كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما واحدا انها تعتق كما لو قال ان كان ما في بطنك غلاما هذا تحقيق هذا الموضع وعلى هذا الاسلام اغا يستحق الوجوب للاول ان لو فصل لجميع الكل لانه يصير مستعارا لمعنى الكل ومعناه انه لم تتفق الدخول على سبيل الاجتماع

قال فخر الاسلام بيان ذلك في قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم بالسوية ويصير النفل للاول لان لفظ الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل مرادون

فاحفظ

تحمل على الحقيقة ولئن اتفق قرائن تحمل على المجاز وفيه نظر لانه في حالة الحكم لا بد لئن يراد احدهما معينا او لا
كل منهما معينا بنا في الارادة لانه قال صاحب التلخيص مع قطع انه مستعاد لكل ان الكل كما قولهن يدل
على امرين احدهما استغراق الاول الفعل سواء كان مفردا او جماعة والثاني انه لو كان الاول
جمعا يستغرق كل واحد منهم فعلا تاما فيهما يدل الاخر كما اول قلت بعد تسليم ان الكل كما قولهن يدل
على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان الجميع مستعاد في الصورتين لان الصورة الاخيرة فقط وفيه
نظر لان الخص صحة وكلما اعلم ان كلا وبعضا من الفاظ العموم الا ان بينهما خواص حيث
العقل وكلما يدخل على الافعال ويقتضي عمومها على الدوام وكلما نفت جلود هم بدلتا تم حلوا غيرها
ولذا قال محمد في الجامع اذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة حول انطلق في
كل من تزوجها لانها تقتضي عموم التزوج ومتى يدخل الافعال ويقتضي تعميم زمانها ولذا قال علماؤنا
ثم لو قال لامرأته متى ما اطلقك واحدة فانت طالق انه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها
بعده كلامه وكذا كل اينما يدخل الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما تقفوا اخذوا
وقالوا تقتيلا فخصص بالالف واللام اعلم ان الالف واللام لغة احد خلافا لمن اسم جوازا كان او جمعا
وكان عند معهود يصرف اليه اجماعا فصرف اليه اجماعا وان لم يكن ثمة عهد فيحمل على الاستغراق
عند بعض المتاخرين وعلى الجنس عند المحققين وهو اختيار المصنف به الا ان المقام لغة
كان خطابيا يحمل على كل الجنس ولغة الحال استدلالا او لم يمكن حملا على الاستغراق تحمل
على اول الجنس حتى يبطل الحقيقة ويصير مجازا عن الجنس فلوم التعريف الى الجنس ويقينا على
الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمل على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية
لان التقدير انه لا عهد فتعين ان يكون للجنس وح لا يمكن القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية
لان الجمع وضع لافراد الماهية من حيث هي هي فجعل على الجنس بطريق المجاز وهذا
معنى قولهم يجب ان الالف واللام اذا دخلا على الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد
والكل بطريق الحقيقة كما في قولهم اعمال الصالحات للفقراء ومسايل ايمان جامع وكما
يدل على ان الكل على الجنس ولئن ارجح اللام عن الالغاء فقد ادى الى الغاء صيغة الجمع
فقط فلو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا وتقريره انا لا نسلم فرجح بل رجحناه
على الجنس كون عينه دعاية لامرين اما التعريف فلانه يتعرف الجنس واما الجمعية فلان
الجنس ولئن كان مجازا من وجه فان فيه معنى الجمعية للنزكل جنس يتضمن معنى الجمع فكان الكل

بها اولى من احاد احدهما كيف وقد قال الله تع لا يحل لك النساء من بعد ولو الاكثر حرم بالجمع اجماعا فان قيل
الفاء واللام لا ندم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان موقتا باللام فلا يفيد اللام شيئا زائدا قلت
لا نسلم بل اللام يفيد اشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف في
اللام في قولهم الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه اشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو الذي يكون اضداس
لافعال هذا غاية تقرير صدر المحقق وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عد المحلى باللام الجنس من قبيل
العام مع عدم الدليل في اول الكتب من الخاص بما يتناول اثنين واما ثانيا فلانه يخالف قولهم لئن
العام يوجب الحكم قطعا لان الجنس يتعين لا دخول مع الافعال على ما مر ولذا لو قال الله الطلاق
يقع الواحدة لا الف الى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم لئن يكون قول القائل كلما بيان التغيير لاحد
المحتملين وقد اجتمعت لا يفيد انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم لئن لا يبيع لا استثناء من النساء والرجال
والا لزم منقطعية اجماعا فحاصله بعد تقرير التوزيع على الاصل المذكور بيان وهو ان الوضوء
يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض الاعيان كالصلوات او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة
او من الواجبات كصلوة العيد او من النفل كالسنن والتطوعات لئن اللام في قوله اذا قمتم الى الصلوة
للجنس لانعدام العهد فيفيد الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا ان في شريعتنا ليكون كل
منهما فيتناول كل منهما لوضوء معنى الجنس فيه وقيل لئن يقول لانا نسلم ان اتفاقا يكون الصلوة
مشروعة بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز لئن يكون ايجاب الصلوة بالآيات الدالة على الصلوة
عليه سابقا على هذه الآية فلا يكون متناولا غير فروض الاعيان سلمنا ولكن لا نسلم ان الكل لئن لو كان مقولا عليها
على سبيل التواطئ وهو ممنوع بل هو مشترك بين الصلوة ذات الاركان
وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او مشكل فيها كما اختاره البعض واليه ميل المصنف
رح كما اشار اليه في الصفحة الثانية في حاشية الخلف وعلى التقديرين لا يتناول صلوة الجنازة
فحاصله قال محمد اعلم ان بالجهالة البسيطة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على
ما عرف في موضعه لو اعرف هذا الثوب او كل بز او ثوب فلا بد من بيان جنسه
اي نوعه حتى يصح الوكالة للزوال الجهالة بدون ذكر خاصة للزئ الثوب يتناول الملبوس من الاطلس
الى الكبا والعباء فاذا عرف فقال وكلتك ببز او الثوب يصح الوكالة بدون بيان جنسه للزئ
اللام للجنس فيتناول ادنى فكانه قال وكلتك ببز او ثوب اي ثوب شئت ولو صح
بذكل لكانت الوكالة صحيحة فكذا هذا وبهذا عرف ان النكرة اذا اعيدت معرفة فالثانية هي الاولى

نسخة الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net
شبكة الألوكة

ولا يلزم ماء البئر والنهر حيث لا يمنع وجودها صحة التيمم ولا جاز صحة اطلاق اسم الماء عليها لانها ليست بماء مطلقين او لا ينصرف اذا ما اليها عند الاطلاق واضافتها اليها للتعريف لا انها للتقييد كما اضافة الى البئر والبحر والنهر تجعله بدل على المطلق عند الاطلاق فيتناول الكامل في تم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه لزوم تعم لو كانت هي بعد الشرط وهنا كذلك على صاحب التنقيح هذا الفرق مختل لان في الاول وصفه بالصادية وفي الثاني بالمضروبية قلت هذا الاشكال غير انا يرد لو كان التوصيف به مقصوداً عند ايقاع المنفي للفاعل صفة لشيء عرفاً وعموم والنكرة انما تعم بعموم الصفة العتيدة لا الصفة شاملة العرف فقط وكذا الوقائع نفي كما لا يفيد العموم فيما لو اقال لعبيد ايكم حمل عدد الحشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا بكل حال وان حملوا جميعاً فان كان لا يطيق حملها واحد عتق الكل قد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فعم و لو كانت الحشبة صغيرة بحيث تحملها واحد لم يعتق الا واحد على هذا التقدير لا يعتق كل واحد منهم حاملاً عرفاً المقصود لو كانت بحيث يطيق حملها واحد اظهار جلادتهم وقوتهم وكل تحصل بحمل كل واحد لا بحمل الكل ولو كانت بحيث لا يطيق حملها واحد كان العرض ضيق والخشبة محمولة الى موضع حاجته وكل تحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما تحصل على سبيل التوالد فيتعلق المطلق بالحمل فقط والنكرة في موضع الاثبات تخص اعلم ان النكرة المنفية في موضع الاثبات تخص عندنا لكنها مطلقة وهي التي تعرض للذات دون الصفات لا بالنفي والاثبات فيتناول واحداً غير معين وقال الشافعي انها للعموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة يجزئ الكافرة والمعيبة لانها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء رجاعاً والتخصيص بدون التعميم فيخص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل والجامع لهما كل واحد منهما تحرير في تكفير وقلت من مطلقة لانها اسم فرد فيتناول واحداً على احتمال وصف فرد وصف وكذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة فلا يكون محتملاً للتخصيص لانه يقتضي سابقية التعميم غاية ما في الباب انه يحتمل التقييد وفي كل ممنع العمل بموجب المطلق فكان نسخاً له ونسخ النص بالقياس لا يجوز فان قلت لو لم يكن عاماً لما جاز تخصيص الزمنة منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية فعند الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه وفات جنس المنفعة كالشيخ في الزمنة مثلاً معدوم وصاحب عمى وجه فلم يتناوله المنفي عند الاطلاق اسم الرقبة فلا يكون تخصيصاً قال الامام الغزالي رح هذا قول لا يرتضيه متنسبو التحقيق فانا على اضطرار نعلم ان الرقبة يتناول

اسم اضطرار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على المعيبة اطلاقه على السليمة ولو كانا تسميتا انسانا أو آدميا
مجازا ولا ينتهي الى التزام مذهب ونحوه ثم قطع اليمين
مطلقة ولم امتنع من اجزاء الاخرس والخلقة كما هو كيف يرجو الخلاص من هذا الخبط
ونحوه هذا كله مع قلة جدوى عن اعتراضه ظاهر اما عن الاول فلانه ليس النزاع في
جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انها عند الاطلاق ينصرف الى
الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مراده من ذكر انها حقيقة في الكامل
الا مجازا الى ان صار حقيقة فيها بالاستعمال وله الكامل مقتصرا عليه من قبيل مجاز كالجن تحقيقة تمام
في باب ما يترك به الحقيقة لشرا لاستعمال وعن الثاني فلما ذكرنا ان قابلت جنس المنفعة
معدوم من وجه فلا يتناول المطلق ومقطوع اليد ليس بفاقد جنس المنفعة ولو البطش
لوجود اصله بل ولو احتمال عدم قطعا لاخوذ للوجوب بالكلية فيندرج تحت المطلق
وخلاف الاخرس فانه فاقد جنس المنفعة ولو النكاح فلا يندرج تحت المطلق فلذا الاخوذ تحريرا قلت
لما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن شبهة فضلا عن الوجاء وان علمنا انا اعلى كعبا من لشر
بكثير لم يكن علما عن امثال هذه الشبهات قلت واظن ان هذا نزاع لفظي لان لا خلاف لشر
الرقبة مطلقة لكن المطلق قد يسمى عاما وتقييده تخصيصا في غير هذا اصطلاح فاطلق ان في
لفظ الغام بدل الاصطلاح وظن علمائنا رحمه الله ارادوا به المصطلح الاصولي واشتغوا عليه قال
الشيخ ابن الحاجب هذا جائز في كل حكم قامت قرينة على لشر الحكم غير مختص بولد من جنسها و
عليه مع علمت بنس ما اخترت فعلم والله اعلم ولان تقييد مطلق الكتاب بنسخ لم نقل جواز
الوقاف بالنهار وجواز العلوق بزاوة الغائب وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ النصوص المقتضية
لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان قيل لو علم بعدم جواز ما دون ثلاث لم يتناول الآية وهذا عين التقييد
قلت ان جواز ما دونه لا يعلم قاريا عرفا ولهذا لا يحنث بوني الحلف فلم يتناول الاطلاق النص
موجبا والبلم تقييده جواز اطلاق اسم الجمع اشارة الى الجواب عن اعتراض ورد ولنا على لشر تقييد المطلق
بالخبر الواحد اصلا معارضة وصحيح لا يوجب نسخا يقتضي باطلاقه جواز ما يطلق عليه اسم الجمع
وانتم قيدتم وكل بالخبر المفيد رجحانا وتاثيرها ان صح هو ولقد اخرتم في الارض فليس عليكم
جناح لتقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضارب في الارض مطلقا وقد قيدتم ذلك
بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لم انها مطلقا بل انها مجملان في حق المقدار ولا نزاع
في ان بيان

في ان بيان المجمل بالخبر جايز بيان ذلك ان قوله تعالى آية اسح فلان اباه متى دخلت في آلة اليمين تعدى الفعل الى
محله فيتوضع عليه لا الآلة كوضعت راس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة
فيتوضع بها لا المحل كما في آية فيقتضي الآية على هذا التقدير مسوحية بعض الراس وهو مجمل
يحتمل السدس والثلث والربع وغير ما روى المغيرة بن شعبة رضوانه مسح على ناصيته
صار بيانا له ولا يقال المجمل لا يكون العمل به قبل البيان واكمل العمل به لانا نقول عن العمل
عليه ام البعض لانا نقول لم يرد في كل اجماعا فان الذي ورد تقدير ثلث شعرات او اقل مسح
ما دون ثلث شعرات لا يعد مسحا بالراس كذا قاله الامام السرخسي رح والوضوء كل يحصل بغسل
الوجه فلا يحتاج الى الاتيان على حدة قلت التعرض باجمال الآية مشكل لانه متى علم ان هذا
اول وضوء رسول الله صلعم ولم يثبت في كل لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وفي كل غير جايز اتفاقا لانه لم يبين في كل قبلا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم
لانه لا يلزم فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلعم لان الغام لترجيح
المسلمين لم يكونوا حضورا عند وضوء رسول الله صلعم في منزله الخاصة والا لنقله الكافة
الصحابة الذين اشتهروا بالرواية عنه وبلغوا الشهرة لان من عادتهم قد به البلوى فلما لم
يثبت دخل علم انه لا اجمال في الآية والقائل ان الفعل فلانة ليس لها مطلق الضرب
في الارض اجماعا فالضرب مخصوص وذلك مجهول فصار قوله عليه السلام المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام وليالها بيانا له ووجهه ان اللام في المحل باللام فاستغرق الجنس لعدم العهد فاقتضى
تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام وليالها ولا يتصور لشرع مسح كل مسافر ثلثة ايام الا لشرع
اقل مدة السفر ثلثة ايام لانه لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء ملة
الرخصة فعلم لشرع الحديث لبيان اقل مدة السفر فلا منع من الزيادة اجماعا والقابل لشرع
عدم كون مطلق ما ينطلق عليه اسم المشي والضرب في الارض مرادا لشرع لكان يسبب الاجمال يلزم
لشرع كون قوله ما قرئ ما تيسر من القرآن مجملا لان ما دون آية ليس بقرآن اجماعا ولشرع
كان يطلق عليه اسم القرآن حقيقة بدليل صدق توبته عليه والاعدم متناف فينتفي الملزوم
ويمكن لشرع عنه قوله ولهذا اقتنى الى للتبيان المجمل بخبر الواحد جايز علمت جوز
اداء الزكوة الى صنف ولعدم خلافا للشافعي رح لشرع الكتاب وموضوعه انما الصدقات للفقراء و
المساكين مجمل في حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجوله لاقتصاد على البعض لشرع الام
فيتقرر الاجمال فيها

الوضوء في الباطنة
ان الآية مطلق عليه اسم القراءة
فيتقرر الاجمال فيها
www.alukah.net

في موضع واحد فاذا قصد فات التواء يحمل على وجوب كل الاصناف وجواز الاقتصار على بعضها كما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه ويجوز الاقتصار على البعض ويحتمل العاقبة على وجوب الكل عليهم ويجوز الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا في حق الاداء وقع عليه خذ من اغنيائهم وردها في فقرائهم

قوله بيان انه يجوز الاقتصار على البعض لان عليه امر بردها فيما فرض من كل قبيلة الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف لان اللام للعاقبة على طريق المجاز كقيل يعارض الحقيقة لانا نقول اللام في الاصل للاستحقاق فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يترك الا بدليل مشترك بين الاستحقاق والعاقبة فيحمل عليهما ليكون لهم حقا وحزنا وعلى العاقبة لان الله تعالى لما علم انه سيكون في كل قبيلة صلحاء وفقراء قبل الصرف يؤدي الى تكليف المحال والاستحقاق على تقدير التمليك مما يؤيد جانب المجاز فيصلح معارضا لحقيقة فيصلح مشتركا

الاشتراك لغة ما اشترك فيه عينان او اسامي لاعلى سبيل الانتظام والاشتراك لا يكون بالوضع وقد يقع الاشتراك فيه بالعموم والخصوص اصطلاحا فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد وقيد بها ليندرج فيه القسمان الاول لا يكون المشترك موضوعا للمعاني اولا اسامي كالعين مثلا فانه جائز لان يكون للمعاني الباصرة والعوراء ونفس الشيء وجائز لان يكون موضوعا لاسامي اما او تقوب جائز لان يكون المراد بالمعاني ما هو عبارة عن الاعيان كالشمس والنهار والمراد بالاسامي الاعيان كالهلال والعين والحق بقيد الانتظام عن العام يعني ان يكون لاشتراك بطريق البدل بان يكون موضوعا للدائرة ولا حد من الحلال والحرام فانه موضوع بلا بدائة ولا دفعة فعلمه لا يدرك به الا والاصل في الحكم بيان حكم المشترك بعد تمام الحد لان لا يجوز لنا ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالشريكين ينتهيان في الانتفاع بالعين المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك لا يجوز ارادة الجمع بين مفهوميه عند ارادة احدهما بعينه وهو اختيار احمد عامة اصوليين وابي الحسين البصري رحمهما الله وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا لثالث فمن الناس ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فيما ذكر ابو زيد والحجة لنا انه لا يحتمل ان يستعمل في الجمع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لا اول لكونه غير موضوع للجمع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني لانه لا علاقة بين الجمع وبين كل واحد من المعنيين فيجوز بالتأمل وقال صاحب التنقيح لا يلزم من كونه اللفظ الموضوع مستعملا في الجمع الحقيقي وهو كل واحد منها والجمع المجازي وهو الجمع بعد الآحاد وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون محالا عليهم على ان الجمع يمكن ان يظهر بالتأمل وقد

مثل القرء والعين والصريم فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء والنقد من المال والشيء المتعين والقرء للطهر والحيض والصريم لليل والصبح وحكم التوقف بشرط التأمل ليتبين بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل النص اعلم ان زعم بعض ان المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته وقد يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غير كما زعم بعضهم ان القرء في قوله ثلاثة قروء على الحيض بالتأمل في صيغته لان القرء منهي عن الجمع بدليل القراءة والقرء والقرء لا اجتماع الماء والدم اجتماع في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه اصلا لان انتقال يقال قرء الجمل اذا انتقل بطنه من مكان الى مكان وانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل من الارض الى الخارج هكذا قيل وفي الوجيز نظر اما في الاول فلان لانم ان الحيض عبارة عن الدم المجتمع بل هو عبارة عن خروج الدم المجتمع وقت الطهر واما في الثاني فلانا لانم ان لا انتقال في الطهر بل هو انتقال عن حال الى حال على انه لو صح هذا البيان لوجب ان يكون كل ما قابل القرء اعني الطهر وصفا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتأمل في السياق ايضا وهو لفظ الثلثة كما ذكرنا وبالتأمل في عينه وهو انا نقول لفظ طلاق يقع على طلاق ثلاث وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحر فاذا ثبت في حق الحر لان التبديل او حقل وهو لا يتصف من العبد تعرف براءة الرحم بدليل انه لا يجب الا عدة الحبل او توبة والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر فعلم ان قوله بنفسه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد به الحيض دون الطهر فكيف يدرك بعض المعاني بالتأمل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه لان يكون مجملا الا للمشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتأمل فنقول لفظ الغصب ليس بمشترك بين معنى لان جواز ترجيح بعض الوجوه من المشترك بالتأمل فرع وجود المشترك فيمن اقر بغصب شيء لان ان الغصوب ابدا لن يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر اذا فسره بما ليس بمال متقوم كالحر من تراب وشربة من ماء وكل الغصب عادة انما يكون فيما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسره بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا عن اقراره وكل باطل فلا يقبل لكن لا يمكن معرفة قوله وجهه بالتأمل فيحتاج في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبيل والبيان على المجمل فعلم ان المعادل ما ترجح من المشترك الحالي ما مضى من ان يقول له اردت واوله له اردت حيضة وطهرا فقط لانك متى تأملت في موضوع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمل من الوجوه الى شيء معين بنوع رأي فقد اوقعته في الجمل فعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل له اصار اليه معلوما عند اهل الترجيح بدليل غير قطعي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معناه الحقيقي بل ما يعمه ضمنا سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التوضيح تاسيسا ايضا كما يطلق الماول على ما يترجح بعض وجوهه بالراي يطلق على ما ترجح من غير تدبر لوجود ما يكون مواده من قواعد بغالب الراي وليلا يوجب غلبة الظن سواء كان بيانا او غيره بيانه انه اذا قال الزوج لامراته انت بائن او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق بانه يوقع تحته اراده البينونة عن النكاح وليس كان يحتمل البينونة عن الاخلاق والمكان ان ضم الحالة متعينة للكل لكنه في النظام فصار ماولا لا صريحا لو قال لم اردبه الطلاق بل اردت البينونة الكبرى يدين في القضاء خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ولا يقال سمي ماولا وفي تصديقه ما قلنا وبين على الفرق لانه فسر مراده به فيتبين انه لم يقع الطلاق لان الوجه للمفسر غير تعارض الماول لانا نقول العمل بالماول والحكم بوجوبه عند الموارض متفق عليه ايضا بعد الحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل حتى لو جاء عن سنة البينونة قبل تغيره والحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه ان التعارض يتلزمها لفقد شرطه وهو اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض باب وجوه البيان اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم المراد للسامع فيكون من القسم الى كيفية اظهار المراد لكن مع تفاوت ظهور وجعل الاول اولا والثاني اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص ولا فان احتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم ولم يكن ظاهر المراد فان لا يكون عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه اما الظاهر فهو اسم لكلام ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتخصيص والتاويل حتى يترجح المحكم فيكون ما فوقه والنص ما ازداد على الظاهر بوجه في المتكلم وهو سوق الكلام لاجل وكل المعنى كما يقال احسنوا الى فلان الذي يوم بوحي ولعتم بوفائه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان عجته ولو قيل ابتداء فلان يوم بوحي ولعتم بوفائه يحتمل ان يقصد بيان محبته وقال صاحب التحقيق لا الامر موجبة تطلقية تنصرف الى الفرد الكامل حتى يقال النص وما فوق الظاهر ما هو التوضيح عنه فانه لقصد فعل المفسر والمحكم فالاولى ان لا يقيد بقولهم لاحتمال التاويل فتدبر فانه طاب ثراه من الناء ظاهر في الاطلاق ان احلال نكاح ما يستطيبه لان حل والحلال اصل اللسان بهم سمي عدة لانه يجمع سماح صيغتها جواز النكاح

النكاح لكن لما تاتي ما سيقت لاجله بعض في بيان العدد لان الله تعالى بذكر اول العدد دل عليه ما يليه ثم ما يليه الى اخر ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل يتعلم به فان حقق ان لا تعدلوا فواحدة حوالة الحاجة ماسة الى بيان كل الله اعلم بنصوص اخر قبلها وفي كل دليل السوق لاجل بيان العدد فان قلت لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلها فيكون نقضا فيها قلت لا يجوز ذلك اذ لا باحة عرفت قبل كل بنصوص اخر فكيف يجعل حال الكلام على الاباحة حالة الحاجة فان قلت اما يصح هذا لو كان منه نص لا شبهة فيه وما هو الطيب سابق وسوم قلت الطيب ليس كذلك قطعا وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بدليل انه يكون مقصودا بالسوق في الموضعين اما يلزم لبنا فان قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت طالما عيد لفائدة لا يسمى تكرارا وكذا صح قوله واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهم بسياق الصيغة من غير تامل نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق سوق الكلام لذلك فان الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقولهم فكل بانهم قالوا انما مثل الربوا فقابل الرد عليهم وانكار المساواة بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا فصار وصار اداة وضوحا على النص ان ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يليق به احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص مختلفا كالظاهر موقوفا فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله ولقد قالت الملائكة يا مريم والجمع يقبل على فقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا حالة لا اجمعون على التفرق فان قوله كلهم اجمعون على تاكيد حسن يفيد حسن وكمال والاحالة لا تدل التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لان كل فعل قال الزجاج والمبرد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون كلام حال على الاحاطة والجمعية على السجود مفهوم من حالة والحالة محمل على الاحاطة وفيه قال الفاضل السمرقندي وفيه نكت لان ابليس مستثنى عنه قبل التخصيص قلت الاستثناء ليس بتخصيص عندنا لانه كما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع قلت وفي جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر لان السجود يشتمل على الخضوع ايضا قال الله تعالى ان الله يسجد له من في السموات والارض طوعا وكرها ظلالهم بالغدو والاصال فلا بد ان يكون ما ذكرنا من الاحتمال في الاية من قبيل المجمل لا من قبيل المتشابه لان الاحتمال الذي ذكرناه راجح على الاحتمال الذي ذكرتموه لان الخضوع وصف كمال في كل موجود والسجود كذلك الا ترى ان الخضوع دون السجود

www.alukah.net

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قولا او فعلا ويكون محتملا للتصديق ايضا لان المدعى اذا كان محتملا يكون ذلك حسنا
فكان البد كالمجمل فلم يجعل جوابا بانزله فاذا قرن بما ينقض في الجواب وهو الجحد او الصدق او
التيقن جعل المجمل عليه فيكون جوابا وتصديقا وقال الصلاح الحق او الصدق او اليقين
لا يكون اقرارا الا ان لفظ الصلاح لا يصلح صفة للجواب ولا يستعمل في الاقوال الا منفردا او اتبا
لغيره بل حكم في ابتداء كلام ولا يصلح جوابا فيما يقوم به من النص المحتمل على وجه
لحكم الذي لا يحتمل ويجعل بدا الطلاقه بابتداء امره لها بالصلاح وترك الدعوى الباطلة
وضابطه السلامة متى دخل الصلاح جاء الفاء وفعله لكل لا ساس اضداد بقابلها
اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما وربما
يعتبر التضاد ايضا بين المتضمنين بذلك كالابيض والاسود والاخضر والاصفر بين
الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد لا يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء آخر خفيا
المثالين المذكورين للخفي ولا شيء من المتضادين كذلك بل بين الظهور والخفاء تضايف لان
المتضايفين هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الآخر كالابوة والبنوة وهما
لا يكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاب والابن والقليل والكثير الا
ان الفقهاء رضي الله عنهم لما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون في كل اصطلاح
وسائر علم خلل وكان حول المصنف رحمه الله تنبيه للمراجع الصدر وتنبيه على ما ذكرنا
ولا يكون وكي لعوا لم اعرف هذا فتنوقف انا فحص عن التقسيم بيان لاضداد دون ما
فاسبيد عن وكل الصدر في هذا القسم لان بضد ما تبين الاشياء فانما المضادة متحققة في
الاخر لان نفس فيكون كل قسم مذكورا مع ضده فلا يكون لاضداد فضد الظاهر
الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض في نفس الصيغة لا يتال الا بالطلب كآية السرقة
فانها ظاهرة في اخذ مال الغير على سبيل الاستتار خفية بالنسبة الى من اختص
باسم آخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك لان فعل والاخذ منهما ولكن كان شبه
فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انها
واختلافا تحت لفظ السارق حتى يقطع كان السارق ام لا ولذلك اختلف العلماء في
النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رح لا يقطع وقال ابو يوسف رح يقطع حتى لو لم يكن لها اسم

آخر

الترادف خلاف الاصل

آخر لكان اسم السارق ظاهرا فيهما وكذلك آية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد في حق كل زان خفية
في حق من عمل عمل قوم لوط عليه الاختصاص باسم آخر يعرف به وهو اللوطي فاشتبه الامر بالنسبة
اليه وكذلك وقع الاختلاف بين اهل صنعة وصاحبه لان قلت الخفي كان ضد الظاهر
في وظهور الوجه منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس الصيغة تحقيقا
للمقابلة قلت ما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في تلك الاقسام والظاهر
في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في اعلى درجات الخفاء تحقيقا
للمقابلة فاقتضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لاورد لهذا الخفاء والناشئ
من الصيغة زيادة لمحالة تحل الخفاء الناشئ من غير الصيغة فجعله وجعله للنظر فيه اعلم ان
اختفاءه وهو الاختصاص باسم آخر طارئ على السرقة والزنا او النقصان فيها فان كان
طارئا صح الالحاق بالسارق والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة ولم يكن النقصان
فيه مانعا لان الالحاق متأملا في السرقة فوجدنا معناه متحققا من حيث ان اخذ المال على وجه الخفية
في حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة فالحق السارق باخذ عند غيبة الحافظ
او فهمه والطرار باخذ عند حضرته وانتباهه الا انه اختص باسم آخر لحذق في فعل فكان
فعله زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى
كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف واما النباش فيأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية كما
عرف في موضعه فيكون فعله ادون من فعل السارق فلا يلحق به لا سيما في الحدود فلم يكن في
حرزيتها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لوطء محرم في محل مشتهى بحيث يوجب الى استهلاك الولد
او اهلاك الولد والتواطة قاصرة عن هذا المعنى لانه لا يوجب وجوب الى اهلاك الولد ولا الى استهلاك
الولد فلم يلحق به في وجوب الحد وتظهر ثمرة الخلاف في حق من عجز عن اقامة البينة
عليه واحتاط بين اشكاله فيتعلق عليه بحق الطلب والاحتياج فيه الى التأمل فجعله وصف النقص
المشكل وهو الاخفى في اشكاله حتى لا ينال الا بالطلب ما خفي من قولهم اشكل اذا دخل في
اشكاله واشباهه كما يقال اشتبه اذا دخل في الشبه وهذا فوق الخفي في الخفاء كما ان النص
فوق الظاهر في الظهور فلا ينال بحق الطلب بل بالتأمل بعد الطلب اي يطلب اولا جميع الاشكال
ثم يتأمل بينهم ليعرف الملتبس فيعمل فيه رأيه فلعلي نساوم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة اني
مشكل استعمالها بعنى من اين لكونها اتى لكل هذا اى من اين كل هذا وهذا ايوجب الاطلاق في الاذن

للحاقه بما فعله

باعتبار ان لفظ الصيغة يعرفه

للخفاء وليذا ذكر

الآية بما خرج

الصيغة هنا

باتأمل

شبكة الألوكة www.alukah.net

كما يوجد في القتل وعين كيف على العدد الى يكون في علام او كيف ومتى يوجب الاطلاق في الاوصاف التي
شتم سواء كانت فاعلة او مضطرة او مسندة بعد الزيكون الجاني واحدا او جمعا القتل فطلبنا
من غير رجحان لاحدهما على الآخر كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد
يكون باعتبار دعاية اللفظ من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
بالبدو وان قد الى لزم العوض لا صلى من الوطء طلب النسل لا قضاء الشهوة والدبر
موضع الوث لا موضع الحرث فلا يجوز لما ثبات ان حرم الله حرم الزنا فان حادث
تجاوز محل الحيض فلان يحرم الاذى اصلا بالطريق الاولى ويؤيده ايضا سبب النزول
فان اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت
لا بد ذكر الم تنظر من المحسوسات رجل اغرب عن وطنه ودخل بين اتكالا فيطلب موضعه ثم
تأمل في اتكالا ليوقف عليه قصر وحكم التوقف اى حكم اجمال القرء اعني حالا في الظهور من النقص
هذا اجمال دخل في الخفاء من اتكال حيث لا يوقف على المراد منه ما خوذ من قولهم اجمل على الامر
اذا تركه والمراد ازدحمت فيه المعاني اعلم ان المعاني ليست ظاهرة ولا مجملة اذ المجمل القرء اللفظ المشترك
بين معنيين او اكثر فيه باب التي جيد يصيد مجملا والمراد بازدحام المعاني توارد بها على اللفظ
من غير رجحان لاحدها على الآخر كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد
يكون باعتبار دعاية اللفظ من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
ومثال القرء المجمل انواع ثلثة نوع منه لا يفهم معناه لغة كالنوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم
لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد كالمشترك لا يدرك احد معانيه
بالتامل والتاويل ليترجح توقف المجمل ليس بما فيه لصدقه على المتشابه حتى لزم قطع ما ذهب
ميد المعاني زايد ومثاله من المحسوسات من اغرب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب
والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات حرم الربا فانه مجمل لاشتباه المراد
بحيث لا يدرك بالتامل في معنى الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة
وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس مرادا فان البيع ما شرع الا للاستربا ولكن المراد ولكن
المراد فضل خاص لا نعرفه فكان مجملا فقصر وحكم التوقف اى حكم اجمال التوقف في
وجب العمل به ثم الركان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا ولو كان ظنيا كبيان

مقدار

مقدار الطبع صار ماولا ولم يكن قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التامل
والطلب ليتبين الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اسم الحسن المجلى بلام
التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والنبي عليه بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر حيث
اذ لم يوجد شئ من كلمات القصر والتقوي الاجمال ايضا على الربوا غير متصور عليها فصار
الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراءه كل غير معلوم كما كان قبل البيان لكنه ما احتمل الوقوف
على ما وراءها بالتامل في هذا البيان ولا استدلال به كان مجملا فيه لا مجمل وبعد الاجمال
بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار ماولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن فهذا حد المجمل
المتشابه لان الحكم لما كان في غاية الظهور كان الملتبس به الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث
انقطع رجاء البيان عند فمات ومع ما لا طريق لدركه اصلا لغير العقل لا يتوصل الى معنى
اصلا كحروف الهجاء في اوايل السور فانها تشبه المهمل اشتباها لا يمكن الوقوف عليه
بالتامل ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج
المجمل فان قلت نحن في بيان اقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع ولا يعرف باطنا به
حكم لتوقفه على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا يستقيم جعله قسما مستقلا وايضا قد
جعلت رجاء البيان فصلا ممتازا به عن المجمل وهذا ايضا مما لا ترى فانه لا يعلم
معناه بالتامل لا يمكن لنا يعرف انا مثل يوجد بيانها فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يوجد
فلا يرجى فيحكم بتشابها قلت اما الجواب عن الاول فلانا نعم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة
المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين واما عن الثاني فلانا
انا لا يمكن بدون البيان قصره وحكمه التسليم والتوقف فيه ابدا واعتقاد الحق ما اراده الله
في هذا عبودية ولا يمكن حتى ينكشف المراد به عاجلا والعبودية اقوى لانا الاصل
بما يثقل الوث والعبادة فعل ما يرض الرب وكذا الحسان تسقط عن العقبى والعبودية لا تسقط
ولما كان انقطاع رجاء البيان في الملتبس به لا بتلاء كان مفيدا بداءة الابتلاء فينكشف
في العقبى فيكون المراد من قوله ابدا اى في الدنيا وهذا كالمنقطعات في اوايل السور
فقال الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر في القرآن هذه الحروف وهو مذهب عامة
اهل السنة من مشايخ سمرقند وبخارى الخصاف وابو منصور وعلماء العراقيون منهم وائمة التفسير
الى الزاهد يعلم تاويل الملتبس به وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم

مقدار

خطاب من لا يفهم وذم ما قيل فيه ومن البليد من لا يروج عنه جهله وخطاب من لا يفهم وأيضا يوم
يكن الرابع خطأ في العلم بالمتشابه بل سوى لم يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لأنهم يقولون كذلك الآن ان المتشابه الى يومنا هذا يقرؤن ويقولون كل آية ولم تزدهم وقفوا
في تفسيره شيئا من القرآن لكونه متشابها بل فسروا القرآن واستدلوا بآيات المحكمات على معانيها الذي
انزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الى قوله وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم الآية الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه تأويله
الا عند الله والراسخون في العلم يرفعون ولا على تقدير العطف تختص المعطوف بالحال
لان قولهم يقولون حال من الراسخون فتخص وهي الاخبار وان الذم ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله والمدح للراسخين بقولهم كل من عند ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
أن لا يجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ويمكن أن يقال ان اقرارهم حالا فحالة
ينقضي بالوصول علما فاندفع بما علم المتشابه عندكم صريح بذلك كالامام فخر الاسلام في باب تقسيم
الحديث الى خبر الواحد وغيره تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لا تدل على حجية الوقف
على الله ولا تصلح لان تكون رفعا الراسخون من قبيل الدليل مع المدلول كما قد عرف انا عرفنا الراسخين او
مجتمع على قراءة واما خالف لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم فكل يكن معناه انه لا يعلمه احد يقينا
بصورة الا الله لا يعلمه احد لحصول العلم لكثير بالمراد الحق كما في التلويح فان الله قد
خص بعلم كثيرا من الانبياء وقرابتهم يعلمونه بالهامه على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا
على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز ونقص الله به العلم وملء اعتناق المطابق الجازم
الموجب اولى بوجوب مجازا لئن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزم لا بانتفاء المطابق وعلى الثاني بان خص
المعطوف بالحال بجواز حيث لا لبس مثل قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون يقولون آمنا به
بان الله ذم الذين في قلوبهم زيغ بابتغاء التأويل الفاسد الذي يشتهيه هواه وميل اليه
طبعه كالمجسمة والكرامية حيث حملوا المنصوص على معاني يوجب الجسمية والمكان لا كل
ما قال وما يعلم تأويله الا الله والراسخون اي تأويله الصحيح الذي يدل عليه العقل
وواقعة النقل من المحكمات ولذا قال من ام الكتاب اي اليها يرجع المتشابهات للزم
الامر من الاصل والمرجع قلت والصواب ما ذهب اليه المفسرون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب
قسمين محكما ومتشابها وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل والحكم بخلافه

واولوا

واولوا المتشابه على وجه لا ينافي قضي الدليل العقلي والآية المحكمة لئن يحتمل تأويلا واحدا او
القول به قطعا ولئن احتمل وجوها من التأويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها بعينه بل يفوضون
على الابهام ان المراد بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا اصوب لان الله تعالى وصف القرآن
بكونه هدى وشفاء وبيانا للناس فلو كان في القرآن ما لو شاء هذا بيانا للناس
وذكل لا يحصل فيما لا يفهم معناه على ان فيه زيادة ذم الله تعالى حيث حصر على القسمين
لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعض آياته محكمات والآيات الباقيات متشابهات
وذكل لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للآخر فما
فالتركيب الاول فيه انه يقول هو لاء القوم بعضهم او منهم رجال ضياطون ومنهم قصاد فهذا لا يفيد
الحصر لجواز بعض آخر على خلاف القسمين فيجوز ان يقال ومنهم خاذوفة فالتركيب الثاني لئن يقول هو لاء
القوم منهم ضياطرة وآخرون قصادفة وهذا يفيد الحصر والمقال الاجود لئن يقال بعد هذا وآخرون
صالحون الا بتقدير البعض في الاول والتفعة فيه لئن آخرون فيه معنى الاضافة الى المذكور فاذا قيل
جاءني رجل وآخر بعده يكون معناه جاءني رجل وغير من نوعه بعده بدليل انه لو قيل ابتداء جاءني
رجل آخر لا يجوز فيكون معنى قول القوم منهم ضياطرة واخيارهم قصادفة
واتفق العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق عملا ان قوله واخر متشابهات ظاهر في الاستغراق
ويلزم منه الحصر فان قلت فمتى لا يجوز العطف عليه ثم كيف وقد ورد في كلام الله تعالى
الله تعالى لئن يكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في
سبيل الله قلت اما عدم جواز العطف فقد اعتنا الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى
فلا يضرنا لانا بينا ان ذكل ظاهر في الحصر لا انه محكم فيه فيجوز ذكل بتقدير البعض كما مر فان قيل
ما ذكرتم معارض بان منه لاقسام موصوفة في كتاب الله فلا يكون تكل القسمة للحصر قلت
سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لا يلزم لئن يكون قسما للحكم بل يكون اقساما واضدادا
اما المتشابه فان قيل كيف الحكم مشترك بين الثلثة ويلزم في ضدها وكذا المتشابه قلنا قول
على قسمين كما على التفسير المنقول من المفسرين والمعتزلة باعتبار وجوه استعمال العلم وتعلقه
اشارة الى لئن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لئن الحقيقة والمجاز من
عوارض الالفاظ المستعملة ووجه الحصر انه لئن كان مستعملا فيما وضع له او غيره ما وضع له لعلاقة
الاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما لئن يكون ظاهرا لدلالته بحسب كثرة الاستعمال او لا

ان اللفظ ص

او ملكتك فانت حرّ والعتق لا يعلق بالملك في الوجهين لان صدر الفرع انما ثبت في الملك دون المعلق او
في المعين فصدقه في ملك عين محل وقد بطلت ملكه في المشار اليه وان كان في ذمته فبقي على اصل
العين وقال صاحب التنقيح هذا بناء على ان يعلق المشتق منه شرط صدق المشتق بطريق الحقيقة
اقول بعد الزوال فيما ذكره نوع لكن في بعض الصور صار هذا الى حقيقة عرفية ولفظ المشتري من
هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فالقائل لغلامه الماكل فلان يطلق بعد زوال
الملك عرفا قلت وهذا يشكل بما لو اعتقد بيمينه على ملك عبد معين وايضا يلزم ان يكون عدم العتق
في حال الملك قياسا واستحسانا والعتق في حال الشراء بعكس وقد صرح الفقهاء بخلافه وقوله
فقصه قال على بالصاد المهملة آخره وهذا هو التوهم يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك
وفي الثانية عنيت بالملك الشراء يعمل نيته في الصورتين اي يصدق ديانة لانه استعار العلم للحكم
في الاول والحكم للعلم في الثانية لكن لا يصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو لم يريد بالشراء الملك
حتى يشترط الاجتماع والتهمة لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد عليه وهو لم يريد بالملك
الشراء يصدق قضاء ايضا لانتفاء التهمة فصه والثاني في النوع الثاني من الاتصال من
حيث السببية اتصال الفرع بالاصل المسبب بما هو مسبب تخصص السبب يطلق على العلة كما يطلق
على غيرها مما دل عليه المقام فقولها محض احتراز عنها او السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب
ثم السبب المحض عندهم لم لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد
بالسبب هنا لم لا يكون علة موضوعة للنوع لا لم لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان قيل ليس شرط
هنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ما يفضي الى الشيء ان كان اضافيا وهو ما ليس
والا يسمى سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة في محل حتى يحل له الانتفاع بدون النكاح فكان
البيع والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في الجملة وكاتصال زوال ملك المتعة
بالطلاق البائن قبل الدخول بملك الرقبة فانه اذا قال انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول حكمه عن محل حتى لم يصح له استخدامها الا بالنكاح فكان لفظ التحرير
سببا ايضا لافضائه اليه في الجملة وقع تبعا لملك الرقبة تعليل للصورتين وقوله زواله ونحوه
من اللف والنشر الغير المرتب فمثل لو قال عتقك او ابرأتك به الطلاق يقع الطلاق ولو قال وهبت
نفسي منك ينعقد النكاح فعلة وانما لم يصح استعارة السبب للسبب مع كونه الاولى لكون
السبب مختصا بقوله مع اعمه منه ويدخل كلام من اسماء زفاة المتن فيه فاسق ان مبنى الاستعارة

www.alukah.net
الألوكة

على الافتقار والافتقار هنا حاصل لانه لا يصح الافتقار الى السبب لكونه اثرا والاثر لا يفتقر عينا لان افتقار المؤثر
الى الاثر باعتبار ان الاثر مقصود منه حتى لا يتصور المؤثر بدونه والسبب ليس بمقصود من السبب
المحض ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى الحالة الكونية ولا خلاف من الرضاعة والعبد بخلاف
العلة والمعلول ما بينا ولان الحكم كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا لازما له لعدم افتقار السبب
فلا يجوز استعارة السبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجعله كيفما كان واما استعارة
اللازم للملزوم انما تجوز اذا كان ذا وبال له فاذا كان السبب مختصا به بوجه شرط لا ينتقل من
اللازم فتجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة قلت هذا غاية تحقيق هذا الموضع وفيه نظر لانه
ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة والمكان اعم منها فصار وجه الجواز نقيض ما استدل به
اللفظ خاصا كان وكل اللفظ او عاما خلافا لبعض اصحابنا في العموم وانا نقول
ان عموم الحقيقة لم يكن كلية حقيقة بل لانه لا لفظ يدل على كل فاذا وجد هذا الدليل في
المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في
حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما تحمل الصاع
لو كان خاصا على الحقيقة لما صح بيع نفس الصاع بالصاعين جائزا بالاجماع
بل المراد ما تحمل مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق
لعموم المفرد فيتبع جميع ما تحمل مطعوما كان او غير مطعوم عدلا بعبارته وعمومه على جريان الربا
في غير المطعوم كالحنطة والشعير تجري في المطعوم كالحنطة وباشارته على تكميل مهر المثل
لانه صار تقدير الكلام ولا مهر يكال بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي رحمه الله عموم هذا
الحديث وقال ما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقايق وقد اريد
المطعوم منه بالاجماع فلم يبق عينه مرادا او مقدارا له فتعين المطعوم المقدر بالصاع اذ
بالمطعوم المقدر بالصاعين خرج من حكم باب الحقيقة والمجاز استحالة اجتماع
نفي وعمهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه مذهب الشافعي رحمه الله
وطايفة من العلماء الى جواز ان يجاب بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ان نريد معاني
مختلفة من لفظ واحد كما يمكننا ارادة معان متفقة والانكار عند الجواز انكار امر ضروري
والا لما تعين مسلمان احدهما مسكر لامتناع التعليل وهو اختيار المصنف واستدلوا عليه
بان الحقيقة ما ثبت واستعمل موضوعة لاصلي والمجاز ما جاوز به الاصل الى غير فلو

اريد

ارید من اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم ان لا تكون موضوعة لا مستعملة فيكون حالة واحدة
وانه محال وبنى الكل ضعيف اما الاول فلان الحقيقة مستعملة في موضوعه حقيقة والمجاز زائل عن موضعه
كذلك وبه لا نجوز ان يستعمل بهذا الطريق موضوعه وغير موضوعه فلا بد من دليل وبانيها مسلم لا مشاحة
اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا مجازا للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوز وا في البيت وصدره وسموا
فيها ما اصله لا يدرى لسان اذا قال دابة حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد بخلاف العقول في كل
لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيها خاطئا على نفسه فلا يجوز قلت ويمكن ان يستدل عليه بان اللفظ
اذا تجرد عن القرينة فانما يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلثة لا حاجة
الى باطلة فتعين الاول والحاصل انه لا بد ان يشترط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة
اتفاقا واذا لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا انه لا مانع من صحة حمله على الحقيقة لو انعقد خلافه فيكفي
يعني المجاز وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان يحمل على واحد منهما لان على هذا
يكون مجملا او مجملا وكل خلاف الاجماع وهذا بيع قد استغلته لكنه ينتقض بالكتابة
وعلى الجواب بتخصيص المدبر فقط ولهذا ملكي محدود اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال
محمد رحمه الله الجامع اذا اوصى لرجل بثلث ماله لبني فلان وليس بنون وبنو بنيه كان المال الموصى به لبني
بني بنيه لان بنيه حقيقة ثم الذين انخلقوا من مائه وانما يطلق على من انخلقوا من انخلق من مائه مجازا
وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم عليه ما لو كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحق
نصيب البنات وهو الثلثان بقوله ثم لكن في حق البنتين فلهن ثلثا ما ترك لانا لا نسلم ان
يستحق اولاد الابن هذا النص بل بالسنة وهو ما روي ان النبي عليه السلام اعطى بنت الابن السدس
عند وجود بنت الصلب ولو سلم فكل النص جاء بلفظ البنات وهو البنات ولو اوصى حر لاصل
مواليه بثلث ماله وله معتق واحد ومعتق اعتق على يكون نصف الثلث للمعتق والنصف
الآخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لمواليه شيء لان قوله مواليه حقيقة فعين باشارة الموصي اضافة وانما
يطلق على من والى مواليه مجازا فكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن احد من الموالي كان الثلث
لموالي موالاته لتعين المجاز مرادا فان قلت ملك الموالي حقيقة لكن باشارة اعتاقه لكن
المفروض انه لا معتق ولا مراد فيكون ذكر الجمع وارادة الواحد وكل من قبيل المجاز ايضا قلت
فرق بين ارادة الجمع الحقيقي وبين ارادة الواحد المجازي والاول من انتفاء الثاني انتفاء الاول والعلم
انما اريد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب

تنزيلة
الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net

فلان ملكا او عارية او اجارة ويحنث اذا دخل حاضرا او اكثر وفيه يبنى الان دار فلان حقيقة
في الكل والتي يسكنها باجارة او عارية مجاز لصحة النفي في غير الكل دون بعض ووضع القدم حقيقة فيما لا كان
حاضرا ومجازا فيما لا الخان والحمام واجاب بان مسائلهن من قبيل الحقيقة بل باعتبار عموم المجاز اي حاد
المنفوظ مجازا عن سكنى وهي لكل الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر في باب الايمان ومقصوده
من دار فلان سكنه السكنى اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة مثل
الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره واما حقيقة وتقديرا على
الرواية التي يحنث وانما قلت مقصوده وهو كل لان الدار لا تهجر ولا تجافى لذاتها بل لبعض صفاتها
فيكون الباحث على هذا اليمين هو البعض الاخص من فلان وفي وكل لا تفاوت بين ان واو
السكون لوصف نسبة السكنى في الجميع بعضها لعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول
بطريق اطلاق اسم السبب والدليل على الان حقيقته لهجرة عاقة حتى لو وضع قدمه
وما دخل لا يحنث فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فيتبين ول اشتراط الدخول فيحنث
بان وضع وحده باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم
الجمع بينهما والمراد من اشتراط الدخول ان يكون حافيا ومتنعلا وراكبا ومن انواع السكنى
ان يكون بملك وعارية واجارة والضمير في لعمومها يرجع الى الدخول والنسبة فعلية
وهو نظير ما لو قال ان عموم مجازه منها فلو قال عبده حر يوم يقدم فلان وهم يوما
قدم ليلا او نهارا يعتق لان قد يدل من اليوم الوقت فيكون من عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة
والمجاز وتحقيقه ان اليوم يستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
الوقت المطلق كما في قولهم يوم بيداء بن يوم اليمامة ويستعمل
ليلا ونهارا بالعقد عند الوعيد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر
واما له مطلق الوقت ولذا شاع استعماله فيهما فلا يلزم من ضابط يمتاز به احدهما عن الآخر
متعلق اذا كون بفعل ممتد اعني يكون قابلا للتوقيت وضرب المدة كالليس والركوب
ولا امر باليد فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يؤخذ منه النهار للتناسب اولا
مقيد لنزر قول بفعل لا يمتد اي لا يقبل التوقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق
الوقت للتناسب ايضا وقيت هذا الفعل اليوم في حلفتا قول بفعل لا يمتد وعلو التحرير
فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت ثم الليل والنهار متفقان في الوصفين لعموم الوقت
لا للجمع

بين الحقيقة والمجاز واعلم ان اليوم في حلفتا قول باجارة والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور اليه وعليه
الاعتماد والمشار اليه في المبسوط والهداية لان فيه حملا بالادلة فانه مظروف صيغة لو قوعه فيه وصوبه بانه
موقوف على انتصابه وبعض المشايخ نظروا الى المضاف اليه وهو سهو فان الرواية محفوظة عن القاضي الامام
ظهير الدين رح ان من قال لامرأته امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان يوما وهي تعلم بقدومه حتى
جن الليل لا خيار لها فلو كان لاعتبار للصباح للصباح اليوم يسقط الخيار فعلى التفاصيل السهو تندرج في
هذا الضابط بخلاف ما لو قدم ليلا فانه يوجد عند الممتد غير النهار كيفما وفي غير الممتد النهار كذلك كما لو قال لها
ان دخلت اليوم يا ثم العدة وعليك الحج فانطق بالله يوم صدر الثوب الثاني كقوله انت حر يوم يصوم الناس
وانت طالق يوم ينكشف الشمس وامثال من مما لا يخفى ثم في الوجيز ثم قالوا الجعلوا قولهم امرك بيدك
مما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل في آن وانما الامتداد كلوازمها مفوضة ولا فرق بينه و
بين العتق قلت اما الاول فلا يرد علينا لانا نقول ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير
الممتد غير مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت
وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما ينبسط عند عدم نية
آخر فاذا وجد نية آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة ولا شيء الذي ذكرناه من هذا القبيل واما الثاني
فكذلك لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح لنر يقال جعلت امرك بيدك
يوما او شهرا او يصير الامر بيدها في كل الزمان وفي غير وغير الممتد مما لا يصح فيه ذلك والعتق كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ترى الغفلة عن هذا الضابط
يورث التعب فهو واما يصح فيه البعض من الندر اشار الى جواب اشكال خامس وتوجيهه ان من
قال لله علي لنر اصوم لا يجب صوم هذا المثل على سنة او جم على عارف ولا اشكال في وضعها وملوما
نوى به اليمين ولم تحضر بباله النذر او نواهما عندابي يوسف يكون يمينا ولا يكون نذرا لا عندي و
عندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الندر واليمين مختلفان بلا شبهة للنذر
موجب الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين الحافظ على البر والكفارة عند الحنث
واختلافهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للندر حقيقة حتى لا يتوقف على النية
ولليمين مجاز لتوقفه عليها والمتوقف على المتوقف من مجازات المجاز فاذا اريد به الندر واليمين
كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك
بل الندر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك ان الندر انجاب ابتداء ولا بد له من يكون المنذور

ان ذكل صادر فرضا من اهل لسان فانه يستظر لان حقيقة المجاز مجرد وضع القدم والحنث به انما تحنث بالاصل حافيا لعموم المجاز فوقع وعلى هذا التوكيل اى بناء على انه عند عجز ان الحقيقة يصار الى المجاز

قال علمائنا رحمهم الله اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا يتصرف فى مطلق الجواب مجازا استحسانا حتى لو اقر على موكله بحد قذف او شرب خمر او اقر بسرقة مال او بغصب او بما يوجب القصاص على النفس او بما يوجب المال او انكر شيئا من ذلك فانه يلزم موكله ما اقر به عليه من ذلك لان الخصومة اسم لما يتوصل به الى الحق ويدفع به الظلم ويتوصل الى ذلك بالاقرار والانكار فكان الاقرار والانكار من الخصومة وهذا لان الخصومة اسم لما يخاصم فيه الانسان عادة والناس انما يخاصمون فى الاقرار والانكار دون غيرهما من التصرفات فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بالاقرار والانكار دلالة وهذا لان الخصومة اسم لما يتوصل به الى الحق ويدفع به الظلم والتوكيل انما يصح فيما يملكه الموكل بنفسه والذى يتحقق به الانسان عادة انما هو الاقرار والانكار فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يخاصم فيه الانسان عادة والناس انما يخاصمون فى الاقرار والانكار دون غيرهما من التصرفات فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يتوصل به الى الحق ويدفع به الظلم والتوكيل انما يصح فيما يملكه الموكل بنفسه والذى يتحقق به الانسان عادة انما هو الاقرار والانكار فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يخاصم فيه الانسان عادة والناس انما يخاصمون فى الاقرار والانكار دون غيرهما من التصرفات فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يتوصل به الى الحق ويدفع به الظلم والتوكيل انما يصح فيما يملكه الموكل بنفسه والذى يتحقق به الانسان عادة انما هو الاقرار والانكار فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يخاصم فيه الانسان عادة والناس انما يخاصمون فى الاقرار والانكار دون غيرهما من التصرفات فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يتوصل به الى الحق ويدفع به الظلم والتوكيل انما يصح فيما يملكه الموكل بنفسه والذى يتحقق به الانسان عادة انما هو الاقرار والانكار فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة ولان الخصومة اسم لما يخاصم فيه الانسان عادة والناس انما يخاصمون فى الاقرار والانكار دون غيرهما من التصرفات فكان التوكيل بالخصومة توكيلا بهما دلالة

ايضا ما عام صبيا وتوكل التوقيد اذا كبر وتوكل الواصلا به وجوب الواصلا واما وما جرح المومن حرام فوق

ايام والتزام المجاز اجل الاحتراز عن واحد من الثلثة ومد الكلام عجيب ملت التفات فى افعاله التزام

من شئ الى مباشرة المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه واما ثبت بطريق التضمن فليس بمعتبر ولا ملتفت

اليه اذ كم ثبت ضمنا ولم يثبت ضمنا قصدا كتضية الجنين وبيع الشرب والطريق ولذا قالوا الصفات

لا تحل (لا يرى انه لو اشار الى صبى وقال لا اكلم هذا الذى لا يكون مرتكبا للمهى عنه ولتزم منه الهجران؟

لانه ضمنى ينفصل عند البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقيد وهجر المومن قد يتفك

عن الذلت جان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لاذما فكيف فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم

ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق ولكن كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا

لاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ولهذا كان المجاز اغلب

استعمالا منها فكذلك عند ابى حنيفة رح وعندهما العبرة للمجاز حتى لو احلف لا ياكل من هذه الحنطة

ولا نية له فعنده انما تحنث باكل عين الحنطة ولا تحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها ماكولة

عادة مشوية ومطبوخة وزيتا حبا عند الحاجة وعندهما يقع على مضمونها مجازا حتى تحنث باكل ما

يتخذ منها كالخبز ونحوه كما تحنث باكل عينها للعرف المتعارف من قولهم اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة اى

طعامهم من اجزاء الحنطة لان الشعير وكذا لو احلف لا يشرب من الفرات فشرب من الشط عند ابى حنيفة رح

لان الشرب من الفرات حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية وصل الحقيقة مستعملة فان النبى عليه السلام مر بقوم

فقال هل بات عندكم ماء فى شن والا كرعنا فى الوادى وهو حياض اهل البوادى فكان اللفظ محمولا عليها

وعندهما تحنث بالاغتراف منه لان المراد من الشرب عرفا هو تناول المشروب بطريق العادة

بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلت و

بالاخذ بالاوانى لا ينقطع حد البتة فوجب حمل الكلام على المتعارف فتحنث بالاغتراف كذا

ولو شرب من كفه اخذ من الفرات لا تحنث لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز فلا تحنث بما دون الحنث

من ماء الفرات فانه تحنث بالكرع والاغتراف والشرب من اناء اخذ من الفرات اتفاقا كذا فى الهداية

الكبير والفرق على قولهما ان صلة بطريق الحقيقة فلا تحتاج الى العلاقة وهو نسبة المجاورة فتحنث

ولانه انقطعت حد البتة خلافا فى قليلة فانه بطريق القوة فلا تحنث لانه انقطعت تلك النسبة

لعدم وصوله تحت حكم المجاز فان قيل لانهم ان حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع بالفم

جزء من الفرات لاقتضاء كلمة من ذلك كما لو احلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة فاكل ثمارها او

اكل عنبا فانه يحمل عليه كلمة من فكذا هنا قلنا الدليل عليه لا يجامع وجوه كل كلمة والكتاب فلا

www.alukah.net

شبكة الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net
الألوكة

www.alukah.net
شبكة الألوكة

قلت وفيه نظر من حيث الرواية والدراية اما الرواية فقد قال صاحب التقويم رحمه وعند عامة الفقهاء يقولون لفظ القوم من كنايات الطلاق والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا لحرمة بخلاف لفظ الطلاق وكون ما عن الطلاق لمحل عام وهو كل يسمى كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا فلم يكن مرادفا بينا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية الى منه اللفظ وفيه نظر بان تسميته كناية حقيقة لا مجاز وايضا قول الاصوليين من غير تجعل عبارة عن الصريح مناد بما ذكرنا يظهر بالتامل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بقرينة نعم قوله مبني الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح اهل المعاني واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد تكون اللفظ كناية عن محل حقيقتها بسبقت لاشارة اليه على انا لا نسلم ان لا انتقال فيها من معانيها الى شيء آخر اذ البينونة اعم من البينونة النكاحية والعام لازم للخاص فتكون الانتقال من اللازم الى الملزوم وبما ذكرنا ظهر ضعف قول الامام ان المراد منها ستقبل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة مطلقة بل البينونة مخصوصة وذلك لا تعلم الا بالتوبة فهو الاصل عندي واستبدي لكل ما يشبهه من قوله وجب العمل بموجبها لانها لا تنبئان عن قطع الوصال لان حقيقة اعتدي للجاب والكل استبدي بمعناه اطلبي بواة الرجل ولانه لما في قطع النكاح فلا يمكن ان يكونا عاملين بنفسها الا ان اعتدي محتمل في نفسه يحتمل ان يريد به عدم اللام وعدم الوقوع عليها وعدة لاقراء او لكل لاستبراء يحتمل ان يكون للوطء او التزوج بزوج آخر فاذا نوى لا قراء ولا استبراء التزوج بزوج آخر دال لا بهام ويثبت به الطلاق لم كان بعد الدخول اقتضاء لانه لا عدة ولا استبراء الا بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيقع به ولانه لان الطلاق معقب للرجعة بالنص ولم كان قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضي وهو العدة لانه لا عدة على الطلاق قبل الدخول فالامر بها يحمل مجازا لانه سبب لا عتداد في الجملة فاستعارة الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة رد لما يقال الطلاق قبل الدخول ليس سببا للعدة والكلام فيه فلا يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة كاف للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية في الجملة كاف لكن هذا استعارة المسبب للسبب وقد مر ان كل غير جايز ولو سلم جواز ذلك لكن لا يخلو من ان يجعل مستعارا من صيغ انت طالق او طالق فالاول باطل بالاجماع والثاني للاختلاف في الصيغة امرا وغيره وكذا الثالث لانه لو قال

لا طلاق لي عليك لا يقع الطلاق به فكان استعارة المسبب للسبب اعا لا يجوز اذا لم يكن مختصا به كما في قولهم اني اراني افعل كذا فيجوز والعدة مما يختص بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت مستبينة غير ولا يلزم عليه ان العدة تجب على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان ام الولد لما صارت فراشا احدث حكم المنكوحة واخذ وان الفراش شبيها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالموت تربص زمان مقدر لا اعتداد وقراءة الثابت بقوله اعتدي وكلا منافيه على انا نفرض حال صيرورة الموطوءة للعدة بلفظ الطلاق في محل الحاجة او نقول ان لم لا يجب العدة لما قال النكاح سبب الحل والطلاق سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض الفقهاء والدخول شرط فلا يلزم تخلف الحكم عن غير المدخول بها للتخلف في ذلك لفوات الشرط وهو الدخول واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا وهي فعلى فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه وبهذا البحث سقط الاعتراض الثاني انا نجعله استعارة عن قوله كوني طالقا او طلاقا وقد مر في القاموس انه اذا قال انا طوطلاق بائن او طلاق شو تطلق من غير نية وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها ولذا قوله انت طالقة فانه يقع به الطلاق الرجعي عند النية ويروى عن ابي يوسف رحمه الله انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل الطلاق فلغت النية الا انا نقول يجوز ان يكون صفة للمرأة كما ذكرنا ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحدة كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة وقيل هذا اذا يعلم ان الواو في واحدة بالنصب او سكنت لتكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين صيرورتها صفة للمرأة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا رحمهم الله لا اختلاف لان العوام لا يميزون بين وجهي الاعراب وهو الصحيح قلت ثم لا اصل من الكلام هو الصحيح لان الكلام وضع للافهام والصريح افهم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المقصود فيها على النية وظهر ان هذا التفاوت فيما يؤدي بالشبهات وهو الحدود حتى ان المتوعد على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة اذا لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة فاذا قال لست خلية او برية او حرامة لا اتخذ اذا لم يذكر نكتها او زينتها ولذا قال علماؤنا رحمهم الله قذف رجل بزنا فقال له آخر صدقت لا اتخذ الصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما تحتمل التصديق في الزنا تحتمل ان يريد به صدقت قبل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلت وفيه نظر من حيث الرواية والدراية أما الرواية فقد قال صاحب التقويم رحمه الله وصنف عبارة الفقهاء يقولون لفظ التقويم من كنايات الطلاق والتقويم من باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة كالطلاق لفظ الطلاق وكون مجازا عن الطلاق لتحمل عليه وهو كذلك يسمى كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن ضربا للكلام يكون مراده بيانا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمى كناية الى منه اللفظ وفيه نظر بان تسميته كناية حقيقة لا مجاز ويضاف الاصوليين من غير لزوم تحمل عبارة على الصرح منادى بما ذكرنا يظهر بالتامل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه وهو خلاف يعلم المراد منه الا القرينة ثم قوله حيث الكناية عن الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح واضعة البيان واما على قول الاصوليين والنقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية عن محل حقيقته كما سبقت الاشارة اليه على انا لا نسلم ان لا انتقال فيها من معانيها الى شئ آخر اذ البينونة تابع من البينونة النكاحية والعام لازم للخاص فيكون الانتقال من اللازم الى الملزوم وبما ذكرنا ظهر ضعف قوله لانسلم ان المراد منها مستقبل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها هي البينونة المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم الا بالنية فوقع الاتى فوقع اعتدى واستبرئى رحمك وكذلك استبرئى معناه اطلبى براءة رحمك ولا ان لها في قطع النكاح فلا يمكن ان يكونا عاملين بنفسهما الا ان اعتدى محتمل في نفسه يحتمل ان يراد به عدد ثم الدم وعدة ثم الوضع عليها وعدة لاقراء وكذلك لاستبراء يحتمل ان يكون للوطء او التزوج بزوج آخر فاذا نوى لاقراء ولا استبراء للتزوج بزوج آخر دل لا يام ويثبت به الطلاق لم يكن بعد الدخول اقتضاء لغير لا يام بالاعتداد ولا استبراء اما بعد الطلاق فكانه قال اعتدى لانى طلقتك فيقع بوصفه لان الطلاق يعقب للوقعة بالبغض ولم يكن قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة لانه لا يجب العدة من الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا لايقاع الطلاق لاعتداد في الجملة كما في الدخول بها فاستعير له لسببه وقيد بقوله في الجملة ردا لما يقال الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة كاف للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية في الجملة كاف لكن هذا استعارة المسبب للسبب وقد مر ان حكم غير جايز وان سلم جواز ذلك لكن لا يجوز من لم يجعل مستعارا من وقع الطلاق او طلقتك او طالق الجور الاول والثاني للاختلاف في الصيغة امرا وغيره وكذا الثالث لانه لو قال

لا طالق تكل لا يقع الطلاق به تعين استعارة المسبب للسبب اعنى لا يجوز اذا لم يكن مختصا بالطلاق كان مختصا بالطلاق فهو انى اراني احصر فحرا ان عنيا فيجوز والعدة مما تختص بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت مستبينة حيضة ولا يلزم عليه ان العدة تجب على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة وانخذ زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالموت تربص زمان مقدر لا اعتداد ولا قراء الثابت بقوله اعتدى وكلا ضافه على نفس الفرض حال صيرورة الوقوع ولا تصور للعدة بعد الطلاق في هذه الحالة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض الفقهاء والفعل شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه فلا يلزم الدخول بها للشرط ذكل لفوات الشرط وهو الدخول واستعارة الحكم للعلة مجاز مطلقا وهو فعل فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه وانجم ابن الحاجب الاستعارة اعنى قوله يكون طالق او طلاقا وقد صح في العرف انه لو قال انا طالق او طلاق بائن او طلاق شوتطلق من غير نية وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها ولذا قوله انت واحدة فانه يقع به الطلاق الرجعي عند النية ويروى عن ابن عباس رضي الله عنه قال لا يقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لما دعى لا تحتمل الطلاق فلغت النية الا انا نقول يجوز ان يكون صفة للمراة كما ذكر ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اى انت طالق طلقة واحدة فتقع اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح مقدم للوقعة وقيل معنا اعايضها ان واحدة بالنصب او سكنت ليكون صفة للمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين صيرورتها صفة للمراة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا رحمهم الله على الاختلاف المذكور لا يقع وان بين وجه لا على ما هو الصحيح فقط ثم الاصل في الكلام ما هو الصحيح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المقصود فيها على النية وظهر ان هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات وهو الحدود حتى ان الحرج على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة فاذا قال لست فلانة او وطيتها او جامعتها لا يحد ما لم يذكر بلفظها او زنيت ولذا قال علماؤنا رحمهم الله قذف وصل بزنا متاخر له آخر صدقت لا يحد لصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت قبل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكسو من ذا الرضع ولا يسع كما لا ظاهر فلا يستوجبن كما وجب عليه بالنفقة وعنه ثالثة ايضا الى ان اجر الرضاع
على التقدير وجب عليه ابو حنيفة وصاحباه لهما ان الله تعالى اوجب ذرق الوالدات بالمعروف فيحمل على ذرق
غير مقدر وفي موضع وعلى الوارث مثل ذلك ان الطعام فتستحق بغير الولاد ايضا خلافا لهم
لان قوله ذلك يضاف الى موضع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقال صاحب الكشاف وهذا
على وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ان كان للولد مال والا فعلى ابيه لقوله لا تضار والدة
في ولدها ويكسوها وقيل هو وارث الصبي الا ان يوجد للصبي ابوه ثم اختلفوا فعند ابن ابي ليلى كل
من ورثه محرما كان او غير محرم وعندنا من كان ذا رحم محرم منه لقراءة من قرأ وعلى الوارث ذي
الرحم المحرم فان قيل هذا الحكم ثابت بعد انقطاع النصل اشارة فان سياق الآية لايجاب النفقة وصلوقطع
وعلى المولود له وعلى الوارث معطوف عليه قلت مع سبق الكلام لذكر كل لم يسق الكلام ان ما خاص
لا استحقاق علة اثبات النفقة وفي التخصيص على الوارث اشارة الى علة الوراثة لاستحقاق النفقة
حتى يلزم الفارس وعنه ان ايضا الى ان النفقة في غير الولاد مقدرة بقدر الارث حتى يجب على الام الجليلة
ثلثا ما يلزم الاب وعنه ان ايضا الى ان النفقة في غير الولاد مقدرة بقدر الارث حتى يجب على الام الجليلة
ثلثا ما يلزم الاب وجه الاول تعليق الحكم على الارث مشعر بعلية كما في الزاني والسارق وقطع وجلد وفصام
عباس رضي الله عنهما انها لو خاصمتك لخصمتك قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا
وصلت للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فذلك عثمان رضي الله عنه احد عنها واثبت النسب من الزوج
وهكذا روي عن علي رضي الله عنه وقرئ وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ابن عباس رضي الله عنهما والمفسرون الى ان في اول
الاسلام كان الصيام اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط الايمان وان لا يصلي العشاء الاخيرة
فاذا فعل احدهم حرم عليهم هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ كل هذه الآية وقال ابو مسلم الاصفهاني
هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شريعة بل كانت في شريعة النصارى والله تعالى نسخ كل هذه الآية والحجة
للعامة قوله فالآن باشروهن وكان ذلك قبل كل ما مر الآن لم يكن تقدم فالآن باشروهن غاية
وفي هذه الآية اشارة الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال جاز صومه خلافا لما يقوله الزاهدية وابن ابي هريرة
رضي الله عنه والحسن بن صالح بن حي فان اباشر اذا كانت مباحة الى انتظار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح
وفيه اشارة ايضا الى جواز الصوم بنية من النهار للقرآن تناول الفجر الى الفجر وجوب الصوم في جزء
من الليل عيانا فيما وجب الصوم الا بالنهار كما دل عليه كلمة ثم الموضوعة للتراخي فلا حاجة الى النية

الا فيه

الحصال الاعلام

الآية لان وجوب النفقة فرع على وجوب الصوم كما في سائر العبادات فصار ومن وجوب الصوم فيه فاطعام عشر مساكين فان
مثل الآية سيقت لبيان وجوب خصال الكفارة على التخيير فيكون عبارة فيه واشارة الى اشتراط وجوب
تمليك الثوب من الفقير والى انه لا اصل في الاطعام الا باحة والتمليك الحق بها دلالة وعندنا وعند
ان في هذه يشترط التمليك في الاطعام ايضا كما في الكسوة والا فاطعام يذكر للتمليك عرفا يقال اطعمتك
هذا الطعام اي ملكتكه والا فالتوضع وضع حاجة الفقير وهو انما يحصل بالتمليك لا التمكين قلت المنصوص
عليه الاطعام وهو في اللغة شئ جعل الفقير طاعما اما مالكا كما في الاطعام فعل متعد الى مفعول واحد اي اكل فالا
جعلا كالملاك بالافعال المتعدية بالهمزة ما دام لم يكن لازما لكلام يكن متعديا تمليكا فان قيل
ينبغي ان لا يصح التمليك قلت انما جاز التمليك بدلالة النص انه اوفق للحاجة والى هذا الجواب
اشار بقوله والتمليك ملحق بها قلت الحاجة الى التزام الدلالة اذا لم يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من
الطعم وتحصل الكل في ضمن التمليك كما تحصل الرخص الحاجة بخلاف الكسوة فان النص عمه قال
التمليك فقط اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب التكفير بعين الثوب والكفارة لا تتأدى
بعين الثوب بل بفعل لانه مخاطب بفعل التكفير كما في نصوص تحقق الله عليه افعال
ابتلاء نا الله باقامتها او كف الا الذي نص على الثوب كان بيانا ان محل الفعل الذي يقع
التكفير عين الثوب وليس في كل الا التمليك او الاباحة اعارة وهي تتناول المنفعة لا عينه وللفقير
عين الثوب ليصير للفقير على وجه يختص به اذ العارية شرة فصار كما لا اختصاص في التمليك
فلم يجز غير فقاسه وقد اشارة ايضا اعلم ان صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشرة ايام جائز
عندنا وقال الشافعي لا يجوز وكل لفظ الوجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكنا نقول في هذه
الآية اشارة الى ان المساكين صار واصافا للكفارة لا صنافهم لان الله تعالى نص على صفة
تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فكان الواجب قضاء الحوائج
لا اعيانهم وعند الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الايام
كالمساكين واذا اطعم مسكينا في عشر ايام صار كانه اطعم عشر مساكين في ساعة لوجود تعدد الحوائج
بتجدد الايام كالنصاب الواحد يصير متجددا بتجدد الحول فان قيل في الثوب لم تتجدد الحاجة الا
بعد ستة اشهر او نحوه فوجب ان لا يجوز صرف عشر الثوب الى مسكين واحد في عشرة ايام قلنا
ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم لو اعتبرت بالاحتباس فاذا اعتبرت بحاجة الحوائج فهو
كما تقدر انه لو تبين ان الواجب هو التمليك فيه يصرفه الى حوائجه فاقيم التمليك مقام قضاء

اللبوس اسم لما يلبس

ط

الألوكة
www.alukah.net

الا بالسيف والثاني لا فرق بحب الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمل صاحب الهداية رح حديث اعتبار
ان في رح في انه لا يستوفى القصاص الا بالسيف وعلى الوجه الثاني حمل الشيخ الامام فخر الاسلام رح
حيث عرف علة التقتل على المذهبين وتابع النص رح والكوب لان صفة رح انا لا نم ان
مع الجناية على ما لا يطيق البنية احتمالا بل المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال تحقيقا في سببها
لان القصاص من شأنه العدم فيورث الشبهة فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهات والكامل
من الفعل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في النظام بتخريب الجثة وفي الباطن بازالة الروح و
انما طبايعه لان صون الاوعية بالبنية ظاهرا وباطنا فكان التفويت الكامل في تخريبه
واما حد الزنا لان الكامل في سببه انما هو بالكمال السبب حل ومحل الزنا لان ولد الزنا قد يكمل
حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا وخلقا لانه لا يعرف له اب ليتفق عليه ولهذا سمي اللئيم على التربية
احياء حيث قال من احد ليقيطا فقد احياه وليس في الوأد الا منع بل فيها محرد تضييع الماء
وكل قاصر في الجناية لانه قد يحل وكل بالعزل الحق برضاها وفي اللواطة بغير رضاها وتضييع
الاصل غير مشروع اصلا وفي الزنا في فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة كذلك
ولم تك في جناية فان قيل لا تم لزم الحكم تعلق عاد كوم قلنا لو زني لحد او عقيم لا وهو
لا يجب الحد ولزم بوجد الزنا في حقهما كذا ذكر الاكمل ولقائل ان يقول لا ماء له حكمة الحكم
تواعى في الجنس لان كل من وطئ امرأة لا تحل له يجب عليه الحد فلا يعتبر فيه العقم كما حكى في قصة
ذكره ياعلم ولا تم ان الخصي ينعدم منه الماء الا يرى انه يثبت النسب عنه ولو انعدم الماء اصلا
كما ثبت النسب كما في الصبي ولد الزنا كما مر رح الى الوجه الثاني من الكتاب في الزنا
تحقيق وكل ان الحدود انما شرعت زواجر وليس في اللواطة كالزنا من الحاجة الى الزواجر للشر
الزواجر انما تكون فيما يكثر وجوده والزنا كذلك لوجود الدواعي الى الجانبين
فيه واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل فانما تقع في طبع يعاف عنها وما على ما عليه الجبلة السليمة
فلا يصح الاستدلال بالكامل على الناقص فيما يسقط بالشبهات وعلى انا نقول ان الكفارة
وجبت بالقتل الخطأ بالنص وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة موجب
الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل وهو صفة القتل
الخطأ لغير الخطأ عذر مسقط لحقوق الله فلا يكون مؤثرا في الوجوب وقد وجبت الكفارة
مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قلنا وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة

باحنث

باحنث فلان يجب بالحوس وهي كاذبة والاصل اولى ونحن نقول الكفارة مشروعة من العقوبة والعبادة
كما حققناه فيما سبق فلا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة ليحصل الملابسة بين السبب والمسبب
الا يرى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالزنا وهو سببها
يقتضي سببا متوسطا وهو القتل العدكبيرة محضة كالزنا والسرقة فلا يصلح سببا للكفارة
وقتل الخوس محظور محض لان الكذب بدعة لا شهادة بالله حرام محض فهو اولى فلا يصلح
سببا للكفارة ولما الخطأ فدائر بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد
او الكافر فهو مباح واما وصف الحظر فلانه ترك التوقي والتأني في فعل فيصلح سببا للكفارة
كذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد شروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر
من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين بعد الحنث ولا يلزم على ما ذكرنا
وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب كبيرة المحضة فانها موطاعة من وجه
اولا لانا لا نم انها وجبت بالجناية الا يرى انها ترجع عن الجناية الا يرى انها ترجع عن الجناية وتنقض عنها
والنقض عن الشيء لا يصح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ولايته واعتقاده
حرمة عاره تكبيره فعسر واما المقتضى فرياضة على النص اعلم ان اقتضاء هو الطلب يقال اقتضى
الدين اي طلبه والنص قد يطلب زيادة عليه لصحة المنصوص عليه فالنص هو المقتضى والزيادة
هي المقتضى وطلبه الزيادة هو اقتضاؤه وقد ثبت مستدلا الزيادة بتأويل المزيد وفي
طرح التاء اشارة الى انه ليس المراد المعنى المصدري بل ما ذكرنا ونصب شرطا لكونه حالا من الضمير
المستكن في ثبت وقدم الحد وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا للتصحيح المنطوق وقدم تبعا
عند مناقضة ووجب تقديم جوابه اي تمام يستفيد المنصوص من المقتضى اما فعلا او اما شرعا
وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص المقتضى اذ لا صحة للمشروط بدون الشرط ويحتمل ان يكون
من تتمة الحد وهو الظاهر والا لما انعكس التعريف لدخول المحدود فيه فلو صحلنا من التتمة يكون
منعكسا لانه يكون حاصلا زيادة تثبت شروطا لصحة المنصوص مقدما عليه كقولك اصعد السطح وصل
فانه يقتضي سابقة الامر لتوضيح السلم والصعود ولا يشترط التقدم في المحذوف فيثبت كل القيد
وقوله اقتضاه النص اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله فصار المقتضى نتيجة له اي لما
كان النص مقتضيا له صار حكم المقتضى كحكم النص حكما حكيما للنص ومضافا اليه لان حكم المقتضى تابع
له وهو تابع للمقتضى لكن المقتضى يكون مضافا اليه نفسه وحكمه بواسطة مثل شراء العبد فانه يوجب

الملك

فيمكن ان يجعل قابضا لامرأته ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية وابطال لها ولا يتصور القبض في التالف الهالك
ولا يلزم قوله لصغير معناه انه لا يلزم على ما قلنا ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل
لصغير هذا ولدي يعني [illegible] الغلام مجهول النسب وقد تقدمه في النكاح وهي معروفة بالحرية وبكونها ام
الغلام انها تأخذ ميراث الزوج استحسانا ومعلوم ان النكاح بينهما مقتضى دعوى النسب ثم يجعل النكاح كا
كالمصرح به حتى يثبت صحته ويجعل قائما الى وقت الموت حتى ترث به فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الضرورة
وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك
اليمين وقطع النسب بنوه الى آخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نسلم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء
بل ثبوته بطريق [illegible] بدلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي او باشارته كما اختاره
القاضي ابو زيد الدبوسي وذلك لان اسم الولد مشترك ليس المراد من الاشتراك الاشتراك المصطلح بل معناه
اللغوي من قولهم هذا المال مشترك بين الشريكين اي ان الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور الولد
والوالدة عادة [illegible] لا يتصور الابن [illegible] انه من قبيل الاضافة فالتنصيص على الولد يكون تنصيصا
على الوالد والوالدة [illegible] المسألة مصورة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام
والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة
لا اقتضاء ولئن سلمنا ان النكاح يثبت مقتضى كما اختاره الامام فخر الاسلام رحمه الله الا ان اقتضاء النكاح
ههنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى ههنا وهو النكاح متنوع
شرعا غير متنوع الى ما يجب الارث والى ما لا يجب به بخلاف ملك البيع فان البيع ثم متنوع الى ما يوجب
الخيار والى ما لا يوجبه فبعدما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبق بل
لعدم المزيل وانتهاء النكاح بالموت في حق المالية سبب لاستحقاق الارث فصل ثم الثابت بمقتضى
النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا فلا تخصيص وهذا وان علم من
المباحث السابقة الا انه عليه [illegible] فلذا افرده بالذكر قصدا ولو لم يذكره لكان اظهر قطعا وكذا
الثابت بدلالة النص لا يحتمل ايضا لان معنى النص لما ثبت كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه ولو
كان له محال كثيرة فان قلنا بالتخصيص لا يكون علة لذلك الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير
علة له وذلك تناقض ظاهر مثاله ما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى لم
حقيقة [illegible] ولم يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كان الشارع قال هذا
الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال

هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر لا يجوز ان يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع لانا نقول هذا الدليل
على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم لمانع وهو اختيار المصنف كما بينه في باب القياس ان شاء الله
واما الثابت باشارة النص فيحتمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت بعبارة النص
من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل الخصوص كالثابت بالعبارة وقال
القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم ما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة
على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص فصل ومن الناس من عمل في النصوص باستدلال
بها بوجوه اخرى هي فاسدة عندنا اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا
من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال فاسد عندنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله قسموا دلالة
اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه
عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب ثم قسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم
اللقب وربما يخص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط
والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا فبدأ المصنف رحمه الله بابطال اللقب فقال منها ما قال
بعضهم وهو ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله ان التنصيص على الشيء باسم العلم ليس المراد به المصطلح
النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل او اسما علما كزيد قام
يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور متمسكين في ذلك بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
من قوله عليه السلام الماء من الماء وهم كانوا اهل اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال
به وبانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون شيء
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب
فلان الله تعالى قال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل
ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد وبغيره من الاوقات في المستقبل وكذا قال الله تعالى
فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها واما الحديث فقد
قال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال بغير الجنابة

من اسباب الاغتسال فحمل النص التخصيص لو وجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح القياس على النص او الدلالة باب القياس وكل واحد منهما باطل فالمؤدي اليه يكون باطلا وهو كل الامر النبي عليه بين انه روى في حديث الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير ونحو ذلك معلوم بتعدي الحكم منها الى جميع ما يجانسها والجامع الغالب من التخصيص

اقام

وكذلك يلزم استدلاله باب القياس وهو ممنوع بالاجماع فضلا عما قبله والجواب عن استدلال الانصاري ظاهر بالاتفاق انهم انما وافقوا وكل من التخصيص بالعقل انما هو اذا كان العام لا يستوفيه مع اضافته الى الجاهل بان هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال حيث يقال فيما ينحصر ولا يقال حيث لا ينحصر فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر يتبين بثبوت الحكم في غير المخصوص وما جاء في بعض الروايات لا ماء الا من ماء فهو في بعضها انما الماء من الماء مما يؤيده لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الجنابة والتقاء الختانين يقتضي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة على الانزال

فعلى هذا لو جاز عما يقال عمل عندنا يبقى ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال احتج عليه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا نادرا ثبت مرة عيانا ومرات متواترة دلالة بالتقاء او لا يقال ان حرف

فعلى هذا يكون الحكم مع دليل الانزال ومع التقاء الختانين كما هو بدليل الرخصة مع دليل العزيمة وهو السفر وقولهم لو

ان الوجوب لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا لانه لجواز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره

كما في قوله تعالى ﴿وملائكته ورسله وجبريل وميكال﴾ الآية ثم هذا التعظيم اما ان يكون لكثرة اقسام او يكون لمعنى اظهر فيه من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه

من اعتق شركا له في العبد فان العبد اسبق الى الانسان من ملامة او نقص فائدة التخصيص ليتأمل المستنبطون

على ان البعض يقولون الحكم فيما عدا المنصوص ليس ثابتا بدرجة المجتهدين وتوابعهم وهذا الاحتمال او اورده

الخصم ينقض علينا بالمجنس لا يقال هذا لا يصلح لان يكون فائدة التخصيص لان فيه رد الحكم الى عرض

الجهاد واعراض عن النص المنصوص عن كل ما لم يقل لا اجتهاد والتوقف لازم لم لم تفعل فعل

المعلوم من يقين كل مجتهد مصيب فقط واما على قول المخطئة خلافهم قالوا كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد

وعلى المذهبين التوقف لانهم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس رجحاني او الرسول كان قادرا على

التخصيص على الاحكام كلها واعرض على اصل الشافعي بان اهل السنة استدلوا على جواز رؤية الله تعالى بفعله

كلا انهم من ربهم يومئذ محجوبون او الكفار خصوصا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا اعلى بمراحل اللف والـ

اجاب عنه العلامة التفتازاني رحمه الله بان التخصيص بالنص الاول على نفي ما عداه عندنا وحينئذ فلا فائدة للامر خاص

لان قبل التخصيص لا استدلال لانه لا يدري من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة كذلك او لا لانه لا يحجب في

حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب قلت لعل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم

عما عدا المذكور كما قال صاحب الهداية وقع في الكتب وجاء الوضوء من الحائض الى آخر ما قال الى انه يشتبه موضع

الوقوع من ضيق القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة فالكلام فيما لا فائدة له لم يذكر فائدة

اصل الخلاف طلب الوصول فانه اولى في جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم نذكرها الا ترى ان الخلق قد استفيد من

كلامه احكاما وفوائد لم يبلغها اليها السلف بخلاف امر الرواية فانه قلما يقع التفاوت فيه فعلم ومنها ما

قال ان قوله الى آخره قاصرة كما قال اشار الى ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى سبب ترتب على صميم

وصف بوصف خاص فوجب كل نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف وقيد الوصف بالخاص احترازا عن

الوصف العام وهو ما يشمل جميع افراد الموصوف كقوله عليه في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة

الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الذي هو نقيضه كقوله عليه في الغنم السائمة زكوة فان وصف السوم يوجد في

بعض افراد الغنم دون البعض وتحرير السلم انه لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ان لم يوجد

سبب آخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند جميع القائلين بالعموم

هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وسموا هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ايضا ان الحكم المضاف

الى وصف كما يدل عند وجوده وكل الوصف على وجود الحكم يدل على انتفائه عند عدم ذلك الوصف وسموه

مفهوم الصفة والدال على العدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز ان في نكاح الامة عند فوات

الوصف وهو لا يمان او الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات

المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة اي تصلح مهرا للنكاح الحرة او يملك وكل لكن لا يجد

الحرة مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فليتزوج مملوكة من اماء المسلمات والعتق والفتاة التي ان ثبتت

ويسمى العبد ولاحة فتى وفتاة ولم نرهما كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لو قرنهما فالله تعالى جوز نكاح

الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب كل عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز

نكاح الامة عنده ولو كانت موصوفة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية طول الحرة

لفوات وصف الايمان ولا يلزم عليه ان مفهوم قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات يقتضي لئلا لا يكون طول الحرة

الكتابية مانعا وقد جعلها مانعا حيث لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لانا نقول كلمة على احد الوجهين

عنده ولو سلم فالعمل بالمفهوم اذا لم يعارضه دليل اقوى وقد عارضه ههنا ما هو صيانة للجزء عن الرق الذي

هو اصل كما هو معلوم وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع انه لو لم يقع فيه لا يوقن حينا

الألوكة
www.alukah.net

لا نعلم لو ارثا آخر في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد لان التخصيص التي في ارض كذا يكون اثباتا
في غير وقوع للشك وكان اشارة الى الجواب عن المسلك الاولى يعني ان كونه نفيا للاخرين ليس للتخصيص
بوصف الاكبرية بدليل انه لا يثبت نسبهما اذا اشار الى الاكبر وقال هذا ابني مع ان التخصيص
بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بيناه ولكن انما لا يثبت النسب لان التخصيص بوصف سكوت عما وراءه
فيكون السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ان حكم المسكوت عنه بخلاف حكم المنطوق به لانه
لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وجود الحاجة اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهوره كونه مخلوقا من
ماء ولبث شرعا فكان سكوته عن دعوة النسب اقرارا من غير لزوم البيان لو كان النسب ثابتا فيما
هو الحلال الا ترى ان على الصلاح بدل لا يحل الدم حتى لا يصير تاركا للفرض لا التخصيص لا كبر بالدعوة
او نقول انما تثبت نسب الاخرين لان شرط ثبوت نسبها وهو عدم الدعوة لا يقال الحاجة الى البيان فانها
تحدث بثبوت نسب الاكبر اذ لم ولده يثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانا نقول انما يكون كذلك ان لو
كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين وقد حققنا دعوة الاكبر متأخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون اقرارا لغير
الدعوة انما تكون لو بل هما ولدا الامة فتحتاج لثبوت نسبها الى الدعوة فان قلت ثابت نسب الاكبر ظاهرا انما كانت
مراثا لوقت ولادة فتكون ولادة الولدين على قرائنه قلت لا نسلم فكل قد ذكرنا في المبسوط
ان القرائن انما تثبت بها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور القرائن فيها فلا يثبت
نسبهما منه الا بالدعوة فصار تخصيص السبب الى الجواب عن المسلك الثاني وتقرير التخصيص
ولزوم وجوب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة فكان في تخصيص السبب صفاتا ايهام
انهم يعلمون لو وارثا آخر في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة
تدفع بالتهمة والمثبل مسلم لكنه لا يمنع اثبات الاحكام بل لا بد لاثباتها من حجة معلومة وعذر لهم صنعه
في قبول شهادتهم ان سكوتهم عن بيان الواضح سكوت في غير موضع الحاجة اذ البيان لان ذكر المكان
المكان ليس بواجب فانهم لو سكتوا عنه والتعويل لا تعلم لو وارثا آخر تقبل شهادتهم اتفاقا و
السكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان الا ترى انه لو شهد انه غصب منه عبدا وشهد آخر انه غصب
منه عبدا اسمه سالم يثبت شهادتهما ان سكوت الواحد والسكوت عنه سواء على ان ذكر المكان
محتمل لم يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار انها تتحصل في كل الموضع وتحتمل لم يكون للمبالغة
في نفي وارث آخر يعني لا تعلم لو وارثا آخر في ارض كذا مع انه مقطع شبهة وجهالته فاحرى لم لا
يكون لو وارث آخر في موضع آخر فلما عارضنا هذا ان الاحتمال وكل احتمال لا يخلو عن شبهة ما
التهمة
فتقبل

فتقبل قوله ولو كان شرطا يعني لو كان الوصف في معنى الشرط ولحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم ايضا لان عدم الشرط
لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وفي بعض النسخ الشرط واضافة السبب لاصل حكمه قصدا لانه على
ما ذكره وهو غير صحيح لان التعليق عبارة عن ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون قصده
ايقاع الطلاق على تقدير وجود الشرط لا في الحال الا ترى ان اصل اللغة انما تقتضي ان الجزاء متعلق
بالشرط ولهذا كان داخلا على السبب يمنعه من اتصاله تحقيقا وبعده لاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالبيع
فان نفسه ليس بقتل ولكنه يفضي لربما يصير قتلا او اتصل السهم بالمحل ولهذا حال بينه وبين المرمى اليه
الترس منع الرمي عن انعقاده علة للقتل لانه منع القتل بعد وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في
الاثبات وهذا لان اعتبار التعرف في الشرع بثلثة اشياء الاصلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم
كما ان عند انعدام المجموع بانعدام الاصلية او المحلية لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون فكذا باتعدام
الاتصال فاذا كان الشرط مانعا من انعقاد السببية لا يكون الشرط موجبا عدم الحكم عند عدمه بل
يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق ولا يكون الشرط سببا زمان وجود
التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل او اقال العاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق قلنا انما يصير وكل الكلام المعلق بمنزلة الخبر عند وجود الشرط وكل
الكلام كان صحيحا منه حالة العقل انما لا يبقى من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يعمل عليه وهذا بخلاف
الاضافة الى زمان كقوله انت طالق غدا لان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخير وذكر الزمان
لا ينافي الحكم والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق ان علة بثبت الحكم والسبب جميعا فانما يمنع
بالاضافة بصفة التأخير الى ذلك الزمان فكان مانعا بوجه دون وجه فقلنا بكونه مانعا للحكم دون السبب
عملا بالشبهين وصار كما جعل الدين فانه لا يمنع وصول السبب بالمحل فيصير سببا لوجوب العقد والمحل
الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع فانما يؤخر المطالبة واذا
لا يمنع التعجيل بخلاف التعليق فانه لتمنع واستحال ان يكون مع الحانث سببا قطعا وللشرط الجزاء على الحالف
دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في اليمين بالله تعالى وبغيره كالطلاق
والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض تركيب اليمين وعقدها بالحنث اتفاقا ويستحيل ان يقال في
شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاض ضد ذلك الشيء من اوصاف السبب لان يتصور تقدم عند
وجود السبب فرقنا انه متى عرض لم يتعلق سببا عند وجود الشرط لا لم يكون سببا في الحال فعلمنا ولهذا
لو حلف لا يطلق ان دخل الدار تعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بانا فعلى

نسخة الألوكة
www.alukah.net

والتعليق اطلق امراتي ثم قال لم ارد به طلاقا لم يدين في القضاء الاول قبل وجود الشرط في اليمين الثانية
اجماعا لان قوله انت طالق لم ينعقد سببا لوجود شرط الحنث وهو التعليق في اليمين الاولى فيكون ضد الشك لا
والطلاق يقع عليه والزاما به على الخصم وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق واحرازا بخلاف خيار الشرط في البيع
حيث جعل شرط الخيار واخلا على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة الاجماع فان من حلف لا يبيع صار
بشرط الخيار بحنث ولو لا ان السبب في الحال ما حنث وايضا فان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل
التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعل متعلق بشرط خطر تام وكان القياس
ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه لكل نظرا لمن لا خبرة له
في المعاملات كيلا يغبن فكان نظيرا هل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة
تندفع بجعله واخلا على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب يكون واخلا على السبب والحكم جميعا
ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق
بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات ولا فيحتمل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم
عن السبب والمانع من دخوله على السبب فيدخل عليه على ولا ثبات ان التعليق تتصرف في السبب باعدامه قصدا
الى دفع وجوب الشرط لان احكام السبب قصدا كما قال ان قدوم فلان شرط لانحلال الطلاق
التعليق لكونها متوقعة على هذا الاصل فصح تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالكل لان التعليق قبل وجود
الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة في الحال فاما الكل في المحل فانما يشترط لانحلال الطلاق
والعتاق وهذا الكلام ليس فانحلال في الحال بما يثبت فلا يشترط الكل في الحال وبطل التكفي بالحال قبل الحنث
عندنا خلافا لما ليست السبب في الحال والاداء قبل السبب لا يجوز اتفاقا كالاداء قبل اليمين والفرق بين
الحال والمدين بسقاط اعتباره لفقر الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء وانما
المال ومنافع البدن آلتان يتأدى بها الواجب فكان الاداء في البدني المعلق بالشرط قبل وجود
الشرط فلدا ان الحال خلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد حال لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب
نفع او دفع ضر وكل بالحال وفر الفعل ولهذا لو ظفر بحقه جنس حقه لزم فاستوفى قبل الاستيفاء ولزم
بوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط من وقته لا يقال لو كان الفعل هو
المقصود لم يتأدى الكفارة بالصوم قبل الحنث لانا نقول المقصود هو حصول المنعة بقطع طائفة من
المال وذلك يحصل بالصوم على ان الكفارة فعل هذا واكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة
فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة وذلك لا يحصل بالصوم ولا يلزم على ما ذكرنا ان

التيمم
لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا اصل بنفسه والشرط لانا لا نسلم ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط
بل تدعي انه لا تعرض له لحال عدم الشرط والحكم فيه باق على ما هو الاصل فيه عدم الجواز لو طلقها وراجعها
عقيب الكفارة بان التراب المعتاد لا يقوم مقام الماء المطهر فعرف بالنص كونه مطهرا حال عدم الماء فيقتصر
الحكم عليه فلا يصح التيمم ما قال ان نفرض ان المطلق وهو المنصوص للاثبات وهو الصفات تحمل على المقيد بصفة
من الصفات سواء ورد اما في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة او حادثتين مثلا سكت عن التقيد
لذلك الوصف محتمل لو والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا تحمل المحتمل على الحكم ورجح الناطق على الساكت
التعارض والذا احمل النص المطلق عن الوصف وهو قطعا على ما في خمس من الابل السائمة زكوة اتفاقا وكذا احملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قطعا ثم
واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها في حادثتين وكذا نصوص الدماء في التحفة والقران وهو قطعا ثم من تعمد منكم قتله
الى الحج فاستيسر من الهدي حملت على المقيد بالشاة في جزاء الصيد وهو قطعا هذا اذا
كان المطلق والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان
الرقبة فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فتقيد هذا الحكم الى سائر الكفارات بالاولى
حتى والله اذا كان احد هما تحرير رقبة مؤمنة وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا ورد اما في الحكم في حادثتين مثل
ان قال ان حكمت ولا ان حكمت ولا ان حكمتما فانتما طالق فان حكم احدهما فانها طالق واحدة
حكما ولا يحمل بالاتفاق ودخل الاطلاق امر مقصود الذي هو التوسعة على المكلف كما ان
التقييد امر مقصود يفيد التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالآخر اما لا يمكن في
حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا
لدفع حكم آخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر قال الله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال
عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد رجوع امكان العمل بالمطلق
اقدام على هذا المنهي عنه والى هذا اشار ابن عباس رضي حيث قال لما قالوا ما ابهم الله تعالى اتبعوا عنه
ما بينه الله اي اتركوه على ابهامه فان الاستقصاء شؤم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل
عليه ثم بين المحض وهو مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بان لم
يكونا في حكمين مختلفين مثال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في ضرب التي ظاهر منها في ظلال الصوم ليلا عامدا

الألوكة
www.alukah.net

وهو قولنا ثانيا الصوم لا يستأنف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي رح ان شرط الاخلاء عن المسيس في ضمن شرط
التقديم عليه وهو كل التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله جل وعز فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وهو الاطعام حيث لا يذكر فيه الا قوله عز من يستطع فاطعام
ستين مسكينا وعام يشترط التقديم على المسيس فيه ثم يشترط الاخلاء عنه خلافا لابي يوسف والشافعي
من المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك رح بجواز لان بعد التكفير والصيام يحصل بعد المسيس والنهي
لقيام بقية في عين المنهي عنه الا ترى انه يقضي الصائم قضاء ليلا عامدا ليس بعد المسيس والنهي في الليل
سواء ولنا ان المسيس حرم الصلوة والاداء ناسيا اعتبر عن العمد فانه لو افطر بالنهار عامدا
فسد صومه والقطع التتابع يجب عليه الاستيناف بالاتفاق والكلام في التحريم بالتقديم الخلوي وقوع على
الكفارة بطهور الدم وبكل ما كان من جنس الارض كالحصر والنورة والزرنيخ خلافا لمالك رح وابي
يوسف واحد بالاطلاق منه قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا الا ترى ان التراب
التراب مطهر الاناء كون غير مطهر ايضا فلت ليس المراد التمليك بل التمكن من استعمال المعقد الاصطلاحي وانما اراده به
الخصوص من العموم وقوله وقيد الاسلام شروع في الجواب عن الصور التي ظن ان المطلق
فيها محمول على المقيد وتقريره انا لا نسلم ان اشتراط الايمان في نص الكفارة من قبيل حمل المطلق
على المقيد بل انما ثبت وكل ذلك بالحديث المعروف وموضوع على ليس من الحوامل والعوامل في المعلوفة صلة وكذا
قيد العدالة في قوله واشهدوا ذوي عدل لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق بل يوجب التوقف
والتثبت في خبر الفاسق الثابت في قوله عز جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط التتابع في الدليل
اما ثبت بقوله عز فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اسم الذي عائد الى ما يهدى الى الحرم فان
قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا بيان مذهبكم
قلنا انتم ان القيد ثبت بالحمل بل بثبت بدليل آخر وهو ما روي عن مسعود رض فصيام ثلثة
ايام متتابعات فاصبح المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وفيه تحمل المطلق على المقيد احتجاجا
لانه الحاكم والواحد لا يتقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع ولا يلزم علينا قضاء رمضان
لان وقته ليس بمتسع والذبح في حجة الوداع لا يجوز بخلاف قراءة ابن مسعود فانها قد اشتهرت
فجازت الزيادة بها نسخا لا بها وفصل الاطلاق والتقييد في السبب حيث يجزي كل واحد منهما على انفراده كما
قلنا في صدقة الفطر انها وجبت اداء عما على العبد الكافر بالنص المطلق وموضوعه على ادى عن كل حر وعبد من المسلمين لانه
عبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وموضوعه على ادى عن كل حر وعبد من المسلمين لانه

للاجزاء في الاسباب وتجزي شيء واحد اسباب متعددة وجب لحق بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير عمل فعل
ومن قيد ما سبق اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر بقي ما سبق
ان تعليق الحكم بالشرط لما ثبت الذي عند عدمه جاز لم يكون نحكم الواحد قبل وجوده معلق بالشرط و
مرسلا اي مطلقا هذه الارسال والتعليق متنافيان وجوبا يعني يمتنع ان يثبت الحكم الواحد بالارسال
والتعليق حكما لكل يمتنع لم يثبت بالبيع والبتة واما العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال
والتعليق كذلك لكل قبل بتونة يحتمل لم يثبت بالبيع والبتة وبعد التعليق لم يبتدل العدم بما بينا انه
لا يوثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بطريقين كما كان ولما ثبت منافي الارسال والتعليق ثبت في
الاطلاق والتقييد ايضا للحكم الواحد قبل وجوده يجوز لم يثبت بسبب مقيد ويحتمل لم يثبت بسبب
مطلق على البدل واما امتنع بتونة بها معا فلكن لم يجز لكمل والاصل في هذا تحمل المطلق الوارد في صوم
كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم كفارة الظهار والقتل ولنا وردا في حادثتين ومذا ترك
عند لا صله لا يقال انا نحمل المطلق على المقيد لو كان المقيد نوعا والصدا مالو كان نوعين فلا تناقض
وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق ولو كان كفارة
لانه بدل عن الهدي الذي صوم غاية ولهذا لا يأكل المهدي منه فلا يكون حمل احدهما على الاخر تقييدا بل نسخا
فبقي على اطلاقه لانا نقول لا نسلم ان صوم المتعة كفارة بل صوم كل محض منزلة الهدي الذي صار الصوم
خلفا عنه ولهذا يأكل المتصدق عندنا سلمنا وكل لكن انما تحرم صوم السنة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لا
لله التفريق ولصب الامر انه اضيف صوم الى وقت الوجوب بكلمة في فلا يكون وجوب قبل مجيء
وقته كما لو قال لا تجب قبل الزوال في رمضان فان بعضهم اعلم لوجوب الحكم بعد السبب على ادعة
او جه احدها ينتقل مع السبب وتحرم الجزاء كما قال الله صلوا بي فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا
مختص بسببه بلا خلاف لان ما ورد الكتاب او يدل على سببية الاول للثاني وثانيها ما حرم الجواب السؤال
المذكور سابقا ولا يكون مستقلا بنفسه كشهر وبل تطهر اكان لي عليك كذا فيقول نعم او اليس لي عليك كذا فيقول
بلى فيكون مختصرا لان الجواب يقتضي اعادة ما في السؤال فاذا قال الله ثم قتلتم وجدتم ما وعد ربكم حقا
ثم اذا وجدنا ما وعد ربنا حقا ذينا وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه فلا يكون زائدا على قدر الجواب
كما لو قيل لوصل الكل تقتل الليلة من الخيانة في صنعة الداد او قيل له تعال تغدى عندي فقال ان اشتغلت
فعبدي حر او لم تغديت فعبدي حر فكذلك يحتمل لان الداعي الى عينه سواء فعليه اليمين بتكل العلة
والكناية لا تحتمل هجرها عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي رح الا ترى ان الرجعي تحت بعض عدة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وبكل اغتساله وانها لم يكون زايدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان قال والله لا اتجدن اليوم او ليلة اغتسلت
الليلة فعبد بي غرق موضع الخلاف فعند نا يصير مبتدئا ومنا منع قول الفقهاء العبرة لعموم لا لخصوص
السبب وعند ان في يحمل على الجواب كما اذا برد عليه مبتدئا يلزم الغاء الزيادة وايضا فان الصلاة
ومن بعدهم متمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم من
غير نكير وقال ان في دم الجواب قد يقع عامة ما في الزيادة كما في قصة موسى عليه السلام من عصاني كانه وفي قصة
عيسى عليه السلام سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق ان ان الزيادة على الجواب جائزة لغرض
واما الجواب لكي لا يكون خلفا من نقض الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة من جنابة فانا اغتسل من جنابة
لا يمين لانه افصح بالاعادة جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسئلة على ثلثة اوجه اما ان يقتصر على قدر
الجواب ويزيد عليه ويقصر عن التمام او يأتي بالتمام قال وبهذا قال بعضهم ان القرآن لم ينزل منظوما هكذا
الا ترى ان الحكم قد تأخر عن السؤال في كثير من المواضع فكذا هذا الخطاب بادئ بدء على
انه يجب ان يكون الخطاب بالجملة الاخيرة مما هو مقتضى قانون علم البيان والا لم يكن الصدر مخاطبا بالصلوة اجماعا بينهم
ان لا يكون مخاطبا بالزكوة ايضا بحكم القران وقد يكون بان يكون الامر اول للندب فكذا الثاني
المعطوف عليه او العكس كما في بعضهم وقوع على وليتوضأ على الندب بقرينة المعطوف والمتوليين
على صلوته عام يتكلم الذكر والحاصل ان الجملتين اذا عطفت احداهما على الاخرى لا يدل على اشتراك اتفاق
اسنادهما والمسند او قيد من قيوده فما ذكر في صاحب المفتاح ان العطف يقتضي في كل الابواب انه
لو كان في الشرط طلاق وعتق يكون حكمه مشاركة لم يثبت في المذكور وهو الطلاق فان انكار العطف
الشركة بين الجملتين في سد الشركة اما لم يجب اذا عطفت الناقصة لافتقارها الى ما يتم به وهو الخبر
فاحتاج ان ينقل ذكر الخبر ثم يحكم بالاشتراك الا فيما يفتقر اليه كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان عامة الجمل في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على
الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطفت الاسمية على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وضرتي طالق حيث طلقت ضرتها في الحال لان قوله وضرتي طالق وان احتمل العطف على الجزاء
لكن اظهار الخبر يرجح العطف على جواب الشرط لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكون انشاء وضرتي
فعله والذا قلنا ان الاصل في الجملة ان تقع فعلية وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وهاهنا كونا
في وقوع وضرتي طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلنا ان قطع به ولا نقبلوا ولان
كان ثانيا حيث انه بما يصلح جزاء للحلف الكريم كما يصلح الجملة جزاء الشرط

الشرط لغة الجزاء لا بد له ان يكون بين مكانت اسمية مثل فاجلدوا او الخاطب بها لا بد ان يجعل ملحقا بالاول
عليه واما قولي واوكيل بجعل اضافية لا تصلح جزاء لما يقام ولا لانه لا يقام ابتداء لما يكون حكاية عن
حال ماضية قائمة بذكر الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على يجعل الشرطية كما في وضرتي طالق وعبدي
حر ثانيا في باب لا سنن وان شاء الله تعالى ومن التمسكات التي سلف ما في بيان الاستدلالات
القاسم المشتركة القواعد الكلية شرع في بيان بعض الاستدلالات الخمسية التي سلف فمنها التمسك بعادة
اندصلى فلم يتوضأ لانبات ان القيء غير ناقض للوضوء قليلا وكثيرا كما ذهب اليه ابن سيرين
قاسد لان الحدث اعاينت عدم التوضأ منه على عقيب القيء اذ القيء للتعقيب ليس في محل النزاع واما
النزاع في انه هل يجب بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والحدث لا يتوضأ له الا لم يرد له فتعالى
وكان من عادته على الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضأ حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا
التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لانبات نجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور
فيه فاسد لان النص بثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في نجس الماء بالموت فيه فاين احدهما عن الآخر قلت
وفيه نظر لان الاية بعمومها لما دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا ان تدل باشارتها على نجاسة الماء
بموت الميتة للزم الحرمة فيما يصلح غذاء اذا الحالت لا للكرامة يكون آية النجاسة ولا شك ان الماء
ينجس بوقوع النجاسة فيه وكذا التمسك بقوله لم يأمرنا بغسل دم الحيض حتى اخرضيه ثم اغسليه
بالماء لعدم جواز اذالة النجاسة بالمايع الذي لا يجوز به الوضوء كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله
احمد واسحق وداود ومحمد بن الحسن وزفر رحمهم الله ان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء حال
قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف انه لو زال ذلك النجس بالمايع مثل خمر تخلل بنفسه
غسل بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك وكذا التمسك بقوله لا تنتفعوا من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع
بالميتة وظهرها كما ذهب اليه من احد قوليه فاسد لان النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة
ولا شك ان موتها اذا الموت انما يحل الحي ولا حياة فيها لان الحي لا يتألم بقطعها اذا لم يتصل الالم الفعل
بالكل وكل ان قوله يقوم لم يرخلت الحياة فيها فكيف كان ميتة كما يرى واذا حاوة من الدلو
فيتبعه في الطهارة والنجاسة كما يتبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عليه السلام اذا بعثن شاة
شاة لعدم جواز العقيقة كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله ومالك واحمد في رواية للنص لتعيين الوصف كما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان الواجب هو المنصوص عليه والغنم بدله او بيان لنوع الواجب احدهما لا بعينه
ويتعين بالتعيين كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله ويكفي كان ثانيا لتقدير الوصف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل فردا من النبي عليه السلام وقال صاحب
التحقيق الذي يبين تحقيق سواء اريد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع
حقيقة او مجازا حتى يدخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض للاعجاز ومن جعل ذاتي للكتاب محدود وفيه
لانا لا نم كون الاعجاز ذاتيا لانا نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الآية وما دونها
ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا له قطعا ولا يلزم التسمية [illegible] لا يلزم علينا ان [illegible] بعد الحمد
غير منقول لان التسمية سوى التي في سورة النمل لم تجعل من القرآن مع انها دخلت في الحد لانها كتبت في المصاحف
ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب انها آية منزلة من القرآن لا من
اول السورة ولا من آخرها ولذا كتبت بقلم الوحي مع الامر بتجريد المصحف عن غير القرآن ما مر في قوله
جردوا مصاحفكم حتى من النقط والتعشير والنقط كيلا تختلط بالقرآن غيره ولكن كتبت بخط على
حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها بل انزلت للفصل بين السور والمبدأ بها تبركا
قلت في هذا الجواب نظر لان الرازي يقول انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور فلا يكون
قرآنا في اول سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يتعرض الحد على مذهبه ايضا بل الجواب الصحيح ان يقال
الجهات ما صفة في الحد وانما لا يطرد الحد لو لم يكن الغرض من الكتابة الكتابة على انه
قرآن وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك بها فقط ولهذا ليس من لوازمه جواز [illegible]
عما يقال لو كانت التسمية من القرآن وجب ان يجهر بها فيما يجهر به القراءة فاجاب ليس من ضرورة
كونها قرآنا كالفاتحة من الآمين على ان فيه معنى آخر وهو انه يعلم بالاخفاء انها ليست من الفاتحة
قلت ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف وعلى ما اخترنا من الجواب لا يرد سؤال الجهر حتى يحتاج
الى الدفع وعدم تأدي الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية آية من القرآن وجب ان يتأدى بها
فرض القراءة بها عند ابي حنيفة رح فاجاب بانه انما لم يتأد بها فرض القراءة عنده للاختلاف في العلماء
في كونها آية فقال بعض العلماء ليست بقرآن فضلا عن ان يكون آية واورث درجات الاختلاف
المعتبر ايراث الشبهة فلذلك الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها ولم يسقط حرمة قراءة التسمية
على الحائض والجنب بنية القراءة فقط والرواية تشهد له لا لقول الرازي انها من القرآن حيث
ما روي ان اصحابنا قالوا ان المصلي يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي باسم الله
الرحمن الرحيم فقد فصلوها عن الثناء والتعوذ ووصلوها بقراءة القرآن فدل هذا الاطلاق على
انها من القرآن حالئذ وقد روي ذلك عن محمد بن الحسن ايضا ثم لا اعجاز في المعنى تام في اصح المذاهب

الفاتحة

قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

[illegible] بعارضه الرسول

لان القرآن حجة على كافة الناس حيث تحدى الرسول عليه السلام به في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية ومعلوم ان
البعض لم يعجز عن الاتيان بمثله في البلاغة يعجز عن الاتيان بمثل شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس وغيره
فلو كان عجزه عن الاتيان بمثل القرآن في البلاغة حجة عليه لكان عجزه عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس
حجة عليه وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فظهر ان المعنى معجز ايضا ليكون عجزه عن الاتيان
بمثله بلغته حجة عليه وفي الملازمة نظر لان الحجة ليست عجزه فقط بل عجزه وعجز من هم النهاية في الفصاحة
والبلاغة من العرب العرباء وعجز الكل عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس ممنوع فلم يصر
حجة عليه على انه لو كان الاعجاز حاصلا بدون النظم لم يكن الاعجاز مختصا بالقرآن بل يكون بعض الاحاديث
معجزا ايضا وهذا خرق الاجماع والحق ما ذهب اليه المتكلمون ان اعجاز القرآن لفصاحته وبلاغته لا لمعناه
فقط كما عرف في موضعه فلذا لم يجعل ابو حنيفة رح النظم الاعجازي في المعنى تاما كان من النظم في
المأمور به في الصلوة قراءة ما هو معجز لم يجعل ابو حنيفة النظم امرا لازما لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام
النظم والمعنى لاشتمالهما على الاعجاز لانه فصل القرآن اسما للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا على انه
قد دون هذه الوجوه الى قوله وعليه الاعتماد لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وفيه نظر لانا لا نسلم ان
المأمور به قراءة ما هو معجز وهذا الزعم على مذهبه لان الآية الواحدة تكفي عنده مع انها ليست بمعجزة فان
الله تعالى قال فأتوا بسورة من مثله وهذا غاية التحدي وفي قطعة خاصة تنصيص على انه فيما سواه من الاحكام
من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم
كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية لان ذلك ملحق بها وكذا لا يلزم حرمة
مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض لان
ذلك لا يروى عن السلف قلت لا نمنع ولو سلم فالنظم لو فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فثبتت
مثل هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن فقط وأقسام النظم والمعنى اعلم ان المراد من الاقسام
التقسيمات لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض يعني
ينقسم الكتاب باعتبار اللغة وباعتبار كذا والمعنى التقسيمات الواقعة على الكتاب من حيث توقف
على معرفة الحاصل من تلك التقسيمات ويرجع اليه معرفة احكام الشرع اربعة وهذا التقرير ظاهر
ان في عبارة الشيخ قلبا لم يكن كل قسم منها ينقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاقسام [illegible] للقسم الثاني
صار عشرين وقد سبق بيان [illegible] الله وانما قيد باحكام الشرع لان الكتاب بحر عميق لا
ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه يستفاد منه احكام غير احكام الشرع فالنظر الى استيفاء تلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاحكام ربما يزيد قيمة على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان الى الابتداء والى الكاذب والطالبين والتنبيه والاستعانة
والكتابة وانواع البديع وكذا بالنظر الى النحو والصرف وعلى هذا العلوم المستفاد منه فلوم يقتدر
تام يستقام حصره بعوله اربعة وعلى صاحب التوضيح اعتذر له بمام فصل له موفقة الاحكام من القضى
والامثال والحكم وهذا الايضاح يتمش اذا كان معنى يستقى من الكتب الاربعة الطرق سواء كان
ذكر حكما شرعيا او لا فلا يرد للاصل عند قول وكذا السنة اعنى بما قول الرسول صلى الله عليه وسلم
والذى ان شاء ذكر الكتب ثم الاحكام المذكورة فيكون بيانا لها من الكتب بيانا فيها وللسنة اقسام اطرح
على الخصوص وهذا باب بيان لكل الاقسام فيقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل لان الاطلاع
عالم ليذكر له واسطة بينه وبين الرسول عليه كما يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند خلافه
والمرسل اذا عرف بالرسل الصحابى بان روى هو او روى عمن دونه وطالت صحبته بعد ولزم ابو
عنه على وقيل ولو لم تطل وكل مقبول بالاجماع عملا بروايته على السماع منه عليه والثانى ما
ادرك القرن الثانى او الثالث اى اتابعين وتبع اتابعين وهو محكم عندنا وعند مالك ومن اصحاب الرواية
على اصل حصل خلافا لمالك فمن على التفصيل الذى ذكره واصح اصحابنا حمل قبول المراسيل بالاجماع
الصحابة واتابعين اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحداث من الصحابة كابن
عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن اكثر صحبتهم رسول الله صلى الله عليه و
كانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او توقف انهم رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة او
بغير واسطة فعلى الاول ابن عازب فاكل ما تحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما كان تحدث بعضنا
بعضا الا الاندب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن بن سعيد بن ابى الحسن البصرى وكان
مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير لصدرهم فكان اجماعا منهم وبالدليل المعقول وهو ما اشار
اليه المصنف ان العدل اذا وصله لطريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت
المروى واعماده على صحته بل ربما فوق المسند كما اختار عيسى بن ابان وهو اختيار الصنف فان
من اشتهر عنه حديث بسماعه بطرق متعددة طوالها فعلى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا بلغه من
واحد اسنده اليه ليخلص ما تحمل عنه ويضيق الطريق اليه عند ظهور ضعفه فاذا الحسن من قلت كم
حدثنى فلان فيوحد بقية لا عينه ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سمعت او اكثر فاذا ابن
سيرين ما كان يسند الحديث الى ان توفت العشرة وقال الحسن قلت لابراهيم النخعى اذا رويت
لى حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى سمعت من فلان

واذا

واذا قلت قال عبد الله فقد سوى بين جميع الصور والاظهر الكلام فى ارسال من لم يسند من غير ان يقبل اسناده
ولا يظن به الكذب على قول الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى وهذا لانه اذا اسند انه
قاما يشهد عليه بانه روى وكل واحد ارسل فانما يشهد على رسول الله صلى الله عليه بانه قال وكل من لا يتجاسر تكل
الشهادة على غير النبى صلى الله عليه وسلم بالكذب فكيف يظن به انه يتجاسر الشهادة على النبى صلى الله عليه وسلم والاحتياط فيه
ظاهر صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فثبت ان الارسال قوى ظن اتصاله بالاسناد
فعلى هذا ليس مدار صحة حديث عنعنى لو كان المرسل راجحا على المسند خلافا لشيخ ابى الحسن الكرخى
الله تعالى كما جاز بالحس بل وجب خلافا لقوم فصلوا بانه انما يجوز ذلك لان مدار صحة حديث ثبتت للمراسيل نوع
من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان فيه شبهة الزنا بالاجتهاد وخلاف المشهور والشهادة الشهادة فان
تقوى وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه واخبارا عما صار محققا بالاتصال فكان الوجدان ثم لم يغنى
واما مراسيل من دون مولاء اى دون القرون الثلثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد
اختلفوا فى قبولها فقال ابو الحسن الكرخى رح يقبل مرسل كل عدل فى كل عصر لان العلة التى توجب قبول
مراسيل القرون الثلثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازى
لا يقبل الا فى زمان الفتن وفشو الكذب بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم بالسلامة لا اذا اشتهر بانه
لا يروى الا عن موثوق مثل ارسال محمد بن الحسن واسناده من ائمة المشهورين بالرواية عن
الثقات وتحمل الناس العلم عنهم وقال الشافعى رح لا يقبل مراسيل غير الصحابى الا اذا ثبت اتصاله
بوجه آخر على ما اذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب اذا تتبعها فوجدها مسانيد او ان يقال
بالراوى جهل بضعة التى يصح ويؤيده عنه بما يصلح القبول قلنا معرفة شرائط الراوى حتى لا يروى
الا تحصل الا بالسماع عن ادركه ولو كان حتى ادركه عدلا فيها فانه لا يروى حينئذ عنه مطلقا فانما يعرف
اشتراط الشرائط فيه الا يرى انه لو اسند الرواية اليه صحت روايته فكذا اذا ارسل تحمل لترقع بقبول
المرسل ان اسنده منظور فيه للترجيح فيكون بالمسند لا بالمرسل وربما يحتج عنه بان مقصود العمل
بالمرسل بتقوية الاسناد ولزم ثبت عدالة اسناده فوجه لزم اتصل من وجه خبر وجه ان ارسل
الراوى من وجه واسند من وجه وهو النوع الرابع من المرسل مثل شعبة فى قوله عندى يقبل
المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه ردوه لان الانقطاع دليل
الجهل والجهل اول من التعديل واكثرهم على انه يعنى ارسال اتصال ويكفى فى اتصال من وجه للترجيح المرسل
سكت عن حال الراوى والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق فقدم المسند اقسام العلم

www.alukah.net

www.alukah.net
شبكة الألوكة

قوله

المدعى عليه

لما كان المجتهد لفاظن الحكم وجب عليه العمل بما قوى ظنه والشهادة انما اختصت بوجوب عرض عمل الجاني بيانه ان المدعي
عارض دعوى المدعي فاما ان يشاهد فقد ترجح جهة الصدق به لكن عارضه شهادة الاصل وهو تمسك
المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت بريئة والحقوق عرية فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب
المدعي فيظهر الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه بحجة قوية سالمة عن المعارضة بخلاف الدعاوى
فانه لا معارض فيها من جهة الساجع وقد يترجح جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه
فصار غير الحدود اذا لم يكن منقطع معنى اعلم ان الانقطاع يوجد تارة صورة كما في المرسل
وكل اربعة وجه كما مر والانقطاع معنى وهو يتقسم قسمين اما لكون في كل المعنى دليلا معارضا
او نقصانا في حال الراوي يثبت به الانقطاع فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه
احدها ما خالف كتاب الله فانه يكون مردودا منقطعا لقوله تعالى ثابت بيقين وهو
اتصال جبريل الوحي بالرسول بشهادة فكان رد ما فيه شهادة باليقين كرد من الخمس والشهود في
الحاكم والعام والطعام والنقد ولا يرد ان الكل يوجب الحكم قطعا ويقينا ويوجبه قوله على
اذا ورد لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فخالفوه ولانه خالف فوقه في مثاله
فاعتدل به ان في يده ماكل واحد عن امتين تداعيا الحائل لا نقطع لكل واحد منهما يرجح بينة
فكانت حائلا فيهما فلا تسقط طلقتي ذو بن ثلثا فلم يحمل كما ان رسول الله نقض هذا الحديث منقطع
مردود لمخالفته قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمرسل والمنقطع من هذا القبيل
يدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم واتقوا الله عليهن من وجدكم
فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة ولذا قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله عليه يقول للمطلقة
ثلثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة وردت ايضا زينب بنت ثابت وجابر رضي الله عنه قالا هذا الحديث
مما تفرد به النساء لا نحدثون وعلوا به كان ابن عمر وماكل واحد وغيرهم ملا يرد تاويل موخلاف الراجل
على ان عامر بن سعود قاما ثبت ولم تثبت الجواز العمل به عند اصحابنا الحديث فكيف يكون حجة عليهم
ومثاله ايضا ما روي ان رسول الله عليه قضى بشاهد ويمين وقال مخالف تفقه فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بيان دخل اتى الله به امر بالاستشهاد مجملا من غير
العدد ثم فسر بالنوعين المذكورين في الآية فيكون المجمل من قبيل ما كان دخل بيانا لجميع ما هو المراد
منه كقول القائل كل مملوك لي حر فان لم يكن عندي الا ثوب كان تعامل ملا نافان لم يجده

فقال

فلانا يكون دخل بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن ولما ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث
القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص نسخ وفيه تحت ايضا لان الزيادة بيان
عند الشافعي رحمه الله تدخل تحت المجمل ومثاله ايضا حديث سبي الذكر وضوءها
روي ان رسول الله عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان
يتطهروا ومن قال قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فقد مدحهم الله تعالى بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والوضوء
لا استنجاء بالماء لا يكون الا بعد مس الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحدث لما كان الاستنجاء
تطهيرا بل تنجيسا وقابل ان يقول لا نم المخالفة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المراد المدح على التطهير
عن الجنابة كيف وسبب النزول يدل عليه سلمنا ذلك لكن لا نم ان مس الذكر قبل كمال الطهارة
ناقض للطهارة او بعض مام يكن ثابتا بمحال ومثاله ايضا خبر المصراة وهو ما روي ابو هريرة رضي
ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم عن اثباعها بعد فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها
امسكها وان سخطها رد معها صاعا من تمر المصراة تفعيل من الصر وهو الحبس والمراد بها في
الحديث جمع اللبن في الضرع بان يترك الحلب مدة ليتجمل المشتري انها غزيرة اللبن فان في
حمل التصرية عيبا حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكا بهذا الحديث وانا نقول انه مخالف فعلا به
فاعتبر واجعل ما اعتدى عليكم بمثله بيان ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كالمثل
في المثليات واما معنى كالقيمة في القيميات فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وثانيا ما فاما
السنة المشهورة وهو منقطع ايضا فلما مر لان المشهور فوق الواحد والضعيف لا يظاهر فضلا
القوي مثل خبر سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر او ينقص اذا جف فعال نعم وقال
فلما اذا فانه يخالف السنة المشهورة وهو موقوف على التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا
فيها اشتراط الحائل من الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط الحائل زيادة على الكتاب
بعد الخفاء كما قال ابو يوسف ومحمد يكون نسخا لكنه ليس بطلاق الا انها عملا بهذا الحديث
لانها قالا ان الرطب بالتمر يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف
لا يأكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الحد مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة رحمه الله يقول
التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان تدرك وتاتيها التمر يكون شاملا
في حالة يبيع بها البلوى لحديث الجمار بالتمرة ورفع الحدين عن الركوع لان الحاجة لما عمتها البلوى
اصحاب الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين

www.alukah.net

كان اشد فحدم تاشتهار دليل لا انقطاع او النسخ وعند المختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا
وعند عامة الاصوليين يقبل من الراوي لو احدا عدلا وهو مذهب مالك واحمد رحمهما الله يعرض عنه لانه
من اصحاب رسول الله عليه السلام اختلفوا في صاحبه يا اهم لم تجز الجماعة بهم بذكر الحديث فان وكيع ودليل
انقطاعه عندنا حاله فان صاحب الحديث لان الصحابة هم اصول في نقل الشريعة لم يتهموا بترك الاحتجاج
بما هو حجة والاشتغال بالبين بحجة فترك الاحتجاج بهذا الحديث عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على
انه سهو من رواه او نسخ او ماؤل وكل مثل ما يروى عن رسول الله عليه السلام انه قال
الطلاق بالرجال فان الكتاب من الصحابة رضي اختلفوا في عدد الطلاق فذهب عمر وعثمان وزيد و
عائشة رضوان الله عليهم ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي ومذهب
علي وابن مسعود رضوان الله عليهم معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ثم انهم تعاملوا في مذهب الخلفاء
بالزمان واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل ترك كل على انه غير ثابت او منسوخ او ماؤل و
تاويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وكذا روى عن النبي عليه السلام انه قال انتعوا اموال اليتامى حتى
تاكلها الزكاة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وخرج الى حيز ما تحقق الحاجة اليه فان
قيل لعل الحاجة به قد جرت فيما بينهم ولكن لم تنقل الينا قلت لو وقعت به لاشتهر للمعارضة
ظهور النفوس عليهم وارتفع الخلاف فيما بينهم فان قلت قد حملت بانواع من قبيل لا تعطل
فالاعتراض على النوعين لا حيرين قلت لازم وكل ان الدليل المعارض لا ينحصر في الكتاب والسنة المشهورة
فالشذوذ في علماء عموم البلوى وعدم جريان المحاجة به عند الخلاف دليل معارض ايضا فعلة قالوا لوجب
العمل بشروطه وحاصل هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل بشرائط في نفس الخبر وذكر ادلة كثيرة اتفاقا
وبشرائط في المخبر كما يصير مقطوعا معنى وذكر ادلة ايضا عليها كالاسلام وهو التصديق والاقرار
بالله تعالى وبما يليق به وهو نفي كل ما هو نقص في حق قادر سميع عليم بصير وبصفاته بان الله حي محبوب وعالم بعلم
وقادر بقدرة قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان
وكفر على ان تصديق الاسلام بنافي وكذا احديث المحاجة والاعراض وانما شرط لاصل الاقرار
الباب باب الدين والكافر ينافي الدين والعداوة سبب داع الى التقول الا ترى ان الكذب ينافي
الصدق فانه مخلوق في الاديان كلها وهو على نوعان ظاهر وباطن ومعنى بالظاهر ما فيه نوع قصور
وبالباطن ما هو كامل فالظاهر منه ثابت بادلة المسلمين والشرع على طريق الالزام وثبوت
احكام

اصحاب الاسلام بتبعية الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه لا يزيد عن ويصدق
بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي عليه السلام ولا يضاف الايمان كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا
بينا فيكفي الاجمال ولا يشترط البيان التفصيلي ولهذا قلنا ان الواجب لا يستوصف المؤمن على سبيل
التفصيل فيقال له اليس الله بقادر وعالم وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فلو اقال بل فقد
ظهر اسلامه لانه يروى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حتى قال اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي اعرابيين احدهم فاسقا من استوصف فقال
لا اعرف ما تقول ولا اعتقد وكل صلم بكفر فاكتفينا شرطا يدل على الحقيقة من الوصف عند الاستيصال
واداء الصلوة بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن على فاقي علوا واداء الرجل يعتاد الجماعة فاشهد
له بالايمان وقال علي من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهد وا له بالايمان وفائها
العدالة ومن لوازم الاستقامة بتقاعد طريق عادل للجماعة وجائز للشهادات وفي الزوجة عادل عن الاستقامة
على الطريق الحق بالاجتناب عن محظوره وفيه وانما قوى ايضا ظاهر وحل ثابت بنظام العقل
والدين لانها تحمل انه على الاستقامة وبرجحان عن غير ظاهر الكن لا يعتبر مثل لهذه النظامة
لانه تعارضه هو ان يفسق ويضله عن الاستقامة وكان موصوفا بامر وجه دون وجه فلا يكفي به
كعقل المعتوه والصبي العاقل واما الباطنة فلا يدرك مدارها لانها تتفاوت فاعتبر في كل ما يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع وهو ظاهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل
على طرق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكذب وهو كل ما ظهر ان على الصغير حتى قيل لمن
اكذب كبيرة واصر على الصغيرة سقطت عدالته وصار فاسقا لان من لا يحتشم جنس الفسوق
لا يحتشم من الكذب الذي هو نوع منه فاما من ابتلي بالصغائر غير اصر فلا تخل بالعدالة كيلا يؤدي
الى الحرج البين في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام عليها فيبتلون بعض الضيق
وان عبد كل الا ما شاء الله والثاني العقل وهو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب اي النفس
الانسانية المطلوبة كما غاب عن الحواس بناء وتفكر بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء ادراك الحواس
ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وحاصله انه نور في الباطن يدرك به حقائق
المعلومات كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات وعلامته تظهر باختيار الانسان فيما يتأتى
ويلزم من امور دينه ودنياه ما يكون ضرره اقل فان كان اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء
يدل على وجوده وذكل على نوعين ايضا قاصر وكامل فالقاصر ما يقارنه ما يدل على نقصانه في

نسخة الألوكة
www.alukah.net

شبكة الألوكة
www.alukah.net

أن يعقد على حرتين وبنتي حرة أختهما واربعا سواهما وكذا للمرأة لا يتزوج بزوج بعد انقضاء العدة أو اخبار الزوج الأول
انها صادقة وان كان الزوج فاسقا لانه تخبر بطرق الحسبة عن الحرمة الطارئة ولا مانع فيه اذ صار التفاوت على
صحة النكاح لكن يخير الحاكم في فسخه حيث يلزمه بخبر ما يلزم غيره من الاجتناب والاقدام فلا
يكون حكما ملزما على العبد ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم
والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبر ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على العبد
ابتداء من غير حاجة الى الزام فلا تقبل وفصله الآتي بعد الضرورة غير لازمة اذ له الى الجواب
عما بقي ما لم تعقب الضرورة ملزما ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي كما قبل في المعا
ملات التي تنفك عن معنى الالزام عقلا لكن بعد الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهة الصدق و
الكذب بقي حكم الاصل وهو الرجوع الى الاصل وهو لزم ما علم في الاصل وكذا الاصل في الطعام
الحل فيقبل خبر واحد الكافر كالمرأة لم تجعل الفسق مردا بل اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون
ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن حق الالزام لان الضرورة تمة لازمة على ما بينا و
بخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا
لانه ضرورة في المنصب الى روايته اصلا لفرق العدول من الرواة كثير جدا فلا يعتبر روايته
الفاسق فيها اصلا علم او لم يعلم بخلاف قبول الدليل الذي يميل القلب الى ما يستند عن الشهود من غير

واعلم ان اصحاب الرأي منهم من يكون كفاءة المجتهد ويسمى الكافي المتأول ومنهم من لا يكون ويسمى
المتأول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان الاقسم الاول تقبل شهادته وروايته ايضا لانه لم يخرج من اهل
القبول وكان مغفلا للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكونه بحيث لو علم لتحرز عنه ويجب العمل
الى خبره وفي المحيط فقد روى عن ابي يوسف رحمه الله في الذمي اذا كان ورعا ثم اسلم قبل شهادته ومن اصحابنا
قبلت شهادته وهو ترجيح للاسلام ثم في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان
سويا لا يكون به صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فذلك
محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باصل للشهادة والرواية لما مر وكونه متأولا لا يحدث
عن المعاصي غير عالم بكونه لا يجعله اصلا لها كما لو كفر بالكفر من اصل الكتاب وغيره واختلفوا في
القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته للفسق في العمل لما كان
عاصيا من قبولها فالفسق في اعتقاد اول لكونه اقوى وجعله بعضهم فسق آخر فكان اولى بالرد
وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان الشهادة انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث انه
لا يؤمن التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين الا يرى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا او
داعيته على الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادته بعد القسم اختلفوا في صحة
روايته فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه ورد اذا
كان داعيا وهو مذهب ائمة الفقه والحديث واختاره المصنف لقوة دعواه الى الهوى وفاحشة
الى ترجيح على ما سيجيء اما التعليل فيؤدي فكل تهمة في روايته كما في شهادته الوالد
للولد والصحيح ان من في خبره تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاده جواز وضع
حاديث لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته فعلى هذا الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول فاما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه واختلف كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الاربعة عبد الله بن عمر وابن مسعود وابن عباس وابن عمرو وغيرهم ممن اشتهر بالفقه و
النظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر ولو كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط وقلة الفقه كابي هريرة و
انس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه والسماع منه
مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق القياس من روايته عمل به وما خالف

روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر ولا يقبل الا صح روى ان رجلا استحمل رسول الله فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال هل تلد الابل الا النوق وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لا يدخل الجنة لا يدخلها العجز وعولت تبكي فقال عليه السلام اخبرها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا وكذا الطعن لحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون احاديث النبي صلى الله عليه وسلم وهم احداث ومنهم ابن عباس وابن عمر ولكن من شرط التقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا فقد كان في الصحابة من يتفرغ من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامة الاوقات والاول غير موثوق بالتقان وربما كان التقان من لم يكثر اعتماده في الرواية اكثر من اعتماد غيره فالصديق رضي الله عنه اعتماد الرواية ولم يظن احد انه يطعن في حديثه بهذا السبب واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن من هو معروف بالتعصب ومتهم بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن المحدثين والمتهمين ببعض الامور المضادين ائمة الحق فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن بغض وعداوة قلبية

الاصل فيه السماع اعلم ان الاصل في الخبر السماع وقراءة المحدث عليك او قراءتك على المحدث ومتوسع ثم استعمل كل اتاه بقوله حدثني واخبرني عليك فيقول نعم وهو اولى واوفى عند عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة رحمه الله الاولى ان يقرأ هو على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك او يتهو ولا احتياط في امر غيره فالاوثق ان يقرأ هو بنفسه فان فعل من الجائز ان يغفل المحدث او لا يستمع قلت هم كلهم ما هو معلوم ولكن الترك اخشى من الغفلة عن السماع فيحتمل ادناهما واقاد رسول الله كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا واما كلام من يقرأ على كتاب لا على حفظ حتى لو كان على حفظ فقراءة المحدث اولى واما الاستئذان آخرا لانه لا حاجة اليه في الخلف فالكتاب في الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنعنة والتوقيع ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عز اسمه ونحو ذلك ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا امرني ان آمرك ان تحدث عني بهذا الاسناد فاذا ثبت عنده بالحجة ان هذا الكتاب كتاب فلان او رسالة فلان صلت له الرواية لان الكتاب من قبل الكتاب كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الكل كافة فبلغ قوما بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتابة الا ان الخطاب في قسم الاصل لا يقوم السماع حدثني فلان لان ذلك مستعمل في اثبات هذه في قسم الخلف لا يقوم

روى

روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر ولا يقبل الا صح روى ان رجلا استحمل رسول الله فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال هل تلد الابل الا النوق وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لا يدخل الجنة لا يدخلها العجز وعولت تبكي فقال عليه السلام اخبرها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا وكذا الطعن لحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون احاديث النبي صلى الله عليه وسلم وهم احداث ومنهم ابن عباس وابن عمر ولكن من شرط التقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا فقد كان في الصحابة من يتفرغ من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامة الاوقات والاول غير موثوق بالتقان وربما كان التقان من لم يكثر اعتماده في الرواية اكثر من اعتماد غيره فالصديق رضي الله عنه اعتماد الرواية ولم يظن احد انه يطعن في حديثه بهذا السبب واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن من هو معروف بالتعصب ومتهم بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن المحدثين والمتهمين ببعض الامور المضادين ائمة الحق فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن بغض وعداوة قلبية

الاصل فيه السماع اعلم ان الاصل في الخبر السماع وقراءة المحدث عليك او قراءتك على المحدث ومتوسع ثم استعمل كل اتاه بقوله حدثني واخبرني عليك فيقول نعم وهو اولى واوفى عند عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة رحمه الله الاولى ان يقرأ هو على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك او يتهو ولا احتياط في امر غيره فالاوثق ان يقرأ هو بنفسه فان فعل من الجائز ان يغفل المحدث او لا يستمع قلت هم كلهم ما هو معلوم ولكن الترك اخشى من الغفلة عن السماع فيحتمل ادناهما واقاد رسول الله كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا واما كلام من يقرأ على كتاب لا على حفظ حتى لو كان على حفظ فقراءة المحدث اولى واما الاستئذان آخرا لانه لا حاجة اليه في الخلف فالكتاب في الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنعنة والتوقيع ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عز اسمه ونحو ذلك ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا امرني ان آمرك ان تحدث عني بهذا الاسناد فاذا ثبت عنده بالحجة ان هذا الكتاب كتاب فلان او رسالة فلان صلت له الرواية لان الكتاب من قبل الكتاب كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الكل كافة فبلغ قوما بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتابة الا ان الخطاب في قسم الاصل لا يقوم السماع حدثني فلان لان ذلك مستعمل في اثبات هذه في قسم الخلف لا يقوم

شعبة الألوكة www.alukah.net

اعلم ان الاخبار هو الاعلام والحاصل بالكتاب والرسالة الاعلام وقال عليه ما قال محمد في الزيادات فيمن
قال ان كتب فلانا بكذا او حدثه به انه يقع على المكاتبة ما فيه ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف
لا يخبره بكذا فكتب او رسل كتب كالو تكلم به ما لا يرى ان الله تعالى كلم موسى بكتابه ورسوله وحكى تقول
اخبرنا الله بما انزل من كتابه ورسوله وبينا وانبانا ولا يكون الخبر نصا حدثنا ولا كلمنا واناذكل
خاص بموسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليما قال وهذا اجازة وهو ما فيه اسماع بان يقول المحدث
اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني وذلك على نوعين اما ان يكون اجازة
له على ما في الكتاب وحاملا له فان كان كما به وقد فهم ما فيه وقال له اجزت ان فلانا حدثني بما في هذا
الكتاب على ما فاتحته جاز استحسانا وان اجزت له التحديث به كان صحيحا وان كان المستجاز صبيا وقالا بالضبط
والفهم لكي المستجيز له ان يقول عند الرواية اخبرني فلان وجوز ان يقول اخبرني والنبيه
ان يقول حدثني فلان وكل مختص بالسماع وهم يوجد وجوز الاسلام جوز ان يقول حدثني ايضا للاجازة
اجازة لكل الخطاب المجيز في جملة ولم يعلم ما فيه لا يصح اجازة قال بعض مشايخنا هذا
على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فيصح اذا مس الى غاية والنقصان قياسا على احتلا
مهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم ان هذين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد رح
وليس بشرط عند ابي يوسف رح لصحة اداء الشهادة وجه ان هذا اجازة لا تصح عندهم جميعا وهو
اختيار الامام السرخسي رح لان ابا يوسف رح انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتاب يشتمل
على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف الا غيرهما وهذا لا يوجد في كتب الاصحاب
لان اصل الدين قام على اعظم وخطرها جسم وهو تصحيح الاجازة من غير علم حتى لباب المحاضرة و
فتح لباب التقصير اذ في التحصيل مجاهدة ومشقة لان الرواية من غير فهم يتواني في التحصيل ويضيع او قاله
بالتعطيل وتشهد عليه سماع الصبي الصغير الذي لا يفهم والاجماع وانواع تركت استحسنه الناس قاما
لم يثبت بمثله بل نقل الدين ويقوم به الحجة فلا قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما يسمع قبله لمقبولة
كالشهادة والاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مما سمعوه قبل
البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة ولان احتمال الامرين قال والكتابة اما ذكرنا اعلم ان الكتابة
نوعان مذكرة ولا مام فالمذكرة ان ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز
سواء كان مكتوبا بخطه او خط رجل موثوق او مجهول لكن المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان
الاصل ان على النسيان غير ممكن لانه جبل عليه الانسان والاجل عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان

النظر

النظر في الكتاب طريق التذكر فاذا تذكر يكون الرواية على ضبط وكذا مام لم يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط
وفي كل في فصول ثلثة رواية الحديث والقاضي يجتزئ بخطه سماعا بخطوط بخطه والشاهد بخطه
في الكل فقال ابو حنيفة رح لا يعمل الشهود والقضاة والرواة بذلك ومحمد اثبت الرخصة في الكل
لقد اعلم ان المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الكل وروى بشر بن الوليد عن ابي
يوسف انه يجوز رواية الحديث من غير تذكر لان الظاهر فان التزوير والتغيير عادة يكون
في النظام والخصومات وكذا في السجل اذا كان في حريطة القاضي مختوما بختمه لكونه مامونا عن التبديل
بخلاف الصك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد انسان يجوز ايضا فيه والكرخي قال ابو حنيفة رح
لان الكتاب للكتب متعلق له المرأة للعين ولا عين للمرأة اذ لم يرد الزنا بها وجهه فكذا لا عين للكتاب
اذ لم يتذكر لا تعلق به وهذا الخط يشبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالتحرز عن الحفظ و
التذكر فلا يلتفت اعتبار تلك الشبهة لان الاصل ان لا تقبل رواية الاحرس ولو كان يصير معلوما
بالاشارة قال وتقبل ما تقع اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين و
الحصاص والقاسم وابن حنبل لقوله عليه السلام نظر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في محافظة اللفظ
حيث قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ وبنية على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم
فعسى ليكون غير فقيه منه فلا تحمل باللفظ حتى يتأمل المحمول اليه فيستنبط منه معنى دائرا و
عامة العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وعلى ذلك عامة مالكي وان في وابي حنيفة واصحابه على
باجماع الصحابة رض على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ
به النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود رضي وعلي رض الصحابة سمعت رسول الله
يقول كذا او نحوا منه او قريبا منه او لا كما سمعته والفقيه فيه ان اللفظ انما تجب مراعاته
اذا كان الحكم متعلقا به وفي احاديث النبي عليه السلام لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف
القرآن على ما عرف هذا حكم الحكم واما حكم اصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه
ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وشرعا وهو ما يحتمل غيره
ظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز فلا يحمل نقلا بالمعنى الا للفقيه العالم بهذا او يجوز نقله
بالمعنى لغير عربيا يكون لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك يحتمل كان مرادا
واما اذا كان فيها مجتهدا يقف على ما هو المراد به فيتبع الراوي على تغيير المراد والمحل ومن به لا يتصور

نقلها بالمعنى اذ الوقوف على الدلالة متعذر قبل البيان ومشكل وغامض ولا يجوز نقلها بالمعنى اصلا لغير
المجتهد لانه لا يعرف الا بتأويل الاولى وتأويل لا يكون حجة على غيره لصدوره عن دليله وما كان
من جوامع الكلم كقوله عليه السلام بالضمان قد جوز بعض علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرناه
فى النظم وفاقا لمالك رضى الله عنه والاصح عندى انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان
تقصر عنها عقول ذوى الالباب وكان هذا النوع من الحديث وغاب كلامه من المجمل والمشكل ولا
اقاويل سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم او تعقل من اقصى تمام معنى كلام الرجل
يوصف بانه اذى ما سمع ولم يختلف اللفظ كما كان الترجمان على نقل الحديث يدل على انه محافظة
المسموع منه على مذهب اليه ونحن لا نقول وانما الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة
ومنها ان الحاجة والحديث لا ينسخ بل

فصل فى تعارض الكلام فيه ثم تعارض ما يقع
واصطلاحا وسنذكرها وحكمها اما تعيين معانى التعارض واصطلاحا تقابل الحجتين
على سبيل الممانعة يقتضى ان يتقابلا على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما
يتصور هذا فى الوقت على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما
قيدنا بالوقت ليتأتى القول بالنسخ واحترزنا بالضد عن المثلين والخلاف لان المثلين لا يتقابلان
والوقت لان الضدين انما يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وكذا الاستحالة لاجتماع بين الضدين انما
يتحقق فى وقت واحد لجواز ان يتحقق الضدان فى محل واحد فى وقتين مختلفين واعلم ان
الحجج التى يسوق ذكرها فى الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان كل ما ادلت عليه
والحجة فان ما اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك عجزا عن اقامة دليل
سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم لا عن تعارض فى الحكيم
العليم الذى لا يخفى عليه شئ يتعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع التعارض بينها
بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن اللاحق يكون
ناسخا للسابق واما حكمها فوجوب التعارض اذا وقع بين الآيتين بحيث لا يمكن التوفيق بينهما
بوجه من وجوه المخلص قد قطعنا الاشتغال العمل بها للتنافى بينهما وباحدهما عينا لعدم
الاولوية اذ التقابل بين الدليلين فيما يرجع الى نفس الدليل ما بعد عن محل الحجة وعن
السنة كان الحادثة ثبت فى الكتاب واقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او
القياس على الترتيب من الحجج الى على حسب ما ذكرنا فى ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى اقوال

الصحابى على الاطلاق انما يجاء درك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابى سعيد البردعى وعند الكرخى انما
يقدم قول الصحابى على القياس اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك بالقياس يجعل القياس
معدوما ولا يجوز تقليده فان قلت فعلى هذا حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه بجوازه
المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى وآية قلت كلام الشيخ
مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض فعلى هذا يصير القياس الى ان صلح
القياس شاهدا بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه انما الى الدليل بان لم
يوجد بعد السنة واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا بحسب تقرير الاصول كما فى سور الحمار فانه
لما تعارضت الدلائل فيه من الاخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقى حينئذ فرض تقرير الاصول
اما بيان التعارض بين الخبرين فقد روى ان النبى عليه السلام سئل الوضوء مما افضلت الحمر قال نعم
فهذا يدل على ان سور طاهر وروى ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وهذا
انها نجس وهذا يدل على ان سور نجس واما بيان التعارض بين الآثار فقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان
سور نجس وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا للاحد الاصلين
سور الهرة وآخر سور الكلب والحمار ليس فى معناهما للضرورة فى الكلب فانه يرتبط فى الدور والاقية
الدار فانها تدخل المضايق وفى الحمار وفوق الضرورة فى الكلب فانه يرتبط فى الدور والاقية
ويشرب من الاوانى وفى الحمار ليس كذلك فلما انتفت الضرورة اصلا كان سور الحمار نجسا والتحقت
حسب تحققها فى الهرة لوجب الحكم ببقاء الطهارة والطهورية فاذا انتفت الضرورة من وجه
وفى وجه لم يمكن الحاقه باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا
ينجس به ما كان طاهرا لان الطهارة والنجاسة عرفت بالنص بيقين فلا يزول بالشك فلذلك
وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال كما وجب لتقرير الاصول وقد عرف الحمار طاهرا
وطهورا بيقين لزم ان يجوز التيمم لكل ما لا يزول والحمار منها بالشك الملتحق من ضرورة تقرير الاصول
زوال صفة الطهورية عن الماء اذا لو بقيت لزوال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية فى
عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها به لم يكن تقريرا للاصول بل بكونه
على احد الاصلين واعدا ما للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واخذ به وقوع الشك و
الاشتباه فيما لا اهدا لت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم ولذا المفقود لا يزول
احداث ولا يزول منه الحدث لانه تعارض دليل صيرورته وصوته مجعل حيا فى حال فقده ميتا فى حال

للان ما لم يكن لبيض ومال غيره لم يكن له فيبقى مال كل على ما كان ولا يثبت الانتقال بالشك وكذا التحول في
الخنثى المشكل فانه يشبه الرجل من وجه والمرأة من وجه فمتى لم يوجد فيه ما يرجح به جهة الذكورة
بحسب تقرير الاصول وسواء ان زاد على اقل النصيبين ام لا لان له فلا يثبت بالشك ولان وقوع التعارض
بين السببين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين
عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان الثابت قط بالتعارض انما يكون حجة لنا بالنسبة
من المنسوخ فان المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاخر الثابت
بين السببين لان كل واحد منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض
بين قول الصحابة وصولا لوجب سقوط البعض لانه تعين وجه انزال كل منهما بحيث انه حينئذ يكون
الموقوع محل العباس ولان متى اسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بهما
وكذا في حق الحجة بخلاف العباس لان ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين
فلو اسقطنا هما بالتعارض يتعذر العمل بما هو حجة شرعية فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه
وهو حجة في حق العمل اطمأن قلبه اليه بنور الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ او لى
من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة فاما على هذا الاصل فهو ظاهر ومن هذا القبيل
يجوز ان يسقط اعتبار وجود الماء للزوم الحرج ولا يكون له خلف ومالا يكون له خلف لا يسقط اعتبار
سائل عنها ما هو له اناء نزل احدهما ماء طاهر وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس
فانه لا يتحرى للتوضي لكنه يتيمم لان التراب خلف عن الماء في حق الطهورية فلو تم يعمل بالماء امكن
العمل بما هو خلف عنه وعلى هذا لو احتاج الى شرب الماء فانه يتحرى لانه لا خلف في حق الشرب حتى
يصح اليه فيعمل بالتحري لتحقق الضرورة ومنها لو اشتبه الذبيحة والميتة عليه
واشتبه الامر عليه فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لم يجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف
ومثله لو كانت حالة الاختيار بان يجد طعاما آخر حلالا فانه لا يجوز العمل بالتحري لان المصير
اليه للضرورة وقد انتفت والدليل على ان المصير الى التحري للضرورة يدور جواز المصير اليه
فيما لا يدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة بعينها فاختلطت بغيرها وقد اشكلت عليه
فانه لا يجوز له العمل بالتحري فيه اذ لا مدخل للضرورة في اباحة الفرج بدفع الملك بخلاف الطعام
والثوب فان لها مدخلا فيها على ما عرف ومنها ان من كان له ثوبان احدهما طاهر والآخر
نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر لانه لا خلف عن الثوب في اقامة الفرض الذي هو

شرط جواز الصلوة وكان مخيرا في كل فاعمله بالتحول فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة بوجود
الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت وقت الصلوة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز
له الصلوة مع التيمم لانتفاء الضرورة اذ الضرورة اذا خلف بخلاف حالة الاختيار فانه يجوز
له ان يشتغل بالوضوء بفوته الصلوة فانه يتيمم لتحقق الضرورة اذ المصير الى التيمم اذا فوتك الا في خلف
او صلوة العيد لا تقوى ولا تقضى فلم تعد اعمل باحد العباس لم يجز نقضه اي اذا عمل باحد
العباس بالتحري لا يجوز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل فوق التحري بان يتبين نص بخلاف
ذلك العباس لانه ما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه لما جاز نقض حكم امضى
بالاجتهاد باجتهاد مثله لجاز ان الاول بواسطة العمل به فان قيل لو ثبت له الخيار في العمل بالعباس
لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة
اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمين يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى
قلنا مشترك كل واحد من الانواع صالح للتكفير بدليل موجب لذلك وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا
احدهما الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان الحق احدهما والآخر خطاء
فبعد ما تأيد بنقوط القضاء به لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل سواء قوي من الاول كمن له
ثوبان احدهما نجس والآخر طاهر فاداصلى باحدهما بالتحري ثم تحول راية لم يجز له ان يصلي بالآخر
بالتحري الا ان يتبين بعلامة فان قيل ان المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة و
صلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي في المستقبل الى كل جهة ثم يجعل
ذلك دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء قلنا كلا منا في حكم لا يقبل
الانتقال كملة الثوب فان النجاسة متى حلت في محل لا يقبل الانتقال الى محل آخر
ولم يرد الشرع به اذ الشرع لا يرد بتغيير الحقائق واما هذا القبلة فانها تقبل التحول و
الانتقال من جهة الى اخرى حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى
جهتها وكذا المنتقل يصلي مستدبر الكعبة والخائف في السفر كذلك فثبت انه شرع ما يشتمل
بالتحري للقضاء والمنع فيه ان الحكم بجواز الصلوة الى كل الجهة لا يقتضي الحكم لكونها
جهة الكعبة لاحتمالة الا يرى انه لو تبين خطاؤه بيقين بان كان مستدبر القبلة جازت
صلوته ومن الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارة كل الثوب حتى
لو تبين انه كان نجسا يلزمه اعادة الصلوة ومثال ما قلنا من الفرق بين ما تحمل

بسم الله الرحمن الرحيم

التعارض من النصين وبين ما لا اختلاف من النصين من مسائل العتق اذا اعتق او طلق عينا ثم نسي ثبت
له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق الانتقال من محل الى محل آخر فوقع احدهما
عن ملكه وبقي ملكه في حق الآخر الا انه لما نسي اعتمه او اعتق كان جنايته فلا يثبت جهالة خيار التعيين
بالجهل وعتل لو اعتق احد عبديه او طلق احدى امرأتيه كان له خيار التعيين كما في النصين لان
الطلاق كان نازلا في عين التعيين وفي عين غير نازل وعند التعيين المحل كان مملوكا له فحصل
الرافع ولكن بقاء الساقط كما كان له من الخيار في اصل الرافع ثم يسقط ما كان له من
خيار التعيين فيبقى وكل الخيار ثابتا له شرعا كما مر الخلاص عنها بحجة اوجه اعلم ان الاصل في
التعارض طلب الخلاص كما ذكرنا انه لا تعارض بين كلام الله تعالى وانما يقع بينهما صورة التعارض فيطلب
الخلاص بحسبه اوجه من قبل الدليل بان لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة ولو كان موجودا
ظاهرا كتعارض خبر الواحد مع الكتاب او السنة المشهورة وكتعارض الكتاب مع الحكم ومن قبل
الحكم بان يختلفا وبيان ذلك في قوله تعالى سورة النساء لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا فالآية الاولى تقتضي
المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب وآية البقرة نافية
لان الغموس غير معقودة لانها تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق
فيكون الغموس داخلا في اللغو في مثل آية اذ اللغو فيها عبارة عما لا يفيد فائدة بقرينة التقابل والغموس
كذلك فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض يندفع باعتبار الحكم فان المؤاخذة
المثبتة في الآية هو المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله ثم فكفارته وكانت المؤاخذة المنفية
معينة بدلالة الاقتران وهي المؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فتنصرف الى المؤاخذة لانها اداء
المؤاخذة وجزاء على الاطلاق فاما الدنيا فدار الابتلاء اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تحقيقا لذنوبه
ويتعلم على العاصي استدراجا فتبين بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في
الآخر فوقع الجمع بين الآيتين وبطل التعارض ولا يقال اثبات المؤاخذة بالكفارة في قوله ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان دليل على كون اللغو في صدر الآية في الدنيا واثبات المؤاخذة
في العقبى بقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون اللغو في سياق صدر
الآية في العقبى ايضا فيبطل التوفيق لانا نقول للموفق ان احد صاحبي العقد وهو المراد
بالموفق

باللغو الآية الثانية بدليل السياق وموقع به ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيكون متناولا للغموس
وثانيها السهو وهو تخلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الآية
الاولى بدليل السياق وموقع به ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون متناولا للغموس فلا يبطل
التوفيق وهي قبل الحال بان تحمل احدهما على الماضي والاخرى على حالة كما هي موقع به حتى
يطرد التشديد والتخفيف بين القرائتين تعارض ظاهرا او القراءة بالتخفيف توجب حل القربان
بعد الطهر قبل الاغتسال او الطهر انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
وان انقطع الدم او لا طهر هو الاغتسال فظهر التعارض لكن يندفع باختلاف الحالين بان تحمل
القراءة بالتخفيف على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها واتمام يمكن لانها اذا طهرت
لعشرة ايام حصل الطهران الكامل لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل يحتمل العود فلم تحصل
الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة وكذا التعارض في قوله ثم وارجلكم الى الكعبين
يقع التعارض ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الوصل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر
الذي يجعل الوصل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض يندفع بان تحمل الجر على حال الاستتار بالخفين
والنصب على حال ظهور القدم على ما قيل لكن تقدير الجر ورفضوا وحمل الجر على
الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقطع الى الكعبين يابى
حمله على حالة الاستتار لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار
العطف لم يجئ في كلام العرب لانا نقول ليس كل ما لم يكن كذا لم يكن كذا بل ورد في كل من التنزيل واشعار العرب قال
الله ان الله بريء من المشركين ورسوله فيمن قرأ بالجر وقال جرير قفل انت لازمات اباك والابان جاورا
راجع الى آل بسطام بن قيس فخاطب بالجمع خاطب بالرفع لكونه عطفا على راجل قال
فيكل لم يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قول الشاعر
معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع
يؤدي الى الالتباس كما في البيت المذكور لان في موضع يؤدي اليه كما في مثل الآية على تقدير الغاية
يقع الى الكعبين يتناول حمل النصب على المحل كما بيناه هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما
على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلا يلزم وقوع التعارض
اذ فيه عمل بالقراءتين وكذلك على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود
الاصفهاني واما على مذهب من يقول بوجوب المسح على التعينين وهو ابن عباس وانس وعكرمة

الألوكة
www.alukah.net

ويحمل ما على انها قرء وسائر الامة فلا نسلم ان العطف على المحل انما يجوز عند لا لبس ولو سلم فكل فلا نسلم ان لا التباس قائم هنا فان القرء ضد الزوجان ولو سلم وكل فنقول على سبيل المعارضة فكذلك الجر على الجوار انما يجوز عند لا من ثم قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم يضرب له غاية منظور فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح اليه وبالتاخر حتى اني
٢ من قبل تاخر الرجال حتى يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون احدهما ناسخا وذلك
مثل ما قال ابن مسعود رضي الله عنه في زوجها انها تعتد بوضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن لم يضع حاملا وقال على رضه تعتد باقصى الاجلين من وضع واربعة اشهر وعشر لقوله
٢ والذين يتوفون منكم لانه قضاء ابن مسعود رضه محمول عندنا على علم بعض من شاء بالصلة ان سورة
النساء القصرى يريد بها قوله ٢ واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة والا لاستة قطع
والذين يتوفون منكم بجعل التاخر دليل النسخ ولم يتكل عليه على ولا بالتاخر دلالة مثل النصين
الذين احدهما محرم والآخر مبيح بجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين
ثم المحرم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة لا اصلية اذ الاصل في الاشياء قبل البعثة لا اباحة على ما مختار
بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان
لا اخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا والآخر محتملا اولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن
وههنا نظر اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرم بعد نسخ الله الا الذي يبقى بعد
احد النصين المبيح اصطلاحا حتى يرد التقابل المراد به معنا اللغوي وهو التبديل والتغيير
ولا شك ان المبيح لو جعل متاخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثل وكل ما روي ان النبي عليه
حرم الضب وروي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها
وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا بجعل المحرم ناسخا من غير الحاجة الى الدلالة التاخر
كما ذكرنا فصار قول الكرخي رح اعلم ان في تخاريج اختلفوا فيما لو كان احد النصين مثبتا والآخر
نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا والنافي ما ينفي العارض ويبقى على الامر الاول فعلى
ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي
يبنى على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان للتيقن
المثبت معول به كالنافي وقد اختلف على اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان
بريرة اعتقت وزوجها حر فخير رسول الله عليه وهذا مثبت لانه اثبت الحرية المعارضة على الرق الذي كان

ثبت

تحقق عتقها ولو روي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا نافي لانه مبقى على الامر الاول لانه لا اضافة في نفي
زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا رح اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة
وهو حلال وهذا مثبت لانه اثبت امرا لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات
ان النكاح في الحل الاصل وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا نافي لانه مبقى على الامر السابق
وهو الاحرام واصحابنا رح اخذوا بالنافي وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص
بالنكاح الاول وهذا نافي وروي انه عليه السلام رد عليها بنكاح جديد وهو مثبت فاصحابنا
رح اخذوا بالمثبت حتى ان البينونة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام
مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والتباين لم يعمل برواية النفي ولم يوقع البينونة بتباين الدارين
وروي في كتاب الاستحسان اذا اضر عدل بطهارته الماء وعدل بني سنة ان الطهارة اولى
وهو نافي وعلى هذا خبر المحتجين بحل الطعام وحرمته وقانوا النجم والتعديل اذا تعارضا
والحد وجوه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف علم لم يكن بد من اصل جامع يحصل
به التوفيق بين هذه النصوص ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ثلثة اقسام ما يعرف
بدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليل بان يكون مبنيا على استصحاب الحال
وما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على استصحاب الحال
فان كان مما يعرف بدليل كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين فيعارضه ويسقط
كان مما لا يعرف بدليل فلا يعارض الاثبات لان ماله دليل لا يعارض ماله دليل وان كان
مما يشتبه حاله وجب التفحص واستفسار عن حال المخبر ليتكشف الحال فان ثبت انه بنى
على ظاهر الحال لم يقبل لانه اعتمد ما لين بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اصاب
عاينت بدليل كان مثل المثبت فيطلب الترجيح من وجه آخر فظهر ما ذكرنا انه قطع والا فلا
غير مستقيم لانه ما يشتبه حاله يندرج تحت القسم الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع بانه لا يجعل
معارضا لما يعرف النفي فيه بدليل مثل ما لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود
انهم لم يستثن قبلت الشهادة وكذا لو قالت المراة سمعت زوجي يقول لعبيده انتم احرار ان شاء الله فبلغت
منه وقال الزوج انما قلت ان شاء الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله فبلغت
قولها ولم تشهد المراة شاهدان او قالا لم نسمع من الزوج منه الزيادة ولا ندري اقالها ام لا لا تقبل شهادتهما ولو قالا لم يقل منه الزيادة قبلت لترجح الشهادة بزيادة

الألوكة
www.alukah.net

على النفي ولكنه عن دليل يوجب العلم به وهو ان ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم بان كان بالقرب منه وما يسمع منه يكون حجة لا محالة واذا لم تقم البينة او اقر او لم يسمع منه شيء وكل يجوز ان يقال على فلان قولا ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال على فلان كذا وهو لم يقل كذا فيكون قوله ولم يقل غيره فكل نفيا لقول الرجل وهو مما يحيط العلم به فيثبت وكذا النفي في حديث عيوبه ما يعرف بدليل لان الحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات فوقعت الحاجة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنه وضبطه واتقانه اولى من رواية ابن يزيد بن الاصم الذي لا يعلم له من شيء من ذلك وطهارة الماء وصف الطعام من جنس ما يعرف بدليل لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان ان اذا اخذ الماء الذي نزل من السما وهي انا واو اعترف من نهر جار وكان على وجه الارض منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالخبر عن النجاسة يعتمل الدليل وكذا اصل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين ويجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام الا ان استصحاب الحال ولزم يصلح دليلا يصلح مرجحا به خبر الناقل واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بنظامه الحال بان لم يقف على النكاح الجديد فنبني دوانه على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد وقتها عليه فروى انه رد وقتها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث بريرة فان من روى انه كان عبدا انما لم يعتقد فيه دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى حكمه على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا الملك لا يعارض الكتابة لان من شرط ان عدم فانما يؤثر عدمه لعدم علمه بما يجز عدالته لانه لا يقف عدمه على جميع الاحوال على حتى يؤثر عدمه في دليل موجب للعلم والجازم يعتمد الحقيقة انه شاهد فسقه فكان حجة على راوي وهذا دخل دوانه ان من دوانه على قرن حجة لدوام على روايته جاز انه ان من دون لا يروه ما اعتمد دليلا موجبا نفي التوبة ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم وهو انه لم يسمع تلبيته بالحج وسمع التلبية بالحج فروى انه كان متمتعا والناس من دون التمتع فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماع التلبية بالحج والعمرة معا وكذا دخل دوانه ابن عمر رضي الله عنه صلى في جوف الكعبة عام الفتح على رواية بلال رضي الله عنه لم يصل فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عليه السلام ما دخلها قط بعد الامر ومن اخباره انه لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا ولكن لما يقين صلوته فيها ولا آخر يقين دخل

فكان المثبت اولى من النافي فكان واجبا به وقد شرطناه متى فلا نعيده ثانيا والمخلص يكثر اعداد الرواة اعلم ان من اصل النظر ان يقوى بالترجيح بكثرة الرواة وقد قال محمد رح في كتاب الصلاة في اخبار بطهارة الماء وبنجاسته وصل الطعام وحرمته ان خبر النجاسة اولى من خبر الطهارة لان مع شمس الائمة السرخسي رح والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح فوق محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اصل العلم ثلث فرق اصل الشام واصل الحجاز واصل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قضية اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق والعدد ومن الترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابن وكيع ابو حنيفة وابو يوسف رح والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ويحتمل ليكون تحقق مع القليل بان يكون تأخر اسلامهم متأخرا الى انقراض عصر الصحابة لكن اكثر الناس لا يعلمون ما يعلمهم الا قليل وقليل خاص وقد يكون الخاص تعتبر حالته قليل عددا فقلت لما ان الكلام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحها بزيادة العدد بل بدخول الخبر في حد العيان ولذا لا يترجح متواتر على آخر بكثرة عدد رواته على ان الترجيح بكثرة عدد الرواة متروك باجماع السلف رض فان السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والا لنقل الشافعي المثبت للزيادة اولى بعين النكاح في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع وقيل مثل ما يروي ابن سعد رح ان النبي عليه السلام اذا اختلف الطبيبان وكان السلعة قائمة بعينها تحالفا وتراادا وفي رواية اخرى لم يذكر من الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات صفة الزيادة وقلنا انما جرى منه التحالف الا عند قيام السلعة ومحمد والشافعي رح قالا نعمل بالخبرين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح كما اذا اختلف الراوي الاول عن رسول الله عليه السلام والصحيح ما قلنا لان اصل الخبر واحد وقد تيقن به وكونها خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر وقد كان الخبر واحدا وحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي فقد علم انهما خبران وان النبي عليه السلام قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهب ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين في مكان وقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال ابن عباس رضي الله عنهما اربعة من بيع ما يقتضي فاسدا ولا يحمل المطلق منها على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض والله اعلم

باب البيان اعلم ان من الخ من الكتاب والسنة باق مهما يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بهما
والكلام فيه في ثلثة اشياء احدها في اول واضح كلام العرب عند عدم الاظهار قال الله تعالى وعلمناه البيان
وهذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه وقال علماؤنا ان من البيان نصا والمراد بهذا كل الاظهار وقد يستعمل
في الظهور ويقال بان لي معنى هذا الكلام وبيانا اي ظهر فاستعمل مقيدا وغير مقيد والمراد به في هذا
الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون
بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز وقوع الفعل بيانا فان عنى به انه لا يجوز بالفعل اصلا فلا يوافقه
فانه علم بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا فان
الفعل اول على المراد من القول وان عنى انه لا يقع به هذا الفعل بيانا للمجمل فمسلم و
وكون البيان بالفعل والقول لتعلق المجمل بهما مفصلا تحته او صريحا وكل بالاستقراء بيان تقرير وبيان
تغيير وبيان تحويل وبيان تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الى الرابعة الاول من قبيل اضافة الحكم
الى علته كعلم الطب واضافة الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان تحصل بسبب
الضرورة ووجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان لا يكون بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة
والاول اما ان يكون المبين مفهوم اللفظ بدون البيان او لا الثاني بيان التغيير والاول لا يخلو
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمكنة الثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير ومعه الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فقرر معنى العموم من الملائكة بذكر
الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير لما كان
بالجناح حقيقة وكل يحتمل غيره مجازا بقي الامر محتملا ويقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه
وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام وحقيقته وقطع الاحتمال وتجلى في المثال
ان يقول الرجل لامراته انت طالق او لعبده انت حر او على لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت
به الطلاق عن النكاح والكذب عن الرق والوديعة فان هذا تقرير لكلام الناطق بظاهر الكلام لان الطلاق
عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا ويحتمل عن قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي والله اذا نوى
كل صدق ديانة وعما عنى به الطلاق قوله والتقرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من
العمل مجازا والله اذا نوى كل صدق ديانة فلما قارن قوله به الحالة عن الوقوع قوله وقوله لفلان في
عندي الف درهم حقيقة من كل امانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره

ثم اعلم ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى والذين يمسكون بالكتاب
عنها بعد حرف فانه بيان تقرير لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء مفصولا كما
يجيء متصلا وتحقيقه لم يشأ الله ذكره في موضعه قال وامابيان التغيير هو بيان ما فيه خفاء في المشكل
او المشكل او المجمل او الحق وتخصيص الخصص بالمجمل والمشترك مثيلة كقوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة فان الصلوة مجمل وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب والمقدار
وكل البيان بالسنة وكذلك البيان بقول الرجل لامراته انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه
بيان تغيير اذ البينونة واحد اقسام الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تغييرا ورفعا
للابهام ثم بعد التغيير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن وكذا البيان في قوله لفلان علي الف
درهم وفي البلد نقود مختلفة بقوله عنيت به نقد كذا بيان تغيير لان اسم الدرهم يحتمل ضروبا دراهم
وهذا البيان يقع موصولا ومفصولا كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة مسه الخ موصولا ومفصولا ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف
ما لا يطاق واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجايز عند الجمهور لقوله ثم فاذا قرانا فاتبع
قرآنه ثم ان علينا بيانه ولم للتراخي باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى المؤلف لتقدم ذكره و
فيه المجمل والمشكل فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يريد به بيان
التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على
انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا انما يضر وقت العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه
فانه صح الخطاب به ولا تتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد مع ان الناس عن البيان فلان يصح الابتلاء
باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واوضح لا يقال يبطل به حسن العموم بالتراخي
قلنا واصل الخلاف في خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام لو افرض منه شيء يجوز تخصيصه بعد
وكل بدليل متراخ وانما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا
وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا انه
اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفائدة كون العام لا يصير به خفيا لان الخصوص انما
ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به خفيا وعند الخلاف
مبني على الخلاف في موجب العام فعنده موجبه ظني قبل التخصيص كما هو ظني بعده فكان
تخصيصه بيانا تغيير عنده فيصح مفصولا وموصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص فكان التخصيص بيانا تبديل

www.alukah.net

وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كوجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى احتمال

فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا وعلى هذا الاصل قلنا على ما ذكرنا في

قال اوصيت لمحاتمي لفلان وبقصله اخر بكلام متصل ان الثاني يكون خصوصا للاول الى تخصيصا للابتداء

للاول ومعلولا ايضا، لان الحاتم الذي سوعام بالنسبة الى الكلمة والفضل لتناوله اياهما ويكون الفضل للثاني و

للكلمة الاول ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن تخصيصا للاول بل صار معارضا

والعام مثل الخاص في الحال فيثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فيكون الفضل بينهما نصفين قال الشيخ

الناطق لم نتعرض لصحتنا الى بيان تاويلنا منها قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وارادوا بها بقرة موصوفة

بدليل رجوع الضمائر فيه اليها ولنا دليل يمنع ذلك يمنع لنا ما مر وقوله انها بقرة لا فارض

ولا بكر اي ما امروا بذبحه وقد تاخر البيان الى وقت الحاجة ولا نسلم ان الوقت في بقرة موصوفة

حتى يحتاج الى بيان التغيير بل الوقت في بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ ولدلالة تم اياتهم على السوال

ببقرة ذبحوها وما كادوا يفعلون ولا تم عند ارادة العينية ولقول ابن عباس رض لو ذبحوا اية بقرة

اراد وا لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم فلما عصوا كلفوا اتكليفا بعد تكليف فكان هذا تقييدا

المطلق وتقييد المطلق نسخ وكل لا يكون الا متراخيا ومنها ان الله تم لما انزل قوله انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فجاء الى النبي عليه فقال اليس عبدت الملايكة والمسيح

فتوقف النبي عليه حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تخصيص بيان

لخصوص الجواب لان الاية الاولى غير متناولة للملايكة والمسيح لان ما لا يعقل لا يكون الاية الثانية تخصيصا

وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا مستعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويشاغبون

بالتعنت وكان رسول الله عليه يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله تم واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه

ثم ان الله تم تولى الجواب بيانا شافيا وبرد خبثهم فقال ان الذين الاية وكان هذا بيانا بالاولة يدل

النبي على وجه التغيير وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روي انه عليه قال لما قال ابن الزبعرى

ما نقل عنه ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله تم واعلموا ان ما غنمتم

من شئ فان لله خمسه وللرسول وللذي القربى فانه خص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حين

قال للنبي عليه عثمان وجبير مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله فيهم فاما نحن

وبنو المطلب فما بالنا اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه انما بنو هاشم وبنو المطلب

كشئ واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الاسلام وقال هذا من قبيل بيان المجمل لان الغرض مجمل يحتمل

التغيير بيان

المذكور

توضيح حكم صدر الكلام

المراد أو معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون متماثل وضع كلي والتحقيق ان الوضع على نوعين وضع كل
كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التعريفية والتحوية وهي اوضاع الجزئية مثلا ايد الهيئة العربية
لفظ مركب من ثلث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد في الاوضاع الكلية والحق انه قد يعتبر عن الشيء
باسمه الخاص وقد يعتبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانه قد ينقص
عددا عن عدد حتى يبقى المنقوص وقد تضم عددا الى عدد كما قالوا ثلاث وبنت سبع واربع و
ثلث هي صنف المتيم المشتاق وامرأة بنت اربع عشرة وقد يعتبر عنه بغير ما هو كما يقال للعشرة
جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغير ما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب
عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وعلى صاحب التنقيح
ان لا يقول منقوض بثلاث قرناء والثاني منقوض بخواجي عبد الله فانه مركب من ثلثة واعراب
في وسطه قلت التقضان غير واردين اما الاول فلان الكلام في التركيب الجعلي كما علمت
ولا شك ان التركيب فيه من ثلثة اسماء فصاعدا خرج من كلام العرب اما التشبيه على سبيل
الحكاية منقوض بثلاث اسماء العدد فلا شك في جوازه وثبوته قرناء ناس القبيل الثاني فمما
صرح صاحب الكشاف فيه واما الثاني فلانه قال لم يعهد مركب قوله معرب وموغير مضاف
وابو عبد الله قوله مضاف فكيف يرد نقضا عليه قلت وان ما يمنع بطريق المعارضة اي ما
يمنع الحكم بطريق المعارضة تكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص انه لا اضافة لبعض
الكلم حتى تتم والمستثنى متصل بالمستثنى منه بحيث لا ينفصل عنه عرفا كما لا يرى انه لو اوقف
لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة فلا يصلح لان يكون حكما على سبيل المعارضة وفيه
نظر لانه بعد التسليم لقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقريره
او يستوي فيه الكل والبعض كما لا يخفى والمعنى ان المعارضة الاختصاص لها بالبعض في
لقائل ان يقول انما يجوز استثناء الكل لو ادائه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه
لا وجه اليه الا اختلاف الزمان ولا يتأتى انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع لا انا نقول فيما يصح رجوع
لا يصح استثناء الكل ايضا حتى لو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان استثناء باطلا
والرجوع عن الوصية يصح تحقيقه ان يحقق ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق المعارضة انه لا اضافة
الى آخره والذي يبطل هذا التحقيق ان من حلف ان سقط الحكم بالمعارضة يحنث بهذا الكلام في الحكم في قوله
صنع بوا منه الا خليلا وصفح فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما للاستثناء خمسين تعرض

عليه ما مر

نسخة
www.alukah.net

فادوه بها خلاف العام وعند الكلام فص على ان المراد بالعشرة هو السبعة عنده والا قرينة لذلك كالتخصيص
بعقله او اطلق العشرة على عشرة ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر او قبله
فحكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه على سبعة فصل ثلثة فذاهب فعلى
المذهبين لا جديد يكون للاستثناء تعلق بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا واما قالوا وكل اما عامل
المذهب الاخير فلان على عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تعلقا بالسبعة واما على المذهب
الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من المراد بالعشرة ثم حكم على السبعة فالتعلق في حق الحكم يكون
بالسبعة فقط دون الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبارة عما انا انه تعلم بالباقي بعد الثنيا
فخصص المذهبين ولذا عادوا في التقرير تارة الى المذهب الثاني واخرى الى المذهب الاخير مما شتان
الى كل واحد منهما في موضعه لما ساء الله تعالى فالحاصل على المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى منه
جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب
الثاني يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وفي الوصف في غيره ولا دلالة لها على الحكم عما عداه
عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض
ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر دلالة على الحكم في المستثنى
يكون انشاء لا منطوقا مثلا وجه صاحب التنقيح قلت ولا شك ان المذهب الثاني اصح بان
يكون مذهب الشافعي للتعارض فيه بين المستثنى منه والمستثنى اتجاها وتنافيا بطلا بين مستقلين
لان الثاني اضيف على بنائه كما ظنك للثاني فعلم الالف حتى بقيت اللام يصلح اسما لما وقع بطلانه
ايضا كما يبطل المذهب الاول او اعرفت مذاهبنا الى حل المتن فقوله وعندنا يمنع التكلم
بحكمه اي مع حكمه بعد المستثنى فيكون تكلما بالباقي فيلزم ثبوت الحكم في المستثنى لان الدليل
الموجب له مع صون التكلم لا المانع مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي واستدل على المذهب
المختار بان اصل اللغة اجمعوا ان الاستثناء والاستخراج بعض الحكم بعد وجوبه ليس
سمة لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون الاستخراج بعض صدر الكلام على سبيل التصيير
عبارة عما ورد الاستثناء فصارت عن الاخراج اسما للمتصل اعني بلا تركيب فلت وفيه
نظر لجواز التخرج ولان الاسناد بعد الاخراج من المتناول على سبيل المنع عن الدخول فلا
تناقض واعترض عليه بما مر انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة والمركب اعرب اوله
وموغير مضاف وعلل بما يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك بل

اما الاستثناء فهو
المستثنى منه
والاستثناء
الاستثناء

للعدد المثبت بالالف اى نقص منه المتكلم بخمسين قبل الاستثناء الحكم بعدد الالف للزالف متى بقيت الفا اى
متى بقيت مفهمة من حيث المتكلم لا يصح اسما ما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها على ما طلاقه على
ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلثة فما فوقها متى نقص منه كان اللفظ شيئا
واقعا على الباقى بلا خلل وعند اجوبة عن قوله بعنة دليل الخصوص قلت وفيه نظر لان من
يجوز اطلاق العشرة على السبعة عند القرينة يجاز استدل ان معنى يعقل اصل اللغة ان الاستثناء
من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا دليل على انه للاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه
او الاثبات يعارض النفى وكذا عكسه والمرفوض التعويل لاعام الا زيدا لو لم يكن نصا على عالمية زيد
لم يروق كونه عالما بل يعرف انتفاء العلم عن غيره فقط وهكذا لا يكون مدحا صحيحا وكذا كلمة
التوحيد سرعت لنفى الالهية عما سوى الله تعالى واثبات الالهية لله تعالى فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما افادت
بها التوحيد بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله تعالى وسكوتا عن اثبات الالوهية لله تعالى وكذا
قولهم لم يقم القوم الا زيدا اى الا قليلا منهم لم ينفوا الا انه لم يذكر اضطرارا قلت الاستثناء
من النفى اثبات ومن الاثبات نفى لكن بطريق الاستثناء على معنى ان حكم الاثبات ينتهى به كما ينتهى
بالغاية وكل الاستثناء فى الحقيقة غاية للمستثنى منه فمتى وصل على نفى ينتهى بالاثبات ومتى
وصل على الاثبات ينتهى بالنفى لانوا لهم على الاثبات وسمى صدا نفيا وانفيا مجازا والدليل انه
لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقولك لاعالم نفى لصفة العلم
عن العموم فلما قلت الا زيدا اثبت تلك الصفة واعاينتهى نفى العلم بوجود العلم كالليل ينتهى بالنهار فاذا انتهى به حكم الصدر يتعين هو للثبوت ضرورة وكذا نفى الالوهية عما سوى الله تعالى
انتهى بالالوهية لله تعالى ثبت الوهية الله تعالى ضرورة ولكن بطريق الاشارة واعا صح نفى الوجود
الا الله الا ليكون النفى قصدا والاثبات اشارة لان الاصل فى التوحيد هو التصديق بالقلب عند
المتكلمين والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا وعند الفقهاء رحمه الله كان الاقرار ركنا لكنه زائد
فاختير البيان الذى هو اقوى البيانات التى من غير صرحه فى البيان ولا يخفى
ان النفى غير مقصود ايضا عامة ان الاصل هو التصديق بالقلب لان الخلص من يثبت الالوهية
لغير الله تعالى فاحتيج الى نفى الشرك قصدا لكونه اهم واما الوهية ثابتة بلا شك او لا ينكر احد
ولين سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاحتيج فى بيانه لاثباته الية وفيه نظر لان
الاستثناء انما يخرج حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية

فانه ليس

فانه ليس كذلك حتى يصح سوق الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ليقال جاء القوم الا زيدا فانه جاء الا ثانيا
لو على ان ما يتعلق عليه لفظ الا استثناء لو كان متصلا وتفسير ما ذكرنا ان تفسير يعلم ما ذكرنا
وهو ما ينفى التكلم بقدر الا واخواتها ومنقطع وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام لعدم
تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاء القوم الا زيدا وزيد ليس
منهم كان منقطعا فيكون كلاما مستبدا حكما بخلاف الحكم الاول لا تعلق له باول الكلام الا صورة
ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفى
من المستثنى الحكم الذى يثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه
نحو ما نفع الا ضره ولا بقى ما جاءنى زيد الا لزيد الجر صرح الوجه اذ لا مخالفة بينهما وبالجملة فانه مقدر
بلكن فلكن تحقق فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربنى زيد لكن ضربنى عمرو واما تقديرا مثل ما ضربنى
لكن اكرمنى فكذا هنا لكن قوله الا ربكم فانكم عدو لى الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه وانتم واباؤكم القدمون فانهم
الا رب العالمين فانى عظمه واعبده وقوله الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن على الاول تعبدون الا
لانهم كانوا عبدة الاصنام والله تعالى ليس منهم وقال مقاتل رح ان القوم كانوا يعبدون الاصنام
مع الله تعالى فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اى لكن سلاما
لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع
على الوجه الثانى وقال الله تعالى ولم نر ظ تقوضن من قبل لم ترحموننى وقد عرضتم لنا فى بيضة فنضض
ما فضتم الا لم يعفوا او يعفو الذى بيده عقدة النكاح فقوله الا لم يعفوا استثناء منقطع اذ لا مناقاة
بين وجوب نصف المسمى باسقاط الكل اى كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء الكل من قبل الازواج
او الازواج هو الولى من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وهى الجد ابو من قوله تعالى قوم لا نافعا فى
حالين مختلفين فلا يكون الاستثناء متصلا بيانه ان صدر الكلام اوجب نصف المفروض على
الزوج ثم اسقط الكل او اعطاء الكل اليها يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو اما من قبل
المرأة او من قبل الزوج وهى الاستثناء المتصل لا يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى
لكن وكذا قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين فى صدر الكلام لان
صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا بفاسقين وفيه نظر لان الفاسق ليس المستثنى منه
بل المستثنى منه قوله اولئك اى الذين يرمون والفاسق حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين

فواصلون في المستثنى منه وملوا ولكل غير واخلين في حكم المستثنى منه وملوا فسقوه كما يقال القوم مسطلقو
الا زيدا فزيد واخل في القوم غير واخل في مسطلقون وقد خرج القوم وصح لكونه منقطعا
وسمي لاستثناء المتصل اخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والاستثناء المنقطع هو الذي
يذكر شئ بعد الاواخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور قولنا غير مخرج بالمعنى المذكور ريثنا دون امرين
احدهما ان لا يكون واخلا في صدر الكلام والثاني ان لا يكون واخلا فيه كمن لا اخرج من عين وكل الحكم وحكم
صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقولي الا الذين تابوا لا اخرج من عين دخل الحكم بل معناه
ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة فهذا حكم اخر لا يعارض الحكم الاول لانهما
في حالين مختلفين احدهما قبل التوبة والاخر بعدها قالي ولو حمل الاستثناء على حقيقته وهو
الاستثناء المتصل فهو استثناء بعض الاحوال اذ فاعل كل منهما قد سقط في جميع الاحوال الا حال
التوبة وكذا الاستثناء في قولهم على الا سوادا منقطع اذ حال السواد ليس من جنس الطعام
فلو عمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من الملامسة والمجازفة
ولكن واة الاحالة التي يمكن اخراج المستثنى منه فيكون متصلا ولا يتحقق هذه
الاحوال الا في الكيل وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة ولة في الكيل بالاجماع
والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل على الكيل او المفاضلة بحسان احدهما على الاخر كيلا والمجازفة
عبارة عن الحالة التي لا يعلم ان زاد احدهما على الاخر او ساواه فالمفاضلة والمجازفة
صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان مثل هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال
به على حرمة الحفنة بالحفنتين فان قيل لانسلم ان الاحوال منحصر على الثلث المذكورة بل القدر من احواله
كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة
والمفاضلة والمساواة الا في حالة التساوي فيتيقن القليل داخلا تحت الصدر قلت انما يدرج في المستثنى
منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام لان كل فرد فوق الضرورة فانه لو قلت ليس في
الدار الا زيد يدرج فيه ان ذبابا لا يحصر ولا شئ كما عرف في محله فلما انما يدرج ما يناسب المساواة
في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي من خواص الحصر والشئ في تلك الصورة
وعلى هذا قلت ان لا استثناء في قولهم لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس من
جنس الصدر فلم يمكن استواجه فجعل شيئا مبتدأ كانه قال لكن الا ثوب لم على وعدم وجوب الثوب
عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون منفيا بنصه والالف ثابتا بنصه قال العلامة النسفي رحمه الله

الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الاستثناء انما نتكلم في من الكلام ان الاستثناء دليل معارض عند فيعمل به ما امكن
وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج بعض ما تكلم به وهو ما يصح استخراجه منها وفيه نظر لان
عمل الاستثناء بالمعارضة عند ان في الاستثناء المتصل ومذاهب قبل المنقطع كما ذكرنا ولو قدر
متصلا بالاولى لامكن الاستخراج فلا قطع الثمن في صدر المسألة وما ذكرنا في قطع الثوب هو القياس
فيما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعا للان صدر الكلام غير متناول
له فلا ينقص من الالف شئ وهو قول محمد وزفر رحمهما الله ولكن ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله استحسنا وقالا
المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا
ويجوز الاعتياض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة لانه تكلم بالمعنى بالالف صورة
فاذا صح الاستخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام من القدر المستثنى صورة لا معنى واما
الثوب فليس من جنس المقدر لانه لا يصلح ثمنا فلم يكن استخراجا صورة ومعنى فكان لغوا وفيه نظر
لان هذا تلف للعين من حكم الشرع وحكم الاستثناء بعض ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فيكون متلفا
من الثمنية التي هو حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولا نهي لان تتفق في الثمنية انهما جنسان
مختلفان لا يتناول احدهما الاخر ولهذا لا يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا فان قالا صح الاستثناء باعتبار
القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب بهذا الطريق قلنا وعلى هذا قلنا اي وعلى هذا الاصل الذي بيننا
وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا قلت فيمن قال لفلان علي الف درهم ودينار الا ثوبا
موصولا لا مفصولا لانه مقتضى قوله على الف درهم الا خمسة دنانير لوجوب الالف في ذمته وقوله وخمسة دنانير بيان تغيير من
حيث انه بين ان الواجب في ذمته صفتها واسمها الا ان يرجوع الى بيان صاحبها لا اصل المال
فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلت فيمن قال اسمك الى الف فكذا او اسلفتني او قرضتني
او اعطيتني كذا فقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم
المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه لكن تحتمل ان يريد بها العقد مجازا فكان قوله ما قبضت تعيينا للكلام
عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال وقعت الى الف درهم او لقد تنى الا اني لم اقبض
فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان الدفع والتقد ض مما لا عطاء فيجوز ان يستعار للعقد كالاعطاء وقال ابو يوسف
رحمه الله لا يصح لا موصولا ولا مفصولا لانهما اسمان مختصان بفعل لا يتم الا بهما والذين هو القبض فاذا
قال لم اقبض كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاعطاء اعطا العاقدين قسم به العقد مجازا
لا يرى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن اقر

ضمن

وهو الجواب في القبول تسليم المال

يقوض الف او عن متاع وقال الا انها زيوف يصدق لو وصل لان هذا بيان تغيير او الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا لو الجياد غالبة وهي التي يقع المعاملات فيما بين الناس فحينئذ لا فرق بين التغيير الى موصولا فان
المقر بالثمن او قال الا انها وزن ستة فانه يصدق فكذا هنا وقال ابو حنيفة رح ان قوله لا يقبل ولو
وصل او الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله في زيوف رجوعا عن مقتضى اول كلامه
والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار دعوى العيب في القرض وفي الثمن كدعوى العيب في المبيع بان
قال البائع بعتك هذه الجارية بعيبة بعيب كذا وقال اشتريتها سليمة فان البائع لا
يصدق سواء قاله موصولا او مفصولا وكما المقر بالدين لو ادعى اجلا فيه او المقر بالبيع اذا ادعى الخيار
فيما مر او ابتاع وانكر الآخر الاجل والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق وذلك موصولا ولا مفصولا
فكذا هنا بخلاف قوله الا انها وزن ستة لانه استثناء بعض المقدار لا رجوع وفيه نظر لان هذا
استثناء تعارضا ولا صدر الكلام ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذا الخاتم لي الا ان فصه لفلان
وبخلاف قوله لفلان على كر حنطة من ثمن مبيع الا انها رديئة لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب
ما يخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب
فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون بعض في الدراهم والغش
عيب يخلو عنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع ولم يبينه لزمه
الف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع ولم وصل عند الى صنعة رح خلافا لها لانه رجوع عما
اقر به من وجوب المال رجوعا الى كلمة على لان المبيع اذا لم يكن متعينا فهو في حكم المستهلك اذ لا يمكنه
التوسل اليه لانه ثمن متاع بخلاف البائع الا ترى للمشتري ان يقوض المبيع غير هذا ويسلم الثمن الا يجب
الا عند احضار المقوض عليه وعن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكان اقرارا
بوجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يوفي اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت صريحا فكانه
اقر بالقبض ثم رجع فلا يصح ولان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علمائنا رح فيمن قال لاخر بعت
منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه يقع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو لاق لغة استثناء نظما
بالباقي واما دخل في البيع وقد الثمن لان المبيع هو المقوض في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف
العبد فصار بايعا ذلك بجميع الالف بخلاف ما لو قال على مثل لان نصفه لا يعاوض بحكمه لصدر الكلام
فيصير بايعا لجميع العبد من نفسه وهو المشتري وبيعه من نفسه صحيح اذا كان عبدا الا ترى ان بيع
المضارب من رب المال يجوز لكونه عبدا مع ان كل واحد من البدلين مملوكه وهنا في الدخول

دخول نصف العبد فايدة

قابل بحكم الثمن فيصير واصلا لهم [illegible] المشتري
فانه يصير بايعا عبد نفسه من نفسه بالثمن الذي قيمته وقيمة العبد الذي هو مثل
المشتري قال واما بيان الضرورة وهو ان يبين بيانا موصولا لضرورة حاله الموضوع له النطق
وهذا يقع بالسكوت فعل الدعة وهو ان [illegible] بان يكون في حكم المنطوق الى يعلم
بعولة المنطوق لانجر السكوت كذلك [illegible] كلام الله تعالى فصدد
الكلام اوجب الشركة لان لا ارث اصف [illegible] فكان كل يتا لا بان
وهذا البيان لم تحصل بمحض السكوت من نصيب بل بصدر الكلام موجب للشركة او لو بين نصيب
لزم من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لانه لو نفت [illegible] بالسكوت بوجه وهو كمن دفع الى
رجل الف درهم مضاربة وبين نصيب مضارب من ربح حاد لغير نباتا واستحسانا ولو بين
نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد [illegible] بالقياس وجه القياس ان
المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد لكن في [illegible] لانه لما ملكه فيكون
له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل ربح لرب المال والمضارب اجر مثل عملها وجه الاستحسان
ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الآخر معلوما فيحمل
وكل كالمنطوق فكانه قال ولي عاشر وكل عاشر فله [illegible] لما ادعاه على هذا التفصيل بين
بيان نصيب من ليس من قبيل البدل بيان نصيب صاحب البدل حتى صحت الدعوى قياسا واستحسانا
فاما اذا بين نصيب من البدل من قبيل ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لا قياسا و
اطلق ما ذكرنا وكذا لو قال اوصيت لزيد وبكر بالف درهم لزيد ولعمرو فان وكل بيان ان
للآخر ثلثه وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لها لبكر من كل الف درهم فانه بيان لزيد من
الثلث لزيد والثلثان بقيت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق و
احترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة فهذا ضعف فاقبل
الصوليد يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول على التغيير و
الانكار فانه يدل على حقيقة ذلك ومشروعيته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
في قوله جل ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما امرهم عليه داخل
في المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقيقة مشروطة بشرطين الاول على
الانكار وكون الفاعل عالما عقلا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه الا عند

عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي البيع الى الكنيسة لا يكون بيانا لشدة
ولنا سبق تحريم كل الفعل وقل السكوت بالشروط المذكورين على شيء فكل ان ترك الانكار
على الحرام حرام وقيل لو بين قبل ذلك فيجب لا يبدل السكوت على الجواز اذ قد يكون مقنعا عن
البيان ثانيا قلنا قد بينا ان ترك الانكار عند معاينة عيد الجارية حرام على النبي صلى الله عليه وسلم قال
ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قال صاحب التحقيق رح قد التركيب لا يخلو عن
اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لا يطابقه المثال المذكور وهو
سكوت الصحابة رض ولنجعل ضمير يدل لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يأباه العطف قلت
نختار الشق الاول قوله لا يطابقه المثال قلنا انما لا يكون مطابقا لو كان المراد من صاحب
الشرع الرسول عليه السلام والمراد منه من يتعلق الشرع من قبله فلا يلزم عدم المطابقة مثل
سكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور صورة استولد رجل جارية قوما
ثم ان المولى ادعاه حتى ثبت نسبه منه ثم استحقت الجارية فالصحابة رض على عدم وجوب رد
الجارية وقيمة الولد والعقر الى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة وصاحب الحادثة كان يطلب
حكم الحادثة اذ لم يكن عالما بالمستحق عليه من الحق وكانت صلة اول حادثة وقعت بعد رسول
الله عليه فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي فلا يطلق
لهم التقصير في بيان الشرائع وكذا سكوت النبي اذا بلغه نكاح المولى جعل اجازة كما في
مولى الجارية اما مع ظهور الرغبة في الوصل لا عن اظهار الرغبة عنه فلو كانت غير راضية به لما سكتت
لعدم المانع وكذلك السكوت عن اليمين جعل بيانا كما في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه
بقوله علي واليمين على من انكر مع القدرة وهذا لانه على اعتبار ان يكون الناكل باذلا كما قال
ابو حنيفة رح او مقرا كما قال كان اليمين واجبة عليه والظاهر من حاله اقامة الواجب دفعا للضرر
عن نفسه فجعل هذا كما قال على وبارك الله اولدت احد الرجلين ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال
للاكبر هذا ابني لكون كل بيانا منه ان الاخرين ليسا بولدين له كما في فيه وهو لزوم الاقرار لو
كانوا اخوة وقد مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت البكر
عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لاضاعة
الى التصرف في المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري عن الهبة فانه يجعل
اذنا لولي النجاة ضرورة دفع الغرور عن معامله فان الناس يتساهلون سكوته على اذنه فيعاملونه

فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرارهم وهو مدفوع بالنص قال عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام والرابع
عاينت بدلالة الكلام كما لو قال له على مائة وثلثة دراهم او ثلثة اثواب او اثواب او قال له على احد
عشر درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من
حيث انه لا يستقل بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف
يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتعريف صلح الحذف في احد
المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عندنا وقال ابن ابي
يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانه اقر بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فيلزمه المفسر
ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد وقلنا ان حذف تفسير المعطوف
عليه صار متعارفا ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه وذلك فيما ثبت
في الذمة حالا او موصلا في عامة المعاملات كالمكيل والموزون وغير الثوب والشاة والعدد فانها لما ثبت
في الذمة فلما يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما كثر وقوعه وفيما اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلثة
افراس او ثلثة اعبد انما صار تفسير المعطوف تغيرا للمعطوف عليه لمعنى اخر وهو انه عطف المبهم
على المبهم واعقبهما تغييرا فانصرف اليهما لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التغيير قال
واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم ان فيه مباحث احدها في تعريفه وهو في اللغة ازالة شيء بشيء يقال نسخت
الشمس الظل لانها خلفته شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله وقال
القفال انه للنقل ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر والتناسخ وهو
نقل الروح من بدن الى بدن آخر وفي الاصطلاح قال الاكثرون هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متأخر وقال آخرون منهم المصنف رح هو بيان حكم انتهاء الشرعي الذي هو في تقدير او صامتا
استمراره بطريق من صاحب الوحي متأخر واحترزنا بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي بعدم
عنها بالمماتات لحكم الاصل قال وكل لا يسمى نسخا بالاجماع ويقع الكلام في تقدير او صامتا
استمراره عن الحكم المقيد بوقت خاص فان انتهاءه وكل الحكم بانتهائه وكل الوقت لا يسمى نسخا
ويقع بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالموت والموت فان كل لا يسمى نسخا ويقوله
متأخرا عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراخ عنه اذ المتراخ عنه اذا لم يقل متصلا
الى الملتن فمتصل حقيقة والا بيان محض اي النسخ بالنسبة الى الله تعالى بيان لمدة الحكم لا ابتداء الحكم
والتبديل وبالنسبة الينا تبديل وكل لله تعالى ثم لما كان علما بان الحكم الاول موقت الى
وقت

الوكة
www.alukah.net

كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في خبره وما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا في صفة
[illegible] من قبله فالثاني يكون تبديلا بالنسبة اليه فثبت بيان محض لاجل في خبره لان القتل سبب
باجله وفي صفة تبديل للحياة بالموت لان ظاهر الحي لولا مباشرة قتله وتاثيرها في خواصه اعلم ان النسخ
جائز وواقع عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في
تنقيحه وخلافا لليهود لنعلم الله في جواز وقوعه في كل فريقان فريق منهم من انكر وكل تعلقا متمسكا بانهم
وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه انه قال
لا تنسخ شريعته كما تدعون انتم وكل في شريعتكم ومنهم من انكر وكل عقلا صحيحا بان الامر بالشئ دليل
حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي الى البداء
والجهل بعواقب الامور وكل منه في حقنا محال وبيان الملازمة في كل من حيث السمع ان احدا لا ينكر استحالة البداء
في علوم كل في شريعة موسى عليه وكذلك جواز الاستمتاع بعض ملوك بعض من المرأة قد كان في شريعته فان
الزنا حلف منه وعلته واللوم حرام على الدكر فكذلك البنت بلا خلاف بينه وبينهم وكذلك
جواز الحقوق في عهد يوسف عليه السلام النسخ وكل باتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان
موسى عليه والتحريم في شريعته فانهم يوافقوننا في ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه واعترضوا
عليه بانا انكرنا ان يرد السمع بنسخ حكم شرعي عاما وروح الشرع يخطر ما كان مباحا في الاصل
بدلالة العقل فلا يكون واردا على انما يفعل ذلك جريا على اباحة الاصلية في العقل وكذا الكلام
في سائر الامثلة قلت المجيب عنه بعد تسليم ان الاصل في الاشياء الاباحة ان الاشياء على ما
عملوا وكل وسكتوا ولم ينكروا عندما عندها كان ذلك شريعة من قبلنا حكما شرعيا فيكون
رفعها نسخا على انه قد جاء التوراة انه ربما امر الله عليه بذبح ولد بناته من بنيه فلا يكون الامر بقبيل الاباحة الاصلية
في شيء حيث العقل ان النسخ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحمل للوقت والابد احتمالا على السواء
اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حين انا البقاء بعد النبوت او بقبل او بعدم الدليل المزيل وهذا لان احياء الشريعة
بالامر كاحياء الشخص فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فعل مثل ما لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس
بسبب الغناء فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فعل مثل ما لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس
في النسخ تعرض للامر لكن لكم الثابت به ظاهر قوله ولا منافاة بين الظاهر والجواب عن قول ان النسخ لا يجوز معللا اي لانه
بين الحسن والقبح وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء وقت وينهاه عنه وقت آخر قلنا لا نحن ان هذا الجواب
انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه لا يجوز النسخ قبل التمكن عنده فيلزم اجتماع

الحسن

الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ولا يقال لا مرية اسماعيل عليه بدل على حسن ذبحه ونسخه قبل
يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد لانا نقول لا نسلم نسخه بل فرض ثابت الا ان
المحل المذبوح سيف اليه الحكم ثم تحلل الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكيف يقال بالنسخ وقد
سماه الله تحقيقا رؤياه بصيغة قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لم يكن
محققا ما امر به ولقيل لم يقع لانسلم ان التصديق في الآية بمعنى التحقيق بل بمعناه انك قد
صدقت الرؤيا وحملته على ظاهره ولئن كان موطن الرؤيا يقتضي التغيير عنه اذ لو كان امر من
تصديق الرؤيا تحقيقه وامتثاله لما كان لوجوب الفداء بعد فائدة مع انه وجب عينا قال
ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذ الم تجب ذبحه صحا حتى جاز العدول عنه الى الفداء قلت
فيه تحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد فلما اسلما وتلا للجبين استقر حكم الواجب في الشاة
بطريق الفداء والفداء ما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه فقام الشاة مقام
الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب بالسبب الموجب لا صل
في الشيء القاصر فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل اضافة قبول الحكم الشاة فلذا صار الولد
ذبيحا حكما بذبح الشاة فان النبي عليه انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا قصة لا يدرى ما توقيف الولد
اي ما استدلوا به من السمعيات لانه ثبت عندنا بل فمن ثبت رسالته انهم حرفوا التوراة وبدلوا
فيه وتقصوا عنه فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يبق في زمان يجب نصرانيته قتل علماء اليهود
في مشارق الارض ومغاربها واحراق اسفار التوراة ولئن سلمنا التواتر لكن لا نسلم انه لا يراد بالتقييد
بالدوام بل ارادة به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة كقول موسى في قصة عاميل قتيل بني اسرائيل
بعد ذبح البقرة مثل هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد بها اجماعا وقد جاء في التوراة انهم قالوا لنوح
عليه عند خروجه من الفلك هكذا انى جعلت كل دابة حية ما كلا لكم ولذريتكم واطلقت لكم كل
كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم نسخ على لسان موسى عليه اباحة كثير من المحرمات
استدل عليه السفر الثالث من التوراة وثالثها في محل النسخ اعلم ان النسخ عندنا في بيان مدة الحكم
في الحقيقة لا لان لم يكن محل الحكم لم يكن موقتا الى غاية ولم لا يكون كذلك ليكون النسخ
بيان مدته وذلك لمعنيين احدهما لم يكن في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل لم يكون مشروعا
ولم لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل لم يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ
لو لم يحتمل لم لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلا يجوز فيه النسخ

ايضا متى ان محل النسخ جايزات العقول لا واجبا تها و ممتنعا تها و ثانيهما لا يكون ملحقا بما ياتي في النسخ و المشاق ثلثة
انواع توقيت نصا او تاييد نصا او تاييد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين اما الاول فمثل لا يصوم ايها الشاب
مثلا او وجبت عليكم الصوم و الصلوة عشر سنين او حرمت عليكم هذا الشئ او حللته الى شهر فهذا لا محل النسخ
قبل مضي تلك المدة لانه لما وقت بالشهر مثلا فقد اخبر بحسنه و قبحه الى شهر فالنسخ قبل ذلك رجيل البداء
الصوم و الغلط تعالى الله عن ذلك و فيه نظر لان هذا لا يزيد على صحة غدا لم يشبع قبل الغد و اما الثاني فمثل
ان يقول صوموا ابدا الا ان بيان التوقيت بعد التنصيص على التاييد لا يكون الا على وجه البداء و ظهور
الغلط و الله تعالى عن ذلك و فيه نظر ايضا لان لفظ التاييد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما
يقال لازم الغريم ابدا و غلامك يكوم الضيف ابدا فيجوز لنا ان يكون كذلك في استعمال الشرع و يتبين بورود الناسخ
ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه معارض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار و بالنصوص
التي نقلنا من التوبة على مذهب اليهود و اما الثالث فمثل الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلعم
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه عليه السلام خاتم النبيين و لا نسخ الا بوحي على لسان نبي و رفعها في بيان شرط
فشرطه التمكن من فعل القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة و بعض الحنفية كما تقدم الى
المقصود و الى بكر الجصاص و القاضي ابي زيد الدبوسي و بعض اصحاب الشافعية كالصيرفي و بعض الحنابلة
تمسكوا فيه بانه تعالى لو نهى عن الشئ قبل التمكن من فعل المتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر على احد وجهين
وقت واحد على شخص واحد و كل يدل على البداء او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ الملزوم مفروض
فيما اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عيانا ثم قال قبل الغروب لا
تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم و النسخ مع اتحاد وقت الاشياء يؤدي الى احد ما ذكرنا من
الوجوه الفاسدة و ما يؤدي الى الفاسد فاسد و ما ذكر ناظر ضعف ما اجاب به العلامة الشيخ عن
هذه النكتة و معوله على ان لا يثبت بالتمكن من الفعل و انما يثبت تحقيق الفعل فعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل و قد جاء قبل الفعل بعد التمكن منه اجماعا لان عند تفاوت الوقت لا يؤدي
الى احد ما ذكرنا من الفاسدات و لهذا جاز النسخ و عامة العلماء عللوا بانه صلعم لما عرج به الى السماء
و فرض عليه و على امته خمسون صلوة في يوم و ليلة واحدة و ان موسى عليه السلام اشار عليه ان يشفع في النقصان
فقبل ما اشار عليه حتى رجعت الى خمس صلوات بعد مراجعات و هذا نسخ للشئ قبل التمكن من الفعل فدل
و توجيه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم على ان هذا
الكلام يقتضي جواز نسخ الشئ قبل التمكن من اعتقاد و الفعل و انتم لا تقولون قلنا قد قيل انه حديث مشهور

تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما يجب قبول اصل المعراج قوله هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد
قلنا نعم فان رسول الله صلعم اخبر المكلفين و قد علم و اعتقد غاية الامر انه كان علم قبل جميع المكلفين و
علم الجمع ليس بشرط بالاتفاق و لكن اعتقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى ان من اعتقد به بالجنان
الابتلاء الا بعقد القلب و اعتقاد الحقية و فيه نظر للمعتزلة لا نقول بالمنع به بهذا المعنى و لكن الكلام
لا يفيد توبة الا بعزيمة القلب و عزيمة القلب قد يصلح توبة بلا فعل فما علوية المؤمن خير من عمله و اذا كان
كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا لا امرا و فعل القلب و حاصلها في بيان الناسخ و المنسوخ لا يصلح ناسخا عند
الجمهور خلافا لبعض اصحابنا فيما ذكره لان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على توكل الراوي بالكتاب في السنة و لم يكن
السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي بروايته و في سنة رسولنا فلو كان
القياس ناسخا لكان ذلك مخالفة للاجماع و كذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء و قد جوز بعض مشايخنا
منهم عيسى بن ابان رحمه الله بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص و الصحيح ما قلنا
لان الاجماع اما يكون حجة موجبة بعده و النسخ بعده و اما يجوز النسخ بالكتاب و السنة بمعنى اذا علم ان الحكم
و الاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب و السنة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب و السنة بالسنة
فان كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في الحق بلا خلاف بين العلماء و يجوز نسخ احدهما بالاخرى نسخ
السنة بالكتاب و نسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا و هو مذهب الجمهور و قال الشافعي رح بفساد هذين
القسمين و اصح على الثاني بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها و السنة لا تكون خيرا
من القرآن و لا مثلا له اذ القرآن معجز مختص بنظم مخصوص و تاليف غريب و لا كذلك السنة فلا تكون ناسخا له
و عليه بان جواز نسخ الكتاب بالسنة و عكسه يفيد حدوثها طريقا و وسيلة للطعن فانه لو نسخ
الكتاب بالسنة و الكتاب يقول الطاعن انه يقول ثم يرجع فكيف يعتمد على قوله و لو نسخت السنة بالكتاب
يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه و اصح احتجاجا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين و الاقربين و فيه تخصيص حكم الوصية لهم فوجب
ثم نسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث و هذا انزل منزلة المتواتر
فجوز النسخ به فان قيل ان الوصية للوالدين و الاقربين الخاصة منسوخة بآية المواريث لا بالحديث
الجواب ان نتفق بآية اخرى لم تصل الينا و نحن نعرفها قلنا اما الجواب عن السؤال فان آية المواريث انما

الألوكة
www.alukah.net

لهم حقا آخر بسبب الارث والايجاب بسبب الايمان ايجابا كان بسبب آخر قبله وبدونه الموافاة لا يتحقق النسخ عنك
صاحب الحصول فيه ضعف لان كون الحديث صحيحا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية قلت انما يمنع ذلك
لو لم يكن المفروض هو الوصية بالثلث وهو ممنوع وعن الثاني بان فتح هذا الباب يؤدي الى القول
بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص لئلا يكون منسوخا بآية اخرى لم تظهر لنا ولم نقف والتوجه
الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ وكل شيء ثبت بقول فقول وكل شيء ثبت بالمسجد الحرام فان التوجه الى بيت قيل
المقدس ما ثبت بالسنة بل بالكتاب ان لغة قلنا شرا ايمن قبلنا لا يعتبر نحن في حقنا الا ان يقص الله او
رسوله فلم يوجد وكل كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو انا قد بينا ان النسخ بيان انتهاء
الحكم فيجوز لئلا يثبت الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما بعث الا ليبين عن الله ما انزل
اليكم لتبين للناس ما نزل اليهم وجاز ايضا لئلا يثبت الله بيان مدة ما اجرى على لسان رسوله
بكتابه هو وجه الطعن عندنا الى آخره حاصل عن عمل ان حكم ما بالمعقول والمنقول
ان لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن ان يقول انه يجاب فيقع
وناقض والمتناقض لا يقع ويبطله ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال
فيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بالخيرية في آية النانية والله اعلم الخيرية في الحكم
لا يكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما قال الخيرية
في شيء من صور النسخ وعند اختلاف الكتاب قال وكذا يجوز نسخ الاثقل بالاخف اي يجوز لئلا يكون حكم الناسخ
اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز عكسه في رواية خلافا للبعض المتكلمين وان في بدليل
العقل اذ يجوز لئلا يكون المصلحة في الاثقل كما يجوز لئلا يكون المصلحة في عكسه وبدليل
السمع فان الحكم في الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقال
في موضع آخر فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم نسخ وكل الى الجلد في حق غير المحصن بقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والى الرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى
فرجم وان نسخ الاشق وكذا الحكم كان حلا لا في ابتداء الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من
الاباحة فعلمه والخيرية اعني للعاجل او للاجل حاصل عما يقال لما فسر الخيرية في قوله تعالى نأت بخير
منها بما يرجع الى مزاق العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل ولا خير فيه فقال المراد بالخيرية
الخيرية اما عاجلا او آجلا ولا شك لئلا شق على العباد خيرهم في الآجل لان ثوابه اكثر قال عليه

الرجل قدر القعدة قال لعايشة رضي الله عنها اجعل على قدر تعبك على قدر نصبك الكتاب يخبر الواحد حال حيوة الرسول
اعلم ان النسخ في نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الآحاد في حيوة النبي عليه فان اهل قباء كانوا يصلون
الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله عليه المتواترة فقالوا لهم ان عهدنا بهذا القبلة قد تحولت
الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله قول من قال ان هذا نسخ فسلم ان
ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي
تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم ولكن
النسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ويتبين انتهاءه ولئن قلتم بالثاني قلنا لم لا يجوز ان يكون الحكم ثابتا
حيوة النبي ظنا لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قائم في كل وقت فما لم يعلم وفاة النبي عليه
وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا يلزم ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حيوة النبي عليه بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر ضلا فما لداوده وساكت في بيان
المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه ووصف الحكم اما الاول
فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابراهيم وصحف موسى وعيسى التي اخبر الله تعالى بذهابها بقوله وانا
بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال عليه السلام ومحمد عليه السلام وكل ما جاء الطريقين اما بالاتيان او بموت
من العلماء وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي وكان او بوفاته ليبقى بدليلين شرعيين
فلا يكون كل نسخ وبالحكم كان جايزا في حيوة النبي عليه واما بعد وفاته ثم اذ لا نسخ الا
بوحي ولا وحي بعد وفاته عليه واما نسخ الحكم دون التلاوة فجايز عند الجمهور خلافا للبعض لنا
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ولا شك ان الاتيان بالقرآن غير التلاوة
الجلد لحاد كذا قاله الله تعالى اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا كاملا فقد رفع وجوبه متاعا
الى الحول غير لازم ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته فعلم انا بقيت للجواز والاعجاز جوز عما يقال المقصود
من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلو عما هو المقصود فاجاب بانه يتعلق بالنظم
حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة والثاني الاعجاز فجاز لئلا ينسخ الحكم الذي ثبت به ويبقى
التلاوة للذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجايز ايضا عند الجمهور فان اية
الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال كان فيما انزل على رسول الله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد نسخ تلاوته وبقي الحكم وكذلك قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت من قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة

ولكن لم يوصف بالتواتر وابن مسعود لا شك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا لانه تقرر كان
وكل ما يتلى ثم انتسخت تلاوته عن حفوظ رسول الله على ما تقرر الله قلوبهم عن حفظها الا قليل
ابن مسعود ليثبت الحكم بقراءته ونقل لان قراءته لا تكون حجة ورواية ولا يجب عليه ان ينسخ
حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم شرعي حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وغيرها وكل حكم شرعي بل يجب عليه بل يجب عليه ما ذكرنا من
النظر على كلام الامام فخر الاسلام وشيخ آخر ان قراءته تمام تتواتر لم يثبت قرآنيته وهذا ليس
من قبيل نسخ التلاوة فاك والوجه اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص لو كانت
عبادة مستقلة بغير كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم
المزيد عليه لانها زيادة حكم شرعي من غير تغيير للاول وكذا لو لم يكن الزيادي متاخرة بقدر
عمل القلب كزيادة ركعة في الرباعية في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين
كزيادة ركعتين وزيادة شرط كزيادة الاعمى في رقبة الكفارة فقال علماؤنا
انه نسخ معنى وقال ان هذه ليست بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد
والقياس قال الوجيه اسم عام يتناول الكتابة والموضحة فاخراج الكتابة يكون تخصيصا لا نسخا
بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام ولكنه نسخ يرفع الحكم المشروع وفي الزيادة تغيير
الحكم المشروع فلا يكون نسخا الا ترى ان من اوجب على آخر الف وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالف
والآخر بالف وخمسمائة قبلت شهادتهما بالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تغيير الالف في كونه
مشهودا به للارضعة والام يقبل شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم آخر
يضاده والتقييد مع الاطلاق متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن
وجوده فعلم ان ضرورة ثبوت التقييد بعد ام صفة الاطلاق فكان نسخا تحقق ما ذكرنا ان
المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة وما يجب حقا لله من عبادة او عقوبة او كفارة
لا يحتمل الوصف بالنجز وليس للبعض حكم الجملة حتى لو افطر الصائم او مرض بعد ما صار شهرا فاطعم ثلثين مسكينا
لا يكون مكفرا الا باطعام ولا ما لصيام وكذا كل ركعة من الفجر لا يكون فجرا والركعتان من الظهر لا يكون
ظهرا في حق المعلوم والاعمال الكلية ليست بحكم شرعي حتى تقبل النسخ لانها تعرف الكلية لم تعرف الآيات الشرع
فكانت حكما شرعيا وهو ان ملكنا من حقوق العباد ما تثبت بشهادة الرجال ثم زيد على البيع بالف والآخر
على البيع بالف وخمسمائة او شهد احدهما على الاجارة بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما

ولا يثبت

ولا يثبت البيع والاجارة للزيادة بالف وخمسمائة فوصل الزيادة بعض النص وانعدام البيع بجميع الثمن
لا يبعضه في حد ذاته لوجود كل واحد في الجميع شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الذي كان لا يثبت
يثبت به العقد لو وصل حتى اخره بمنزلة التخيير في العتاق والطلاق يصير ثلاثا اخر الفصل
به التعليق بالشرط لحكم الزيادة يكون هذه الصفة ايضا بخلاف الدين المشهود به لانه متجزء
وما قال الشافعي ان التقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلت ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان
عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ فيبقى الباقي حجة بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا
ان التخصيص لا يكون الا متعددا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز
ليكون المقيدات بنظم المطلق غير متناول الزيادة شيء منه فلهذا لم يجعل قراءة الفاتحة ركنا
في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب خبر الواحد لم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة
لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل النص حد السارق في الكم ما لزيادة على الكتاب بخبر الواحد
ولم يجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة على النص بالقياس وعلى هذا
ملكي حقائق المتقوم لها وجد شرائطها وما لا يكون متقوما لفقد شرط تعتبره لا وجه لاحداث ما لا يكون
لوضوء او الكتب فان يكون لاشتماله ما ذكر من شرط لصحة استعمال الماء الذي
طهورا وهذا بمنزلة بعض العلماء حيث قال لا يكون طهارة ولا شرط لصحة الصلوة لانه لا يمنع التيمم و
لا ينقضه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يكون شرطا لانه بعض المكروه وما
بعض العلماء حكم العلة واعترض عليه بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن
تجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
ولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها وفي هذا
المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وقد اعترض ايضا على ما ذكرنا في الوضوء واجبات وجعلوا
تكل في الصلوة بيان ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن
لتركيون شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة
الا به فاك والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقة فيلحق بيان احكامها بهذا
الباب اعلم ان افعاله الصادرة عن قصد اربعة اقسام واحد منها ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل
حالة النوم والسهو والغلط فانه لا يصلح للاقتداء به ومنها مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها
قسم آخر وهو النوافل لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران

بيان انه زلة اما من كلمة الفاعل كقول موسى عليه حين قتل القبطي بوكزة هذا من عمل الشيطان اي مما يجب عضي
يختص به فكل فاعله الى الشيطان تشبيها وموسى عليه كان خشا منا فيهم والا يجاب للتثبت من لم يقتل
كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الدم كما تاب وعصى ادم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير
مقصود بذاته للفاعل وقع فيه عن فعل مقصود مباح كمن زل في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي
في الطريق لا الى الوقوع لذلك من الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى العصيان واما يعاتب ولزم بقصد
المعصية لتقصيره منه كما يعاتب من زل في الطين بخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود بذاته للفاعل
وقد جاء في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى للانبياء
معصومون عن المعاصي حقيقة الزلات فان قلت الوحي انما يكون بدليل فيه شبهة والدلائل كلها في حق
النبي عليه قطعية قلت المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحي يتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا
بدليل ظني واختلف الناس في سائر افعاله عليه مما ليس بسهو كما روي انه عليه السلام فعل ولا طبيعي
كالنوم والاكل والشرب وغيرها وكل اعلم ان المصنف ذكر ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو لان الكلام
الفعل القصدي والزلة من قبيل الزلة والكلام في غير ما ترك ما هو محتاج اليه وهو ما يكون من
قضايا يصم على ان الخلاف في غير صاحب العصمة يجب الوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان
حجة حتما بين ان يكون مباحا هو ملجئا وفرضا امتنع الاقتداء به بدون الدليل او فيه اتباعه بمثل فعل
الغير على الوجه الذي فعله وكل الوجه مجهول فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا
اتباعه فيها لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله وعلى الكرخي نعتقد اباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون لنا
اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به عليه والصحيح ما قاله ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول
الله عليه واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على مثل الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله فعلى اول
مراتب افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل في حق الرسول عليه لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فعمل هذا الدليل حتى يقوم ما يوجب اختصاصه به عليه لان الاتباع اصل الا يرى انه نقض
على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بفعله حاصل كل من وجه لسهو ونحوه النكاح بغير مهر فلو لم
يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة كل مؤمنة فان الخصوصية
تثبت بدون هذا الكلام ح وقيل في هذا البيان نظر اذ لو ظهر قصد القربة منه عليه يكون مندوبا لانه
اولى القرب اجماعا كتقبيل الحجر الاسود وعكن ان يجاب عنه بانه اذا ظهر قصد القربة صارت جهة الفعل
معلومة فلم يحتج الى ان يكون واقعا على جهة وما يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله عليه في اظهار احكام

الشرع

الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه عليه متعبدا بالاجتهاد فيما يوحى اليه ام لا فقال بعضهم له
الوحي الخاص واما الرأي والاجتهاد حظ امته لجزمهم في الاول وقد قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف
وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه اعلم
الناس بصيرة واصفاهم قلبة وسريرة واحسنهم استبصارا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب
العام واتصل انه كان مأمورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ثم اذا انقطع طمعه عن الوحي في
بيان حكم الحادثة التي ابتلي به يعمل بالاجتهاد وعلى هذا قال من يرجح وجوه الماء فعليه ان يطلبه ولا يتيمم
بالتيمم حتى ينقطع رجاؤه عن الماء ثم قيل حد الانتظار مقدر بثلثة ايام وقيل مقدر بخوف فوت الفرض
منه وكل يختلف باختلاف الحوادث والحوالة على تمثل الخصم بقوله لم يرد الا وحي يوحى انه نزل
في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عند نفسه لم يرد اجتهاد صح التقرير ليس بوحي
قاصر لكن صوب وحي باطن لا يحتمل الخطاء ثم القائلون بجواز تعبده بالرأي اختلفوا في جواز خطائه في
اجتهاده فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه اصلا من لم يجوز بانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وكل غير جائز والدليل على المختار
قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على
الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء فلت هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين
فانه جائز تقريرهم على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بما
بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلق كما هو مذهب المصوبة اذا
عرف هذا فاعلم ان الله تعالى حمل اجتهاده وهم يبين خطاءه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كما نص
فيكون مخالفته حراما بخلاف ما يكون من غير من البيان بالرأي فانه يجوز مخالفته لمجتهد آخر لانه غير معصوم
عن القرار على الخطاء فعصمة موقوفة على الدليل والدليل على انه قطع بكلامه والدليل ما هو والدليل
في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفتها لاحد لتيقننا انه من عند الله تعالى والدليل غير ليس بحجة على غيره
لاحتمال الخطاء قال وما يتصل بسنته بيننا شرايع من قبلنا لانه لما بعثت النبي عليه وصارت شريعته
له كانت من سنته اعلم ان العلماء اختلفوا في شرايع من قبلنا من الانبياء هل تلزمنا ام لا فقال بعضهم
الا ما ذكر في القرآن او في سنتنا كل نبي تتمة نبي آخر الا ما لا تحتمل الانتساخ مستدلين في قول بقوله تعالى
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يقتضي ان لا يكون كل امة مختصة بشريعة خاصة بانبيائهم وفيه نظر لجواز

الألوكة
www.alukah.net

يلزم بشرع النبي اللاحق بعض احكام النبي السابق او بعض في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول وهو يكون لاختصاص
للجمع من حيث هو الجمع ولا لتوان فيه وقد الاعتبار بالشرايع الى حيثية بعضها بعض الاصل ان الشرايع
الا فيما كان الخصوص الا بدليل الا ترى ان شريعة شعيب عليه كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة
وشريعة موسى عليه كانت مختصة ببني اسرائيل فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص
بالزمان وقال بعضهم يلزمنا ذكر على انه شريعة كل النبي الا ما نسخ بشريعة بعض بعض واولى الذين صلى
الله عليهم اقتداء اسوة بان يقتدي الدايم والذي اسم يقع على الايمان والشرايع كلها اذا اطلقت
انما يقع على باطلها وقيل لم يقع الظاهر ان المراد بالذين هنا اصول الديانات وهي ما اتفق الانبياء
عليهم صلوات الله على اعتقادها وقد اثنى الله تعالى في كل بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم الاية والذي يدل على ذلك ان شرايع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا فلا يجوز ان يكون احكام كلها شرعنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ واذا لم يمكن حمله
على عمومه فيحمل على اخص الخصوص وذكر ما ذكرناه وقال بعضهم نلزمنا على انه شرعنا ولا يفصلون
بين ما يصير معلوما من شرايع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عمن اليهم من الكتاب
وبين ما ثبت بالقرآن او السنة والصحيح انه ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا
على انه شريعة لرسولنا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان اليهود ما كانوا ينتهون عن العمل باحكام
التوراة حتى يلحقهم الوعيد لكل واحد ينتهون عن العمل بها على انها شريعة لرسولنا فاوعدهم بذلك
ويدل عليه انا قد علمنا ان اليهود ما كانوا ينتهون عن العمل باحكام التوراة ليس من حكم التوراة ان يصدقوا ابا لبني
البتوت في كل الزمان ويوافقوا بهم وهم قد حرفوا اسمه ونعته وكابروا عليه وعاندوا ابعد ما عرفوه
قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اما يكفي هذا في الزامهم
وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وهل ظلم اعظم من هذا فعلى انه لو صح هذا البيان يلزم منه تكليف
الفريق الثاني وتفسيقهم وفي الالزام استدل محمد رح على جواز القنية بطريق الهبة اي كما يجوز
بيع ما لم يكن مملوكا ولكم يشترى يوم معلوم ويقبض وبينهم ان الهبة فاسدة بينهم حل شرب الخمر واما اضافه
الله تعالى وكل عن صاحبه واصح ابو يوسف رح على جريان القصاص بين الذكر والانثى يقول رح ولنا عليهم
قوله تعالى النفس بالنفس واستدل ان من رام ايقاع الرجوع الى اليهود في حكم التوراة على وجوب الرجم
على اهل الكتاب وقلنا نسخ وكل بزيادة شرط الاحصان وقد ملك علوه من الشرك بالله فليس بمحصن

قيل ان المذهب هذا الا الزام يلزمنا على انه شرع لنا شريعة من قبلنا لان الرسالة تستغرق العهد بين الله و
بين رسوله لانا نعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه لم يكن بين احد من الانبياء عليهم السلام
فكان رسولنا مرسلا من قبل سفيرا بينه وبين امته كما ورد من علماء عصرنا الا رسول الله وفي هذا
الاخير الا ان شرطنا في هذا ان يقص الله او رسوله من غير انكار او لا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب
لانهم متهمون في كل الامور لما الحد والعداوة منهم ولا عبرة بقول من اسلم منهم لانه تلقى كل من
كتابهم او سمع من جماعتهم وكذلك محرف لا يقال ان في التوراة من كان عارفا بالتوراة على وجهها من غير
تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد شهد لهما الله بذلك قال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب
جاء في الشهيد انه اذا ادعى بذلك لا يقبل انها كانا يعلمان ذلك خطأ وخرقا وذلك ان التحريف
دخل في التوراة من زمن داود وعلى عهده قال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان
داود وعيسى بن مريم والاعلم لكعب الاحبار وعبد الله بن سلام بما قرأ قبلها من التحريف وقيل
لا يقبل كما ان التحريف ثابت منا كذلك لقيام الكذب ثابت في اخبار الاحاد على عهده يستدل على
انه قبل لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما ان كل الاحتمال لا ينافيه ويكفي لذلك
عند باب احتمال الكذب بينهما من المشتركات لان كل واحد اخبار احاد التواتر في الكتابين
وتقام متقف لما ذكرناه لان احتمال الكذب فيبقى احتمال التحريف زايدا على كل فلا يلزم من
لزوم العمل بما هو اقل احتمالا لزومه بما هو اكثر من ذلك وما به يقع ختم باب السنة فصل متابعة
اصحاب النبي عليه السلام شبهة السماع لما تحققت في فعل الصحابي ما ليس لغيره يلحق باخر اقسام السنة او المسمى
السنة بعد الحقيقة في الرتبة اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقوله او يفعله
معتقدا للحقية فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قفا الغير او عمله كالقلادة
في عنقه من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب الحجة وتقليد العامي العالم
الزمان والنظر في الفقه لسعته على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الاباء
الابناء والانواع الثلثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لان العامي
عرف الحجة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان المجتهد لا يكون الا من صفته وكذا تقليد
العالم من هو فوقه لان زيادة المرتبة لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا القوي ما يتبين بين القاضي
وغيره الا بضرب استدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوهم لهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال
وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون او انا على ملة

الألوكة
www.alukah.net

انه لاخلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اذا كان أو حكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وعلى من دونهم
في القرون بعصرهم انما الخلاف في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي وجماعة
من اصحابنا والبه مال القاضي الامام ابو زيد لايجوز تقليده لانه فيما لايدرك بالقياس لانه اذا كان
مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه كما ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء فكذلك اجتهاده
واما اذا لم يكن للراوي مدخل فيه فيجب تقليده لانه لاوجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف فيتعين
الاول ثم ان معنى هذا لم يفرق بين مالايدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه لجواز انه
انما افتى فيما لايدرك بالرأي لوجود دليل ولايكون ذلك الدليل حجة لما احتمل انه لايكون دليلا لايكفه
حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال ابو سعيد البردعي وهو
اختيار ابي زيد وعامة المتأخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك بالقياس فيما لايدرك
به وهو مذهب مالك ثم قال ابو سعيد على هذا المذهب اذا كانت المخالفة فاتهم استدلوا
لوجهة المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس مما فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء والذي
القياس ان لايجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا في عدم انتقاض الطهارة بما بدا من الدم على
راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا ليس في القطرة والقطرتين وضوء الا ان يكون سائلا
والقياس ان ينتقض به الطهارة كما اذا بدا من احد السبيلين وبما اخذ فيه قلت اعلم ان ما ذكر من انه
لو كان استدلال الشيخين الدبوسي والبزدوي بالحديثين لكونهما مرويين عن الصحابي بل لكونهما مرويين عن الرسول
عليه كما هو في عامة الشروح واصح على ان قليل الاغماء في الصلوة وهو لم يكن اقل من ثلثة ايام
وليالي لما ليس بمانع من وجوب القضاء بما روي ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن بعد
لما فاته قلت وفي جعل هذا الحكم مما هو على خلاف القياس نظر بل القياس فيه وجوب القضاء كما في
النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء في قليل الاغماء قياس وسقوطه
في كثيره استحسان بعذر الحرج ولو قال وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبيل ما ترك القياس
بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقتداء المريض لواثه بقول ابن عمر اه ولم كان
القياس يقتضي جوازه كما في حال الصوة الى قول الصحابي تحمل السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بل الظاهر و
الغالب من حاله فكل فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فرعا رواه وربما افتى على موافقة
النص من غير الرواية والاحتمال ان مافيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الراي وبين
كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه في بيان

احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال التي تتغير باعتبارها الاحكام والتقدم في
الدين وزيادة جده وحرصهم في بذل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي عليه وكونهم في خير القرون فلذلك
ترجح جانب المعاني ترجيح رايهم على راي غيرهم فعلة الاولين لم يدع المجتهد رايه ان رآه الى فوق يحتاج اليه
على وجود مذهبها بيانه ان الحاذب عند ان حنيفة انه اذا كان هذا مجتهدا لمن يخالفه في الراي اعلم بطريق
الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه برأي من عرف بانه فوق في اجتهاده كما ان العامي يدع
رايه برأي المفتي المجتهد لعلمه بانه مقدم عليه وعلى قول ابي يوسف ومحمد لايدع المجتهد في زمانه
رايه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اصل عصره لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق الاجتهاد
ولكن هذا لايوجد بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما لايخفى وبالحقيقة هذا
اشارة الى تخصيص البدع فان قيل ليس ان تاويل الصحابي للنص لايكون مقدما على تاويل
غيره ولم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في الفتوى بالراي قلت التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة
ومعاني الكلام ولامزية لاحد في هذا الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام
فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وهكذا تختلف باختلاف الاحوال
ولاجل ظهرت المزية على غيرهم ممن لم يشاهد ذلك وقد اختلف عمل اصحابنا رح في هذا الباب
اي فيما يقبل بالراي فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي فقد روي ان ابن
عمر رض شرط اعلام قدر راس المال في الكتابات والوزنيات والعدد والذرع في المتقاربة ولم يكن يشترط
اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفاه وعلى هذا حنطة لاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده لا بصنعه وبه
اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفهما ابو حنيفة رح وعلى هذا الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة وروي
ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف رح بالراي وقالا تطلق ثلثا للسنة
والاختلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي حجة فيما لايدرك بالقياس كما في تقدير اقل الحيض
دراهم اخذوا بقوله على رض وفي تقدير اقل الحيض بثلثة ايام اخذوا بقول انس واخذوا في
تقدير اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عائشة رض
لان الولد لايبقى في البطن اكثر من سنتين تنبيه اختيار الشيخين رح الاسلام وشمس الائمة والنص
مذهب ابي سعيد البردعي على ما اشير اليه كلامهم للتامل والاختلاف عمل اصحابنا فيما يدرك
بالراي مما يؤيد مذهب الكرخي فكان الوجه لمن يريد الوقوف على الخلاص عنه وقد سكتوا عن ذكر عن آخرهم
فاوجه الخلاص عنه قلت لقائل ان يقول هذه المسائل خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ليس فيما

على الصحابي فعل أو قول ولم يحك انه انكره من صحابي اولو تابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن هناك دليل اقوى من قوله ولا يحكى لنا
مذهب بل ليست من مسائل الاجتهاد المشترك يختلف بين الصحابة والتابعين فقد ذكر في الفتاوي
الظهيرية ان قول ابي حنيفة قولهم وقولهما قول علي ومعاوية لا اختلاف بينهم يجب للمجتهد الذي رجح برأيه و
كذلك الكلام في المذهبين الراجحين يعمل ما عرف في موضعه وسد الاختلاف فيما اذا اختار صحابي قولا ولم يشتهر ذلك
في اقرانه اما اذا اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع ولم يسكتوا انكارين له يجب تقليده بلا خلاف
اما اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يتعدوا اقوالهم ولا يسقط البعض بالبعض لما في تعارض الراجح والمرجوح
التابع ايضا كما يفعل وكل بين الآيتين لانه ظاهر الخلاف ولم يجز المخالفة بينهم بالحديث المروي حتى
ان اقوالهم كلها بمنزلة الاجتهاد وكل يوجب التخيير فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايها شاء بعد ما وقع
في قلبه انه الصواب بعد ما عمل باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الآخر الا بدليل قال واما التابعي اعلم
ان التابعي اذا كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر ايمة الفتوى من الناس لا يجوز تقليده
اجماعا واما اذا ظهر فتواه فيه كالبصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا وهو البعض ونقل
عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان احداهما انه قال لا اقلد بهم رجال ولهم رجال وهو ظاهر المذهب
والثانية انه قال اذا جاء الصحابة في الفتوى وسعوه الاجتهاد فانا اقلده لانه مثلهم اما تشهد لهم
وفيه نظر فان الاجماع وسعة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على امر اي عزم
عليه واجمع قوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد
وما بعده الاثنين او اصطلاحا اتفاق المجتهدين من امة محمد على عصر على امر ديني وقيل على امر كان يتناول
العقل والقول والحكم وسائر القول تعرف من تحقيق سيأتي قال عامة العلماء اجماع صدر الامة حجة
موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطاء لاعقلا فان اليهود والنصارى
اجمعوا على اشياء كانت باطلا فلو كان العقل موجبا لحجيته لما كان اجماعهم باطلا وقال النظام و
الجاحظ انه ليس بحجة اصلا وهذا الخلاف في بناء على انهم ينكرون ثبوته متمسكين في ذلك بان الاجماع
لو كان عن قاطع فالحاجة تنقض بنقله وان لا حاجة الى الاجماع ولو كان عن ظني فيمتنع الاتفاق به
عادة لاختلاف العقول والطبائع كما حتمناه ان سلم حصوله فيما ذكروا فلنا لا نسلم لزومه لو كان
لو كان عن قاطع لعل الاجماع يقع عن تبع ولا نسلم ان الاجماع لا ينعقد عن ظني اذ ربما كان الظن حاليا

فتلقته العقول بالقبول على ان ما ذكروه منقوض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعي على الظني ووجوب
العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا فيه بالدليل النقلي والمنع ينقطع الى مقرع به والى مقدار اما المقرع به فقولهم
يا تفق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين او
سبيل المؤمن ما تحاد لنفسه قولا وفعلا يجب اتباعهم فيه لان الله تعالى جعل مخالفة سبيل المؤمنين احد اسباب
استحقاق النار فان قلت جاز ان يكون الوعيد متعلقا بالمجموع ومواظبة جميع الاتباع قلت بل بكل
واحد اذ لا ولى لان لا استحقاق النار فكذا البقية والا لما خص الجمع من الحكم بينه وبين شاقة الرسول
كما لا يخص لغير بقال ومن خالف الرسول والكل الجنة يدخل جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض
المؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين لانا نقول غير المجتهدين تابع لهم فيما اتفقوا عليه فسبيلهم
سبيل جميع المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
الخيرية توجب الحقية عند الله تعالى فيما اجمعوا عليه الا يرى انه بين سببها بانهم يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما نهوا عنه فان قيل قد كنتم يفيد انهم كانوا كذلك و
ليس في الآية ما يدل على انهم كذلك في الحال قلت قد قيل ان كان فيه ناقصة وقيل تامة بمعنى وجدتم خير
امة وخير نصب على الحال وقيل انها زائدة كما في قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد صبيا وعلى
التقادير فالتمسك بالآية صحيح اما على التقديرين الاخيرين فظاهر واما على التقدير الاول فلان قولهم
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يفيد انهم يفعلون كل عن كل منكر في جميع الاحوال وبهذا اختصوا
على الامم ان لفظة لا يهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض ومنه قولهم علو لا يجتمع امتي على الضلالة تعم
النص يعم جميع وجوه الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه خطا لا يجوز
مخالفته قلت فيه نظر لان الخطاء المظنون لا نسلم انه ضلالة فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون
الاجماع حجة قاطعة بخبر الواحد قلت هذا الخبر لو كان منقولا بالآحاد معنا متواترا او رواه
الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف في الصحاح مجرى وكل مجرى الاخبار عن تفاصيل جود حاتم وشجاعة علي
واما النقل المقدر فهو انا وايا التابعين اجمعوا على القطع بتخطية المخالف للاجماع والحاصة تحيل
اجتماع العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه
واعترض عليه النظام بان هذا تمسك بالاجماع في اثبات الاجماع وهو باطل لانا نحن قلنا لسنا نستدل
في كل باب بالاجماع وانما نستدل بالقاعدة المطردة ان جماعة المحققين البالغين عدد التواتر
اذا جزم عليهم الاتفاق على الكذب فانا نقطع بتخطية المخالف وقد علم بالضرورة ان كل امة بلغهم نص من رسول الله على

فان قيل لو كان متواترا لما نقض لتعلق توافر الدواعي اليه او لعلمهم جميعا النظر قطعيا لذكل الكروا على
الخالف قلت الجواب ما مر اولا فلعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله او تحتمل ان ذكل القاطع نقل
عم الناس او تحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضروري ولم يمكن نقلها فان قرائن الاحوال
تضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثاني فلو ان ما ذكر من الاحتمال ممتنع عادة فلا يلتفت
اليه قلت والاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الدليل لان الدلائل الاول تحتمل وجوها من الاحتمالات
كما ذكرت في المطول فعلى تسليم جواز التمسك بالظواهر في اثبات الاجماع فلو ثبت الاجماع بها لكان
حجة ظنية ثم ذكل الاجماع لو كان اعلم لم يكن اجماع لو كان لا تفاق وذكل اما ثبت بطريق احاد
غير مفيد وذكل اما بالتكلم منهم جميعا او شفاههم في الفعل ان كان من بابه مثل تناولهم طعاما مخصوصا فانه
يكون اخبارا منهم على اباحته وانها رخصة وسوغ يتكلم او يفعل البعض ويسكت الباقون بعد البلوغ
اليهم ومضى مدة التأمل والنظر في الحادثة وقال عيسى بن ابان والباقلاني واتباعهما ان الاجماع
لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لان السكوت يحتمل
ان يكون لخوف او لاير ى ان ابن عباس خالف عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت مخالفتك على عمر فقال
هبته عنه او عن تفكر او اعتقاد ان مجتهد مصيب مثل ما قالت خلاف النظام وقول ابن علية موكله
لانه اظهر الخلاف واما سكت عن المناظرة وذكل ليس بواجب واما الواجب اظهار الخلاف وحجتنا ان الرضا شرط
لانعقاد الاجماع والتنصيص من الكل لا دليل ذكل الى تعذر انعقاد الاجماع اذ لا تفاق على قول يسمع منهم متعذر
والتعذر موالمراد من الامتناع بدليل قولهم قلما يتفق ذكل قلت لا نسلم ان هذا لا يكون الزاما لمن لم
يشترط تنصيص الكل والحاصل بل تنصيص الاكثر وتعذر ذكل ممنوع ولانه صح عن الصحابة انهم قالوا ان اكثر الامة
اذا كانوا قرأ بيسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والمانع الذي جعل سكوت دليل وفاقهم هو عدم حمل سكوتهم اذ فاكان
يحكم عندهم على خلاف ذكل لان اكثر على الحق سيفان اخرس او لا يجوز ان يكون ذكل لتفكر لان الكلام بعد
مضي مدة فاحشة جعل سكوت اقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت
الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما يعتبر سكوت الاقل اذا
يؤدي الى تعذر انعقاد الاجماع كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وسنبين الوجه
اليه وانما ينعقد الاجماع عند الاكثر لانا لا نسلم انه يكون لعوارض ويدلين مع تكل القواعد المذكورة على انه
منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاق ملك على اجماع علماء كل عصر من اصل العدالة
وباجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجماع جميع المجتهدين من اصل العدالة ولا يعتد بوفاق
الفاسق المجتهد لان التوقف في خلافه واجب بالنص الا يرى انه لا يجوز لعامي تقليده في فتواه و
لا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم خلافا لقوم في اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع ليدل يتصور
تواطؤهم على الخطاء وخلافا للجمهور في ان ذكل لا يشترط لان دليله الدالة على كون الاجماع حجة
لا تخص بعدد دون عدد وقيل لو كان يبقى من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند ذاته قول
يصدق عليه لفظ الامة قلنا لم ان ابراهيم كان امة قانتا فدخل تحت النصوص الدالة على عصمة
الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة والباقي مال الرضي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع
لا يتحقق بدون ذكل قال القاضي السمرقندي اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اصل الاجماع
تقليدا او حجة لا فرق بين الواحد والكثير قلت لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية
من الاجماع من اصله واقله اثنان ولا يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول وهم علي وفاطمة والحسن
والحسين واولادهم خلافا لبعض الزيدية والامامية متمسكين بقولهم انا حجج الله لبذهب عنكم الرجس
اهل البيت والخطاء رجس فيكون منفيا ويقع عليه اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و

قبل التبيض

قبل القبض وسببه الاحاد المروية او ضعف مستنبطا من الكتاب كتوظيف عمر الخراج على اصل الارض بلا
مع اصحابه تلا عليهم والذين جاءوا من بعدهم وقال اردت لمن بعدكم من ضد الفيء نصيبا فاجمعوا على قول او
من السنة فانه ما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة حين عين عمر ابا بكر اختلف لها وقال ان رسول الله علي اشار
ابا بكر لامرديكم حيث قدمه في الصلوة فكان ارضى به لامر دنياكم فاجمعوا على قوله وقال بعض الناس
ينعقد عن الامام ايضا بان تخلق الله فيهم علما ضروريا وبوضعهم لاختيار الصواب وقال بعض مشايخنا
لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ ضعف وجوه المتواتر والكتاب لاحتياجه الى الاجماع لثبوت الحكم بها
قطعا فلا فايدة فيه قلنا لا سلم ذكل بل الفايدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا فقها ولم
لا يجوز مخالفة ذكل القول وقال النظام وابن جرير والقاساني لا يدل الاجماع من جامع آحاد ما لاحتمال الغلط والسهو
غلط لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعي ليس من قبيل دليله الا يرى ان اليهود والنصارى اجمعوا على
اشياء كانت كلها باطلة فلو انه الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي لما كان اجماعهم باطلا بل كاشفا عن حق
ولانه لو كان انعقاد الاجماع عن دليل يوجب علم اليقين فكان الاعتماد لذكل الدليل لا الاجماع فكان
اجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يكون لعوارض ويدلين مع تكل القواعد المذكورة على انه
منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاق ملك على اجماع علماء كل عصر من اصل العدالة
وباجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجماع جميع المجتهدين من اصل العدالة ولا يعتد بوفاق
الفاسق المجتهد لان التوقف في خلافه واجب بالنص الا يرى انه لا يجوز لعامي تقليده في فتواه و
لا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم خلافا لقوم في اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع ليدل يتصور
تواطؤهم على الخطاء وخلافا للجمهور في ان ذكل لا يشترط لان دليله الدالة على كون الاجماع حجة
لا تخص بعدد دون عدد وقيل لو كان يبقى من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند ذاته قول
يصدق عليه لفظ الامة قلنا لم ان ابراهيم كان امة قانتا فدخل تحت النصوص الدالة على عصمة
الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة والباقي مال الرضي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع
لا يتحقق بدون ذكل قال القاضي السمرقندي اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اصل الاجماع
تقليدا او حجة لا فرق بين الواحد والكثير قلت لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية
من الاجماع من اصله واقله اثنان ولا يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول وهم علي وفاطمة والحسن
والحسين واولادهم خلافا لبعض الزيدية والامامية متمسكين بقولهم انا حجج الله لبذهب عنكم الرجس
اهل البيت والخطاء رجس فيكون منفيا ويقع عليه اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و

الألوكة
www.alukah.net

قبل التبيض

ولا اصل المدينة كما ذهب اليه مالك مستدلا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها والخطاء خبث ولا انقراض
العصر بصيرورته حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل وابن جرير وابن فورك معللين بان احتمال رجوع بعضهم
بعد القائل ثابت فلا يكون حجة مع هذا الاحتمال لاطلاق ما ذكرنا من النصوص فان قول الاكثر قول لا محض قول ما بقيت
وقول او مكان او زمان فلا يدل عليها لان كل شيء وقيد يظر لان مذهب الامامية ان اجماع العترة حجة
وليس هذا قول سائر العلماء وكذا مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة والنصوص التي تدل على حجية
اجماع لا تنفي كل ما لا يكون بعض فاي لا يعتبر مخالفته اصل اللوى اعلم ان مخالفة اصل اللوى في حكم يكفر
بخلافه لو اه غير معتبر لان مخالفته فيه ليس الا اتباع سواه لاغير دليل فيكون كالعدم ويعتبر فيما سواه
لانه من كرامة ولا يقوم دليل الاجماع بدونه وقيل لا يعتبر قول مطلقا لانه فاسق ولا مخالفة من لا اذان
لهم الا فيما يستغني عن الروية ويشترك فيه كل الخواص والعوام ومن ليس من اهل الاجتهاد من اهل
العلم له حكم العوام لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم والمفسر والمحدث والنحوي الذين
لا اجتهاد لهم لانهم كالعوام في هذا الحكم وقال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف لاقل والبه
ذهب ابن جرير والرازي يقع على عليكم بالسواد الاعظم ولكن نقول ان اجماع هذه الامة جعل حجة
بالدلايل السمعية كرامة لهم لو اوجدت الموافقة من الكل غير معقول فلا يجوز ابطال حكم لاجله بعد ثبوته
كان من اهل الاجتهاد الا يرى ان ابن عباس قد تفرد في مسايل وما يقال احدان خلافه غير معتد به
والصحابة اعلم ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين او اقوال تقسم في كل اجماعهم على تخطية ما
سواها فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وخالف الظاهرية قوم متمسكين بان المنع منه
مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وامراة وابوين على
قولين وفي حديث ابن سيرين قولا ثالثا وقال في امراة وابوين للام ثلث جميع المال كما هو مذهب ابن عباس
وقال في زوج وابوين ان لها ثلث ما بقي كما ذهب اليه سائر الصحابة واجمع الجمهور بان الصحابة اذا
اختلفت على قولين فقد اتفقت على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول ثالث
لجاز الاخذ به وقد منعوا منه لا يرى انهم منعوا في مسئلة الجد من قصد آخر حتى يقال المال كالاخ وايضا
احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين لاستلزام اجماعهم على الخطاء والقايل لا يقع على
الاول عالما متعمدا عند بعضهم لانه لا يتوهى اليه باجتهاد لا مطلق ولا مقيد في المجتهد فاما عدم الجزم القطعي فيه
بان المال كالاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم جريان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان واحدا
لما يلزم من تجويز القول الثالث خطيئة اذ الخطاء قد يعمل به ولو كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم من خطيئة

والحق التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم
في الجد مع الاخوة المال كله للجد وقال الباقون له والاخ فالقول بصرف الكل الى الاخوة مخالف لاجماعهم
والا لم يستلزم جاز كما قال بعضهم النية شرط في الطهارات كلها وقال الباقون ليست بشرط في شيء منها
فالقول بانه شرط في بعضها دون بعض لا يكون رافعا لما اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول
الظاهرية لان احداث قول ثالث على هذا مخالف لما اجمعوا عليه ويويد ما اخترناه من التفصيل
قول بعض العلماء في ضمان لا جير المشترك بالصلح على النصف وكذا لو اختلف العلماء في
عرض لا عصابة على قولين كان ذلك اجماعا منهم ان ما خرج من اقاويلهم باطل عند بعض
مشايخنا خلافا للبعض والحق منا ايضا هذا التفصيل ان يق لما ذكرنا قال وامالا اجماع
المركب اعلم ان لا اجماع بعبارة عن الاتفاق مع الاختلاف في اما خذ لكن الحكم مختلفا فيه بعد احدا.... خذين
مثاله انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء واللمس لكن ماخذ لا انتقاض عندنا لكم م
القيء وعندان من اللمس فلو قدر علم كون القيء ناقضا فحسب لا نقضي بالانتقاض ولو قدر
علم كون اللمس ناقضا فان في لا يقضي بالانتقاض فلم يبق الاجماع على كلا التقديرين
اذ الحكم ينتهي بانتهاء سببه وما خذه لا يبقى على تقدير ما حد اما خذين يظهر فساد الاجماع
من الاصل لا انتهاء لا انا نقول انما يظهر الفساد بتبدل راي المجتهد وتبدل راي المجتهد عندنا لانتهاء
انتساخ النص بعد بل هو انتهاء المستقبل لانا نعلم ان الامر كذلك ودوى القول من غير الغيبة يسقط بموته
عندنا لا انتهاء سببه لاستحقاق ومن البصرة للنبي عليه السلام كما عرف والمولفة قلوبهم سقطت من جملة الاصناف
الثمانية بالاجماع لان علة الدفع اليهم في زمان الرسول دفع شرهم ليبقى بيضة الاسلام محمية والايوان الصغار
منهم الى الدين فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم فرضا وصفرا للدين فلا
يعطون لانتهاء علته والا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد الرسول بعده وقيل يرتفع القول بانعقاد الاجماع
على انتقاض الطهارة عند وجود القيء واللمس وانما يكون مخطئا في اللمس فيصير في القيء وليس من ضرورة
كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر نعم لو كان الوضوء الزام الغسل يكون هذا الطريق مقبولا قلت
واما عدم القايل بالفصل اعلم ان استدلال بعدم القايل بالفصل استدلال بنوع من الاجماع وانه ممنوع
احدهما ان يكون منشاء الخلاف في النوع والثاني ان يكون الخلاف في النوع مبنيا على الخلاف في اصل الحكم وعلى
واستدلال الا نتهاء النوع على وجهين احدهما ان يثبت المستدل الذي اصل الذي يناظر فيه فصحه ثم يثبت حكم
في نوعه نتيجة الاجماع مثل ان يقول القدر مع الجنس علة فينتفي الا لجواز بيع قفيز حنطة بقفيزين

www.alukah.net

الحديد بمنوعين منه لعدم القابل بالفصل لان من قال بعلة القدر مع الجنس قال بعدم جواز بيع قفيز حنطة بقفيزين
منه ومن قال بالحديد بمنوعين منه ومثل لنر تفوح الصفر علة لحرمة الانكاح فيلزمه لنر بكل ان ترويج البنت
الصغيرة بغير رضاها لان من قال بعلة الصغر لا يفرق بين البكر والثيب الصغيرة وهذا النوع من الاستدلال
صحيح بناء على ان الاجماع المنعقد على القوة لان هذه احكام تعلقت بعلل مخصوصة فيكون القوة باقية بها بعد
وجود علتها باطلا ضرورة وبانها لنر ثبت استدلال على بعض اصل المختلف فيه لم يتمسك بالاجماع
في اثبات حكم فرع لتلك الاصل على خلاف مائة خصمه مثل لنر تفوح لا يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه
تفوح علة والاصل بالحصاة بقفيز فيلزمه لنر يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لعدم القابل بالفصل بينهما وهذا النوع
من النوع الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرعه ولنر دل على صحة لا اصل لكن لا يدل على في اصل الحكم
وعلته بحيث لنر يكون معلولا بعلة متعدية فرع لا يجوز للقابل لنر يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة
وهو باطل لا يقال على المجموع لنر سلمنا ثبوت العدم للصورتين لكن بيع الحفنة بالحفنتين وبيع قفيز حنطة
بقفيزين منه هما يتفقان به يلزم اجماع الامة على الخطاء وكل لا يجوز لانا نقول لا نسلم اجماع
كل الامة على الخطاء اذ هما مسئلتان لا تعلق لاحداهما بالاخرى فيجوز لنر يكون المخطئ في احدى المسئلتين
مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم على الخطاء بخلاف الوجه الاول الذي بنينا عليه ولا تخف لنر هذا الجواب
يوكد اعتبار اضافة الاجماع المركب ولم يظهر لي بعد معنى قول المصنف اذ هما يتحدان لا صلا ان وفوق كل ذي
علم عليم مثال النوع الثاني لنر لا يكون الشئ واحدا لنر لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل
مختلف فيه مثل لنر يقال القئ والمس ناقض اجماعا وكل القئ ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا
لان احدهما يقبل شمول علم النقض الصورتين وهذا جمع عند النظار قال الامام الرازي هذا يسمى
السبر والتقسيم وينقوع الى منعه كما يقال على حرمة الربا الطعم او الكيل لنر اقتيات بالاجماع
على ان الربا يثبت بالدليل فتعين الاول وهو معنى العلتين والشرعيات والى منتشر كما اذا
ادعى الاجماع وهو يعلم ظن العلة على المنع وهذا مذهب الحنفية فعلة ما ذكرنا
اختلافهم في قطع جار لنر كون المصيب في احدى المسئلتين مخطئا في الاخرى وتحرير وكل انه يجوز لنر يكون
ابو حنيفة مخطئا في القيء مصيبا في المس والشافعي بالعكس فلا يلزم اجماع الامة على الخطاء وايضا
قالوا لنر تمسكوا بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا في عدم القابل بالفصل فيما لا يكون الخطاء
والصحة لا تبتنوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي مثل لنر يقال النية في الوضوء شرط
لصحته لان الاعمال بالنيات فينبغي لنر تجوز بيع قفيز حنطة بقفيز من منه لانا احدا لم يفصل بينهما والمانعون قالوا

لدليل

لكن يعلم من هذا ان هذا ليس بحجة وايضا لو كان هذا حجة لوجب عمل من وافق الشافعي مثلا في هذه المسئلة
موافقته في الكل وبطلانه لا يخفى على من له ادنى تامل في الفرق والضعف فالاقوى اجماع
الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي ثبت بعض بعض اصحاب الصحابة وسكوت الباقين
ويتمسك هذا الاجماع سكوتيا واذا كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الافتاء على
تقدير الحكم وفي التنصيص عليه ثم اجماع غير الصحابة على حكم السبق فيه مخالف من الصحابة قلت
ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن اجماع السكوتي من الصحابة وفيه نظر ظاهر كما
ان السكوت في الافتاء وفي البعض تكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال اذا انحط درجة
عن كل مكان لا خلاف فيه لانا نقول الخلاف لا اجماع السكوتي اكثر كان في ابن اباني وابن
بعض المعتزلة ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم فقد
اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعض المتكلمين وعامة اصل الحديث ان هذا ليس باجماع والمسئلة اجتهادية
كما كانت لان الخالف له لامة وهو له لا يبطل قطعا والا لم يبق المذاهب بعد اصحابها كمذهب ابي حنيفة و
غيره فيكون بقاء دليلا كبقاء نفسه مخالفا ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليل الكل الخالف لانه
يكون قطعا مخالفا للاجماع فيكون خطاء يقينا واعتقاد الخطاء قطعا ضلال لا يجوز تضليل ابن عباس
في مسئلة العول وتضليل ابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة ولنر اجمعوا بعده كل على
خلاف قولها وقيل هذا مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رح لان القاضي اذا قضى بشيء انتهت لا ولا
ينقض قضاؤه عندهما وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على علم حتى لنر بينوا فدل
على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من الاجماع الاحق والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا رح للنص
الدليل الذي جعل اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف
واما نقض القاضي لجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع محمد فيه فيكون فيه شبهة فلا
ينقض القضاء به وايضا لا اعتبار للخالف اللاحق به فكذا احدهما للخالف آل يق عليه لان الموجب حرفا
كل الامة فيكون سبيل المومنين فيجب اتباعه وقولهم بقاء الحجة كبقاء نفسه مخالف قلت لا نم ذلك بل
من انعقاد الاجماع ووجوب الخالف لا تحقق وليلا اذ الاجماع حادث مع الدليل الخالف له والجواز مع مخالفة
موجود اذ المعتبر قول الموجودين في عصر الاجماع لا قبله ولا بعده وعدم لو كان هذا اجماعا الى تضليل
بعض الصحابة قلت لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع منعقدا وحين انعقد الاجماع ما وجد منهم

الوكالة
www.alukah.net

تختلف الصحابة في حكم مرفوع كل ابي الرسول فرد قول البعض فانه لا يصير اجماعا قالم قبل بلوغ نص رسول الله ﷺ
قال الله ابي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف يلزم الشهود من الحديث حتى لا يكون حاصلا
ولكن يجوز الرجوع به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بعد الصحابة من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم
فينبغي ان يكون معدا على القياس كخبر الواحد على ما اعلم الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت
فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة فكما يثبت السنة وصفا بدليل لا شبهة فيه كالمتواتر ويدخل فيه
شبهة ومن الاحاد فكذلك الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقل كل
عصر نقل السنة بالتواتر واذا انتقل الينا بالنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا
كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم وكان معدا على القياس
عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم
على امامة علي الرابع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت لان اجماع
حجة شرعية فوجب العمل بمنطوقه كالسنة وقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة
الدليل انه ليس بحجة للعمل مستدلين في ذلك بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع دون الاجماع المنقول
بطريق الاحاد فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات
اصول الشريعة قلنا بل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا منقول الواحد للدليل القطعي و
المنقول بالاجماع اولى بان يكون موجبا للعمل لان احتمال الغلط والكذب مجانبة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة
المظنون به

باب القياس

اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي
ماهيته لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ووجهه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الداخل في شيء
لا بد ان يتصور اولا ليكون على بصيرة في طلبه ولا يوجد الشيء الا عند وجود شرطه ولا يقوم ولا يتم
على الثبت الا بحكمه وهو الاثر الثابت به اولا يتم بغير حكمه يلغو كالبيع المضاف الى المحرم لا يبقى بعده الا
وقوعه ووقوعه اما مفهومه لغة فهو التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به واصله قاسه يقيسه
للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي المقياس مقياسا واصله القياس في اللغة
ومن الاصطلاح ويقال قاس عليه بتضمين معنى البناء واصله ما قد اختلف الاصوليون فيه والصحيح
ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله اياية مثل حكم احد الكوزين بمثل علة في الاخر واضاف لفظ الاباية
وهو الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت ومثل الحكم ومثل العلة احتراز عما لزوم من الوجوه الثلاثة
بالمثال الاوصاف ولفظ الكوزين يشمل القياس على الموجودين وبين المعدومين وفي النص

انه اخذ حكم

انه اخذ حكم الفرع من الاصل لا شتراكهما في علة الحكم عند المجتهد ويسمى ذلك القياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل
في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير جامع لخروج التلازم والاقتران وايضا القياس قد يجري بين
المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بالصغر في سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم
الخطاب والمعدوم لا يكون اصلا ولا فرعا اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى
على غيره والمعدوم ليس بشيء وبان حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وتعديتها محال والجواب عن الاول
ان التلازم والاقتران لا يسميها الفقهاء قياسا وعن الثاني بانا لا نسلم جريان القياس بين المعدومين
وما ذكرت من المثال لا يصلح حجة لك لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم
الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم انهما
تغير الاصل والفرع بما ذكرت وبين سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المراد من الشيء المذكور في تعريفها
الذات المتقررة حتى لا يشمل المعدوم بل لعله يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم اجماعا وعن الثالث بان المراد من
اخذ حكم الفرع من الاصل هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع او الاخذ في مثل سنن المواضع لا يتصور
الا بهذا الطريق ويفهم هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كما يفهمون من قولهم ضربته ضرب زيد عمرا
ان المراد منه ضربته مثل ضرب زيد فان قيل هذا ينتقض التعريف بالقياس الذي يسميه الفقهاء
قياس العكس اذ فيه اثبات نقيض حكم الاصل لا اثبات مثله في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة
الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فان الاصل هو الصلوة وحكم عدم كونها شرطا
في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة في كون الصلوة
غير شرط في الاعتكاف كونها غير ملتزمة بالنذر وهذه العلة غير حاصلة في الصوم لانه شرط بالنذر
قلنا هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم والاستثناء نقيض اللازم لانتاج الملزوم والقياس لاثبات الشرطية
وهو ان ما لا يكون شرطا في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة وهذا قياس الطرد لا انها
من العكس قال الفاضل السمرقندي الحق ان القياس هو مما تلد احد المعنيين للاخر في علة الحكم اذ تسميته
اخذ الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يؤخذ من دليله لا استدلال المتاخر عن الدليل والدليل
هنا ليس الا القياس فكيف يقال لنا خذ المتاخر بالذات عن القياس ثم تبين هو عين
القياس ثلث وعلى ان الذي به بانا لا نسلم ان الدليل هنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اوجب
منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علما على حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التسوية

الألوكة
www.alukah.net

بالنقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولى الابصار اى اتعظوا من مثل هذا السبب لانكم لو اتيتم بمثله يترتب عليكم مثل ما ترتب عليهم فاء التعليل على فعل فاعتبروا واصل التعدية المذكورة عليه لوجوب الاتعاظ باعتبار فعلية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا لما يلوح من لفظ الفاء لانه للتعليل فيكون موضوعا من حيث اللغة فيكون دلالة نقلية لا قياسية كما يلزم الدور على قول من قال المنصوص عليه معلولة واسبق وقل لفظ المعلول وقيل العلة التى هى المصدر لازم والمنعوت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والصواب عند الله قد جاء على فعول كما فى المغرب يقال دجل عليل ومعلول اى ذو علة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الماصوليون فى النصوص المشتملة للاحكام فذهب بعضهم الى ان التعليل معلوم فى الاصل الا بدليل يحتجى بان النص حجة بحيث العمل به على موجب اللغة والعلة ما ابان عليه المتن لغة الا ترى انه اختص به الفقهاء وهو اصل اللغة فكان الاشتغال به بمنزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلولة فى الاصل بكل وصف يمكن التعليل به الا ما منع لان الدليل الذى جعل النص حجة جعل المنصوص عليه معلولة اذ لا قياس الا بعلة ولم يتصور التعليل بكل الاوصاف لان ذا لا يوجد الا فى المنصوص عليه فليست باب القياس اصح والنص هم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف علة الا ما منع كما صار الرسول عليه السلام محتجا بحب العمل بكل جنس الا ما منع وقولهم ان فى التعليل ترك الحقيقة الى المجاز قلنا التعليل لاثبات حكم النوع فاما الحكم فى المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقال آخرون من هم من معلولة فى الاصل لكن التعليل انما يكون بوصف من الجمل لا بكل الاوصاف سابق وكل الوصف مجهول فلا بد من دليل يميز الوصف الذى هو علة عن غيره وقلنا نحن نعم الا بدليل وليل التعيين لكن كذا قبل وكل الى اقامة الدليل على كون النص معلولا فى الحال وليس حكمه مقتصرا على مورد الا ان الاصل فى النصوص والنسخ هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بالاتفاق ويحتمل ان يكون هذا النص من ذلك الجمل فلا يصح التمسك بهذا الاصل والالزام به على الخصم سواء احتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط بالاحتمال حتى جاز التعليل للعلل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا ولم يصلح للالزام به على الخصم عند لان استصحاب الحال فان حكم المنقوض عما كان ثابتا يصلح حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث حادثا ولا يصلح سببا للاستحقاق

نسخة الألوكة
www.alukah.net

خصوصه فى النوع والدليل عليه قول الماصوليين ان الحكم فى المنصوص عليه يضاف الى النص وفى النوع الى العلة والدليل على تغايرهما ان القياس فعل القايس لكونه مامورا بمباشرته شرعا والحكم ليس بفعله فكيف يكون مضافا اليه وتعريف الحد المتباينين بالآخر باطل فقوله وهو اختيار المامور به اعلم للماصوليين افتقر فى اضافته على مذهب بعضهم الى رد القياس العقلى والشرعى وعلى مذهب منكرى النظر ورد مذهب النظام والاماسية والخوارج الى قبول القياس العقلى ورد القياس الشرعى فى غير العلة المنصوصة ورد مذهب الحنابلة الى الامر بالقياس الشرعى والنهى عن الاشتغال بالقياس العقلى ورد مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى قبولهما وهو مذهب العجاة والى بعض والى الصالحين ثم اختلفوا فى وجوب العمل بالقياس الشرعى فقال ابو الحسين البصرى والقفال الله واجب عقلا والمختار انه جايز عقلا واجب نقلا قال الله فاعتبروا يا اولى الابصار ووجه الاستدلال به ان الاعتبار المامور به من العبور بمعنى المجاوزة يقال عبر النهر اذا جاوزه والمعبر ما يعبر عليه والمعبر ما يعبر فيه والعبرة الدمعة وسمى تعبير الرؤيا والقياس عبورا من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون واجبا تحت الامر فان قيل لانسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ او لا نقال لمن استعمل القياس متعظ فحصل التعارض ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة فى المجاوزة لكن وجد ههنا ما يمنع حمله على حقيقته لان الكفار لما قصروا فى تعظيم نبوتهم بتاييدهم والايدال الموحين فقيل لهم اعتبروا الدلة بالبر قلنا جعلوه حقيقة فى المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه يقال اعتبر فاتعظ وتعليل الشئ بنفسه لا يجوز وثانيهما ان المجاوزة حاصلة فى الاتعاظ وغيره فجعله حقيقة فى الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز وجعله حقيقة فيهما يدفعهما فكان اولى وههنا اسقط قولهم انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال لمن استعمل القياس انه معتبر ممنوع او يقال فلان يعتبر الاشياء بعضها من قياس فى الايقال انه معتبر مطلق كما لا يقال له قايس مطلق او لا يستعمل عند الاطلاق الا فى المستنكف منه وعلى الثانى مع المانع والوحدة المذكورة انما جاءت لانه لا مناسبة بين خصوص الصورة والمذكور قبل فان من سيل عن مسالة جاب بما يتناول تلك وغيرها كان جيدا ولئن سلمنا ان المراد به الاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من البلايات باسباب نقلت عنهم لتكف عنها اضرانا عن مثلها من الكبائر او لاشتراكنا فى العلل توجب الاشتراك فى المعلول كالتامل فى سوء عاقبة المنهمكين فى الخمر ليكف عنه الغير وكذا استنباط المنع الذى هو مناط الحكم لغيرها لا نص فيه بما فيه نص صريح عن العمل بالدليل بيانه ان الله تعالى ذكر ملاك قوم بنا على سبب وهو اختلافهم

بالقوة

لوجات قريبة لا يرتفع المقصود لاحتمال الموت وكشاهد مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته وعدله بالاحتمال فقط ولا يلزم جواز الاقتداء وجوب عما يقال ان الاقتداء بالرسول عليه جائز وصح الالزام به على الغير مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتداء على قيام الدليل فينبغي ان يكون منا كذلك واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وانها ثابتة بيقين فثبت موجبه ما لم يمنع عنه مانع ولم يستقط العمل به بهذا الاحتمال كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه بما كان اصل العموم ما مر في محله بصدره فالاحتمال في نفس الحجة لان الغرض عن التكليف الابتلاء وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف فاذا استويا في منع الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ليصح به الالزام على الغير مثاله ما قالوا علما وانا ان حكم الربوا ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس والدليل على كونه هذا النص معلولا لا يصح منا كما عند الدليل بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول وذلك ان هذا النص تضمن التعيين باشتراط القبض بقوله يدا بيد فكل من اثبات الربوا اي وجوب التعيين مما يتحقق الربوا عند فوته قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع حتى اذا عين بيع الكل بالكل وتعيين احد شرط صحة منها حتى اذا عين بعض الفضل الذي هو ربوا او للنقد طلبة مرتبة على النسيئة عرفا وشرعا والمراد بالحنث في قوله ان لم يكن له مال يعدل حرا او لم يكن له مال يعين ولو دين على الناس ولم يجد اداء زكوة العين من الدين وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا اجماعا فان ان من شرط القبض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس واجمعنا انه لا يجوز بيع فيه بشيء بعينه بشيء بعينه غير مقبوض في المجلس ولو كان موصوفا لان بترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في البدلين كما لو باع فضة بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى النوع ثبت كونه معلولا او لا تعدي بدون التعليل وكون النص معلولا في ربوا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربوا الفضل حتى جعلنا حرمة التفاضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل عينه لاشتراكهما في الفضلية وحرمته لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها

بشعير نسيئة فقبضة الفضل فيها قائمة لا حقيقة الفضل فثبت بما ذكرنا ان بعض الربوا معلول فان قيل لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم من الصور ثابت بالتعدية بل بنيوته فيها اما بالنص او الاجماع قلت هذا المنع لا يفيدنا لان حاصلنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو يوجب الصرف وقد دللنا على وجه اثبت كونه معلولا لانه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية ليس الثمنية لوجود هذا الحكم في غير الثمن بل الباعث له معنى اعم منها فيكون وجود المعنى منوطا بالعلم فيكون النص معلولا قلت وان في علل تحريم الخمر بوصف لا يستقل لان هذا وصف مناسب يصلح شرعا للزجر فيتحقق بها سائر الاشربة المسكرة لا شتراكهما والعياذ حتى تحرم قليلها وكثيرها وجب الحد بشرب القليل منها كالخمر لكن هذا تقويض لا يدفع اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعده ولا دليل له عليه من قبل الاجماع والنص بل الدليل من النص دال على كونها غير معلولة وموقوف عليه حرمت الخمر لعينها والمسكر من كل شراب او كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها تعلقه وانا ثبتنا الحرمة وجب عما يقال قد تتعدى حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما تتعدى حكم التعليل في المثال المذكور الى النوع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول او لا تتعدى بلا تعليل فقال انا ثبتنا الحرمة والنجاسة في بعض الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدلائل فيها شبهة من تضاد الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية على وكونه معللا هذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا ثبت اما باجماع الامة كاجماعهم على ان نص الربوا معلول وكاجماعهم على غير الصغير علة لثبوت الولاية على الصغير في المال واما بالنص صريحا كتصريح ان ربع بان انعلة كذا او ايحاء كذا او ادخال لفظة تفيد العلية وهي اللام وان والباء على اللام وما حلفت الحنث والاس الا لتعبد قر وقال عليه السلام في العوافر او كلة ان اذا وقعت بين الكلمتين يكون تعليل كما في قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقال عليه السلام انما رحمة من الله لتت لهم فالحصول الصاق بين العلم والمعلوم حتى استعمال الباء فيها لا يفيد اللام ليست للعلية لقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لا تنافي صحيح اهل اللغة بانها للعلية فيكون لاستعمالات مجازا او ايماء كترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام ان ذو كقوله تعالى ان سرق وان فقد فاقطعوا ايديهما ووضع عليه ملكت بفعل فاقتدى واما في كلام الراوي كقوله سهى رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا اثبت نحو الخطاب لي ان ردته وهذا نوع من الايماء ايضا لم يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله عليه السلام الذي وقعت

والطوفان ٣

الألوكة
www.alukah.net

فيه فان لم يكن جامدا فالتعويم وما حولها وكلوا ما بقي ولم يكن حاجبا عاد يقع فيه اشارة الى انه صلوات
المجاسة وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كحديث المستحاضة على ما يأتي بيانه لدى شاء الله تعالى واما
شرطه قدم الشرط ولم يكن خاصا على الركن ولم يكن ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم وضعا لم اصل
عند الفقهاء وهو محل الحكم المنصوص عليه كالبر صلا او قياسا الذرة على البر قيل وفيه ضعف لانه لا يفرع
حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم فيه قلت ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو
النص الدال على الحكم وهو ضعيف لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تقويم حكم الذرة عليه وقال
بعضهم هو الحكم المنصوص عليه لانه هو الذي يتعلق عليه النوع وقالوا انما سمي الفرع فرعا والمحل اصلا لانه اصل
الحكم لافتقاره اليه واصل الاصل اصل واما الفرع عند الفقهاء فهو المحل الشبيه وقال من خالفهم انه الحكم
الثابت فيه بالقياس اذا عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكم نص آخر او ثبت اختصاصه به بالنص لما جاز تعليله والا يلزم ابطال النص المخصص بالتعليل
وذلك لا يجوز كرسول الله عليه خص بحل تسع نسوة بالاجماع المحل اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية
على الحرة وهذا اكرام وان اكرام لم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول الشهادة
وحده عن فاعلة عامة وعلى لزوم الوتر وحي الشهادات كقوله فاستشهدوا واستشهدين
من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم يقطع على من شهد له خزيمة فاوجبه بذلك وسماه ذا
الشهادتين كرامة له وتشريفا لاختصاصه من بين الخلق فرض يلزم جواز الشهادة للرسول عليه بناء
على قطع بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قطع عليه في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع
قد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قطع الرسول عليه بذلك اولى فلا يجوز قياس
غيره عليه سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة لئلا يؤدي الى ابطال الخصوصية الثابتة له بالنص قلت
وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر يعرف بالتأمل على ان لم منع الحق حتى يرد به قياس لا
يفيد الحاقه به دلالة كما في صلوة الخوف عند من يجوزها في زماننا الا ترى انه تقبل شهادة رسول
الله عليه وحده رجاء وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا التسليم حتى قلنا
عليه لا يبيع ما ليس عنده كما ورد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شيئا عنده وسوقا يملكه يستطيع
وسلمه لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم والترم بكل السلم فيه في ملكه والى يده يقطع عليه من السلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت جوازه بهذا النص الا موجلا لان مثل
هذا الكلام يقتضي اشتراط عدم الاوصاف كما يقال من كلفني فليكلم بالصوف لكانه قيل من اسلم فلا يسلم
الا في كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعي اسلم نوع بيع فجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال
الخصوص

الخصوص الثابت بالنص لا يقال قد تركتم اصلكم حيث علتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والحيوانات
المتعاونة وغيرها بالتعليل قلت لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون يثبت بالتعليل بل بدلالة النص
فان قطع علوفي كيل معلوم ووزن معلوم يدل دلالة ظاهرة على الجواز باعتبار حصول العلم وكل
ما حصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموصل
وقال ان مروج لما صح نكاح البنت على بلغظ الهبة بقطع نص على خلافه ثم بجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل
لتعدية الحكم الى نكاح غيرها كما قلتم وقلنا لا نسلم ان الخلوص يرجع الى ما ذكرتم بل الخلوص في سلامتها له
بلا مهر والدليل عليه قوله تعالى الآية فيلزم ان يكون عليكل حرج وهو متصل بقطع فالصقة كل والحرج انما
يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ الهبة بغير لفظ فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب الضيق
في العبارة بوحيه ما قال في حق امته قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وملك اليمين اعتراضية الى قوله
عليهم واطلق كل بغير عوض او تقول حالصة حال من الضمير في وهبت اي لنبي وهبت نفسها خالصة لك الحل
لا حد بعدك فانه علوكان يتأدى بان يكون له شريك في البضع من حيث الزمان وليس كذلك وما
كان لكم ان توذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقطع بانه ازواجه امهاتهم ثم قطع لانه
اي لا اختصاص من الوجهين المذكورين مما يجعل كرامة فاما لا اختصاص بالتكلم باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل
من ذكر الوجه قال والثاني لئلا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وذلك لوجهين احدهما لئلا
يدرك العقل المعنى في حكم الاصل وثانيهما لئلا يكون خارجا عن سنن القياس وذلك مثل جواز الوضوء بالنبيذ
التمر على ما قال ابو حنيفة رح فانه حكم معدول به عن القياس وهو انتقال الحكم من الماء الى التراب
عند فقد ثبت بالنص وهو قطع علم تم به طيبة وماء ظهور فلم يجز تعليله لتعدي حكمه الى سائر
الاشربة وكذا جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر في حديث الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار
رمضان فاعطاه رسول الله ما كفر به فذكر حاجته وفقره فقال له رسول الله كل انت واهلك عيالك
ثبت معدولا به عن القياس اذ التكفير انما يكون بما يقع عليه من يدفع اوما لا بما يقع لا ويقع تقعه
اليد لان شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فلا يكون محتملا للتعليل وكذا ايجاب الطهارة بالقهقهة
في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث اسم للجاني المنجس وهي ليست كذلك فلا تكون
قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وكذا حل الذبيحة عند ترك
التسمية ناسيا حكم ثبت خلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس متروك التسمية عامدا عليه
لان العامد جان والجاني لا يستحق التخفيف وكذا ابقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول

من القياس لان الشرط يدور لكنه لا يتحقق الا لتراخي بين صومه يقع عليه ثم على صوم فاعا الطعل
الله وشاك بخلاف القياس لا لتراخي لكون تخصيصا من قبيل على القدر ما وصل كما في الشافعي رحمه الله
لا كل جعل كل اكل فلا يكون من تخصيص العلة فلم يصح تعدية الحكم منه الى المخطئ والمكره فعلم وعلم
في الصوم جوابه عما يقال انكم قد تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتقليل بقاء الصوم
من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا فاجاب بان عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق
التقليل بل ثبت بدلالة النص وبيانه ان الحكم اذا ثبت بالنص في محل او كان مما لا يدرك بالرأي لا يمكن
تعديته بالقياس لكن اذا كان في المحل الذي ورد فيه النص في معنى المنصوص وبادية من كل وجه
حتى يعلم يقينا انه لا يفترقان الا في مجرد تاسيه وفيما لا يكون مناطا للحكم في الاصل مما يثبت الحكم فيما
يساويه بدلالة النص لا بالقياس لان القياس اثبات وبيان او اثبت له حكم يثبت للاولى لا محالة ضرورة
والا لم يكونا متساويين كالتوءمين فانه يلزم من ثبوت سن احدهما ثبوت سن الاخر لا استوائهما و
ذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانهما ثبتا في حكم الصوم صحة وفسادا لان قيام الصوم بالكف عنهما
لا حولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الى الليلة او المكروه
قبلها من الاشياء قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل ومعلوم انه لا اختصاص للاكل في حبل الموجود بعد وسبب
البيان بل الموثر في كل سواء الناسي عذر حال على الصوم حيث اضاف الله تعالى الفعل الى نفسه والوقاع
يذكره في معنى الاكل فيكون النص الوارد في احدهما واردا في الكل اذ لم يتبين بينهما فرق سوى
اختلاف الاسم وكل عين مانع من ثبوت الحكم بالدلالة الا ترى ان النص الوارد في القتل والوقاع
وهو قوله عليه السلام من قاء او ذرعه قيء فلا قضاء عليه وكذا النص الوارد في المضمضة والمجاعة والبراعة وغيرها
بين اتلاف سائر الاعضاء كالفعلات الربح وسلس البول والجرح الذي لا يرقاء فكذا هنا وقال
والثالث ان الشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه يعني ليتعدى محل حكم الاصل
من غير تغيير الى فرع هو نظيره والضمير فيه عائد الى الاصل المفهوم من التعدي وهذا الشرط واحد
تسمية وجملة تفصيل شرط ليكون الحكم المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا وهو مذهب جمهور العلماء
وعن ابن سريج وجماعة من الشافعية انهم قالوا الاسامي بالكتاب الترتيب لم ترتب الاحكام عليها
جايز متمسكين بان ايم الحم وايجاع الشدة المطربة وجودا وعدما ان عصير العنب اذا اصابت فيه الشدة
المطربة

المطربة تسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا تسمى خمرا ووجود الشرائع مع الشيء ووجوده مع عدمه دليل على
علية المدار للدار على علية الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق انه خمر وانه
حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ من العنب وكذا اسم الزاني على
اللائط للوطء المحرم واسم السارق للنباش للاخذ خفية والجواب عنه بعد تسليم ان الله ورسوله يسمي
العلة ان ما تجعل العدم علة لا يترتب عليه الحكم اينما وجد الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده
وله عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لاسم الخمر تسميته خمرا حيثما حصلت
الشدة اللهم الا ان يثبت ان واضع اللغات كلها هو الله تعالى ولم يكن وجود تسمية الخمر دليل على ان الحكم
على هذا التقدير يكون تعبدا لوجود التوقيف في كل محل ومحل ومسلك الجمهور ان الوجه لنا عرفنا انا
وضع اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول على الله ما لا يكون معلوما
من لغتهم ولنا عرفنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا بقياسنا و
صار كوضع الفاعل واطلاق المشتق لكل من قام به المصدر ولنا سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول
بان المسكر موضوع للمسكر المعتصر من العنب وسكتوا عن النبيذ ليحمل لينبذ ليكون مختصا به وهو الظاهر
والالم يكن البيان تاما وحصل لنا ان لا يكون كذلك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف
وقد ثبت ان اسم الشيء يتضمنه بالحل كما يقولون الوتر اسم لسواد الليل والى حاجة بالبادية
يقولون ما ليات فيها ولا يستعمل الثوب للاسود والندى بذكر الاسم ولا يستعمل الكوز والذن و
الحوض فارورة ولنا فرق فيها الماء وحقيقة الرجحان في الوضع لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا اللغو
من بين سائر الالفاظ لا لعلة ولا طلاق حيث وجد وكل مثبت بعادة كونا في كل ما ليس على قياس
التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى اثباته بالقياس ولنا التعليل
لاثبات اسم الخمر انما لغوط بصحة محل الالفاظ حد الزنا واثبات اسم السارق للنباش وسائر تراشية تصح بمحل
شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع يده لدخوله تحت النصوص الواردة على وجوب
حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا الاستقلال بالقياس لتصحيح استعمال
لفظ الطلاق للعتق بانه يعتق فاجاز استعارة لفظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس
عليه بجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل او الحول ليس حكما شرعيا بل لغويا بالنص
الناص فيما سوطرق الاستعارة عند اصل اللغة لتوجد فذلك ولزم وجود ما يصح الاستعارة
وكذا الاستقلال بالقياس لتصحيح ارادة العدد المحض من لفظ الطلاق كما قال زفر والشافعي

النسخة الألوكة www.alukah.net

ان التنصيص بعض البدل وقد صحت نية البدل اجماعا فمع انه الطلاق فيصح نية بعضها فيما
عليه باطل لان طريق وقوف التأمل في طريقة اهل اللغة انهم مل وضعوا المصدر للعدد ام لا
وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات فيما عدا شيء اظهر في الكسوة بجامع
انه احد انواع التكفير كما وضعت اليه ان فرع باطل اذ لا مدخل للقياس الشرعي في صورة
مع كما سم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا والتعليل لنقض هذا الطعن انما يتوجه عليه
لو كان تعليلا لاثبات اسم الاطعام للتمليك لغة اما لو كان تعليلا لتعدية حكم الاسم وهو
وجوب التمليك الى الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا
اللهم الا ان يقال لا خلاف ان الواجب هو الاطعام وانما الخلاف في انه مل يدل على التمليك
لغة ام لا فيكون التعليل في الاثبات معنى اللغة وكذا القصد الى القياس لتعدية وجوب الكفارة
الثابتة بالنص في المعقولة الى الكسوة باطل لانا اجمعنا ان كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين واختلفنا
في الكسوة امي حين حنثه او يسمي باليمين مجازا فقلنا انها انما تسمى يمينا مجازا لان الاكتساب مل
اليمين كان باستعمال صورة اليمين اي حين يسمى يمينا فلا يجب كفارة اليمين بما ليس يمين ولم يجز
اثبات اسم اليمين لها بالقياس كما وجب اليه الشافعي رض بل يجب توقفه من ان العرب اهم وضعوا
اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى يكون حالفا خبرا يحتمل الصدق والكذب لا يكون الناموس يمينا او
لا يتصور فيها الصدق اهم بمجرد قصد الحلف ولزم كما يحتمل الصدق والكذب فيكون الناموس يمينا و
كذا الكلام في نظائره وما قال وبها لم يكون المعدى حكم النص الوارد في اصل بعينه وهذا
ايضا يشمل شرطين احدهما ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل بما
الى حكم الاصل القريب بالعلة الموصوفة في البعيد فان وجدت في الفرع الذي اردنا الحاقه اليه فيكون قياسا
ولزم وجود المتبوع تعليل الحكم في القريب بالموصوف في الفرع لكونه معللا بالموصوفة في البعيد وانما
لم يكن كل حكم معدى بعلته من غير تغيير لان لدرجة حكم النص ايضا يكون القياس معارضا
للنص ولزم بقيد حكم النص في الاصل بل يكون المتعدي حكم الفرع فقط فيما كان قبل بل يكون
اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء معللا فلا يجوز تعدية حكم الظهار بفرع على الشرط الثاني وتقرير
الدليل ان يقال ان ظهار الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة
والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الصوم والاعتاق وبان لزم لكن
اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا قلنا

هذا الشق

هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق الحر حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق
الامة لانه باطل للصوم لو من عباد والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير متناهية
به يمكن تغيير الحكم الاصل في الفرع وكل باطل بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة لانه
عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال
ايضا واما قولهم في تغيير الحرمة المتناهية بالصوم حتى لم يتعلق بالكفارة كما هو عادة السلف قصرا
للمسافة وكذا الاخوة في تعليل نفي الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح بالطعم
لتعدية الحكم الى التفاحة والسفرجل والحنفة لان الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية بالتساوي
في المعيار يتوقع على الاسواء بسواء والحكم في النوع على هذا تكون حرمة غير متناهية بها لان الاصل ان
الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل مغيرا حكم الاصل في الفرع فيكون
باطلا قال صاحب الكشف لكن للشافعية ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة في مثل الاشياء بالتعليل بل بعموم
النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لتعدية الحكم على المنصوص عليه كالتعليل
بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير ونحن وله بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذكر
يوصف ليكون قادحا في هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من اهل
هذا الفصل قلت ويمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب البيان ان مع الحديث لا تبيعوا الطعام
البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا للشعير اشباعا ولم يتعلق
بالطعم للتعدية لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا الاخوة تعدية السلم الموقل
الى السلم الحال لكونه تغييرا الى خصة من النقل الى الاسقاط وبيانه ان النص علق القدرة على
التسليم شرطا لجواز البيع لما روي انه نهى عن بيع لا بائع ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه
الا انه ما اسقطه مطلقا بل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحه لكونه وسيلة
الى القدرة على التسليم فان تيسر الاداء بعد حلوله بالنكث او بمجيء وقت الحصاد ظاهر وقولنا الشرع
الى خلف كلا فوات واذا كان النص ناقلا للشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الكتابية وهو
الاصل يكون تعليل الخصم لتعدية الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصل مطلقا فكان رخصة
اسقاط لا رخصة نقل فكان مغيرا الحكم النص فيكون باطلا كما لو الشرع اسقط الظهار حال
عدم الحار الكفر الى خلف هو الصوم فانه لا الى خلف كان باطلا هكذا ولذا الاخوة تعدية حكم التعليل
من البيع الى الاشياء في المعاوضات كما وجب اليها ذهبوا الى ان مع ورد معللين بان التعيين قد

قوله اصحابنا

من اهلية لوجوب العقل والبلوغ فضاعا الى مجانا وسوالا دراهم والدنانير والفلوس الرائجة ولهذا بقيتين في الودايع و
الغصوب والوكالات وغيرها مقيدا في نفقة بجواز الدارين نقدا واقل غبن فيه يتغين الفسخ لان
حكم البيع في جانب المبيع شرعا وجوب ملكية المشتري لا وجود ما في نفسها بل لا بد من وجود ما في ملك الباري
قبل العقد ليصح العقد لانه في موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الثمن وجوبها ووجود ما في ذمة المشتري
ما بالعقد لا يرى انه لا شرط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد وسقوط وجوب
الثمن امن اصل لا لزيكون بطريق الرخصة بدليل انه لو اشترى بدراهم غير عين وفي يده
او كيسه او بين يديه دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن سقوط التعيين وثبوته
في الذمة حكما اصليا له لما ثبت في الذمة مع العلم بالضرورة بدليل جواز استبداله قبل القبض فلو كان
سقوط تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة في حكم العينية فلم يجز استبداله
في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وعند الائمة الثلاثة التفرق في الثمن قبل القبض جايز وفي المبيع قبل
القبض الجواز والمسلم فيه مبيع ولكن دين لان ثبوته دينا بطريق الرخصة فبقي على حكم العينية فيما
وراء الرخصة ولهذا التقرير ظهر ان كلهم حتى في قول من جاز استبداله غير مطلق مفصلا بل
كان الصواب لزيقول وجواز استبداله ليكون عطفا على سقوط اللام لانه يقال انه متعلق
بقوله وسقوط وجوب الثمن اصلي وبدليل انهم يجيء عند انتقاض القبض بالاجل ويقبض
ما يتايا وهو المبيع كما في المسلم فيه فانه لما كان ثبوت الحكم فيه امرا ضروريا لا اصليا جاز نقضانه
بالاجل ويقبض ما يتايا في مجلس وجود المسلم اليه واذا ثبت ان الحكم الاصلي في حالة الاثمان و
وجود ما في الذمة ثبت لزوم وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو تعين بالتعيين
كالمبيع لعاد محلا للعقد وشرطا له لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذه
احالة اشتراط لاحكم لان حكم الشيء لا يسبقه بل لتركه حكما له وجعل الحكم شرط تغيير فلا يجوز
قلت فلا يجوز وفي عدم سبق المبيع من امثلة هذا الفصل نظر لا يخفى على المتامل فافهم ومنها
لو كون العقد بالى فرع هو نظير الى نظير اصل في الوصف الذي تعلق الحكم به فانه يان
يوجد مثل فرعه في الفرع من غير تفاوت لا في كل وصف وانما شرط وكل لانه لو لم يكن الفرع
مثل الاصل في العلة حاصلا كونه فرعا لا اصل في الحكم فلم يجز تعدية حكم الناس في بقاء الصوم الى المكره
وانما طبي كما فعله ان في جامع كفر كل واحد منهما معذورا لان عذر ما وهو عذر الناس
لان عذر الخطا لا يتكل عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا يتاثر في وجوب

الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار هو مضاف الى العباد ولهذا لا يتحمل له الاكل في صلب الحالة ولكن كان مرخصا
فيه وللنسيان من قبل من له الحق اذ حوائج جعل عليه النسيان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه فكان
سماويا محضا مضافا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله انما اطعمك الله وسقاك فلهذا
عد عذرا ولم يصلح سببا للضمان الا يرى ان الماكل لو اتلف المغصوب لا يطالب الغاصب بعد بالرد
ولو اتلفه غيره فانه يطالب بالرد فيصح لزيجعل ركن الصوم الذي صار فاسدا بهذا الاعتبار قايما حكما و
اما الخطاء والكره فهما حادثان بصنع مضاف الى العباد فلا يصلحان مناطا للرخص الا يرى
ان المقيد بقيد السلطان او اصل المكتوبة قاعدا يقضي ما صلى عند زوال القيد والمريض لا يقضي ما صلى
قاعدا عند ابرا فان قلت صلح ما ذكرتم وما ثانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من له الحق
قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا للعفو التي تخلق
الله عنده النسيان والدليل على ان من فعل الله انه لا يواخذ به في الاخرة وكذا اما يجب تعليل التيمم بانه
طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية منه الى الوضوء لان الوضوء ليس بظهور اصلي في كونه طهارة انما هو
تلويث لزانه فلم يكن رافعا للحدث وهذا تطهير حقيقة فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث
لكون تطهيرا بها اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم
متفق في الفرع فلا يعدى حكمه اليه فحسب ولا يلزم جريانه عن تعارض يوجد ان صح على هذا الاصل
حيث يقول انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والكرامة
ليس تقدم الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة هو نعمة كما بينت والى هذا المعنى ان اشار
حيث قال النكاح اعرفت عليه والسفاح اعرفت عليه فكيف يتناسبان وايضا عديتم حكم البيع الذي
هو الملك الى الغصب ليس بنظير بين اذ البيع مشروع والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عديناه الحكم
من الحلال الى الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرت او الوطء ليس باصل في استحقاق الحرمة او ليس باصل
في استحقاق الحرمة حلالا لكان او حراما واما الاصل فيه الولد الذي يتخلق من مائين كما بيناه سابقا
والدليل انه المستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا للذل الكرامة ايضا فثبت صفة الحرمة بين الزوجين
باعتباره فيصير امهاتهما وبناتهما في الحرمة عليه كامهاته وبناته ويصير ابناؤه وابناؤه في كونهما حرمة
عليهم كابنائهما وابنائهما ثم يتم ما هو السبب وهو الوطء المحرم الحلال فصار السبب عاملا بصفة
الاصل فسقط وصف الوطء لانه اقيم السبب مقام السبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات
ووصف قطعه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على مثل من الاحتياط كالسبب الا ترى ان عليا رضي
الله عنه عدى الزنا في بقوله علة والمحارم الحجر وكانا قد نرعنا عن تحقيق سبب الاصل سوا الاوجوا

وكذا توقف في فصل الغصب انا ثبت الملك به شرط للضمان الذي هو حكم الغصب وكل الضمان حكم شرعي كما بينه
مستوفى وصف الغصب فيما يرجع الى الملك في المغصوب وشرعية كما اصل يقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع
له فصار حاصله ان قد اقتضينا الكلام فيه فيما سبق فقط وقول الناظم فيه احسان الى القيد
الاخير وهو قوله لا يكون حكم النوع منصوصا عليه وهذا شرط عند المتاخرين من اصحابنا كما تقدم الى قيد
ومن تابعه وهم المحققون وقال ان كان موجب القياس مخالفا لحكم الذي دل عليه النص في
النوع كان باطلا والا كان موافقا له سواء ثبت فيه زيادة لم يتعرض لها النص او لم يثبت كان صحيحا
لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا لموجبه والا كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا
والكلام والا كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا وان كان لا يحتمل خلافه فلا يجوز
التعليل على خلافه والمختار ما ذهب اليه بعض مشايخنا ان القياس لم يثبت زيادة فهو صحيح والا
اثبت فلا اما الاول فلان ترادف العلل على المدلول الواحد جائز عقلا وشرعا فقد ورد
ايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلأت كتب السلف بتقاسيم هذا الحكم ثابت بالكتاب
والسنة والمنصوص لم يتعلل على الطاق وكل مكان وكل اجماعا منهم على صحته يوضحه ان الحديث
الغريب يجب قبوله اذا كان موافقا للكتاب لتعلق علما بما وافق عاقلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا
تاكيد حيل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة النص مجوز للمثل الفائدة فان قلت ان صح ما
رضوا عادل الى اجتهاد بعد فقد له النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلت ان
حديث معاذ يدل على ان التمثل بالقياس عند فقد له النص جائز فما قصد وجود النص فليس فيه دليل
لاهل جوانه ولا على بطلانه واما القياس فلان غير واقع الاطلاق وهو نسخ اجمع المنصوص على عدم
اضافة بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم الثابت في النوع نصا لغو اذ الفائدة فيه الا تعدى
عنه بالنص الوارد فيه واثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصا يكون باطلا لان محل تعليل
يؤدي الى نقض حكم النص وابطاله وهو باطل اجماعا وفيه نظر اما اولا فلانه لم يكن موافقا لم يكون
لغوا بل يكون معاضدا له وموكدا لحكمه فلا يستقيم التعليل الا يجاب الكفارة في القتل العمد واليمين
الغموس بالقياس على الخطا والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نقض على وجه يوجب ابطاله وهو قوله
على خمس الكتب يراد الكفارة فيها ان اليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق الحدث ولا اشتراط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ولا التعليل في طعام الكفارات بالقياس
على الكفارة لانه تعدية الى ما فيه نقض بتغيير بالتقييد فان النصوص الواردة في الكفارات مثل
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير
مقيدة

لكن

متعلق بالايمان والتمثيل فيقتضي بطلان الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة واباحة الاطعام
فتقييدها بالايمان والتمثيل بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالراي وهو غير جائز وكذا الاشتراط
الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نقض على وجه يغير موجبه وهو قوله على
على اصل الاديان كلها واما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يراد بمثابة على اكتساب
وهو قوله على لمعاذ خذ من اغنيائهم وردها في فقرائهم وبما وكونا عرف معنى قوله المتقدم وهذا كله
تعدية الى فاضه نقض بتغيير بتقييد قلت والشرط الرابع لم يتبق حكم النص الذي يتبع حكم النص المعلل
بعد تعليله على فاكان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالراي في نفسه باطل سواء كان في النوع او في
الاصل كما بينا فان قلت القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير
شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلت الكلام لم لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة وفي التغيير
من الخصوص الى العموم فائدة من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التنصيص على
على حكم شيء لا ينافي عدم على ما فيه خلافه وكل مثل قولك ان صوم في طعام الكفارة انه يشترط التمثيل
فيه قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم النص بعينه لان اطعام فعل يصير المكين به طاعما لا مالكا كما
في صفقاته واشتراط التمثيل فيه يكون تغييرا للحكم المنصوص عليه في النوع وكذلك قولك ان صوم ايام
شهادة القاذف ترد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن اتيان بالشهود حتى لو شهد قبل
تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا باساير الجرائم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرها وتقبل
شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكبائر اذا تاب اصلا عنها فانه يجب قبول شهادته ثم ظهر
بما ذكرنا ان القياس الكبائر متفق عليه في المسئلتين فكذا هذا القياس باطل لانه مغير حكم النص
في المسئلتين اما في رد الشهادة بنفس القذف فلان النص وموجبه ثم ما يتوابعه مستمد
يوجب تاخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود الى كلمة ثم للتراخي فكان اثبات
الرد بنفس القذف بدون العجز بالتعليل تغيير موجب النص من التاخير الى التعجيل واما قبول
شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي لم يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على
التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والوقت الذي
من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون مدة التعليل مغيرا حكم النص المنصوص عليه واما عدم
جواز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في النوع كما في ظهار الذمي فلان الجواز على هذا
يغير حكم النص في عين المنصوص اولى وقع من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى التوقيت من الدائم الى

شرابكة
الألوكة
www.alukah.net

ومعنى قول الشافعي ان السباع التي لا يؤكل لحمها يلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شئ لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لانها من طبعها الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس فعلى هذا التعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون مقصورا على الخمس فكان تغييرا لحكم النص بالتعليل بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا يفيد بالتعليل لانه علما ستة قلت لا يحق ان هذا الشرط مما يستغنى عنه يقع بعيده والنص فيه قطعي واما خصصنا حولا بقوله ان فيها انكم غير تم حكم النص بالتعليل في حق بعض منها كنص الربوا بيع القليل والكثير وانتم خصصتم القليل عنه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب ان شاة في الزكوة بصورتها ومعناها وهو قوله على في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالسالمية الدافعة لحوائج الفقراء للتعدية الى سائر الاموال وحق المشتري راعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق تراصف السعة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم بتجويز الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع في حديث الاعرابي وانتم غيرتم وكل بالتعليل حيث عللتم الكفارة بالوجيعة ما لم تدونوه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء للتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا قائما وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا التعليل بدلالة النص المصاحب للتعليل لانه ويبانه ان المستثنى في النص حالة التساوي واستثناء حالة التفاوت على عامة الاصل ليكون من جنس المستثنى منه دل على عموم حكمه في الاحوال ولم يثبت اختلاف الاحوال وهي المساواة والمفاضلة والمحاذفة الا في الكيل المبيع بيع الكيل اما المساواة فلانها انما تتحقق عند وجود المسوي وهو الكيل او الشرع انما جعل الكيل في المطعومات معيارا يعرف به المساواة بسقط اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات وادلة المساواة هو المسوي الشرعي وجودا وعدما حتى لو كانت حبات احد الجنسين اكثر عددا او كان احدهما اثقل وزنا وكان صاعا وما للاخر لم يجز كيلا جاز فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة ان زيادة على احد المتساويين فلا يتحقق الا عند وجود المسوي وكذلك المحاذفة انما تحرم لاحتمال

لم يكون احدهما فضل على الآخر ولا فضل لا يتحقق الا في المقدر فصار تقدير الحديث على هذا الا تبيعوا الطعام الطعام مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للتعليل بدليل تعارض النص موافق للتعليل لا بالتعليل فظهر ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسيم العبارة واجاب عن الثاني ما قالا من جواز استعمال الاواني في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقراء مختلفة ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه ومن الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز مواعيد الفقراء من كل ما يسمى بقوله خذ صدقة من اغنيائهم وردها في فقرائهم وكان الامر بانجاز المواعيد المختلفة مع انها لا تحصل من نفس كل جنس متضمن للاذن بالاستبدال ضرورة بخلاف السلطان يجبي اوليائه بجوائز مختلفة ثم يامر وكلائه بايفاء كل من مال معين لاحتمال تلك المواعيد يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من اوجب عبدا عند رجل ثم قال له اقبض ديوني من هذا العبد وعليه ديون مختلفة كان اذنا له بالبيع ضرورة فكذا هذا والبات بضرورة النص كما ثبت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقتضا ان التغيير حصل بالتعليل وقع لا يحتمل ليس حتى الان بل موصوفة للحال واما الخبر فقد يتضمن الاذن فقط مع اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك والتعليل لتعميم لانه ان جميع مواعيد الفقراء على كل اغنياء بل بعضها يحصل بكلهم وكل رزق لهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا لو كان المامور به جنسا واحدا كما ذكر في مثال السلطان وليس كذلك لان الله تعالى امر كل اغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة كالذهب والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان الدفع لما وعد وقع جميع حوائجهم ثم احالهم على اغنيا بمال الزكوة وهم تحملوا على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة فقط فيحصل بعض حوائجهم بالكسب فلنا قد لا يتاتى فكل بعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب ولعدم هدايتهم طرق التكسيب لعنا وتمام الاتيان به ان الله تعالى لم يقتصر في انجاز مواعيده مع على مال الزكوة بل اوجب لهم في الغنائم وخرق الكفارات وصدقات الفطر والعشر فصار كانه قيل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال الا ترى انه لو صرح بهذا امر وثبت بالعوارض فانا لا نقول به

تحصل عليه وربما لا يكون في البلد أربعون غنية وربما لا يبلغ أسباب الكفاية ولو وقعت لا يكل أخذ الكل منه
على وجه عليه بل من مما بقي به وكذا صدقة الفطر فلا تحصل بها الغناء ثم المواعيد على سبيل التعيين فاما
الزكوة فامر اصلي اذ لا تخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء يجب عليهم الزكوة ولو خذ من ارباب الاموال
جبرا فيصير محل لايجاب المواعيد الذي من حقها ان لا يتخلف عنها وبهذا يجاب عن الاعتراض الثاني
اذ لا تؤخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا على ان قولنا لا تتحقق مع اختلاف المواعيد صادق على ما
اذا تعذر ايضا غايته الاذن بالاستبدال لثبوت دليله فعلة واما التعليل بحكم شرعي جواب اشكال
وهو انه يقال جواز الاستبدال متى ثبت بالنص فما فائدة التعليل اجاب بان التعليل لحكم شرعي وهو
صلاح المحل المنصوص عليه وهو ان لا يصرف الى الفقير يعني حكم الشارع ان النص كون الشاة صالحة للتسليم
اليه على صفة لم يصير حقا للفقير في حالة البقاء بوجه ما وقع للدفع الاشتباه فان قلت حكم النص ثابت
بالنص وعلة الصلاحية لئن كانت ثابتة قبيل فلا تثبت به قلت نحن علقنا اثبات تلك الصلاحية
الثابتة لا بالكلي لاثبات صلاحية جديدة ثبتت بالنص وفي كل الامثال ما امر الله تعالى به من اخراج الزكوة
تعين هو يكن فيه نوع خبث عند ابتداء الذي سوله قال الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده و
يأخذ الصدقات من والذي يقرض الله قرضا حسنا وقال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان
تقع في كف الفقير لصيرورتها قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولهذا
لما حرمت على بني هاشم قال يا بني هاشم ان الله قد حرم عليكم غسالة الناس فثبت انها صارت خبيثة
فان الله تعالى امره بالصرف الى الفقير فقد احدث فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة الفقير كحال الميتة
جعلها صالحة للتناول عند الضرورة بعد ما سلب صلاحيتها بالموت ولهذا لا يحل للغني لعدم الحاجة
وعلة الصلاحية انما ثبتت بالشرع او لم يكن من الصلاحية قبيل شرعيتنا بل الحكم في شرائع من
قبلنا انها كانت تنزل نار من السماء فتحرق المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص شيئان احدهما وجوب
ان ما تاتيها صلاحيتها للصرف الى الفقير والحق الثاني منهما منقوض لاشكال ان علة الصلاحية
بعلة كغير المحل بالاستقوما لان حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم والاتنفس كونه شاة
مجيدة تاكل الصلاحية الى سائر الاموال المتقومة اشتركا في علة الحكم مع بقاء حكم النص في المنصوص
عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن بقي مشكل الاشكال وهو ان جواز الاستبدال لم يثبت
بالنص يكون التعليل لغوا على راي المصنف فلا يجوز التعليل او اعلم ان حكم الفرع بالنص ولزم
يثبت به يثبت التقرير بالتعليل ولا مخلص عنه الا بالالتزام ما اضرناه من المذهب وهو لزوم

النص في الفرع لا يمنع التعليل اذا كان مواخقاله والاولى ان يقال من
الراس ان التعليل ليس للتعدية بل لبيان ان النص ليس مجرى على ظاهره
كما ظنه الخصم وقال وهو نظير ما قلنا اي بعد الجواب نظير جوابنا عن
مسئلة التكبير لنا لانه ان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع
في الصلوة بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن وهذا لان
الصلوة تعظيم الله وهو يجمع الاعضاء الظاهرة فيتعلق بكل عضو
ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة و
اللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله
فيما يحصل به التعظيم مما موثنا محض على الله فعين الشرع التكبير
لانه يصلح آلة لجعل فعل اللسان تعظيما لانه هو المستحق بعينه فحينئذ
يصح التعليل لتعدية هذه الصلاحية الى سائر الاشياء واقامة غيره مقامه
كما ان تعيين الجرة قوله عم وليستنج بثلاثة احجار غير مقصودة لذاته
لكونه آلة للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث يعمل عمله ولا يلزم علينا الاذان
حيث لا ينادي بلغة اخرى والثناء آخر لان الركن ثمة ليس عمل اللسان بالثناء
على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان الثناء حاصلا بل الواجب
اعلام الناس بحضور الصلوة وذكر انما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما
فلو تغيرت لم يبق اعلاما فلا يحصل المقصود على انه روي عن ابي حنيفة انه
يجوز ذكر الثناء هنا قوله والافطار جواب عن الاشكال الخامس اي لانهم ان
الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم ولهذا اضيفت
اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع صالح للفطر والاكل والشرب بشار كانه في
كونهما آلة للفطر فيجب الكفارة بهما كما تجب بالوقاع فوسع الواجب ازالة
النجاسة جواب عن الاعتراض السادس وتقريره لانهم ان الواجب استعمال
الماء لعينه بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب ليلا يكون مستعملا لها حال
اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة فان من القى الثوب النجس قطع موضع
النجاسة او خرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث لم تكونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل
به الا بالحكم بعدم تنجس حالة الاستعمال واختلاط بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته
باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا تحسا ابدا لما لو ازالها بالبول فالحكم بزوال
الحالة بعدم تنجس حكم شرعي فمتى عرفنا هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل و
كل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص كما كان قبله وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير
كما كان قبله من غير تغيير ولا يلزم الحدث ووجه وروده انه ما جاز ازالة
النجاسة الحقيقة الحاق غير الماء به بعلة الازالة فليجز ازالة النجاسة الحكمية الالحاق
بهذه العلة ايضا وقد ذكرنا في ذلك فيكون ذلك مناقضة متكلم اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك
لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا
اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا ينجس عند استعمال الماء
الذي يوجد بيقين حضور التطهير اذ الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم و
التطهير لا يتحقق الا في محل نجس ولا يقال لما كثبته وزوال ما لتيقنا بالنجاسة فلم يكن ذلك
دليل ثبوته عند استعمال سائر المايعات لانا قد سلمنا فقد شرطه ولا دلالة لان سائر
المايعات ليس بتطهير لها لان الماء يوجد مباحا فلا يلزم من خبثه وزوال ما لتيقنا عند
الاستعمال حرج فلما سائر المايعات فاموال لا يوجد مباحا في الغالب فلو قلنا
بالحرج عند استعمالها للزوم خبثه وزوال ما لتيقنا فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال
ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه حرج لا نقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال
سائر المايعات حرج لانه قد يرخص بذلك لانا نقول كما يلحق سائر المايعات بالماء الوجب
عليه استعماله البتة عند فقدان الماء ولم تجز الصير الى التيمم وحينئذ يلزمه الاستعمال
رضي اولا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض انه اذا لم يثبت الحدث الا عند استعمال
الماء ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع واجاب عنه
صاحب الكشف بانا لا ننكر وجود المانع من ادا الصلوة في المحل فانه ثابت اجماعا و
لكنا نقول انه لا يصير النجس من الا باستعمال الماء لان ازالته بالماء ثبت غير معقول
ثم قال او نقول لو ثبت حق المنع عن ادا الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في
حق استعمال المايع واذا لم يثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة

فيتبقى النوبه هنا

فكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف يعرف بالتامل والجواب
عنه ان مرادهم بقولهم ثبت شرعا غير معقول عند استعمال الماء اي عند الامر باستعماله ولا
شك ان عند القصد الى ادية الصلوة كان مخاطب باستعمال الماء فيثبت الحدث فلا يوجد
ادا الصلوة وفيه نظر ايضا لانه تما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل ينبغي ان يزول
بسائر المايعات كالخل والا يلزم ما يعني على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ينبغي ان يشترط النية لتحقيق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل وهو
اتصافه بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله تعالى وانزلنا من
السماء ماء طهورا والنية من شرايط العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا
في الحالين اي حال اقتران النية وعدمه والمحلين اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير
ذاتيا له لا يكون له اختصاص بمحل دون محل ولا بحالة دون حالة ولان النص سماه طهورا
مطلقا فلو قلنا انه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بخلاف التيمم
فان استعماله تلويث وتغيير والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا
وجدت حدث له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية ايضا قلت وفيه
نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للخبث فمسلم لما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع قوله
وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وجواب عن الاعتراض الثالث و
تقريره انه لما ثبت ان الزكوة حق الله تعالى الخلوص واذا ثبت الملك في الفقير في حالة البقاء وكان اللام
في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا اللام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا اي تصير لهم عاقبته فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه او لانه
اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله تعالى اثبت الملك لهم بعد ما صار
صدقة حيث قال انما الصدقات للفقرا ولم يقل انما الاموال التي وجب ادا ها للفقرا وذلك
بعد الادا الى الله تعالى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الادا الى الله تعالى بقبض الفقير نيابة
عنه تعالى فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم يسقط بزوال العذر كما في ازالة الحدث نعم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل
به الا بالحكم بعدم تنجس حالة الاستعمال واختلاط بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته
باول الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا نجسا ابدا كما لو ازال الماء بالبول فالحكم في تلك
الحالة بعدم تنجس حكم شرعي ممتد عدينا هذا الكلام الى سائر ما يصلح آلة كالخل و
كل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص كما كان قبله وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير
كما كان قبله من غير تغيير ولا يلزم الحدث ووجه وروده انه لما جاز ازالة
النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به بعلة الازالة فليجز في النجاسة الحكمية الالحاق
بهذه العلة ايضا وقد اتكرتم ذلك فيكون ذلك مناقضة منكم اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك
لان الحدث امر شرعي ثبت في محل القبل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا
اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يفسد عند استعمال الماء
الذي يوجد بها حاضرة التطهير اذ الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم و
التطهير لا يتحقق الا في محل نجس ولا يقال لما خبثه وزوال ماليته غالبا فلم يكن ذلك
دليل ثبوته عند استعمال سائر المايعات لانا سلمنا عدم شرطه والاولة لان سائر
المايعات ليس بمطهر للماء لان الماء يوجد بها حافلا يلزم من خبثه وزوال ماليته عند
الاستعمال حرج غالبا سائر المايعات فاموال لا يوجد بها حرج غالب فلم تحقق
الحرج عند استعمالها للزوم خبثه وزوال ماليته فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال
ما الحرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه حرج لا يقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال
سائر المايعات حرج لانه قد يرضى بذلك لانا نقول كما الحق سائر المايعات بالماء لوجب
عليه استعمال البتة عند فقدان الماء ولم تجز المصير الى التيمم وهو يلزمه الاستعمال
رضي اولا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض انه اذا لم يثبت الحدث الا عند الاستعمال
الماء ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع واجاب عنه
صاحب الكشف بانا لا ننكر وجود المانع من ادا الصلوة في المحل فانه ثابت اجماعا او
لانا نقول انه لا يصير النجس من الاباستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول
ثم قال او نقول سلمنا ثبوت حق المنع عن ادا الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في
حق استعمال المايع واذا لم يثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة

فكان

فكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف يعرف بالتامل والجواب
عنه ان مرادهم بقولهم ثبت شرعا غير معقول عند استعمال الماء اي عند الامر باستعماله ولا
نسلم انه عند القصد الى ادا الصلوة كان مخاطبا باستعمال الماء فيثبت الحدث فلا يوجد
لادا الصلوة وفيه نظر ايضا لانه لما امر باستعمال الماء ونبت الحدث في المحل ينبغي ان يزول
بسائر المايعات كالخبث ولا يلزم يعني على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ينبغي ان يشترط النية لتحقيق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل وهو
اتصافه بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله تعالى وانزلنا من
السماء ماء طهورا والنية من شرايط العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا
في الحالين اي حال اقتران النية وعدمه والمحلين اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير
ذاتيا له لا يكون له اختصاص بمحل دون محل ولا بحالة دون حالة ولان النص سماه طهورا
مطلقا فلو قلنا انه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بخلاف التيمم
فان استعماله تلويث وتغيير والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا
وجدت حدث له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية ايضا قلت وفيه
نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للخبث فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع قوله
وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وجواب عن الاعتراض الثالث و
تقريره انه لما ثبت ان الزكوة حق الله تعالى للخلوص وانما يثبت الملك فيها للفقير في حالة البقاء وكان اللام
في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا اللام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا اي تصير لهم عاقبته فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه او لانه
اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله تعالى اثبت الملك لهم بعد ما صار
صدقة حيث قال انما الصدقات للفقرا ولم يقل انما الاموال التي وجب ادا هما للفقرا وذلك
بعد الادا الى الله تعالى اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الادا الى الله تعالى بقبض الفقير نيابة
عنه تعالى فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيكون الآية على هذا التحقيق لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لا انهم مستحقون ويدل
عليه السياق ومنهم من يظهر ذلك في الصدقات لانه يسبق الآية للرد على لمزهم فعلم انهم مصارف
باعتبار الحاجة وحذف الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة وهي الفقر والمسكنة وغيرهما و
هم بجملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة ومصارف كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة في حق
الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق قال واما ركنه اعلم ان
ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال لوط عم او اوى الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء من التقوم اذ قوام الشيء بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم
للعرض والموصوف للصفة وهذا باطل بالاتفاق ولم يكن للقياس تقوم الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم
كان ذلك ركنا له وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص عليه
ثابت بالنص دون العلة عند المصنف كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين و
ان كان الصحيح ما ذهب اليه جمهور الاصوليين ومنهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع
مضاف الى العلة اذ المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون
مقصود الشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو
ثابت اجماعا لانهم يشترطون فيها التاثير وذكر تمامه ادى بانه ليس المراد منها الامارة المجردة
وما ذكر في باب اسباب الشرايع واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف
الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قال
مما اشتمل عليه يعني ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها
النص الوارد في الاصل اما بصيغة او بغير صيغة كما يجيء امثلتها عن قريب ان شاء الله تعالى
قوله وجعل الفرع نظير الذي في حكمه بوجود الضمير له وحكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة الكلام
عليه او الى النص بمعنى المنصوص عليه وفي وجوده راجع الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل
الفرع مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا القيد للاحتراز عن العلة
القاصرة ولقائل ان يقول كما لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا لا تقوم له بدون الاصل وحكمه
والفرع فما كان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع

فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لا ان ركن القياس هو العلة فقوله ركن القياس
ما جعل علما غير صحيح ولو اجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المصنف انما
اعتبر العلة في ركنية القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا يتصور وجودها الا بعد وجود الاصل وحكمه
والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المكرا ولانها هي المؤثرة في الحكم دون ما سواها
او لان الابحاث الآتية مبنية عليها فجعل كانها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير بعيد عن الصواب
قال وجايز ان يكون وصفا لازما يعني المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا
لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة للربوا في المضروب عندنا حتى اوجبنا الربوا في
الفلوس لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف
اصلا وجعلها الشافعي علة الربوا في النقدين او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل
فانه وصف عارض للحنطة او الشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات
فيجوز ان يباع وزنا فيما قال فرد ان يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اي مركبا من
اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من
تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل
محتجين بان العلية صفة زايدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت تلك
العلية بكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء
منها انقسمت العلة فتكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع
الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس
ذلك صفة لها فضلا عن كونها صفة زايدة ولو سلم انها صفة لها لكنها ليست صفة وجودية فلا التقويم
التقسيم المذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما قال وقد
يكون في النص بمعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والطواف في قوله عم
انها من الطوافين والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون المعنى ثابتا بصريح النص
وصيغته لكنه يلزم ان يكون من ضروراته فان رخصة السلم في قوله عم معلول باعدام العاقدين
بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه من ضروراته

شبكة الألوكة www.alukah.net

لان العقد يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون بمنزلة الثابت بالنص وكذا فساد بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له في النص لكنه صفة البائع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البائع فان قلت التمثيل بالسلم هنا باطل لان السلم لا يعلل عندنا للتعدية لما مر قلت لا مناقشة في المثال فيكون ممثلا به على مذهب الشافعي فانه يعلله للتعدية كما مر الى السلم الحال فالمشروط وقد يكون حكما اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا لنعم لقوله عم للمتلعنة ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه فقالت نعم قال عم فدين الله احق على الجواز الاداء بالثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن اثابت في الذمة و ذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل حكما علة لحكم شرعي وهو القبول فالخلف اختلفوا في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا تصلح علة اذ لو جوز في المنصوص عليه الام فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون لكل واحد منها علة ولا للكل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء والاخلاق ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها واما في دلالة كون الوصف علة بغير النص او الاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على علية الوصف مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير معنى يعقل من ملائمة او تاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف نقيض ذلك الحكم لم يترجح في مسالك الظن مثاله ما قالوا في الخل مائع لا تبنى القنطرة عليه فلا يزال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا تنقض عليها الا ان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة الى معنى يعقل يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق علمنا ان علل الشرع امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد الاجماع على الفرق بين العلامة و العلة كما يجيء تحقيقه وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الاول العدم عند العدم يعني جعل هو الاطراد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلية دون مجرد الاطراد لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل بمجرده على العلية بالدوران يغلب على الظن علية المدار للدائر في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران قيام النص في المحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والاحكم

للنص ليعلم ان الحكم بوجود علته لا بصورته محتجين بآية الوضوء فانه رتب على القيام الى الصلوة ولما علل بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بلا حدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب حال القيام الى الصلوة والنص غايته في المحالين ولا حكم له هنا وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا بمعنى يعقل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم المنوط به بواسطة ملاءمته للمعلل المنقول عن رسول الله عم وعن السلف بان لا يكون ذلك الوصف نابيا كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للتوبة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها واما شرط الملائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادته والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد حتى اتى به يجب القبول والا فلا فكذا القياس وكذا اذا اتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا شهادة الله عز جل لحكم المعلل بالنص او الاجماع لان حاصلنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي هو موضع من المواضع الاربع اذا توصل الى معرفة الصانع بآثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر ديانته منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه مجانبا عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملائمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا للمنقول عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم وجوز بعدها لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجب العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان لا يكون علة لانه لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد بعد الملائمة فلا بد من العدالة وقال بعض اصحاب ان في بعض النسخ اشتراط الملائمة والعدالة عوض تفسير الملائمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته بكونه محللا اي موقع القلب حال الصحة والقبول لان الاثر الذي شرطتم الحس ليعلم بالحس ولكنه مما يعقل وكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما لو اشتبهت القبلة ولم يبق

عليها دليل محسوس يجب العمل بما يقع في غلبته انه جهة الكعبة ثم بعد الاخالة يعرض الوصف على
الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامتهم عن المناقضة والمعارضة و
نحو هذا لا يصح العمل به قبل العرض لانه صار معرفا لا بكونه محيلا وقال بعضهم الاخالة
ليست بشيء بل عدالته بالعرض على الاصول بان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم
عن المناقض والمعارض صار معرفا لا محالة ان الشاهد يعرض على المزكين فان لم يجرحوه يجب العمل
بشهادته والا فلا وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرد ه من آخر لا يعتبر
كما في الشاهد فعلى قول هذا لا يصح العمل قبل العرض ومثاله ما قال الشافعي رحمه من وجبت
الزكوة بزرعه وجبت الزكوة بضرعه وهذا اوجب الزكوة على الصبي قوله
وبيان ما قلنا في بيان ما قلنا ان الوصف انما يصير حجة بالاثر ودليله قوله عم لفاطمة بنت حبيش
حين سألته عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة وصلي فهذا امر
اشارة منه عم الى احكام ثلثة وتعليل لها بوصف مؤثر الاول وجوب الطهارة والثاني
وجوب الصلوة والثالث الالتفات لوقت الصلوة بطهارة واحدة اما وجوب الطهارة فلعلة
انها دم عرق له الانفجار اذ الدم اسم علم اي غير مشتق للمانع النجس وهو تعليل بوصف
مؤثر لان انفجار الدم في اثبات النجاسة وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة قال الله تعالى
وثيابك فطهر واما وجوب الصلوة فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه
عادة رابية في بنات آدم خلقه الله تعالى في ارحامهن بحيث لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو وجبنا
الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله عليكم في الدين من حرج فاما دم الاستحاضة
فلم يعرف توجد بعارض علة هي من فيها يجاب الصلوة معها لا يؤدي الى الحرج فلم تصر عذرا
واما الالتفات لوقت الصلوة فانه قال انها دم عرق انفجر اشارة منه الى وصف مؤثر لان
الانفجار عبارة عن السيلان الدايم مع دفق لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت
مشغولة بطهارة ابدا لا تجد فراغا فلا يمكنها التفصي عن عهدة الواجب والعجز اثر في
اسقاط النجاسة الا يرى ان طهارة البدن عن النجاسة يسقط اذا لم يجد المصلي ما يغسلها
به وقوله عم العرق ليست بنفساء انما من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة

بوصف مؤثر وهو الطوف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سورها الا بحرج
عظيم والحرج منفي بالنص فسقط اعتبار النجاسة ضرورة رفع الحرج وهذا وصف مؤثر قد ظهر اثره
بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم الا يرى ان من
اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليدين
لكان الضرورة فرسول الله عم ما علل في هذه المواضع بمطلق وصف جامع بين الاصل والفرع
بل باوصاف مؤثرة كما بيناه مع ان قوله عم حجة تجب علينا اتباعه سواء عقلنا المعنى فيه
او لم نعقل لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اشارة وتنبيها منه عم الى ان الوصف
انما يصير حجة بالتاثير وما يوجد منا من العلل المستنبطة بآرائنا يدخله السهو والغلط فاولى
ان يكون مؤثرا حتى يترجح جانب الصواب فظهر ان التعليل بالتاثير درجة الانبياء اللهم اجعلنا
متمسكين بعروتهم متبعين لسنتهم حال ان التعليل بكل وصف باد وصف شاء من بين الاوصاف
باطل لان باب القياس يبتنى على الابتلاء ان الشارع كان قادرا على التنصيص بكل حكم لكونه من
جملة الممكنات لكنه فوض بعض الاحكام الى استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم لينالوا بالاجتهاد
الثواب من الله يوم التناد فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره فيه سواء فيسقط
معنى الابتلاء فلا بد من دليل آخر يتبين بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة ومجرد الاطراد
لا يميز لانه قد يكون اتفاقا قوله وكذا العدم جواب عما قال بعض الفريق الثاني انا سلمنا
ان الوجود عند الوجود يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ليس كان اتفاقا فكان
دليلا على كونه علة اجاب بان العدم عند العدم لا يدل على العلية ايضا لان الشرط اذا عدم الوصف
عدم الحكم عند عدمه الا يرى ان الحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا وعدما ولقائل ان
يقول لهم ان يقولوا انا ندعي افادة ظن علية المدار للدايرا ذا لم يكن هناك دليل آخر يدل على عدم
العلية فلا يرد ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية يعني احتمال كونه للشرط
لا ينافي افادة ظن علية المدار للدايرا وجواز العمل به كما في غير من الصور بشهادة اتفاق الفريقين
على اعتبار الدوران في الاحكام العقلية والحسية لان قال الحكم قد ثبت بعلة اخرى فلا يصح ان
يكون عدمه شرطا للعلية لانا نقول نحن لا ندعي ان دليل العلية منحصر في الدوران بل نقول انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قد يصلح دليلا على العلية فيسقط ما ذكرت وأما شرط قيام النقض في الحالين ولا حكم له عباطل لما مر
ان شرط صحة التعليل بان لا يكون ذلك التعليل مبطلا لحكم النص فاستحال ان يكون ابطال النص من
شرط صحته والاعادة الامر على موضوعه بالنقض واستدلالهم بآية الوضوء فاسد لانا لانم ان
الحدث علة لوجوب الوضوء بل العلة هي ارادة الصلوة والحدث شرط وان سلمنا علية الحدث
لكن لانم ان الحدث ثابت بالتعليل بل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي اذا نمتم مضاجعكم والقيام من المضاجع
كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون معنى الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون يؤيده ان
ظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل صلوة بل عند كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث
في الوضوء بدلالة ذكره في بدله وهو التيمم قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا فانا نعلم ان النقض في البدل نقض في الاصل اذ البدل انما يجب عند عدم
الاصل عا يجب به الاصل فظاهر بما ذكرنا ان شرطية الحدث او علته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل
قوله ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة ثلثة انواع وجه الحصر ان الوصف الصالح وهو ما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او الاجماع اولا والقسم الثاني اما ان ظهر
الغاؤه اولا والتعليل بالاول منه باطل اتفاقا والثاني جايز مع ضعف وهو الذي سماه المصنف
المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم المدعى
تعديته وهذا النوع الاول او ظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع
الثاني والمراد من العين هنا النوع ومن الجنس القريب قلت وههنا نوعان آخران اهملهما المصنف
احدهما ما ظهر بالنص او الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات
المتكررة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار لزوم
الحرج فانه يجمعهما وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله ما قاله علي كرم الله وجهه
في الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون فوجب ان يكون حد
في كتاب الله تعالى فانه اذا اقام الشرب مقام القذف اقامة لسبب الشئ مقامه قياسا
على اقامة المخلوة بالمراة الاجنبية مقام وطيها في الحرمة فان قلت لعل هذين النوعين يكونان
مردودين عند القايسين قلنا ليس الامر كذلك فقد ذكر في المحصول ان القايسين اجمعوا

على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الريب ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة التي ذكرناها
وفي غيرها مما يحصى لا يقال قول المص ما ظهر اثره مطلق فيحمل على ظهور عينه او جنسه وحينئذ
يتناول الانواع الاربعة لانا نقول حصر في الانواع الثلثة تدفع من حمله على ذلك قوله كقولنا في الثيب
الصغيرة اشارة الى مثال النوع الاول وتقديره ما قال علماؤنا الثيب الصغيرة انها صغيرة
فثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغيرة البكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر
اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع
ولو قلنا هذه صغيرة فيثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على ما لها كان من النوع الثاني
لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه ولو قسنا الغارة والحية على الهرة في سقوط
النجاسة عن سورها بعلة الطوف كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الطوف في
عين الحكم المدعى تعديته وهو سقوط النجاسة بالنص ولو قسناها اي الغارة والحية في سقوط حرج
النجاسة على سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايمانا بعلة الطوف علينا كان من النوع الثاني لان حرج
الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه قوله وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق لان غاية الامر
ان يقول السائل ليس العلة في الاصل ما ذكرتم ولكن العلة غيره كذا ولم يوجد في الفرع وهذا لا يفيد
بطلان علية الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز تراد العلل على مدلول واحد وهذا النوع
من التعليل قريب من الدلالة بل عينه اذ لا يبقى بين الاصل والفرع مباينة الا في تعدد المحل فانه لما
ثبت ان علة سقوط النجاسة في الهرة الطوف ثبت سقوط النجاسة من الغارة بادنى تامل ولهذا اقر
به منكرو القياس فكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فيقدم عند التعارض على سايرانواعها والنوع الثاني
وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم يبطل بالفرق الخاص بان يقول السائل تاثير الصغر في الولاية على المال
فوق تاثيره في الولاية على النفس وبين ذلك بان المال مهان مبتذل خسيس والنفس مكرم مبتذل
شريف فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا في الولاية على الشئ الخسيس كونه مؤثرا في الولاية على النفس الشريف
وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح اذ المفارقة بين جنس وجنس في زيادة التاثير غير بعيد
بخلاف المفارقة بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة
ما يتوجه من الفروق ثلثة انواع الاول بيان السائل زيادة تاثير الوصف المشترك في محله الاصل

اثر عين

موضوع

الجنس هو

على قول

والثاني بيان وصف آخر مع علة للحكم في الاصل لا يوجد في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح للحكم في
الاصل من غير ان يثبت زيادة تاثير بهذا الوصف بان يقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن
مصالح اربد من مصالح التي يتضمنها التعليق في الفرع والنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بيناه والثاني
ليس بفارق حقيقة بل هو من قبيل الممانعة في الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف آخر مع علة
عند السائل تحرير ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السائل
لا نسلم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر السند والنوع
الثالث من انواع الفروق فاستدعينا لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في احد الامرين
وهو اما زيادة تاثير هذا الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف آخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في
الاصل ويكون ذلك مفقودا في الفرع فلا يوجد العلة فيه لانه لو انتفى اصلا لم ينضم الى هذا الوصف شئ آخر
ليتم به العلة لانه خلاف المفروض فيه يكون هذا الوصف بانفراده علة في الاصل فاذا ثبت انه علة في الاصل
ثبت ان مطلق الرجحان الثابت في الاصل بتعلق زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا
لما انعقد علة في الاصل ايضا لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا وحينئذ لكان تاثيره في الفرع كتاثيره
في الاصل فيثبت الاتحاد في العلة والحكم ويبطل هذا النوع من المفارقة واما النوع الثالث وهو اضعف
وجوه الاقية او فعل التفضيل في قوله اضعف وجوه الاقية من قبيل قولهم اعد لابني مروان
المناسب مع ان النوعين الاولين لاضعف فيهما وهو القياس بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل وصفا
مناسبا يوجب الحكم ويقتضاه ولا ينبو عنه عند تجريد النظر اليه وغفلة عن سائر الاوصاف المؤثرة
فيضيف الحكم اليه لمناسبته او من غير شهادة الاصل له بكونه علة لان مجرد المناسبة يفيد ظن علية
ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء والمراد بشهادة الاصل ظهور اثره على الوجوه
التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال
كونه مردودا في نظر الشارع فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال ولضعفه بطل بالفرق
المناسب وهو بيان وصف آخر في الاصل مساو له في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا رأينا رر
انسانا غير سفيه اعطى فقيرا درهما فيغلب على ظننا انه انما اعطاه لفقره ونضيف الاعطاء اليه لم يقم
دليل على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان اليه ثم لو تامل وظهر انه مديون الفقير او قريب له

لا نضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لانهما يساويان في المناسبة او الى المركب
من الفقر والقرابة لانه اشد تناسبا منه فان قلت كان ينبغي ان لا يبطل القياس بالمناسب بالفرق
كما لا يبطل به القياس قلت ظن علية الوصف المناسب انما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه
في التناسب او يفوقه فيه فعند ظهور وصف آخر بتلك الصفة لا يبقى الظن فيبطل به كلام المعلل بخلاف
الوصف المؤثر فان ظن عليته انما ثبت بالتاثير لا بشئ آخر فلا يمنع بقاؤه ظهور وصف آخر فيه فلا يبطل
به كلام المعلل قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها اي بظهور اثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس جلي وهو ما يسبق اليه الافهام وخفي وهو ما يكون بخلافه ويسمى
الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بيناه لكن الغالب في كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره
بعض الفقهاء، وقالوا حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه
احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وقالوا ايضا انه اثبات لكلهم مجرد اتباع الهوى
والشهوة لان اللفظ ينبئ عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا بما هو حجة شرعية
وعملنا بما هو هوى وشهوة ولانكم ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وما
بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض
المواضع انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان فكيف يجوز لنا الاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي انه قال
من استحسن فقد شرع لكنا نقول الاستحسان لغة هو عد الشئ واعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا
اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل من الادلة الاربعة يقارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى منه سمي بذلك لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى
فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والمراد ظاهر المراد به فالخصم ان انكر التسمية فلا
مشاحة في الاصطلاحات وبسببها التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فباطل بما بينا
انه مراد من الادلة الاربعة المتفق على حجيتها وليس عملا بالهوى والشهوة وقال الشافعي رحمه الله المتعة
استحسن ان يكون ثلثين درهما والشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام و

وذكر الهندي وضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعي تغليظا ومالك ابن انس ذكر
لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع أو اعترف هذا فنقول لما كانت العبرة عندنا للقوة الاثر دون الظهور
قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا كسور
سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم بجامع السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانها يستويان
في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وهذا ظاهر استحسانا لان السبع قد ثبت حرمة لحمه والتحريم
لا لكرامة مع صلاحية الغدائية آية النجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه يشرب بلسانه
الذي رطب بلعابه فتنجس سؤره ضرورة لمخالطة لعابه اياه فاما سباع الطير يأخذ الماء بمناقيرها
يبتلعه والمنقار ظاهر بذاته لانه عظم جاف والعظم من الميت ظاهر عن الحي اولى فلا يخالط الماء
خفي ص بملاقاته نجاسة فبقي طاهرا كسور الدجاجة المخلاة فصار هذا الاستحسان وان كان الاثر اقوى من ذلك
كان ص القياس وان ظاهر الاثر لان تاثير ملاقاة الطاهر الطاهر في تبقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية
في اثبات النجاسة وكذلك قدمنا القياس وان ظهر فساده لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده لانه لا عبرة للظاهر بظهوره والباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط
ضعيف الاثر عند قابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالزنا ظاهرة والعقبى باطنة ويرجح العقبى
حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الزنا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام والصفاء و
ضعف اثر الزنا من حيث الكدرة والفناء ولهذا قال علي كرم الله وجهه لو كانت الزنا من الذهب
فاني والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف
الامر بالعكس وكذا يرجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا آية
السجدة في صلوته وركع ناويا سجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة او ركوع الصلوة اداء لم يتخلل
بينهما فاصل وهو مقدار ثلث ايات تجزيه عن السجدة قياسا وبه اخذ علماؤنا وفي الاستحسان
لا يجزيه وهو قول الشافعي وجه القياس ان الركوع اطلق على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب
اي ساجدا لان الخر وهو السقوط على الوجه واطلاق اسم الشيء على آخر انما يكون بعد ثبوت التشابه
بينهما والمشابهة بالخضوع ولما تشابها فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على سقوط بالسجود
بجامع الخضوع وفي كلام المصنف تسامح لا يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر النص وحينئذ
لا يكون

لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيحه ان يقال المقيس عليه محذوف
والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله عز وجل به يأباه وجه الاستحسان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا واقترب السجدة على من تلاها السجدة
على من سمعها والركوع خلافه اي غير حقيقة ولا يتأدى السجود به الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجدة الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى اذ المناسبة بينهما اكثر لكونهما
ركني الصلوة وايضا لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة مع انه غير مستحق بجهة اخرى
فركوع الصلوة الذي هو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب ولا يخفى ان مخالفة الركوع السجود
لها اثر ظاهر في ان لا يتأدى المأمور به باتيان ما يخالفه فعدل به وجه القياس لان كل قياس يؤدي
الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس متابع هذا اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان
متروك العمل لفساده الباطن بيانه ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة لعينه حتى لا يلتزم بالنذر
كما لا يلتزم الطهارة به وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة
فيما يفعله المقربون كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا
كالسجود فيكفي عند التلاوة بخلاف سجود الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا
فلا ينوب احدهما عن الآخر وبخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن سجدة التلاوة
فعلم ان القياس له فساد ظاهر واثر باطن والاستحسان له اثر ظاهر وفساد باطن وهو جعل ما هو غير
مقصود مقصودا واعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلتزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود
التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب القنية عن صلاة الجلابي ان من نذر سجود
السجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لا يجوز ان يكون
المقصود التواضع بالسجود هو غاية التواضع والتذلل وايضا فرق بينه وبين سجود الصلوة وركوعها
بان كل واحد منهما مقصود التنصيص عليه ليس بفرق لكونه قدر امشتركا والجواب عن الاول ان
الروايات ناطقة على قول ابي حنيفة رح فلا وجه لمنعه قوله كلا مناع سجود التلاوة وهو
مما يلتزم بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث
هو ينظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسه كمطلق

قربة مقصودة اي لم يجب ص
الذي ص

الصلوة والصوم لما وجبا بالنذر يستدل به على ان الواجب منه صلوة الفجر وصوم رمضان عباده
مقصودة بنفسها وان لم تجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير
مقصودة لذاتها وطنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون
مقصودا بنفسه وهو المطلوب والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله
تعالى وهم لا يستكبرون ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فانا استكبروا فالذين عند ربك تدل
على ان المقصود المخالفة باظهار التواضع وعن الثالث ان حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجودها
مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به بخلاف سجود التلاوة
مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع بينهما فيحل النيابة به هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان الاطلاق اسم الشئ على آخر بالمجاز لا يقتضي ان يقوم الاول مقام الثاني في حكم
شرعي كالاسد للشجاع والحمار للبليد والركوع للصلوة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين على انه قد سبق
ان طريق الاستعارة غير طريق القياس اذ الاول يصح مع علاقة ما والثاني يتوقف على الصلاح و
العدالة تعاين احدهما عن الآخر واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق الاستعارة طريق القياس
لصح ان ينوب الركوع عنه خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لان
الاستعارة في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة واما ثالثا فلان البحث في تقديم القياس الجلي
على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص
فلا يصلح مثالا له على ان الامر ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان
وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غير ووجه القياس يتوقف
على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في الآية مجازا والاطلاق بطريق التجوز يعتمد العلاقة
وعلى ان تلك العلاقة تصلح مناطا للامر بالسجود عند ذلك المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يكون مقام السجود
والاشك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه على مقدمات
اكثر ولهذا قيل العام اجلى عند العقل من الخاص واما رابعا فلانا لا نسلم القياس يرجح على الاستحسان
بقوة فيه بل بوجه آخر انضم الى القياس فصار المجموع مرجحا على الاستحسان والاولى ان يعرض
عن هذه التكلفات صفحا ويقال ظاهر النص ان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على ان

المقصود مجرد مخالفة المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في
الصلوة صالح للتواضع فيغني عناه كاداء القيمة في باب الزكوة ولهذا لو ادعى رجلان ارتهان
عين في يد رجل يقول كل واحد منهما لي الرهن يدين لي عليك وقبضته
منك واقاما البينة على ما ادعيا في الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه جملة معا
لانه متى جهل التاريخ صار كانهما وقعا في حالة واحدة كانه رهن منهما كما اذا ادعيا ملك
شراء من رجل واقاما البينة فانه يجعل كانه باع منهما جملة حتى يقضى بينهما نصفين وفي
القياس تهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع فانه مانع
صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما اذ المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان يكون العين الواحد كله
رهنا بهذا وكله رهنا بذلك في حالة واحدة وبكله لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعين التهاتر وكان
يجب التعرض لابطال الشق الاخير ليثبت المطلوب وقد اهمله المصنف ولقائل ان يمنع الشق الثاني و
يقول لانه استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صفقة واحدة يجوز الرهن ويكون رهنا
عند كل واحد منهما بتمامه اجاب عنه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه عمل على خلاف ما
اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت بينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا
القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء وليس هذا عملا على وفق الحجة قلت هذا
انتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حزرا لان انقطاع عند ذوي التحقيق على ان لانهم ان هذا
عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا عند كل واحد منهما كلا ومنا كذلك
ولو سلم ذلك لكن هذا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطال احداهما من كل وجه كما اذا ادعى الرجلان كل واحد
منهما ان هذا العين له واقاما بينة فانها تتقاصف بينهما لذلك قال فاخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان
لقوة اثره المستمر وهو ان كل واحد منهما ببينة يثبت الحق لنفسه على حدة ولم يرض بمزاحمة الآخر
في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ارتهانهما معا من رجل لان هناك العقد من جانب
الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد متحدا في المحل ويرد عليه انه عالم يرض كل واحد منهما
بمزاحمة الآخر فلان لا يرضى بانتقاء حقه في الحبس بالكلية اولى وهذا اذا دعوى مستويا ايضا
لو جعل وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى الصواب لوجود

نسخة الألوكة
www.alukah.net

الاصل والفرع لوجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو مركب من العلل الكلية المستنبطة من النصوص وهذا يسمى علة الشبه لا قياسا ولان ما جعله وجه الاستحسان اجلى مما جعله وجه القياس يعرف بالتامل وهذا اقسم عز وجوده اى القياس الذى يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قليل الوجود قيل انه لم يوجد الا في ست مسايل او سبع فاما الاول وهو تقديم الاستحسان بقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى قوله ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع احدها المستحسن بالقياس الخفى كبيع وثانيها المستحسن بالاثر اى النص مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المقصود عليه بعدوم عند العقد والعقد لا ينعقد الا دون محله لانه ترك القياس بالاثر وهو قوله عم رخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قول الراوى لا نسمع ما ليس عندك لا ترك القياس علمنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع فيما ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يابا ه لانه بيع عين ليعلم في المستقبل وبيع الشئ انما جوز بعد تعينه حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير نكير اذ الاجماع فوق القياس لانه قال الاجماع عارض العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك وخصصه لانه عارض القياس قدم الجواب عنه ورابعها المستحسن بالضرورة مثل طهارة الحياض والاوانى فالقياس الطاهر يابى طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء عن الحوض لا يوثر في طهارة الباقى وكذا الماء ينجس بملاقاة الرطو النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس والضرورة تاثيرها في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة مردودا بها وهذه الانواع الثلثة لا يجوز تعدية احكامها لان الحكم فيما عدولنا به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون الحكم بعد ولا به عن القياس لما مر وانما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفى لانه وان اختص باسمه الاستحسان لكنه قياس شرعى حقيقة فيصح تعدية حكمه الا يرى ان الاختلاف في الثمن اذا اختلف البائع والمشترى في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس يقتضى ان يكون القول قول المشترى مع يمينه لان البائع يدعى عليه زيادة الثمن وهو منكر واليمين في جانب المنكر في كل الخصومات وقد استحسنا ان القول قول البائع مع يمينه كما يجب يمين البائع لان المدعى

يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذى يدعيه والبائع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك القدر فهذا انكار لا يعرى الابعرض تامل والاول يعرف ببداهة الراى فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا قوله وهذا اى حكم هذا الاستحسان وهو التحالف لكونه قياسا خفيا يتعدى الى الوارثين بعنى وارث البائع والمشترى اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان كما اذا اختلف المورثان وكذا اذا اختلفا في الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما يتحالفان ويترادان العقد فاما بعد القبض اى قبض المبيع فلم يجب يمين البائع عند قيام السلعة الا بالاثر عند ابى حنيفة وابى يوسف وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا خلافا للقياس لان المشترى لا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع سلم اليه فلم يصح تعديته الى الوارثين بعد قبض المبيع والاجارة بعد استيفاء المعقود عليه فان قلت كيف يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر قلت المراد من التراد ان كان رد المقبوض الماخوذ حسا وظاهر ان ذلك لا يتاتى الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض للفا قوله والسلعة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف فجريان الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف لغوا قال لانه الاستحسان ليس من باب خصوص العلل وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى الى جواز تخصيص العلة وزعم ان ذكر مذهب علمائنا الثلثة رح مستدل بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص العلة لان معنى تخصيص العلة هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس لم يثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة اجاب المصنف بان الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعقد في تلك الصورة لعدم علتها لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم وكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوى معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلى والمرجوح

قايم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان
من باب تخصيص العلة كما خطر ببالك فالحاصل ان عدم المانع شرط العلة او شطرها فيجاب وكذلك نقول في
سائر العلل المؤثرة على مثل قولنا في القياس مع الاستحسان انا نسلم ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع
مع قيام العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك
في الصائم الناسي اذا اصاب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء
الى جوفه ووصول الماء الى الجوف وصف مؤثر لبطلان الصوم ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات ركنه حقيقة فمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع تاثير هذا التعليل في صورة النسيان لمانع
وهو الاثر مع قيام العلة وقلنا نحن انعدم الحكم ثمة لعدم العلة غير انها عدمت لعدم معنى له مدخل
في التاثير مع فعله وهو ان يكون جناية وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع للحديث يسقط عنه
معنى الجناية وصار فعله عفوا الى ساقطا كان لم يكن كمن اتلف مال الغير باذنه وان لم يبق فعله معتبرا
شرعا لان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا للمانع مع قيام العلة واعترض
عليه بان هذا انكار لحكم العقل اما الحس فظاهر واما العقل فلان المنافات بين الاكل والكف ثابتة عقلا
وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين فانتفى الآخر ضرورة اجاب عنه صاحب الكشف بانا لا نجعل
الاكل غير الكف حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبة الى صاحب الحق بالتسبيب قلنا وفيه نظر لانه
لا يخلو اما ان يعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة للحس والعقل والاول اعتراف بوجود علة الافطار
لقوله عم الفطر مما دخل وتخلف الحكم لمانع الاثر وهذا عين تخصيص العلة والحق عندي ما هو التفصيل
وهو ان يقال كل موضع استحسنا فيه بالاثر والاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم الفساد
المذكور ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به
عن القياس لانه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف يكون ذلك معدولا به عن القياس ولا يبقى
لقولهم عم ورخص في السلم معنى لان الترخص انما يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع
استحسنا فيه بالقياس الخ لا يصار الى التخصيص لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث
فظاهر وانما الاول فكذلك لان وجه الاستحسان يظهر ان ما كان يتراءى لنا علة لم يكن علة حقيقة حتى
نحتاج الى القول بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سور سباع الطير ان بوجه الاستحسان

ظهران

ظهر ان السبعية ليست علة لنجاسة سور سباع الوحش من البهائم بل الرطوبة النجسة في الآنية التي
يشرب بها وتلك العلة غير موجودة في سباع الطير فلم يتنجس سورها لعدم علته وهذا الاجمال ان
المستحسن بالقياس المخرج معدول به عن القياس قال الذي جعل عدمها مانعا للحكم مع قيام العلة اي جعل عدمه
من نقض او غيره جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل
هذا الفصل فاحفظ هذا الفصل واحكمه بفتح الهمزة من الاحكام لان فيه فقها كثيرا او مخلصا كبيرا
اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في العلة ليعلم العلة ويعلم انه اذا
انتفى شئ منها ينتفي العلة فيعدم الحكم واما الثاني فلانه يقدر بهذا الاصل على ابطال قولهم في تخصيص العلة
في جميع صور تخلف الحكم عنها الخ وهو من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة علم ان الفقهاء
اجمعوا على تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه المانع يقدح في العلية لكن اختلفوا في تخلف الحكم عن المانع
وهو المسمى بتخصيص العلة فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين
بجوازه وهو مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي
وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وهو الاظهر حول النافي الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المصنف
وهذا الخلاف في العلة المستنبطة اما في العلة المنصوصة فقد اختلف هو لاء انفسهم من جوزه ومنهم من
لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا ورد عليه نقض يكون الجواب فيه
بخلاف ما يزعم ولهم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثمة مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع
وذلك لا ينافي صحة علتي كما ان العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص وذلك لا ينافي بقاءه
حجة فيما بقي تحته كذا هنا وهذا معنى قوله اعتبارا بالنص قال العلامة النسفي والعجب من الامام انه زاد
انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعد ما ثبت كونها
علة لا تحتمل الخصوص وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا مخالفة
بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة بيانه ان المراد بالتخصيص هناك غير المراد بالتخصيص
ثمة اذ المراد به هناك انه اذا وقع التعارض بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها مع
قيامها وتلك الصورة ويعمل بالاقوى منها وهذه جائزة في دلالة النص اجماعا الا ترى انه اذا وقع التعارض
بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك الصورة واما المراد به

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا لا يتحقق في دلالة النص وعبارته ثم ينادي
بما ذكرنا حيث قال العلة متى ثبتت عليه لا يحتمل التخصيص او التخصيص لبيان ان قدر المخصوص
لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل تركا لموجبه ثم قال وبنى على هذا
اي من اجاز تخصيص العلة بنى على قوله هذا تقسيم الموانع على خمسة اي موانع للحكم مطلقا لا موانع
للحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم
لم يوجد فيها لانتفاء علته يدل عليه عبارة صاحب التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع فهذا باب
لا بد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بهذه الوجوه والعدم لعدم العلة ولنقضانها غير العدم لمانع
مانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد
العلة لانعدام محله ومانع يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال
الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بوته ولا يتوقف على اجازة الوارث
ولا يمنع الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة واما
فقد يقول في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم
للخيار مع خيار الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في
حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ومانع يمنع
لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من
الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الفسخ وانما اختلف مراتب هذه
الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده
واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم
لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا
لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم وبهذا قلنا ان المشتري
يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جائز وفي
خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وهو الاصح فان قلت هذا يشير الى
الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض

حكما

فكما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا
او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل اقسام
الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما منع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله
القاضي الامام ابو زيد لكان اوجه هو ولنا قوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين
احتج الخصم على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلثة احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور في تاويلاته ان
الكفار كانوا يحرمون اشياء على انفسهم ويضيفون تحريمها الى الله تعالى بيان ذلك انهم كانوا يحرمون
من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون البعض قال الفتح البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة
أبطن والخامس ذكر يذبح فياكله الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء
لحمها فاذا ماتت حلت للنساء والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة أبطن نظروا فان كان السابع
ذكرا ذبح والا ترك للرجال والنساء وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا
وصلت اخاها فلا تذبح لمكانها وكذا كانوا يحرمون اشياء على الاناث ويحلونها للذكور كما حكى
الله عنهم ذلك بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان
لم يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرف الله تعالى رسوله بقوله قل آلذكرين حرم ام الانثيين مطالبتهم
ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مدفعا وصاروا محجوجين به لتخلف الحرمة
عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا حرم علينا ذلك
للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فناقضوا قولهم وكذا الكلام ان قالوا
العلة الانوثة او ما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم اي معنى اختاروا علة صاروا
بها موتين محجوجين فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين به لان احدا لا يعجز عند ورود النقض
عليه ان يقول حكم علتي امتنع في تلك الصورة لمانع قلت والاعتراض عليه بعد تسليم ان الآية
سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يصح حجة ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو
ممنوع بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين للزلك
لا انا نحتاج هاهنا ان تخصيص العلة الطردية جائز وكرة الامام فخر الاسلام وانما النزاع في العلة
المؤثرة والمشكل ان ما ذكره الكفار من العلل ليست بمؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده

الشبكة الألوكة www.alukah.net

وثانيها ان دليل الخصوص يشبه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في الفرد المخصوص لم يبطل العام بالخص دليل الخصوص به كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالقيام ايضا كما هو مذهب آخرين رعاية لشبهي النسخ والاستثناء ولكن النص عام لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة في الباقي وهذا اي التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل ابدا اذ الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد بالتخصيص طنا غير ما هو المراد به ثمه والاشتراك بينهما الا في الاسم وح لا يحتاج هنا الى الاستعارة لان العلة موجودة في جميع الصور مبقاة على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف الحكم عنها في صورة مثلا مع قيامها فيها لمانع منع من تاثيرها لا من وجودها وثالثها ان تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد ان يقول امتنع حكم علتي ثمه لمانع وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد حمل بالاصلح على الله تعالى اذ الاصلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلا ولقائل ان يقول التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان قبل منه مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فقلما ان لهم ان يقولوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير ما يمكن حينئذ للكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول علمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه عنها وتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم منه تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يؤدي الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا عليكم ايضا لانكم تقولون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم التصويب منه في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول بوجوب الاصلح على الله تعالى بل غايته وقوع الاصلح والقول

بوجوب

بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه منه تعالى لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ينادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة ثم قال وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزة لتصديقهم ممن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام في الحصول احكام الله تعالى مشروعة لاجل مصالح العباد لا الان ذلك يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا غير ان المسالة مصورة في انه هل يجب على الله تعالى ان يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم فقال العامة المتكلمين الى انه لا يجب ذلك عليه وقال ابو القاسم ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب عليه تعالى في الجود والاشكل ان كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره وفعله والاخلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصلح له في دينه ودنياه اليس ان الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى ان من انكره يكفر واليس انا في اعتقادنا حقية الله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعا والاشكل ان ذلك اصلح لنا وان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله تعالى لكنهم احق الناس بالقول به حينئذ فلم انكروا ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فحينئذ يظهر الحق ويتبين ان مسالة التصويب ليست من مسالة الاصلح المختلفة بين المتكلمين في شيء هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطاء في الكلام ايا كان وان تلوم من قبل التامل في طي هذه الاعتراضات مرة بعد اخرى وان تجعل التعليل مظنة التشديد خالرجوع الى الحق احق وآخرى قوله واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لما مر من اشتراط عدم النص في الفرع وزاد القاضي ابو زيد والاجماع قوله ليثبت فيه لكم بغالب الراي اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان وجوب العمل وقوله على احتمال الخطا بناء على ان المجتهد يخطئ ويصيب قلت والحق ما في حمل التعدية على الحاكم من التسامح لان حكم الشيء الاثر الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه الا ان يقال المضيف يرجع الى

حكم العباد

قطعا لهم

ان صحة التعدية حكم لازم

التعليل الذي يدل عليه القياس قال فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية وانما قال حكم لازم التعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس هو التعدية وانما الخلاف في التعليل وعند الشافعي ان كانت العلة متعدية تسمى خيانا وان كانت قاصرة تسمى تعليلا مستقيما فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل

احتج الشافعي بان المعنى المستنبط من المنصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع اولا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة يقتضي الملائمة والعدالة بالذات والاخالة والغرض على الاصول لا يقتضي تعدية لان لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية توقفت على صحة العلة اجماعا فلو توقفت صحة العلة عليها لزم الدور وايضا اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة بوجه قولنا ان دليل الشرع لا يدعي ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما كان عبثا وهذا ان التعليل بالوان لا يوجب علما بالاخلاق كونه دليلا ظنيا ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه سابق الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص واضافته الى التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف مما يرده العقول وللشافعي ان يقول هذا منقوض بخبر الواحد فانه موافق للكتاب مع انا لا نسلم ان مطلق التعليل من ادلة الشرع اعترضوا عليه بان حصر الفوايد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوايد اخرى منها ما ذكره البعض ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية ومنها معرفة الحكمة الموجبة للحكم ليتعدى الى الملايمة والمعقول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قبول التحكم واجيب عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فلم يتعلل لا يتم فاذا ترك التعليل يبقى مخصوصا فلا فايدة في التعليل اذا علم ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز تعليل الاصل بعلتين متعديتين احديهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع

نصب

نصب علامتين على شيء واحد فيبطل هذه الفايدة وللشافعي ان يقول سلمنا ان يضاف الحكم الى الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثاني بان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأي لا يوجب علما فيبطل هذه الفايدة كذا قيل وفيه نظر واما الجواب عن الدور فمقبول لم لا يجوز ان يقال صحة العلية لا يتوقف على تعدية الحكم بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور لو سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا واما الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو ان الشارع لما نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي الموثرة في الحكم كذا قال صاحب الكشف وفيه والحق ان يقال تعليل الشارع تنصيص يفيد اختصاص الحكم به اذ لا يجوز للمجتهد حينئذ ان يعلله بعلة اخرى متعدية اري ان هذا الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل لتعدية الحكم الى فرع فيه نص فمن جوز ذلك التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل

نظرهم

جوزهم

قوله ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات الموجب او وصفه ولاثبات الشرط او وصفه ولاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل اذ لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعدية السببية والشرطية الى شيء آخر يجمع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فيه ام لا فذهب المحققون من اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا رحمهم الله الى ان ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام فخر الاسلام الى ان ذلك جايز وهو اختيار المصنف رح فانه ذكر بعد هذا باسطر وانا انكر بناء هذه الجملة اذ لم يوجد لغة الشريعة اصل يصح تعليل فظاهر ان المراد من قوله التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام او نفيها بطلان التكلم في التعليل بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب لحرمة النساء وقال الشافعي لا يحرم النساء هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس لانا لا نجد جنسا محرما للنفيسة عليه بل يجب التكلم في صحته بدلالة النص او باشارته او باقتضائه كما عرف في موضعه ولا يمكن للشافعي ابطاله بالقياس وكذلك السفر سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا وعند الشافعي ليس بمسقط فلا يمكن اثباته بالقياس ولا نفيه به لانا لا نجد سفرا مسقطا

شبكة الألوكة www.alukah.net

فقط نبقى القياس عليه لكنا تكلمنا فيه بالنص وهو قوله عم ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة
فاقبلوا صدقته على ما بجئ تقريره واما مثال صفة الموجب ففي صفة السوم في الانعام على الشرط
للزكوة ام لا عندنا يشترط وقال مالك لا يشترط فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل بالنص على اشتراطه
اذ عدم اشتراطه مثل صفة المحل في الوطئ لا يشترط لاثبات حرمة المصاهرة ام لا عندنا لا يشترط
وعند الشافعي يشترط فيجب التكلم فيه بالنص لا بالرائي واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية
للذبيحة عندنا خلافا للشافعي ومثل الشهود للنكاح عندنا يشترط وعند مالك لا يشترط والعدالة
والذكورة في شهود النكاح اي شرط ام لا هذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم فمثل الركعة
الواصلة غير مشروعة عندنا الى النهي عم مشروعة عند الشافعي حتى جوز الوتر بركعة وكذا صوم
يوم النحر غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتماد واجب عندنا الشافعي
غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالرائي واما جعل الوجوب صفة للحكم مع انه حكم بذاته لانه لما جعل
مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه واتمام بحز التكلم في هذه الاقسام الثلاثة بالرائي لانه نصب
الشرع بالرائي ارفع له كما في الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته فتعليله بها لجعله
معدوما قبل وجودهما واثبات الاحكام ورفعها بالرائي ابتداء باطل قطعا انما يعرف ذلك بالسماع ممن
ينزل عليه الوحي والقياس لا يتعقل الا بين شيئين فيكون معدوما عند انعدامهم محل انتقاله
كما لم لا يتصور في الجماد لانه لا محل له قلت ولعمري ان التعرض لهذه الاقسام الثلاثة بالابطال
كان مستغنى عنه لما سبق عن تعريف القياس وشرطه وحكمه وان كان غرضه بيان جريان القياس
في الشروط والاسباب فيقول طائفة من الاصوليين لكان يكفيه الاكتفاء باجعله القسم الرابع
فان قيل قد تكلم في صوم النحر بالرائي وقد وقع النزاع في الحكم وهو الصوم انه مشروع ام لا قلنا الاختلاف
في صوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي انه لافساد المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا
وهذا لا يثبت بالرائي بل يثبت بدليل النص ولا انا انما انكرنا التكلم بالرائي في هذه الجملة اذا لم يوجد
دليل من اصول الشريعة يصح تعليله فاذا وجد فهو القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد ما ذكرنا من الشرائط
وصوم يوم النحر من هذا القسم فانا وجدنا له اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وما ورد
سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله اليه ونظيره الاختلاف في مسح الرأس للحنفية الشافعي بالمغسولات

في استنان

في استنان التثليث ونحن الحقنا بالممسوحات في عدم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط التقابض
في بيع الطعام بالطعام وان كان تكلما في اثبات الشرط ونفيه بالرائي لكن الشافعي لما وجد لاثباته وهو بيع
الانسان بالانسان الحقه به ونحن لما وجدنا النفيه اصلا وهو بيع السلم الحقناه به ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح
وهذا بخلاف شرط التسمية في الذبيحة فانه لم يجد لاثبات هذا الشرط اصلا يقيسه عليه لنفيه فان
قاسه على الناسي قلنا نحن لا نم ثمة سقوط التسمية ولكن نقول نجعل الناسي كالمسمي حكما للعذر او نقول
هو معدول به عن القياس عليه غيره لا يقاس وبخلاف شرطية الصوم للاعتكاف لا يمكن اثباته بالقياس
لما قلنا وانما اثبتناه بالنص والنفيه به فان قالوا للاعتكاف له اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث
في مكان فلا يشترط الصوم فيه كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذلك ثبت بخلاف القياس والتقرير
ظاهر جدا واما دفعه لما خرج من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه
فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة والطردية هي الوصف الذي اعتبر علة لدوران الحكم معه
وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملاءمة وتبعات اثره في موضع
بنص او اجماع والمؤثرة ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر تقريره والعلة
المؤثرة عند من يمنع التخصيص اخص من الطردية وذلك ظاهر وعلى قول من يشترط الانعكاس فبينهما
عموم وخصوص من وجه لان الانعكاس ليس بشرط في المؤثرة وكذلك على قول من يجوز التخصيص لان
الاطراد ليس بشرط عندهم في المؤثرة والاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عند المحصلين لكن
قوم من الجدليين تمسكوا بها وشاع بينهم لزم دفعها ووجه دفع العلة الطردية اربعة القول
بموجب العلة ثم المعارضة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه
يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
ثم قدم المعارضة على المناقضة لان المنع اسهل منها ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة
تجعل المجلس وهذا انقطاع كما قلت وكم ادى ما دعاهم الى ترك ذكر المعارضة عند مع ان العلة
الطردية قد يدفع بها كما يدفع بها العلة المؤثرة كما فهم طوائف ان الطردية تندفع لا محالة باحدى هذه
الطرق فح لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزم المعلل
بتعليله اي قبول السائل ما يوجب المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا النوع من

الألوكة
www.alukah.net

الاعتراض انما يتأتى اذا ثبت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع والا يكون كذلك فيمكن للسايل دفعه
بالنزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم
فبالنزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ فمسئلة التعيين
ومسئلة التثليث من امثلة القسم الاول ومسئلة المختلعة واللزوم بالشروع من امثلة القسم
الثاني مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأتى الا بتعيين النية كصوم القضاء فنقول
موجب علتك ان لا يتأتى صوم رمضان الا بتعيين النية فمن سلم ذلك لان عندنا لا يصح ايضا
بدون التعيين وانما يجوز باطلاق النية لان الاطلاق تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط
عنه فقال الفاضل السيرقندي فيه بحث لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد الى الفرضية
شرط كصوم القضاء فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والافكيف يسلم موجب تعليله والجواب
عنه ان الخصم اطلق التعيين ولم يقيده بالقصد فد فعناه بالقول بموجب العلة فان قيل بالقصد
مدفوعة بالتعدد ندفعه بالممانعة وقد دفعنا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد
فيا عجبا كيف خفي عليه هذا القدر وهو من الحذاق المهرة في هذا الفن ومثل قولهم المختلعة
منقطعة النكاح بالخلع فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة قلنا لهم سلمنا انه لا يلحقها الطلاق
لاجل كونها منقطعة النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر بقي اثار النكاح فبعد
ارتفاعه بقي ملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المراد بهذا الوصف محلا
للطلاق ومثل قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه نحن نلتزم موجب علتك
فنقول مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتأدى بربع الراس
عندنا فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث جعل الشئ ثلثة امثاله وذلك لا يقتضي اتحادي
المحل فان من دخل ثلثة ادور يكون ثلاث دخلات كالو دخل في دار واحدة ثلث مرات فان قال
المعلل اردت بالتثليث التكرار قلنا له لا نسلم ان التكرار سنة في المغسول عليه وهو غسل الوجه بل السنة
هو التكميل عندنا دون التكرار لان السنن شرعت مكملات للفرايض والاصل في التكميل ان يكون
بطريق الاطالة كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان ذلك لما كان لا يحال
بدون التكرار لما لم يتصور عند استغراق الفرض محله صرنا الى التكرار خلفا عنه وفي مسح الراس الاصل

فقد ورد عليه

معذور عليه لاتساع محله فيبطل الخلف محاضل الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة
وعلى تقدير التسليم الممانعة وهذا ايضا كذلك جوابنا فيما سبق عن اعتراض السيرقندي فثبت ان التثليث في
هذه المسئلة والتعيين في مسئلة الاولى ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين وان الاستيعاب
تثليث ام لا ومثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم القضاء بالافساد
كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولهذا يجب اذا افسد لا باختياره بان شرع في صوم
النفل فحصبت الماء في حلقه بل انما يلزم بالشروع لما مر فان قال المعلل ينبغي ان لا يجب بالشروع ولا
بالافساد كالوضوء قلنا نعم بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا تمضي في فاسدها لا يجب القربة عندنا
ولكن انما يجب بالشروع في عبادة تجب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع الوجوب
باعتبار الوصف الذي قلنا نحن اختلف الاصوليون في انه هل يجب على السايل بعد مارد الماخذ الذي ذكره
المعلل بيان ماخذ آخر فقيل يجب لانه اقرب الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد وقيل لا يجب بل يكون
له ان يقول لا نهر ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الا انه لم يتبين لكان دليلا على دقة نظره وحذاقته
في الفقه قوله واما الممانعة فاربعة اوجه اعلم ان الممانعة امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المعلل
من غير دليل وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده
فيه كقول الشافعي في كفارة الفطر هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا
قلنا لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلية اذ الوصف انما يصير
صالحا للعلية بالملايمة والتاثير فللسايل ان يمانع في ذلك كقول الشافعي في الثيب الصغيرة يزوجها مشورتها
فلا تنكح الابرار بها كالثيب البالغة ونحن لا نسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك انا نقول له
ما تعني بقولك لا تنكح الابرار بها اراد بها في الحال ام رأيا منتظرا لحدث في المآل ام ايتها كان فان قال
بايتها كان انتقض بالمجنونة لانها تزوج في الحال ورأيها غير مأيوس عنه لتوهم الافاقة فان قال برأي
قايم في الحال لم يوجد في الفرع وان قال برأي منتظر لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القايم
لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب بالتعليل
وكقولنا في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل فنقول المسح لا اثر له في التكرار بل هو
ينبئ عن التخفيف والتكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم فان قال انا

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

اردت اثبات مذهبي وعنوى الطرفحة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير قلنا المقام مقام
الاحتجاج الى الزام الخصم فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر اذا اقام
بينة كفارا على اسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي كذا هنا وبمانعة في الحكم وهي منع
ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله مسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لانهم تثبوت هذا الحكم في الاصل
فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان الاكمال بدون التكرار لا يتصور عند استغراق
الفرض بمحله فصرنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة هنا فصرنا الى الاستيعاب ومثل قوله في طعام الكفارة
يشترط التمليك كالكسوة قلنا لانهم ان شرط التكفير التمليك بل امتثال الامر غير ان امتثال الامر في الكسوة
يكون بالتمليك وفي الطعام بالاباحة عما عرف وبمانعة في اضافة الحكم الى الوصف وهي منع تعلق
الحكم في الاصل بالوصف كقول الشافعي ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالمجنون والاخ
لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم نحن لانهم بان عدم قبول الشهادة في الحدود لعدم
المماثلة لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ بالشبهات ولانهم بان عدم الاعتاق
في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم الوصف او عدم الحكم يبطل
بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة كما بيناه وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية من وجه لان
منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة
بوصف جعل علة في الاصل قوله واما فساد الوضع فهو عبارة عن كون العلة معتبرة في بعض الحكم
بالنص والاجماع مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا
اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة على
اباية الاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما قبل الدخول ومثل تعليلهم لابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد الدخول بتأكد فيتأخر الى انقضاء
العدة كملك الطلاق ونحن نقول تعليلهم في المسئلتين فاسد في وضعه اما في الاولى فلانهم اوجبوا
الفرقة بنفس الاسلام اذ هو الحادث المورث للاختلاف والاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها
واما في الثانية فلان الردة عرفت قاطعة للحقوق فلا تصلح عفوا اذ لا تصلح ان تجعل كالمعدوم
لتحكم ببقاء النكاح لانتهاء غاية القبح وكذا تعليل الشافعي في الصرورة وهو الذي وجب الحج ولم يحج اذا حج

عن فعل اداه عن فرضه فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعي يقع عن فرضه الحج يتأدى بمطلق النية
فيتأدى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية انما كان يتأدى به
الزكوة كان نية النفل كذلك وهذا التعليل فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق ولم
يقل به احد وانما الخلاف بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الادراهم ينصرف
الى نقد البلد للعرف واما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد لا يقال ان نية النفل
في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقعتم فيما ابيتم لانا نقول نية النفل ثمة لغو لكون المشروع
واحدا لا يحتمل غيره فبقي المطلق وهنا المشروع متعدد فلا يلغو نية النفل فافترقا وكذا التعليل
في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزئه حال استغنائه عنه اذ الولد يتبع الام
في الرقية وذلك حرام لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة فاسد في وضعه لان تاثير الحرية
في منع جلب زيادة الكرامات كملك الاشياء والولاية لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق وهذا التعليل
يؤدي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت جاز
له ان ينكح الامة فما جاز للرقيق مع طول الحرة ان ينكح الامة فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله انقص من
حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثله ان التعليل بالطعم والثمنية اي مثل التعليل المقدم التعليل بالطعم
والثمنية فانهم قالوا ان الطعم معنى له خطر وكذا الثمنية لشدة حاجة الناس اليها في بقاء النفوس
وقضاء الحاجات فناسب ان يناط لكل واحد منها تحريم الربوا حتى لا يجوز بيعه الا بشرط زيادة هو
المساواة اذا قوبل بجنسه تضييقا لطريق الوصول اليها اظهارا لخطرها فان ما ضاق اليه الوصول
عز في الاعين اذا اصيب واذا اتسع الوصول اليه هان في الاعين اعتبارا بالنكاح فانه لما كان معنى
يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على محل في حكم طلب جواز حضور الشهود واذن الولي قلنا
هذا التعليل فاسد في الوضع لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق
بل السبيل فيه الاطلاق بأبلغ الوجوه اذ الحاجة تؤثر في الاباحة كالميتة تحل عند المخمصة هكذا اجرت سنة
الله تعالى تسهيلا للامر على عباده واعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله تعالى بفضله وكرمه سهل
الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها فاما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين
حر ان خالص وفي التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا خلصا عن اعمال الدنيا فحصل ان يكون

الشبكة الألوكة www.alukah.net

الاصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه نوع رق لكن الحل يثبت بعارض الحاجة الى بقاء النسل و
ما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على انتفاء ما فيه من مخالفة الاصل واما ان ما قصة فهي
اظهار تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لعدم ان لا يجوز تخصيص العلة
فعندنا يجوز وان لم يكن لمانع يكون نقضا والا فلا مثال ذلك فيما علل الشافعي في
اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان تكليف اختلفا في النية فلنا ينتقض
هذا التعليل بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا
فيضطر المعلل الى بيان وجه المسئلة اي الى المعنى الفارق المؤثر لان الطرد الذي تمسك به
لما انتقض لا يجد مخلصا الا بالعدول عنه الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا ان لم تجعل ذلك
انقطاعا كما ذهب البعض وسامحه السايل فيه اما ان لم يسامحه السايل في ذلك بان
يقول انك احتجت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان
التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات الحكم الاول
وهو انقطاع منك ولقايل ان يقول لا نسلم ان دفع النقض لا يمكنه الا بالعدول بالتاثير بل للمعلل ان
يقول الطهارة يطلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث و
مرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرت نقضا ووجه المسلة ان يقول المعلل الوضوء تطهير حكمي
اي تعبدي غير معقول المعنى اذ لا يعقل في المحل النجاسة تنزل به لانه طاهر حقيقة وحكما
فيشترط فيه النية كالتيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف غسل الثوب
النجس لانه معقول ونحن نقول انما يطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة لان الله تعالى خلقه
كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة طهره
سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا
سواء قصد الاحراق اولا فان قلت نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل طاهر فكيف
يطهره قلت لانه ان المحل ههنا طاهر فان خروج النجاسة يثبت صفة الحدث لكل البدن
الا ترى انه يقال فلان محدث ولو اختص بموضع لكان اولى المواضع بخروج الحدث وهذا
لان الصفة متى تثبت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير

وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ
لو كان مجازا يصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا عالم ولا
محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير منحصر على المخرج بل سار الى الجميع البدن ولقايل ان
يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن
بل للكل دلالة البعض كما في صحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا يتم التقريب
لو سلم الا ان الشرع جاء بما يقال لما اتصف كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب غسل كله
اجاب بان الشرع اقتصر على الاعضاء التي تتكشف كثيرا اقامة له مقام جميع البدن تيسيرا على
العباد فيما يكثر وقوعه ويعم وجوده وفيما عداه بما لا حرج فيه لقلة وقوعه بقاء على اصل القياس
كالمني والبيض والنفاس فثبت ان ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكمه الحدث وان
ثبت في الاعضاء الوضوء شرعا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير وكان اثباته في
المحل امرا حكميا غير معقول المعنى وكذلك الاقتصار على غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا
والنية للفعل القايم بالماء هو التطهير لما احتيج اليها لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا
وليس بمطهر بطبعه وكهذا لا نزيل النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء، واراقة
الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم النية كما لا يكون مطهرا حال وجود الماء اذا وجدت ارادة الصلوة
صار طهورا وبوجود الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية كالماء، فلا فرق بينهما وبهذا حاصل الجواب
مع كون المتوضي تطهيرا حكميا فيكون للجامع شبها وبدون الجامع لا يتحقق القياس قوله فهذه الوجوه تلجئ
اصحابنا الخ اي الى القول بالانزجار عما ينتفع ما لم يتحقق الحق به قوله واما العلل المؤثرة اعلم ان
وضع العلل المؤثرة يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد اما الصحيح فاربعة اوجه اولها الممانعة ثم القلب
المبطل ثم العكس الا سنة المعارضة والفاسد اربعة ايضا الفرق فالممانعة وفاد الوضع ووجه الكل
عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي اساس المناظرة لا ينبغي للسايل ان يتجاوز
الى غيرها الا عند الضرورة ممانعة في نفس الحجة اي منع الحجة التي يتمسك بها المجيب اي حجة كانت لا لان
من الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل بالنفي وتعارض الاشباه وكذا انهم يتمسك

بالطرد فاذا تعلق الجيب بشئ منها يقول السائل لانسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة
فكانت الممانعة بعد للوضع وليس للمفارقة وممانعة الوصف بعد ما ثبت صلاحيته لابد
من وجوده في الاصل والفرع فلا ان يمنع الوجود في كل واحد منهما فيثبته المجيب بالدليل لان التعليل
قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ايداع شئ عند الصبي تسليط
على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع وجوده عند ابي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده وكهذا يمنعه
وكقول الشافعي متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يرفع المشروعية لابد للحنفي ان يمنعه او كقول
الحنفي انه منهي والنهي يقرر المشروعية لابد للشافعي ان يمنع كونه مقررا والا يتم كلام المجيب وممانعة
في شرط التعليل بان ينظر في شرائط القياس على ما سلف اي موجودة ام لا وممانعة في المعنى الذي
صار به الوصف علة وهو الاثر ان بمجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة عندنا
غاية الامر ان يكون العمل به جايزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جايزة وليست
بواجبة والقضاء بشهادة مستور الحال جايز وليس بواجب فلا بد من بيان انه واجب العمل
ليتم الالزام على السايل وذلك ببيان الاثر وسبيل السايل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة
الانكار ومطالبته وان لا يتعرض للدعوى فاذا تكلم بما هو صورة الدعوى لم يضره ذلك ان كان
انكارا بمعناه لان العبرة للمعاني لا للصور والمباني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع
كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال
السايل للمجيب ان العلة في الاصل غير التي ذكرت كانت هذه دعوى وكانت فاسدة واذا قال ان
التي ذكرتها ليس بعلة كانت هذه ممانعة لكونه انكارا معنى اعلم ان المنوع المذكورة مناهج التي
ذكرت في دفع العلل الطردية يتداخل بعضها في بعض والتي لا تداخل فيها الا اختصاص لها بواحد منهما
بل يجوز فيها تخصيص هذه الاربعة بما وتلك الاربعة بما لكن لا يخلو عن تحكم قوله وبعد الممانعة
ليس له الا المعارضة قلت اين ذهب قولك الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة
تتضمن الاوجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة لان الصحة على ما يأتيك بيانه فصارت مع الممانعة
اربعة اوجه بالتقسيمين قلت وهذا الحصر يناقض ما ذكره المص في حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه
المجيب بعلة مؤثرة فيجاوز السايل عن الممانعة الى القول بوجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل

بالقلب ثم بالمناقضة ثم بالمعارضة قوله لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها
بالكتاب والسنة او الاجماع واما المناقضة فلان النقض لا يرد على ما ثبت بها بخلاف المعارضة
لانها قد تقع بين النصوص كما بالنا سخ والمنسوخ فكذا تقع بين العلل كما بالنا هو علة للحكم في
الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف ناب عن هذا الحكم ودعوى النيابة بعد صحة
الاثر لا يتصور اذ للوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد
بفساده الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة ملا يمنع لاحتمال ان لا
يكون الوصف مؤثرا صح الاعتراض بها ايضا وان اراد به فساده بعد ظهور تاثيره فلا فرق
اذا بينها وبين الممانعة في الفساد لان التاثير كما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما
لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينها وبين الممانعة
بانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا لها بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على
صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا قلت وما في هذه الجواب
من التمحل والوهن لا يخفى على ذي النهى على انه مخالف لتصريحهم بانها لا تحتملها بعد ظهور اثرها بالحجج
الفلانية قلت هذا الاعتراض انما نشا من حمل كلام السلف على غير مرادهم لان هذا المعترض
وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بانا الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب
قبوله ودفعه وصافا فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفي للمجيب
ان يقول هذا اعتراض فاسد لا اسمع منك ولا التفت اليك فبنى على وهمه تزييفه وليس مرادهم
ذلك وانما مرادهم بعد ذكر الكل انه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة مناقضا بل
الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في كل واحد منهما تما
يسمع من السايل ويجب على المخلص عنه بعد ظهور الاثر جملة لكن غرضهم بهذا الكلام ان يتبين ان
السايل بعد ما فرغ من الممانعة فظهر اثر الوصف المدعى علة فعلى يتمكن من ابطال ذلك بالمناقضة
فساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فقال الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من ذلك
وهو اختيار المص قوله وبعد ما الممانعة ليس له الا المعارضة مما ينادي عليه فان قلت فعلى
هذا الفرق بين الممانعة وبينها لا تثمر اكثر اهانة عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت التاثير

شبكة الألوكة www.alukah.net

انما يظهر بالممانعة وبعده لا يتصور الممانعة والاشتراك بين الشيئين في صفة يتوقف على تصور وجودهما ولا يتصور ذلك للممانعة فلا اشتراك واذا تحقق المراد لاح على كلام المعترض الفساد

وهذه توجيه لطيف ومعنى دقيق قد ألممت به والله المستعان وعليه التكلان فقوله صدر الاسلام يرد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة لانها مانع للحقيقة لا يرد ان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة وهي مانع للحقيقة ثبتت بغلبة الظن فجاز ان لا يكون كذلك في الواقع ما يؤيد ما قلنا قوله وكذلك لا يضره اشارة الى النوع الثالث من الاعتراضات الفاسدة وهو وجود الحكم مع انعدام تلك العلة وهذا اعتراض فاسد لا يضر المعلل بعد ثبوت تاثير الوصف الذي علة لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح ولهذا لم يشترط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية اذ الاطراد هو شرط صحة العلة وان لم يكن العكس لدليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لا وجود لها في الفرع وصورته ان يقول السايل ليس العلة في الاصل ما ذكرت من المعنى لكن العلة فيه هذا المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السايل منكر فسبيله الرفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه وغصب منصب المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سايلا حينئذ لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا وثانيها ان ذكر السايل علة اخرى معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فعند ذلك الوصف الذي يدعيه السايل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب عن ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قد حاج كلام المجيب يكون اشتغال السايل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع ولم يضع بما قال الا ان ارانا عدم العلة المعينة والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابلة العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم لا يصح فلان لا يصح عند قيام الحجة المثبتة للحكم اولى ممن رام ابطال العلة المؤثرة بالفرق فقد رام ابطال الحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين منصوصتين

خلافا لبعضهم وقال الغزالي رح الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية كما يرد على غير هذا اللفظ قوله ولكنه اذا تصور مناقضة يعني قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة ولكن اذا تخايل عند السايل مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة بنفس الوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض وباثره الثابت به دلالة بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة وبالحكم المطلوب بذكر الوصف المطلوب منه بان يقول ليس الحكم بالوصف متخلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالفرض من التعليل ببيان ذلك فيما قلناه في خارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالبول ورد عليه ما اذا لم يسل نقضه اولا بالوصف اي منع الوصف بان نقول لانسلم ان ذلك خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير السايل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه وهذا الان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا كما كان في خيمة مستترا فاذا ارفعت عنه يكون ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الجثة ثم بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو التاثير فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لا يحتمل التجزي بل يجب غسل الكل لجاء المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول على ما ذكرنا وفيما لم يسل لم تجب غسل ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان مؤثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنه قليلا كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم قوله فيصار الوصف حجة اي وجوب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج مؤثرا باعتبار انتقاض الطهارة واحترز بقوله ما يكون عنه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع قوله ويرد عليه اي يرد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السايل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فلم يدفعه بالحكم اي لم يدفع النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان نقول لانه بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج

الوقت بزوال الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع والحكم قد يتعلل بالسبب وقد يتأخر عنه كالبيع بشرط الخيار وبالعرض وهو الوجه الرابع من وجوه الدفع بان يقال الفرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث اذا الزم استدام صار عفوا القيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار قوله واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة لغة وتسليم دليل المعلل ودلالته والاستدلال عليه خلاف مدلوله رأسا اصطلاحا وهي اما يطلق عليها اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا لما لحظ فيه نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي ذكرنا سميت بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل للتعليل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل وتحقيقها ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئي المعارضة وهو ابداء علة مبتدأ و المناقضة وهو ابطال الدليل سميناهما باسم آخر غير المعارضة والمناقضة منبئ عنهما وهي معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب فهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة الاولى وهو نوعان قلب العلة حكما ولحكم علة اي جعل العلة معلولا والمعلول علة في الاصل وانما قلنا ان فيه مناقضة لانه يبطل به علة المجيب حيث جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل المجيب حكما بحكم آخر لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن عد القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله قول الشافعي ان الثيب الذي اذا زنى يرجم اذا الكفار يجلد بكرهم مائة اجماعا ووجوب جلد مائة بتقدير البكارة علة ووجوب الرجم بتقدير الثيابة كالمسلمين ومثل قوله جريان الربوا في كثير الشيء علة حرمانه في قليله كالارز ان وقوله تكرر فرض القراءة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود قلنا لانهم ان يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي ولانهم جريان الربوا في الكثير علة جريانه في القليل بل انما يجري الربوا في كثيره لجريانه في قليله ولا نسلم ان تكرار الركوع والسجود في الاخريين لتكرره في الاوليين بل انما تكرر فرضا في الاوليين لتكررهما فرضا في الاخريين فلما احتمل الانقلاب

العلة

فد الاصل اي خرج من ان يكون معقبا عليه للعلل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا معين عليه فبطل ضرورة قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانه منع مقدمة دليله فلا يكون مما سلم دليله فلا يكون معارضة كما مر ثم المناقضة وجود العلة مع عدم الحكم وههنا ما لزم كما مر هذا التحقيق هما بلى ما لزم الحكم باجعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف الثمرة وقد حصل قلت اما السوال الاول انا نريد ان لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح سلمنا ما لو جعل المعنى اللغوي كما اخترناه فلا وكذلك الثاني انا نريد ان لو كان المراد من المناقضة ههنا المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد بها معناها اللغوي وهو الابطال كما لخصناه قوله وانما يتم الاستدلال هذا اشارة الى الخلص من هذا النوع من القلب قال صاحب الكشف ليس المراد انه اذا ورد يدفع بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل قلت لعله انما ذهب اليه ظانا منه انه صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له التدارك بعده وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان صرح بان هذا علة لذلك او لا بان يقول الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال الامام فخر الاسلام وعلى التقديرين التدارك ممكن اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر قد تطلق على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضرنا القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا للشيء وذلك الشيء معرف له ايضا كالدخان مع النار قال الامام في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه واما الثاني فبان يقول غرضي الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق لكن هذا انما يتم له اذا كان لكل من نظيري بان يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون كل واحد منهما دليلا على الآخر ومدلوله كالتوءمين فان اخوة احدهما كان يدل على اخوة الآخر وكذا رق احدهما يدل على رق الآخر اما العلة المؤثرة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر وعلة له لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة واستحالته لا تخفى مثال ذلك

www.alukah.net

قول علمائنا رحمهم الله ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج والثيب الصغيرة تتولى عليها في
مالها فيتولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة ولا يفترقا القلب في المسئلتين بان يقال الحج انما لزم بالنذر
لانه لزمه بالشروع والبكر الصغيرة انما تتولى عليها في مالها لانه يتولى عليها في نفسها لاشتراك الصورتين
في علة الولاية والالزام ببيان ذلك ان الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف
بنفسه الى من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي نظرا له والنفس والمال والبكر والثيب فيه
سواء الا ان الثيب لما زالت الولاية انما هو للعجز والحاجة وهذا المعنى شامل فجاز ان يستدل بثبوت الولاية
في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانهما معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة وكذا النذر
لما صار سببا للزوم لان الناذر عهد ان يطيع الله عهد فلزمه الوفاء به فان الله عهد اوفوا بالعقود
فكذا الشارع امر بحفظ ما اداى من العبادة ونهى عن البطلان قال الله عهد لا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن
حفظ ما اداى الا بضم الباقي اليه وما وجب الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد لان يلزمها تمام ما اداى ابقاؤه
عبادة اولى او نقول هما معلولا علة واحدة ايضا وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وههنا
بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالآخر بخلاف تعليل الشافعي
فانه لا يصح المخلص عن القلب بهذا الطريق لانه لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات
فان الرجم مهلك دون الجلد واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا
في شرط الثيابة فجاز ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر
وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء فالقراءة ركن زائد بدليل جواز الصلوة بدونها حتى ان المقتدي
لو ادرك الامام في الركوع يسقط عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود بحال وكذا
الشفع الاول والثاني ليسا بسواء حتى القراءة الا ترى ان احد شطري القراءة يسقط فيه وهو
هو السورة وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلما ثبت التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت
الكراهة الاول على ثبوته في الثاني فيلزم الانقطاع ضرورة قوله والثاني قلب الوصف الى النوع
الثاني من القلب وهو ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا عليه او حجة عليه بعد ان كان
شاهد المأخوذ من قلب الجواب لانه كان ظهورا لكل ان كان حجة على كل فصار وجوده الكل حجة
حجة لكل على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدى علة اخرى فيها مناقضة من حيث انه

نقض علته وحقيقة هذا القلب ادراج خلاف قول المستدل على علته الى قالبا صله وانكره بعض
الاصوليين مستدلا بانه ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح وذلك في دليله وان تعرض
لنقضيه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل
واحد واستحالة اختلاف العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما واجاب عنه صاحب
المحصول بان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في
الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقيا بل اقناعيا الا ان هذا
النوع من القلب لا يكون الا بوصف زايد على الوصف الذي ذكره مثل قول الشافعي في نية صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن
النية المعينة بعد تعيينه كصوم القضاء فانه بعد ما عين مرة لا يجب تعيينه ثانيا فوله فيه
تغيير للاول جواب عما يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن
ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فقال الزيادة تغيير للاول لا تغيير له وهذا لان الخصم قال هذا
صوم فرض ولم يعين انه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن اذا افسدنا هذا الصوم المذكور
لا يكون تغييرا بل تغيير ذلك الوصف ولقايل ان يقول لو كان علة المعلل مؤثرة لم يرد عليه القلب
بنوعيه لان فيه مناقضة وهو لا يحتمل المناقضة قلت يمكن ان يجاب عنه بان يقال قوله واما المعارضة
من قبيل قوله تعالى الملك من تشاء فيكون ذكر المعارضة التي فيها المناقضة طفيلية كنوعي العكس
لانها ترد على العلل المؤثرة وانما الوارد عليها هو المعارضة الخالصة فقط وقول العلامة النسفي كم من شيء
لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وههنا يثبت المناقضة في ضمن المعارضة ومن ترد على العلل المؤثرة
تماما لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة الخالصة ترد على العلة المؤثرة فسلم لكنه لا يتم
التقريب وان ادعى انها بنوعيها ترد عليها فممنوع ثم قوله يثبت بها ههنا المناقضة في ضمن المعارضة
سهو ظاهر لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية ومناقضة
ضمنية كما ظنه ويظهر ذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الطردية لا المؤثرة يؤيده ما ذكر الامام
صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجري في كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر
التاثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب بذكر جواز تاثير الوصف في الحكم الذي قال فيه خصمه

www.alukah.net

وكذا ما ذكره صاحب الحصول ان القلب انما يصح فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعية لا حقيقية فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع غير فرق لغة

والعكس معطوف على قوله القلب وهو في اللغة عبارة عن رد الشيء الى سننه ان رجعه من وراء على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت بصرك بصفايها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد وهذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل لانه كلام من قبل المعلل لتصحيح علته لمن قبل السائل بل يصلح مرجحا للعلة باطرادها وانعكاسها على التطرد والانعكس لافادته زيادة قوة في ظن كون الوصف علة فجعل هذا جعله من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا يذكره على طريق التقسيم للمعارضة بل يذكره ابتداء للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من الباب لكنه لما استعمل في مقابلة لحق به والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه اي ان يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلاف سننه كقول اصحاب الشافعي في صلوة النفل مثلا هذه عبادة لا يمضي فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء لانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي في فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزما ايضا عملا بمقتضية الاستواء وهو ضعيف وجوه القلب

اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب وسموه قلب التسوية

وقول المصنف انه من اضعف وجوه القلب اشارة الى ذلك لكنه كان يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الى الطرد وان كان على خلاف سننه اورده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان يذكره متقدما على العكس لانه من الاسئلة لا خلاف العكس ثم هذا النوع من القلب مقبول عند البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود عند البعض منهم المصنف وبين

فساده من وجهين احدهما ان السائل جاء لحكم آخر وهو التسوية والمعلل ما نفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا للدعاوى مع التحقق انما تناقضت التعليل شرط صحة القلب وثانيهما ان يقول لهم ان يقولوا ليس تناقض لحكمين ذاتا شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كما في الصحة والفساد وجدلا ان ثبوت الاستواء يستلزم الانتفاء مدعى المستدل ويعارضه منع هذا السؤال من الثاني وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو النفل الا انه مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل بعد سقوط اللزوم وفي الفرع بعد ثبوت اللزوم والسقوط واللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك يبطل القياس لما سبق وانما يستقيم هذا التعليل ان كان المقصود عين التسوية وليس كذلك على ان كلام المعلل مفسر وكلام السائل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر قوله واما المعارضة الخالصة فنوعان

احدهما في حكم الفرع ويسمى معارضة في الحكم وذلك خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة منها فيها صحة من وجه اولها المعارضة بالتنصيص على ضد ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة فيقع بذلك محض المقابلة ويسد طريق الوصول الى المدعا الا بالترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف وثانيها معارضة بتغيير طوتقرير له وذلك ان يعارضه في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الحال كالغسل وفي مسئلة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد الحال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعينه في نفسه فوجب المصير فيها الى الترجيح كذلك الاولى وهذان هما الوجهان الصحيحان من بلا شبهة اما صحة الاول فظاهرة كذلك صحة الثاني لانه احد وجهي القلب وقد ثبت صحته وهناك اشكال ووجهه انه في بيان المعارضة الخالصة والقلب ليس منها بل من المعارضة التي فيها مناقضة فلا يصح ايراده في المعارضة الخالصة وقول العامة النسفي ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورد هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها لا يدفعه اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة

وثالثها معارضة باثبات ما نفاه المعلل او نفي ما اثبته لكن يطرب تغيير فيه اخلال بوضع

ان ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او مردودة والاول ينقسم الى النوع الثاني من المعارضة

الخلاف مثل قول علمائنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء عند عدمهما على
علمائنا تزويج الصغيرة الى الاب لها انها لا اب لها فيتولى نكاحها كالتي لها اب فيعارض بانها يتيمة خلا
على الاخ تزويجها كما لها فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا تغيير لمحل النزاع لان التعليل
وقع في اثبات اصل الولاية عليها للاخ تعيين الولي محل فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى الولاية
بسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا قدحا في كلام المعلل فمن هذا الوجه يكون فاسدا
لكنه اذا لم يثبت الولاية للاخ لا يثبت لغيره اجماعا لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد
الثاني عم ومن هذا الوجه يظهر فيها معنى الصحة ورابعها هو النوع من نوعي العكس مثل ما قلنا ان الكافر
اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع او الاعتاق او نحو
ذلك وعند الشافعي لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم يملك الكافر بيعه فكذا شراؤه كالمسلم
فقالوا الملك بيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يقر على
الملك بل يرد عليه اتفاقا فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه
معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بالجواز
الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم نتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم
الاول لانه اذا ثبت التساوي بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات
التسوية بينهما قال صاحب الكشف ايراد هذا العكس من جميل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا
قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل قلت لما كان هذا من اضعف وجوه القلب
لكونه لا ناقضة فيه لم يرجح ايراده في هذا القسم وخامسها معارضة في حكم غير الاول لكن
فيه نفي الاول مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعى اليها زوجها فتكحت زوجا آخر وولدت ثم
جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشه منها قايم فصار كما لو كانا حاضرين فهو
وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني صاحب فراش حاضر والفساد لا يخل به فيثبت النسب
منه كما لو تزوجها بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا
والمعنى ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والآخر
غايب يثبت النسب من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكمه في غير المحل الذي اثبته الاول

لان المعلل اثبت النسب من الاول بفراش صحيح والسايل اثبت النسب من الثاني بفراش فاسد
وكان محل الحكم مختلفا فسقطت من هذا الوجه لفقدان شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب
لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة
نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واشبه الى الترجيح بان نقول صحة فراش الاول
وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكون صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة ليترجح بالحضرة فيكون الولد
للاول ولا يلزم عليه ما اذا ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب
من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى القيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان
ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الآخر اضيف
الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا ترى انه لو ظهر لاحدهما دحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت
النسب منه الى هذا اشارة في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع يعارضه حكم آخر
في ذلك المحل باثبات ماله يثبته الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول في غير المحل الاول
وثانيها في علة الاصل وهو ان يقيم الدليل على علية وصف آخر في المقيس عليه غير موجود في محل النزاع و
يسند الحكم اليه وذلك انما يكون بثلاثة اوجه معارضة بعلة لا تتعدى او تتعدى الى فصل يجمع عليه اصلا
او فصل مختلف فيه وكلها فاسدة اما الاول فلان قيام الدليل على علته بعد ما اثبته المعلل فمقبول اتفاقا
كذا في التنقيح قلت فعلى هذا ينبغي ان يقول المعارضة في علة الاصل على اربعة اوجه واحد منها صحيح و
الثلاثة منها باطلة واما فسدت هذه الوجوه اما ان كانت غير متعدية كما قلنا في الذهب والفضة
ان حرمة الربا فيهما معلولة بالقدر والجنس فيعارضنا الشافعي بالثمنية فسادة لعدم حكمه وهو
التعدية وان كانت متعدية فلا يخلو اما ان يكون متعدية الى صورة اخرى غير محل النزاع يجمع عليها
مثاله ما قلنا في حرمة بيع الحصى بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة
فيعارضنا المالكي بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات وقد فقد هذا في الفرع وهو الحصى
وهذا المعنى متعد الى فصل يجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا اذ لا
اتصال لها بموضع النزاع الا من حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لكم لجواز ترادف العلل على معلول واحد وح جاز ان يجتمعا في الاصل بلا تدافع فلم يبق بينهما
معارضة قال الفاضل السمرقندي وفيه نحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة مما معنى انه يثبت
بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او المجموع وعلى التقديرين
لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فح يكون علية وصف السايل منافية لعلية وصف المعلل والجواب انه
بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انا نعني بالواحد منها الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك
اثبات الثابت وتحقيقه ان لا نسلم ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت
في الحل فارة وماتت بعد ما تنجس بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء
نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها اياهما وفي المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول
عند ابي حنيفة احدهما الجنس او اختلف وقال الهندواني ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان
اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله هو منهما مطلقا وقال الحلواني تجب
الوضوء الكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل او يكون متعدية الى فصل مختلف فيه بان يقول السايل
ليست العلة ما ذكرت بل الطعم او الجنس كما قال الشافعي ولم توجد في الفرع وبهذا يتعدى الى فرع مختلف
فيه وهو ما دون الكيل وذلك فاسد ايضا لما ذكرنا ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة
لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما اذا ثبت احدهما بطل الآخر وقد بينا في فصل الاجماع ان هذا
استدلال فاسد فلا يصح التمسك به قول وكل صحيح في الاصل اعلم ان المعارضة في علة الاصل
تسمى مفارقة ولا بين انها من الاسولة الفاسدة انما ذال تعليم ينفع في المناظرة وهو ان كل كلام صحيح
لكونه في الفقيه منعا للعلة اذا اورد على سبيل المفارقة يمنع الجدلي توجيهه فذكره على سبيل الممانعة
اول للا يتمكن الجدلي من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول اصحاب الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان
مردودا كما لو باعه الراهن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين
وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف
العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي
صحيح في نفسه لكنه يمنع توجيهه فالوجه فيه ان نقول القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه دون

تغييره وانما لا نسلم وجود هذا الشرط منا لانكم ان ادعيتم ان حكم الاصل وهو البيع بطلان فهو
ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين
فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا الزمناكم بان العتق لا يحتمل الفسخ
فظهر بما ذكرنا انه لو قال حكم الاصل التوقف وهو موجود في الفرع لكان كافيا لكنه ذكر ذلك دفعا
عسى ان يلتزم المعلل التوقف في الفرع فصل اذا قامت المعارضة كان
السبيل فيه الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها
فقال اذا قامت المعارضة بين القياسين بان لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل
المجيب في دفعها المصير الى الترجيح فان لم يتأت له ذلك صار منقطعا والكلام فيه في مواضع الاول
في تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في بيان ما يقع به الترجيح بين الاقيسة على وجه الصحة
فاما وجوه الترجيح بين النصوص فقد مر والثالث في بيان المخلص من التعارض الذي يقع
بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكره معنى الرجحان
لا معنى الترجيح كانه اراد به الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر او يحمل على حذف المضاف يعني
اظهار فضل احد المثلين ويؤيده ما ذكره الامام ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل احد
المثلين على الآخر انما قيد بقوله وصفا لان الترجيح انما يقع بالاعتبار به العادلة فكان نازلا
منزلة الوصف للمزيد عليه لانها هو اصل يقوم به العادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان
بان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض ثم يضم الى احديهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع
له الوزن مقصودا لولا الاصل مثل زيادة حبة على من مثلا يرجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو
ضم الى احديهما من آخر ليسوي هذا ارجحا لان ما ازداد في احدى الكفتين مثل ما في الكفة الاخرى فيكون
اصلا يقوم به المعارضة ويقوم بها الوزن فوق الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى الحجتين
المعارضتين وصفا لا اصلا وهذا معنى قول شايخنا رحمهم الله ان الترجيح انما يكون بوصف
لا يقوم به الحجة لا بوصف يقوم به الحجة ولهذا جوزنا فضلا في قضاء الدين قال صلى الله عليه وسلم
رحم الله مدين الوزان حين اشترى سمسما وباع بدرهمين وزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا
نزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة حتى يمنع من الجواز لان ذكر الفضل بعد وصفا عاقة كالجودة

لو كان ذلك الفضل اكثر مما يتغابن به الرجحان بان زاد على العشرة دراهم في الف درهم مثلا صار ذلك بقية
ويكون باطلا لان لم يكن معتبرا كالمولكن في هبة الشائع لانه مما يقوم به العادلة ويكون مقصودا
بالوزن فيكون مقصودا في التمليك فبطلت لشيوعه قال الفاضل السمرقندي وفيه نظر اذ
لاشك ان فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بقدر قليل او كثير شرعا
وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع
على ان بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما في الشرع فلان كل احد يعلم
عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هي الرجحان وربما اجابه عنه بان قولك
لاشك ان فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان ممنوع اما قولك الفضل اعم فمسلم لكن لانهزان كل
فضل رجحان كيف ونحن نتيقن ان زيادة الالف على واحد لايسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان
هو الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص كما ذكره الكتاب قوله
ولهذا قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في جانب واحد حديث واحد
او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه يصح
الترجيح بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع تحصل الزيادة
لئلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان ونقض ذلك باتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة
العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد عند التعارض فلو كان للكثرة التي لم تحصل بسببها
هيئة وحدانية اثر لترجحت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على
خلافه وذهب عامة اصحابنا رح الى ان الترجيح لا يقع بالكثرة لما مر ان الترجيح لا يقع الا بوصف هو
تبع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده
وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والنص الكتاب بنص آخر فانما يترجح بقوة اثر علته والحديث بقوة
الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او حقيقة ولهذا
قلنا ان المشهور يترجح على خبر الواحد لان قوة وصف الاتصال برسول الله ﷺ وكذا لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحب جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرح آخر ذلك
الرجل عشر جراحات كذلك ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحتى يجب القصاص

او الدية

او الدية عليه وحتى يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت عمدا او الدية عليهما نصفين ان كانت
خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع به الترجيح وهذا
مع قول الشافعي العبرة بعدد الجنايات لا بعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض بقوة فيها بان كانت
جراحة احدهما مما لا يتخلف عنها الموت عادة بان جرح احدهما رقبته او قد بنصفين وقطع الآخر يده فالقاتل
هو الجارح والقاطع دون القاطع وكذا اجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج المرأة
على ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل هي علة اخرى
لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانا اثنين شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما
نصفان فيصح من اربعة ثلثة للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للآخر ولا يلزم عليه ان ابن العين يرجح
على ابن العلة بقرابة الام لان الاخ مع زيادة وصف في الاخ لاب الا يرى ان الاخ لاب اذا وام م
تفرد لم تكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق بالفرضية وانما يستحق بالعصوبة لا غير فيحصل بالاخ
لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ لام بالفرض بالنص و
استحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم تكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فلم يحتج الى الترجيح اتفاقا لاب م

قوله ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والآخر اربعة لم يترجح
صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم تصح وصفا مرجحا لا يقال ينبغي ان
يترجح شهادة الثلثة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة تامة فتصلح مرجحا
لانا نقول قد يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به
الترجيح قلت وينبغي اذا بلغ عدد الشهود حد التواتر ان يترجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر
ولم أظفر على الرواية ونقل عن مالك رح انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام
الرازي في محصوله ويجوز الترجيح بعدالتهم حتى لو اقام احد المدعيين شاهدين مستورين
والآخر عدلين يرجح العدلان بالعدالة لانها تقوى معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح
بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى ان من كان جواره من جوانب لا يترجح على
من جواره من جانب واحد لما ذكرنا ويجوز بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم
على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع

الصحيح م

الشهرة م

او الدية

لجزء من ملكه وقوة التسبب موجبة للترجيح **قوله** والذي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني
التي يقع بها الترجيح في القياس اربعة احدها ما به الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين
المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر لان الوصف انما يصير حجة باثره في ثبوت الحكم المطلوب به
فمهما كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة في نفس الحجية كما مثال الاستحسان
في معارضته القياس فان القياس وان كان مؤثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه
وكذا عكسه فان قيل البينة الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم يترجح بقوة العدالة
بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فينبغي ان لا يترجح احد القياسين بقوة التاثير قلت
العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق
بعض ليمكن التمييز بينها بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك بادلة معلومة متفاوتة الاثر
بعضها فوق بعض فان الوصف الذي اعتبر الشارع عينه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه
في النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلا فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها
على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان الذي يظن
انه اعدل ادنى درجة من الذي يظن انه عادل فلم يكن اعتبارها في تاثير الحجة وبيان ذلك في مسايل منها
ما قال علماؤنا رح طول الحرة لا يمنع الحر عن نكاح الامة وقال الشافعي ان ذلك يمنع لانه يرق ماؤه على
غنية فكان حراما كما لو كان تحته حرة فانه يحرم عليه تزوج الامة اجماعا وهذا وصف بين الاثر
اذ الارقاق اهلاك اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما فكان تحريم قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه
مع استغنايه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة
حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا انما علقنا السبب وهو النكاح مقام حقيقة
الارقاق في الحرمة فلا يكون للبقاء عليه حكم الابتداء قلنا هذا انكاح عليك العبد باذن مولاه اجماعا فيملك
الحر كساير الانكحة وهذا معنى قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف
الموضوعة للبشر فكان تاثيرها في الاطلاق وفتح باب النكاح لا في المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف
الحل حتى حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فيجب ان يكون الرقيق نصف الحر في
الحل والحرمة وانما يكون شرطا في حق العبد كالشهود فانها لا تكون شرطا في حق العبد لا يكون شرطا

في حق الحر اذ النصوص لا توجب التفرقة بينهما في الشروط لا ان يزداد الرق في اتساع حله بسقوط الشروط
في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم ان ليس بشرط في حق العبد الحر ويزداد تاثيرا هذا الوصف
بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف الا ترى ان النبي عليه السلام
لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له تسع نسوة او ما الابتناء على ما روت عايشة رح
ما قبض رسول الله صلعم حتى ابيح من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف
يجوز زيادة حل العبد مع نقصان حاله وما ذكره الشافعي رح من الوصف ضعيف الاثر اذ الارقاق اهلاك
حكمي لانه يفوت صفة الحرية لا اصل الولد والتضييع اهلاك حقيقي لانه يفوت الاصل ثم التضييع بالعزل
في امة مطلقا في الحرة برضاها وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه جنايته الاهلاك فلان لا يحرم
الارقاق الذي هو اهلاك حكما اولى فان قلت في العزل امتناع من سبب الوجود لا اهلاك قلنا في تزوج
الامة ايضا امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق للجزء حقيقة وكذا يجوز نكاح لمن يملك سرية يستغني
بها عن نكاحها ولا يحل له قتل ولده بحال من الاحوال فثبت ان ما ذكره من الارقاق ليس باهلاك وان وصف
الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فيفسد العلة بفوت شرطها وهو الاطراد اعلم ان جواز نكاح الامة
لمن يملك سرية مذهبنا فاما عند الشافعي رح فلا يجوز لذلك فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل
له وطيها وان كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى هذا الاصح الاحتجاج بوجه
الخصم ومنها ما قال علماؤنا رح اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده
حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما
يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي رح اذا اسلم احدهما فان كان
قبل الدخول يتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب في
اذا ارتد احدهما سوى بين الردة والاسلام في الجواب واضاف الفرقة اليهما وعلل بان الحادث
بهما اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في ايجاب الفرقة الا ترى انه يمنع ابتداء
النكاح فيمنع بقاءه ايضا قلنا الاسلام من اسباب العصمة في النفس والمال قال عليه السلام فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النعمة وهو الملك وبقاء الآخر
على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه غير طارء على النكاح ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا

ضرورة فان قيل سلمنا ان لكل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز ان يكون المجموع
وهو اختلاف الدينين مناطا للحكم قلنا لما نفى عن كل واحد منهما الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء
العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقيق الملاءمة وكون اختلاف الدينين مانعا من ابتداء العقد
لا يدل عليه وتة قاطعا فرب شئ يمنع ولا يقطع الا يرى ان قيام عدة الغير وعدم الشهود يمنعان
ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة يمنع الامة ولا يقطعه ولما تعذر اضافة التفريق الى
الاختلاف في الدين ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها ان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فايت
شرعا جعلنا السبب مما له اثر في ايجاب الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق الملهم فان الملهم
ان كان هو الزوج وجب عليه دوام النفقة من غير ان يكون لها فايدة الاستمتاع وان كانت المراة
صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه منعوتا للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي
لانه فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس وهذا معنى قول مشايخنا القضاة
نواب الظلمة وهو اسم فوات اغراض النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة ظاهر الاثر بالرجوع الى
الاصول كما في التفريق بالايلاء واللعان والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان
فلان الاستمتاع بالمحرم بالتلاعن كما عرف في موضعه وفات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق
وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها بمنع حقها في المدة فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة واما
الردة فمنافيه بعني هي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لانها
موضوعة للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة والقضاء القاضي كما في
طرق الرضاع وحرمة المصاهرة ولا يلزم ارتدادهما يعني لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة
للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب
لان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركناه باجماع الصحابة رض والقياس
ليس بحجة في مقابلة الاجماع وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا
ولم يامرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير منهم فحل
محل الاجماع على ان في ردة احدهما اختلافا وفي مضافة وردتهما ايتلافا وموافقة وفي
الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها منافية للنكاح

عند فوات الاغراض كونها منافية له عند وجودها وثانيها الترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به
اي بقوة ثبات الوصف على الحكم الذي يشهد بشهوته وحاصل معناه كثرة اعتبار الشارع هذا
الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من
قولهم انه ركن في دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة قوة الثابتة في سنية التكرار فان
اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود تمامها بالاكمال والاطالة دون التكرار
فاما اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرة كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجروب لا يقال
انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فكيف يرد عليه اركان الصلوة لانا نقول
هذا ليس بنقض عليهم بل بيان ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست بمؤثرة
في غير والمسح مؤثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية وقولنا في كل ما لا
يعقل تطهيرا احتراز عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى
التطهير اذ المقصود التنقية والتكرار يفيد في تحصيل هذا المقصود وكذا احترزنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي رح انه عرض في دلالة التعيين لان الفرضية
لا توجب الا الامتثال بالمامور به لا التعيين بالنية فان الحج يصح بمطلق النية ونية النفل عنده
فيكون اثره مختصا ببعض العبادة واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو ردت الوديعة
او المغصوب الى المالك او ردة البيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل باي
طريق وجد الرد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا حتى لو ادى الدين بشرط التعيين
لعدم تعين المحل لذلك وثالثها الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد احد الوصفين اصلان او اصول
فيرجح على الوصف الذي يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التغليث فانه قد شهد
لصحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجروب ولم يشهد لصحة وصف الحصر هو الركنية الا الفصل
يرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رح ان هذا النوع من الترجيح صحيح لانه
من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح
وهو اختيار المص لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط هو منه لكن كثرة الاصول
توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح

تم بيان

غير ح

وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس فيما نحن فيه واحد والعلة واحدة الا ان
اصوله كثيرة وكثرة الاقيسة عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة فان قيل الفرق بين هذا القسم
والقسم الثاني اذ في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته
على الحكم المشهود به وقيل الفرق بين الثلاثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير
الوصف الا ان الجهات مختلفة فالتعدد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر
الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصول ولهذا قال الامام ابو زيد قلما يوجد واحد من هذه الثلاثة
الا ومعه الآخران واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكثرة الرواة
اذا بلغوا حد التواتر والشهرة ولم نرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الادلة ولنا فيه ضابطة
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببه هيئة اجتماعية ويكون للحكم منوطا بالمجموع و
ليست بمعتبرة في كل موضع لا يحصل به تلك ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع و
وأعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب فيها بل
واحد معين ربما يغلب الالوف من الضعاف فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول
لانها دليل قوة تاثير الوصف وصدق الخبر فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني اذ الحكم منوط
بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا هو الاصل فاحكمه واحفظه ورابعها الترجيح بعدم الحكم
عند الوقعة ويسمى الترجيح بالانعكاس كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره وينعكس الى
ان ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه وقوله انه ركن فيسن تكراره
ينعكس الى ان كل ما ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركن ومع ذلك يسن تكراره وهذا ضعيف ووجه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اذ
العدم لا يعلل ولا يعلل به كما ذهب اليه المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف
ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح بصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه
لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معين له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب
عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غير ما ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء
لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب

وجوه

فصل واذا تعارض خبر بالترجيح اشارة الى بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح
اعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيآن احدهما الذات اي الترجيح
بالنظر الى ذات الشئ ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي وصف الذات لان كل موجود
قايم بذاته موصوف بحاله فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن الترجيح يترجح
به وان استووا يعمل المجتهد باية شاء بشهادة قلبه وانما قدمنا الترجيح باعتبار الذات
على الحال لمعنيين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجيح به لا يتغير
بما حدث من معنى في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتاييد به لم ينسخ بما حدث
من اجتهاد آخر بعد ذلك لا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا حال ذات اخرى فلا يتم
التقريب لانا المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات والحال
قد يقعان في شئ واحد وثانيهما ان الذات تقوم بنفسها ولا تحتاج الى غيرها والحال قايم
بغيره وهو الذات وما يكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لاصله وفيه لان الذات قد تكون
عرضا كالابوة ترجح على العمومة باعتبار الذات وقال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة
عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وقد الذاتي بوصف يقوم
بالشئ بحسب ذاته او بعض اجزائه والعرضي بوصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه ولا يخفى ان
هذين التعليلين يابيان لحال على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتامل في موضع الخلاف مثاله
ما قلنا في صوم رمضان انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه
بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فوجودها في البعض يوجب الصحة في الكل
وعدمها في البعض الآخر يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا وجود
النية في البعض نظرا الى ذاته وهو الاستدلال الكثير فحكمنا بالصحة ولم نرجح جانب الفساد بالنظر
الى كونه عبادة كما ذهب اليه ان فيه لانه ترجيح لمعنى في الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات
اولى بالاعتبار من الترجيح بالحال لا يقال الكل تابع لجزئه في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء
الشئ اذا كان ناقصا والبعض الآخر كاملا لا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا
لكن لما خلا بعض اجزائه عن النية التي هي شرط الصحة فاتت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض
التام

نظر ص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الآخر وان كان الكل صحة الكل وح لا تعارض فلا ترجيح لانا نقول لا نسلم عدم الاقل الذي لم يوجد النية فيه حقيقة بل نقول هو متوقف على مشروح الوقت فان صادفته النية صح والا بطل ويجعل النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق ابن ابن الاخ لاب وام اولى بالتعصيب من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح بحاله وهو زيادة القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة مع الخال لاب وام احق بالثلثين من الخال والثلث للخال لانها راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء الى الميت بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهو الاخوة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو الاخوة فيترجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة القرب ومثل هذا الترجيح في الفرائض كثير قوله ومنها اي من مسايل المعارضة بين الترجيحين هذه المسئلة وهي اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او زرعها وهذا عندنا وقال الشافعي لا ينقطع حق المالك لانه صاحب اصل والغاصب صاحب صنعة والصنعة غايته ان تكون بالاصل تابعة له فيترجح صاحب الاصل على صاحب التبع قلنا انه لا بد من قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الفصل اذ التمييز بين الصنعة والاصل وذلك ظاهر في الشيء والطبخ والزرع وتقوم حق صاحب الاصل ظاهر وكذلك تقوم حق صاحب الصنعة بدليل ان المغصوب منه يأخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة فيه وتعذر اثبات الشركة لاختلاف الحقين جنسا فلا يدري ان يملك احدهما حق الآخر بالقيمة فجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة وهي موجودة من كل وجه واما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود وتبدل اسمها دليل المغايرة صورة ومعنى واذا ثبت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون الاول مستهلكا ضرورة ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون شيئين وقوله ثم ان العين من ذلك الوجه مضافة الى الغاصب لان الهلاك بفعله فاذا تعارض ان الترجيح باعتبار الوجود والترجيح باعتبار بقاء الوجود كان الترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالبقاء لان

الاول ترجيح بالذات والثاني ترجيح بالحال وكذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب المسروق يقطع حق المالك لان الصبغ موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا بمعناه لانه غير مضمون على السارق اذ القطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصب بان غصب ثوبا وصبغه لا ينقطع حق المالك ولكن يصير بالخيار عندنا ان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد الصبغ وان شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود اذ حق كل واحد منهما موجود بصورته ومعناه فيترجح بالبقاء والحال وقال ابو حنيفة ان المستفاد يضم الى اقرب النصابين وصورته من له نصابان يضم المستفاد الى اقربهما حولا لان علة الضم عندنا هو الجنسية وهما استويا في الجنسية فيترجح احدهما على الآخر باعتبار الحال وهو القرب الى الحول اذ في اعتبار هذه الحال منفعة الفقراء فانه تقرر في احد النصابين وربح او ولد لاحدهما ولد فانه يضم المستفاد الى اصله وان كان ابعد حولا لان الربح والولد متصل باصله من حيث الذات وهو جزء النصاب وبالنصاب الآخر حالا او مآلا وهو القرب الى مضي الحول والترجيح بالذات احق لما ذكرنا اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح حيث لا اتعاد تضبط فالمص رح اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة اما لانها من المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه او لان ما سواها من الوجوه قد اندرج فيما تقدم

فصل اعلم ان السايل اذا اشتغل بدفع العلة باذكر ما من الوجوه كان غايته ان يلجيء المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى آخر لاثبات العلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول والثالث الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكره من العلة فاذا انكر الخصم شيئا منها يحتاج الى اثباتها فاذا تم سعيه في اثبات تلك العلة يكون وفاء بما التزم فيكون صحيحا كمن علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكره الخصم يحتاج الى اثبات كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى آخر انما يكون عند

شبكة الألوكة
www.alukah.net

موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان السايل لما سلم
الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم غرض المعلل فينتقل الى
اثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة ان امكنه ذلك وفي ذلك آية محال فقده ودليل صحة وصفه
مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان
الكتابة عقد يقال وينفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال السايل انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة
ولكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد فنقول بهذه العلة وجب ان لا يمكن
نقصان في الرق بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لان ما
يمكن نقصانا في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فقد اثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى وانما لم
يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن علل في مسح الراس انه
ركن فيمسح ثلثه ونحن نسلم ان التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب
لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات التكرار الى علة اخرى فقال هذا مسح في الوضوء فيسن
تكراره وهذا ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعمه ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه الخصم
في ذلك الموضع وينازعه في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم فلا يكون انقطاعا
ولكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل بوجه لا يحتاج
الى الانتقال واما الرابع فمن اهل النظر من استحسنه تمسكا بقصة الخليل عليه السلام ومحاجته
على نمرود اللعين فان ابراهيم عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله
انا احيي واميت قال ابراهيم عليه السلام ان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
فبهت الذي كفر وهذا انتقال منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات ذلك الحكم الاول وقد حكى الله
عنه ذلك على سبيل التمدح فثبت انه كان صحيحا والصحيح ان هذا انقطاع لظهور عجز
المعلل عن الوفاء بالتزامه بانتقاله الى علة اخرى قبل اتمام الحكم بالعلة الاولى الا يرى
انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف زايد مع انه ليس بعلة بنفسه فلان
لا يقبل التعليل بعلة مبتداة اولى والآن نجالس النظام نعقد الا بابانة الحق اظهارا

للصواب

الفرق الثالث

الفرق بين الانتقال الفاسد

للصواب ولو صح هذا النوع من الانتقال لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو الابانة
لان المعلل لما رد عليه يتعلق بآخر فلا يتهيأ المناظرة ولا يحصل المرام واما قصة الخليل عليه السلام
فليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة على اللعين منقطعة به لان ابراهيم عليه السلام
اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الآلهين اللعين عارضه بامر
باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الآخر او نصب المعزول وعزل العامل كما حكي عنه
وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء تلبيسا للامر على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر
فخاف الالتباس عليهم فانتقل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عما يوجب اللبس
والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان
المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم ليس بجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة
يدركها القوم وطريق النظار ان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول او الذي يوضح ما ذكرت
وهذا الان لجج انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان
فيكون حسنا قال الامام الرازي روي ان ابراهيم لما احتج بهذه الحجة دعا نمرود بشخصين
فقتل احدهما وخلى سبيل الآخر وهذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان المقتول
باحياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب ان ابراهيم لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر
اتدعي الاحياء والاماتة من غير واسطة الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول
فباطل واما الثاني فقد يقدر عليه واحدنا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء وشرب السم
قد يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم بانا اخترنا انها تحصلان بواسطة الاسباب الفلكية
الآان تلك الاسباب لا بد ان ينتهي الى مدبر وهو المتصف بالقدرة للبشر على الاتصالات
فظهر الفرق وثبت ان قوله فان الله ليس دليلا آخر بل بيان ان تلك التغيرات صادرة
من الله تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر وقيل ان هذا من قبيل الانتقال في الحال كانه
قال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها وانا في الاحياء والاماتة مثالا فاعلما
اعترض جاهل بمثال اجلى لدفع الشغب ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الرومي وهو ان
ابراهيم عليه السلام قال حين قال نمرود انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصادرة فان

الفرق الرابع

الفرق الثالث

مطلب

الألوكة
www.alukah.net

الله تعالى يحول بطن الامهات مشرقا للطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فاتت بها من مغربها
الى مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوى فان الله يأتى بشمس العرفان من مشرق
الجامدات فاتت بها من مغربها وهو حال الاستغراق فى المعاصى فبهت الذى كفر لانه لا يقدر
عليها الا الله فلا يكون انتقالا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه على ما ذكره الامام شمس
الائمة رح الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله عن اللعين بقوله فبهت الذى كفر والثانى
جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل على ان الحامل على ذلك عجزه عن دفع حجة الخصم والثالث المنع بعد
التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه
والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصدها اثبات الحكم حتى انتقل منها الى علة اخرى فانه
انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مقصوده وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز
نظير العجز ابتداء عن اقامة الدليل على ما ادعاه وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا حتى
المعلل دون السائل فانه لو انتقل من وجه الى آخر لا يكون به باس لانه معارض للكلام المجيب فادام
فى المعارضة لم يصل اعتراضا لا يكون انقطاعا اليه اشير فى الميزان **فصل** ثم جملة
ما يثبت بالحجج التى مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع سببان
للاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامة
وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان معرفة الاشياء لا تثبت بالقياس عندهم لانه فى ظاهر
الامر مثبت وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة ان الاحكام وما يتعلق به لان
القياس لتعدية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه فى محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد
معرفة هذه الجملة فالحقناها بباب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طريق
التعليل فان قيل لما ثبت ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغى ان يذكر هذه
الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلنا كون القياس حجة من حجج الشرع
اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية
بعد سقوط التساوى بين الحقين بالاستقراء حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة
وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب فحق الله تعالى

على الخلوص ما يتعلق به النفع العام للعباد والاختص به كرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من
سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما
نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يكون لحق بهذا الوجه هكذا قيل
ويرد عليه الصلوة والصوم والحج والحق ان يقال نعنى بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى
حتى يرد عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة الزوج الآمادوى عن ابن عباس عن عطاء بن ابى رباح رحمه الله
عطاء قال يباح فرج الامة باذن سيدها فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام
وهو صيانة اموال الناس قلت كم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا يرى ان الكفار
يملكون اموال الناس بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين يباح لنا عند وجود
الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى غالب وهو حد القذف اعلم ان الاحكام ان فيه حق الله
وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذى ينتفع به على الخصوص ويشترط
فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فمن هذا
الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا ولهذا يستوفى حدا والقصد من شرع الزواجر
اخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى الا ان الشافعى مال الى تغليب حق العبد وهو اختيار
فخر الاسلام البزدوى تقديما لحقه على حق الله تعالى لحاجة العبد وغنى الشرع ونحن مللنا
الى تغليب حق الله تعالى لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان مال العبد
يتولاه مولاه والكل لله عز وجل اذ لا ولاية للعبد فى استيفاء حقوق الله تعالى الا نيابة عنه
وغايرة الخلاق انما كان الغالب فيه حق الله تعالى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ويجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة كلمة او كلمات متفرقة لا يجب عليه الا حد واحد
وعند الشافعى رح ما كان حق العبد فيه غالبا يجرى الارث والعفو ولم يجر فيه التداخل وما
اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان الا القتل جناية على النفس ولله
تعالى فيها حق الاستيفاء كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس وكانت العقوبة
الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا يجرى فيه الارث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا ليأخذ به لم يحل له أن يواثق غالبا لخلل
ما إذا قذف انسانا فغاب ليأخذ حد القذف وأما رجحان حق العباد فإشارة في قوله تعالى و
لكم في القصاص حيوة وأما حقوق الله تعالى فثمانية أنواع عبادات خالصة وعقوبات
كاملة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الأمرين فعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة
فيها معنى القربة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه أما العبادات الخالصة فمثل الإيمان
والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد الإيمان أصل وسائر العبادات فروعه إذ لا صحة
لها بدونه وهو صحيح بدونها ثم الصلوة أصل الفروع وعماد الدين إذ فيها غاية التذلل وتكرر
نعمة البدن والروح ولهذا قالوا هم الصلوة معراج المؤمن وقال أفلا أكون عبدا شكورا
ثم بعدها الزكوة لأن النعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ثم نعمة المال فالصلوة شرعت
لإظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك أن نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون
متعلقا بأقوى النعمتين كان أقوى العبادتين وبعدها الصوم لأنه نوع رياضة بقمع النفس
الأمارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات والرضا والرياضة استعداد للبدن على تحمل
المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لأنه عبادة متاركة الأوطان
ومهاجرة الإخوان وملازمة الأحزان فكانه وسيلة الى الصوم لأنه يبعده عن الوطن والأهل
يضعف نفسه وينكسر قوته فكان أقدر على الصوم بواسطته وهذا مما يعرفه أهل الذوق
والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين إذ موقع نظر الخلق بلاد الكفر
وتعذيب عباده ودفع فتنتهم تحصل بالبعض فصار من فروض الكفاية فكان دون ما سبق
لأنها من فروض الأعيان وأما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها شرعت مكملات
للفرائض وأما العقوبات الكاملة كالحدود مثل حد الزنا والسرقة وشرب الخمر فشرعت
لصيانة الأنساب والأموال والعقول وإنما كانت كاملة لأنها وجبت لجنايات كاملة زجرا
لا يشوبها معنى الإباحة وأما العقوبات القاصرة وسميناها أجرية فرقا بين الكامل و
القاصر واطلاق اسم العقوبة على الكامل أولى إذ المطلق ينصرف الى الكامل فمن ذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل ومعنى القصور فيه أنه عقوبة حرمان لا يتصل به الملك بظاهر بدنه وكذا الإلحاق

نقصان في ماله بل يمتنع به الثبوت ثم من حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي والمجنون
عندنا لأن أهلية العقوبة لا تسبق الخطاب بخلاف البالغ العاقل الخاطئ لأنه مقصر فيلزم
الجزاء القاصر وإن لم يلزم الكامل ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد إذ ليس
في هذا النوع الأهذا المثال وقيل بل هو ما يلحق به حرمان الوصية بالقتل عمدا وجوب الكفارة
لقصور في معنى العقوبة فيها فلم يكون اللفظ محمولا على حقيقته وأما الحقوق الدائرة بين الأمرين
مثل الكفارات ففيها معنى العبادة لأنها تؤدى بأمر العبادة وهو الصوم والتحرير والإطعام
ويشترط فيها النية وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه وفيها معنى العقوبة
وجوبا لأنها لم تجب إلا أجرية ولهذا سميت كفارة لكونها ستارة للذنوب وأما العبادة
التي فيها معنى المؤنة مثل صدقة الفطر إنما كونها عبادة فلان اسمها وهي الصدقة يدل عليها
وكذا اشتراط النية فإدليلها وجوب صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب
غير أن فيها معنى المؤنة لأنها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والى معنى المؤنة أشار
النبي عليه السلام أدوا عمن تمونون لأن المؤنة تارة للبقاء كالنفقة وتارة للتطهير كجزاء الاعتداء و
صدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم ولما لم تكن عبادة
خالصة لم يشترط لها كمال الأهلية من العقل والبلوغ حتى قال أبو حنيفة وأبو يوسف رح تجب على
الصبي والمجنون إذا كان لهما مال ويؤدي الولي من مالهما كالنفقة تجب عليهما لذوي الأرحام
المحارم وعند محمد وزفر رح لا تجب عليهما في مالهما بل تجب على أبيه الغني في ماله لأن معنى العبادة
راجح فيها ولا تجب على الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وأما المؤنة فيها معنى القربة فهو
العشر فإنه باعتبار تعلقه بالأرض النامية مؤنة لأن المؤنة ما يصرف الى الشيء لبقائه كنفقة
الأولاد والعشر كذلك لأنه يصرف الى الفقراء والمقاتلة إذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن
الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى الأرض في أيديهم أما المقاتلة فظاهر وأما الفقراء فإن الله تعالى
ببركة دعائهم يذب الأعداء عن المسلمين قال عليه السلام إنما تنصرون بضعفائكم فيكون الصرف اليهم
صرفا الى الأرض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة وقربة ولهذا لا يبتدأ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه وجاز البقاء عليه عند ابي حنيفة رح اي ان اشترى الكافر ارضا
عشرية بقي عشرية عنده لان جهة المؤنة تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك
وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة تتقلب خراجية واما المؤنة التي فيها معنى العقوبة
فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال
بالزكوة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد والمولى هو عادة الكفار وسبب الذل قال الله تعالى و
الزموا عمرو ها قال عمروها اذا تابعتم بالعين وتبعتم اذناب البقر فقد ذلتم وظهر عليكم عدوكم ولا يلزم العشر
لانه اعتبر في حق اكتساب المال كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان العبادة اصل في حق الكفار عارض
في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة عليهم وكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض
مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه
مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعفه بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك
بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الكفر ينافي العبادة من كل
وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة بالجملة الا ترى انه يجب على المسلم الحدود عند تحقق اسبابها
منه واما الحق القائم بنفسه فنحو حق الغانمين والمعادن اي ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه
بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق ثبت لله تعالى الوهيته بناء على ان الجهاد
حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى لما قال الله تعالى قل الانفال
لله ولكنه تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين مئونة منه تعالى وكرما فلم يكن الخمس حقا لزما
اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه وقسمه بينه وبين من سماهم فكان به قتال السلطان
اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه والاداء الى وكيله لم يكن حقا لزما اداؤه
طاعة جوز ان صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف
الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المودي وان افتقر
الى الوسيلة الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز
ان يسترد منه والمعنى انها لما وجب عليه بسبيل الطاعة كان فعل الايتاء مقصودا اولا

ولا يحصل الايتاء بالصرف الى نفسه وحل لبني هاشم لانه على اعز التحقيق الذي ذكرنا انه حق قائم
بنفسه كما يصرف الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا قرن به قربة ولم يؤد به واجب يبقى قربة
طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار خبثا فلم يحل لهم لفضيلتهم والى اشار
النبي عليه السلام حيث قال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم
منها بخمس الخمس وانما حقوق العباد على الخلوص فاكثر من ان تحصى منها الزكوة وبدل المتلف و
رد المغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها فصل واما القسم
الثاني وهو ما يتبين ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة
ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما
ان يكون وسيلة اليه اولا والاول السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده اولا والاول
الشرط والثاني العلامة اما السبب في اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى واتيناه
من كل شئ سببا اي طريقا موصلا اليه وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير
مؤثر فيه ثم السبب اربعة اقسام اما ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او
المجاز سبب حقيقي وسبب هو في معنى العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي اما
السبب الحقيقي وهو ما كان طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه
وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا
يضاف وجوده الى ذلك الطريق واحتراز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق
اليه وعن العلامة لانها ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب
الحكم عن العلة وبقوله او وجوده عن الشرط وبقوله ولكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة
وعن السبب الذي له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله لا يضاف الى السبب المعنى اللغوي
وهو الطريق فلا يتوهم الدور فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكرنا في بيان
اسباب الشرائع اسبابا بالطريق الحقيقي اذ مسبباتها تضاف اليها فتكون من قبيل العلل مثال
ذلك الدلالة التي على مال انسان ليسرقه ففعل لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض
لاتلاف المال وعلقت صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك يضاف الى سوء اختياره

الاول الدال وكذا حل قيد عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية
المحل ولكن يتخلل بينه وبين الاباق قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف الى الحل وكذا
لو فتح باب الاصطبل فنفرت الدابة او باب القفص فطار الطير فانه لا يجب الضمان عليه لان
العلة ذهاب الدابة وطيران الطير وذلك غير مضاف الى السبب وكذا لو وضع السكين الى صبي
ليمسكه فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض اذا تخلل بينه وبين الموت ما
هو علة له لا يضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وكذا الواخذ صبيا حرا من يد وليه فمات
في يده لمرض لم يضمن الآخذ شيئا بخلاف ما لو قربه الى بعض المهالك فعطب بواسطة الحر
او البرد او افترسه السبع حيث يضمن عاقلة الآخذ لان السبب صار مع العلة باعتبار الاضافة
اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من هذا الوجه ولا يقال لولا اخذه من
يد وليه لم يمت من مرضه هذا وكذلك لو قال رجل لصبي ارقا هذه الشجرة وانفض ثمرها
لنا كل لو انت او قال لنا كل نحن فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلامه سبب وقد تخلل بينه
وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى
لو قال الآكل انا ضمن عاقلته دينه لانه صار مع العلة لما كان صعوده لمنفعة الآمر عاد الخلوص
فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل نحن وقعت المباشرة له من وجه
دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل رجل صبيا ليس منه سبيل على دابة فسقط
منها ميتا او من واقعة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يتمسك على الدابة
بنفسه او لا لان حمله على الدابة سبب السقوط فيضاف اليه بالزمه بسبب السقوط اذا
لم يعترض عليه علة تقطع النسبة وان ساقها الصبي بالتسيير لم يضمن لانه يقطع النسبة وقوله منهم
لاعتراض العلة على السبب فانقطع الاضافة اليه تعليل لجميع ما سبق من المسايل كما بيناه فان
اضيفت العلة الى السبب صار مع العلة وهو القسم الثاني من اقسام السبب مثل قطع
حبل القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مايع لان العلة الثقل والسيلان وذلك امر طبيعي
وشق الزق الذي فيه مايع مضاف الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذا اشراع الجناح
في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحايط المايل بعد التقدم والاشهاد عليه لانه سبب مع

مع معنى العلة اذ لم يتخلل بينه وبين الحكم علة تصلح ان يضاف الحكم اليها وكذا ازدحام الدابة في
زرع الغير حتى اكلت الزرع سبب مع معنى العلة ولهذا كان موجبا عليه ضمان المتلف وكذا
قود الدابة وسوقها مع معنى العلة اذ هما طريقا الوصول الى الاتلاف لكنه غير موضوع له ليكون علة بل
علة التلف وطي الدابة لكنه مع معنى العلة الا ترى ان الحكم يضاف اليهما حال اتلفه بقوده وسوقه
يدل عليه ان الدابة تمشي على طبع القايد والسابق وكذا الواخذ الصبي من يد وليه وقربه الى السبعة
حتى افترسه السبع او قال له ارق هذه الشجرة فانفضها لي او حمله على الدابة فسقط منها فمات
هذه الاشياء مع معنى العلة لما ذكرنا وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه
مع حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل لكنها طريقة اليه وقضاء بعد الشهادة لا عن اختيار منه
وكذلك استيفاء الولي لكنه لا يوجب الكفارة وحرمان الارث ولا القصاص على الشهود اذا رجعوا
لانه جزاء المباشرة ولم توجد فلو قال رجل لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ولدت
له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الراقي بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل
بين السبب وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب وهو تزوجه اياها بخلاف ما اذا زوجها
منه على انها حرة لانه صار مع العلة لان ما التزم عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد وثبت
بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له المغرور
اذا استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير اذا
تلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد
منهما سبب محض وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضافة اليه وهو الاستيلاد
والاستعمال المفضي الى التلف وهذا بخلاف المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فانه
يرجع بقيمة الاولاد لان البايع صار كفيلا عن المشتري بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت
لك سلامة الاولاد وان الولد يسلم لك فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا
الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد المعاوضة لاقتضائه سلامة بسلامة
اولان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب قوت وهذا

www.alukah.net

يضمن المحرم جواب عما يقال ان المحرم والمودع يضمنان بالدلالة على صيد الحرم ومال الوديعة
مع ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق اذا تخلل بينها وبين الحكم
فعل فاعل مختار فقال لانهما وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار التسبب بل
باعتبار المباشرة بيان ذلك ان المحرم بعقد الاحرام التزم امان الصيد وامانة البعد عن ايدي
الناس وأعينهم فيصير بالدلالة متلفا جانيا من حيث ازالة الامن للصيد وكذا المودع بعقد
الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع فبالدلالة يصير مضيعا بخلاف الدلالة على طريق المودع فانه
تعرض انما يضمن بالتسبب المحض وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما اذا اتلف مال انسان
السلطان ظلما او حق آخر بغير حق حيث عزره ما لا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض لتخلل
فعل فاعل مختار بينه وبين التغريم لانه ذكر لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتاخرين
لغلبة السعاة في زماننا فالامام صدر الاسلام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة
فساد السعاة واما الثالث وهو السبب الذي له شبهة العلة مثل حفر البئر في الطريق فانه سبب
للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب مشية فيه فانما
الحفر فوا ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لانه ثبوتا
به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة والحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة وهو موجود لكنه يجب
الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا فعلا
بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه كحفر دافع اياه يكون الضمان
على الدافع دون الحافر وكذا اذا تنازع رجل صغيرة وكبيرة فعارضت الكبيرة صغيرتها الصغيرة
حتى سقطا عليه فان الدية على الكبيرة نصف صداقها لم يرجع على الكبيرة ان تعددت الفساد
بعقدها بالنكاح وان لم يتعدد فلا يرجع عليها لانه ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك
قدر جزء من الصغيرة الا ان القائم الذي اتيا معا سبب من الكبيرة له شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعلقة بتلك فيلزمها ضمان
العدوان بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا فتعلق به صيد فتلف او حفر بئرا في
المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر للاستقاء

ليس

ليس بتعد منه وضمان التسبيب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع وهو الذي يسمى سببا مجازا
مثل اليمين بالله تعالى فانه سمي سببا للكفارة باعتبار الصورة وكذا النذر المعلق بشرط
لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما جب المنذور عند وجوده
وهو تحقيق الشرط وانما يصير سببا بعد زوال المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط
يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى
الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي فيه معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذي
لا تاثير له يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم واليمين تعقد للبر اي الغرض من عقدها البر
سواء كان يمينا بالله او بغيره وذلك اي الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله تعالى والجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا
تجب الكفارة ولا تنزل الجزاء فلا يمكن ان تجعل المانع من الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه اللهم
الا في الحال الا يرى ان التعليق في قوله تعالى فتحرير رقبة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع من ان يكون سببا
لصيام السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق شرط الرجوع فقبل
وجود الشرط لا يكون التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد السبب وذا لا يجوز
بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لم يخرج شهر رمضان ان يكون سببا حقيقة
لانه اضاف الصوم الى وقت لم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية قبل وجود الوقت معنى فلا
يمنع جواز الاداء قبله كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه ان المذكور او كل واحد منهما كان بفرض
ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الزكوة الكفارة والجزاء يسمى سببا مجازا
باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى انا اعصر خمرا قلت والحق انه ان اراد بالسبب العلة
يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلانهم انه مجاز يعرف بالتامل قوله وبعدا
ان تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا ثابت فيضا حتى لم يجوز التكفير قبل الحنث
لانه قبل السبب وجوز التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب
فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والثاني جعل كل واحد منهما سببا مع العلة لان اليمين هي
التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في محله وقد مر بيان هذه المسايل فيما تقدم وعندنا
لهذا الجاز ان الزمن يستتبع سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة كونه سببا حقيقة من حيث
الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط حال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويتبين ذلك
في مسئلة التنجيز اي تظهر ثمرة الخلاف في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا يعني اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين بتنجيز الثلاث
حتى اذا عادت اليه بعد زوج آخر لم يوجد الشرط لا يقع وعنده لا يبطل ويقع الثلاث عند وجود
الشرط هو يقول ان المعلق بالشرط ليس بتطليق ولا سبب له قبل وجود الشرط وليس فيه
شبهة السببية بوجه وانما هو تصرف اليمين ومحله الذمة واشتراط الملك عند التعليق ليترجح
جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر حالة البقاء
الا يرى انه صح تعليق الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلاث وان علم المحل فلان يبقى منا
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولكنا نقول المعلق بالشرط وان لم يكن تطليقا ولا سببا له
في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على ان التعليق يمين وموجبه البر كما قلنا والبر مضمون
بالطلاق على معنى انه لو فات البر لزمه الطلاق بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار
وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات رد العين لزمه رد القيمة ثم القيمة في باب الغصب
حال قيام العين شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن
والكفالة لا يصحان الا بالدين القايم في الحال ولكن لو ابرا الغاصب عن الضمان يصح
حتى لو هلك العين بعد ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذلك منا لما كان
البر مضمونا في الحال بالطلاق يثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا يثبت في غير
محله في الحقيقة الا يرى ان شبهة النكاح لا يثبت في البهايم ولا شبهة البيع في المحرم لعدم
تصور حقيقة النكاح والبيع فيهما فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي
يحقق ما ذكرنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة من الحنث فيشترط
بقاؤها عند الشرط ليحصل معنى التخويف واما طلقات ملك سيوجد غير متيقن وجوده
عند الشرط والظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث لان حكم الطلاق زوال

صفحة

صفة المحل بعد حرمة المحل بالطلقات الثلاث فلا يبقى اليمين
لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيها البقاء والابتداء فانه قيل اليس انه لو قال لعبده ان
دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق قلنا العبد بصفة
الرق محل للعتق وبالبيع لم يفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين
قوله بخلاف الاضافة الى الملك جواب عن المسئلة التي استشهد بها زفر على ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فقال وهذا بخلاف الاضافة الى الملك لان انعقاده ليس
باعتبار الملك والمحلية في الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط وانما صح هذا
لانه تحصل فايدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط بدون الملك في الحال خوفا
عن نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق لسايل الشروط حال حل المحل بل هو
اولى بالصحة لان نزول الجزاء قطعي منا عند وجود الشرط بخلاف سايل الشروط
قوله ولا يلزم بقاء الظهار اشارة الى الجواب عما يقال ان من ظاهر من امراته ثم
طلقها ثلاثا فانه يبقى الظهار كما كان فينبغي ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل ولهذا لا ينعقد
ابتداء عند انعدام المحل اجاب بان الظهار تحريم للفعل لا تحريم للمحل الاصلي الثابت
في المحل نظرا الى الجنس لانه تشبيه المحللة بالمحرمة على التابيد والطلقات الثلاث لا تنافي
هذا التحريم بل يحققه الا ان قيام النكاح قد اشترط في الابتداء بالنص قال الله تعالى والذين
يظاهرون من نسايهم فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم
ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للمحل العارض الثابت
بالنكاح وقد فات ذلك بتنجيز تلك الثلاث فيفوت التعليق لفوات محله فان قيل اذا
لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ عليه قلنا
نعم من هذا الوجه اي من حيث ان قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا يرتفع الظهار لكن
انما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار من التنافي اذ حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وصحة الظهار
الحرمة الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما
في محل واحد وهذا ان قبيل القول بوجب العلة [illegible] واما العلة اعلم ان العلة

لغة عبارة عن معنى يحل في المحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان المحلول يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وشرعا عبارة عما يجب الحكم به معه احترز به بقوله يحل عن العلامة والشرط والسبب وعلة العلة اذا المراد بالوجوب به ان يكون مؤثرا فيه بلا واسطة واحترز بقوله معه عن قول بعض اصحابنا حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية وقالوا ان العقلية تقارن معلولها زمانا وتقدمها عليه بالرتبة والشرعية يعقبها قوله وهي ستة اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وذلك ظاهر ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف يأباه احدها ان يكون علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك اسما لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه مشروعا لهذا الموجب ومؤثرا فيه وحكما لانه يثبت به متقارنا له وكذلك النكاح للحل وهو الذي يسمى علة حقيقة وبسمى علة مطلقة وثانيها ان يكون علة اسما ومعنى لا حكما كتعليق الطلاق والعتاق بالملك وثالثها ان يكون علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او للخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او بمضي مدة الخيار يثبت الحكم اي الملك المشتهى بذلك البيع من حين الايجاب اي العقد حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجوب السبب ولا يخفى ان القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب المصنف لانه يؤدي الى التخصيص عند وجود العلة حقيقة والبيع بشرط الخيار حقيقة لكونه ليس بعلة حكما للتخلف للحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا لا نقول فعلى هذا الاتصور للتخصيص مع قيام العلة حقيقة لان الحكم اذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه بانه وان الكرخي بنى التقسيم على قول يجوز له كما بنى عليه ذلك تقسيم المواقع

قوله وكذا عقد الاجارة ان مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه المؤثر

في اثبات الملك في المنفعة والاجرة دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع بنفس العقد لم يثبت في بدلها ايضا في الحال وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والثمن فثبت انه ليس بعلة حكما ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل لانه اسقط حقه في المساواة كما صح ادا الزكوة قبل الحول لوجود العلة اسما ومعنى وكذا الحلي ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه الغير الحاصل في الحال لكنه يشبه الاسباب يعني كل واحد من عقد الاجارة والايجاب المضاف يشبه الاسباب اما عقد الاجارة فلانه يصح في الحال بنسبتها الى العين التي هي محل المنفعة لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا في خيار الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتضي ثبوت الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لانه اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة واذا تحقق فيه معنى الاضافة الى المستقبل ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم علية العقد في الحال وهو مفض الى ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه الاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واما الايجاب المضاف فلانا لما بينا ان الاضافة التقديرية اوجبت شبهة السببية فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجيء الغد مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان علة تشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع لا من الثالث قلت انما جعلته من هذا القسم اتباعا للامام شمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح

عند كما انه من القسم الثالث فانه علة اسما وحكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق
بدرهم غدا فتصدق به قبل مجئ الغد جاز عن النذر ولو كان من نظير القسم الرابع لما تراخى حكمه
جوازه عن النذر الى مجئ الغد كما في تعجيل الزكوة وغيرها من البدنى كالصوم والصلوة يجوز تعجيله
قبل مجئ ذلك الوقت عند ابى حنيفه وابى يوسف خلافا لمحمد رح ويتحقق هذا القول بتحقيق
القسم الرابع ورابعها علة بشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة يعنى هو ان يكون ما يضاف
اليه الحكم اصله موجودا وصفته منتظرا فى وجوده خطر فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف
من حيث وجود الاصل كان علة لان الوصف تابع للاصل ومن حيث ان كونه موجبا للحكم
باعتبار الصفة وهو منتظر الوجود كان طريقا للوصول اليه فكان سببا ويعرف مما ذكرنا
بالتامل ان الاجارة والايجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثال ذلك النصاب فانه اول
الحول للزكوة فان ماله ركن العلة قد وجد اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فى حكمه اذ
الغنى الموجب المواساة والغنى فى النصاب دون وصفه لكنه تراخى عنه وصفه وهو النماء لان
النصاب انما جعل علة بصفة النماء قال عليه السلام لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول وبانعدام
صفة النماء للحال لا ينعدم اصل المال الذى يضاف اليه هذا الحكم شرعا لكن لما تراخى حكمه
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل الحول الاسباب
ولما كانت العلة اصلا فيه كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير ولهذا صح التعجيل
قبل الوصف خلافا لمالك ولكن لا يكون المؤدى زكوة فى الحال خلافا للشافعى رح لعدم وصف
العلة فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود
العلة ولو كان النصاب سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا عن الزكوة المؤدى
قبل الحول فاذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قاضيا فى يد الامام له
ان يسترد بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قربة وان لم تتم زكوة فان قيل قد
ذكر فى التجنيس انه لو عجل الزكوة الى الفقير فخصاصا فيتا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله
جاز المؤدى عن الزكوة ولو صار المؤدى زكوة عند الحول لشرطت اهلية المصرف عنده قلنا
قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء المقترن اعليه فيشترط

اهليه

اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعد سواء
وكذا مرض الموت علة للجرح عن التبرعات فيما يوجب الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به اذ علة الجرح مرض الموت لا مطلق المرض وهو امر منتظر
وكان الموجود فى الحال علة تشبه السبب فاذا اتصل به الموت استند حكمه الى اول المرض
حتى كان للورثة ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا ابرأ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة
لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اذ معنى العلية فى مرض الموت ارجح منه فى النصاب
لان الوصف الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت تحدث من المرض بتزايد
الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف الذى تعلق به الحكم وهو النماء غير
حادث به اذ النماء الحقيقى وهو الدر والنسل والسمن وزيادة المال والنماء الحكمى وهو ان الحول
لا يثبتان بالنصاب بل بسوم الماء المرعى وسعادها وكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار
الحادث بخلق الله تعالى فتاكد الاتصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه يقوى شبهه بالسبب
وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة فى الآدمى والصيد بصفة السراية حتى يجوز اداء الكفارة بالمال و
الصوم قبل السراية واذا اتصل به الموت كان المؤدى جايزا عن الواجب وهذا لان السراية لما
كانت صفة للجرح لانه يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لا عن التعجيل
موقوفا على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هى
من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قايم بالعلة
وكان الحكم ثمة يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون
الواسطة وانما فصلنا عما قبله لان التاخر هنا الى ما هو حكم الصفة لا الى حقيقة الصفة
الا ترى ان الشراء لا يوصف بالملك وذلك نحو الرمى فانه يوجب تحرك السهم ومضيه فى الهواء
وتلف نفس المقصود بالرمى وذلك هو المؤثر فى زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمى
الى وجود هذه الواسطة الوسايط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمى لكن هذه الوسايط
لما كانت من موجبات الرمى كان الرمى علة لا سببا حتى وجب القصاص على الراى ولم تقم
هذه الوسايط شبهة فيه ونحو شراء القريب فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث فيصير العتق مضافا الى الشراء
لو اشتراه
او يلغو الكفارة يتأدى به والتزكية تعدل صيغة مع علة العلة اذ علة ظهور الرجحان
الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من
هذا الوجه حتى ان المزكين لشهود الزنى اذا رجعوا ضمنوا عنده ولكن لما كانت التزكية
صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فاي الفريقين رجع ضمن وخاسرها ما هو علة
معنى وحكما لا اسما لان آخر الوصفين اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير مؤثر يكون المؤثر
علة والآخر شرطا لما اذا كانا مؤثرين كان آخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم
يوجد عنده ويضاف اليه لا اسما لان العلة تتم بوصفين جميعا فلا يكون احدهما علة حقيقة
لا يقال لما شارك الوصف الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول
لما توجح الثاني على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكمه الاول تقديرا واصار الحكم مضافا الى
الوصف الاخير كما في المن الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر وذلك كالقرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها
توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك فلقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه
عتق عليه ويثبت العتق بثبوت كل منهما وكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى
الاخير منهما فان تأخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويقع
به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء
اعتاقا ولما وقع عن الكفارة وان تأخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا
مجهول النسب او اشتريا فادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعي
يصير معتقا بواسطة القرابة والا لما غرم لعدم الصنع منه لما لو ورثا قريبا احدهما
فان قبل فعلى هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الاخير حتى يضمن كل المتلف عند
الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالمجموع وعند ذلك
لا ترجيح للبعض على البعض وللاول شبهة العلة وليس بسبب محض لما ذهب
اليه بعض مشايخنا او هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة اخرى كسائر الاسباب

بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بيناه وليس علة بنفسه ايضا لفوات الشرط الثاني من العلة فله
شبهة العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر
حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر
وذلك لان الربوا النسيئة بشبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة فتثبت حرمتها بشبهة
العلة لا بقال حقيقة الفضل لم تحرم لشبهة العلة فلان لا تحرم شبهة الفضل اولى لانا نقول
ما ذكرناه محرم والحرمة راجح على المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقولهم
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد هكذا قيل وقيل بل ان يقول من الراس
لانهم ان حرمة ربوا النسيئة انما تثبت باحد وصفي علة الربوا لان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة
لربوا النسيئة كما دل الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وذا لا يجوز ولا يثبت به حرمة
الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا يثبت بما هو دونها في الرتبة ويلزم
علينا شبهة فضل الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة يسقط اعتبارهما مع
حصول الوصفين بالنص والاجماع مع حصول احدهما اولى ان يسقط وسادسهما ما هو علة
اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشريعة مضافة اليهما فكان كل واحد
منهما علة اسما وحكما للرخصة بالفطر ونحوه يثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما المعنى
المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون المرض والسفر واليه اشار تعالى بقوله
يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه
يثبت عند النوم اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب
ما اختلف العلماء فيه وذا غير موجود في النوم غير ان المرض مشروع الى ما يكون سببا لزيادة
المشقة والى ما ليس كذلك وكذا النوم مشروع الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل
والى ما لا يكون كذلك فما هو سبب للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا والى
ما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر فانه لا يشرع فان المسافر وان كان في واقعة لا تخلو عن مشقة
عادة ولهذا قيل المسافة مشقة آفة غير انها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقطت
المشقة اصلا وتعلق الحكم في الاحوال بالسفر وكذا استحسن ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاستبراء اسما وحكما لانه المؤثر في وجوب الاستبراء صيانة مائه عن الخلط بماء آخر فانه حرام بالحديث والوطئ من المشتري يوجب ذلك حكما لاعتبار وجود العلوق من البائع لكن الشغل لما كان أمرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك مقام خلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا من تربص موجب للبراءة فاطلاق الوطئ للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط قوله وهذا لان الحاصل نوعان اي اقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشئ مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة و العجز اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين فانه وجد موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى خروج المني اقيما مقام الخارج احتياطا للعبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له في المسبب او اقتضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقط وهو العجز عن الوقوف على الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول مما يمكن الوقوف عليه لكن يعسر والثاني مما لا يمكن الوقوف عليه اصلا و ذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في قوله لها ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك وابغضك حتى وقع الطلاق عليها بمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجودها جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير والتخيير مقتصر على المجلس وكذا الاطلاق الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجرد الرغبة دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول

قوله واما الشرط اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على التوثق وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف عليه تحقق الشئ ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم

الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة واما الشرط المحض فهو ما يتمنع به وجود العلة اي ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة وتصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا لا وجوبا به بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شئ حتى ان اركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع والسجود للصلوة تتقدم لعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان نتمكن من العلم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شئ منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت ونحن لنعقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به قوله وانما يعرف الشرط بصيغته اعلم ان بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد قالوا ان الشرط في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على اداء بدل الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة وكذلك في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم الآية وقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم اذ القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا فرد النص ذلك وقال صيغة الشرط وحروفه لا تخلو عن معنى الشرط فخصوصها في كلام الله تعالى لانه يؤدي الى انه لا فائدة لهذا الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واشار الى الجواب عن تمسكهم فقال في الجواب عن قوله تعالى فكاتبوهم ان الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به ههنا بدلالة السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فقد جاء في التفسير ان المراد به حط بعض بدل الكتابة فهو انه مندوب فكذا الاول اذ الاصل في الكلام ان يتسق بعضه على نسق واحد ان كان القرآن في النظم

لا يوجب القرائن الحكم والنية متعلقة بهذا الشرط وكذا آية الطول غير مذكور على
وفاق العادة قبل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه
غير مندوب اليه وانما يندب اليه عند عدم طول الحرة وكذا قوله تعالى فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس بمحمول على العادة بل هو لبيان
الشرط حقيقة لان المراد به قصر الاحوال وهو ان يومن عن الاباحة عند الخوف او تخفف القراءة والركوع
والسجود كما روى عن ابن عباس رضى الله عنه وقصر الاحوال بالكراهية معلق بقيام الخوف
عيانا بنفس السفر اما قصر الذات فيتعلق بنفس السفر فان قيل هذا يناقض ما ذكرتم في باب الرخصة
من الاستدلال بحديث عمر رضى الله عنه فان من قوله انما قصر الصلوة ونحن آمنون وتقرير النبي عليه
ذلك يفهم ان المراد به قصر الذات قلنا انما يلزم التناقض ان لو كان سوال عمر نشيا من فهمه
تعليق قصر الذات من الآية وهو ممنوع بل جاز ان يكون ذلك امنا لظنه ان الوقت سبب الاربع
في حق الكافة كما ذهب اليه الشافعي لكن جرى التخفيف فيها بعذر الخوف فينبغي ان يبقى ما وراءه
على الاصل او لظنه ان اية القرآن تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن تعجب منه
وسال والى هذا المحمل ذهب قاضي القضاة المتكلم على انا نقول ان بنية التغيير اختلفوا في تغيير
هذه الآية فبعضهم حمله على قصر الذات وابن عباس حمله قصر الاحوال فالمشايخ رحمهم الله حملوه على
القصرين في الموضعين باعتبار القولين ومثله لا يعد تناقضا الا يرى ان الامام فخر الاسلام اورد
نظير المشترك تارة ونظير المجاز اخرى لما عرف اختلاف اهل اللغة فيه ولم يعد ذلك منه تناقضا
اتفاقا او نقول حمله على قصر الحال في هذا الباب معرض الاعتراض على القائلين بان الشرط فيه
على وفاق العادة لان في مقام الاستدلال والسائل لا مذهب له فلا يتوجه عليه انك ناقضت
لما ذكرت ان المراد به قصر الذات قوله وكذا دلالة الشرط ان لم لا ينقل صيغة الشرط عن
معناه كذلك لا ينقل دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها
طالق او المراة التي تدخل الدار مني فمناط هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة فيتوقف وجود
العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج والدخول دخل على النكرة وهي المراة الغير المعينة
والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به واذا اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط لان

الشرط ما يكون عارضا الوجود ويتوقف ثبوت الجزاء عليه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وصار
كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان
الصفة ليست بشرط صيغة بل هي شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا عملا
بالشبهين كذا ذكره العلامة النسفي لخلاف المعين ان لخلاف ما لو دخل الوصف على المعين
بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار طالق حيث
لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف المعين لغو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في
الاجنبية ويتنجز في المنكوحة ولو اتى بصيغة الشرط في الوجهين ان النكرة والمعرف مثل ان
يقول ان تزوجت امراة وان تزوجت هذه المراة فهي طالق يتعلق الطلاق بالشرط في
الوجهين جميعا وتقابل ان يقول قولهم بان معنى الشرط لا ينقل عن الشرط اصلا ينا قض قولهم
ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم والتوفيق بين كلامهم صعب واما الشرط الذي هو حكم
هو العلة فهو كالشرط لا يعارضه علة صالحة لان يضاف الحكم اليها هو الاولى ان يزيد قيدا في
تعريفه ويقول لا يعارضه علة ولا سبب لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الى السبب
دون الشرط كما يلوح من تقرير كلامه مثل حفر البئر فانه شرط التلف حقيقة والثقل علة السقوط
والمشي سبب محض الا يرى انه لو قام على غصن فقطع الغصن تحصل الوقوع فعلم انه سبب
لا علة لكن الارض كانت ممسكة وهي ما يمسك به الشيء مانعة عمل الثقل والمزاحة للمانع
فكان شرطا لكن العلة وهو الثقل ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا يتعدى
فيه فلا يصلح اضافة ضمان العدوان اليه علة لا يخفى ان في هذا التعليل تسامحا والمشي
مباح بلا شبهة يعني لما تعذر الاضافة الى العلة ينبغي ان يضاف الى السبب لانه اقرب الى
العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه حتى لو وجدت
صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك يضاف التلف اليه دون الحافر فرق
للشرط شبه بالعلل لانه تعلق به وجود الحكم كما تعلق بالعلة وجوبه فاقيم مقام العلة في
اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها قوله ضمان النفس اي
فيما اذا اتلف البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء من الحيوان وهذا في حق ايجاب

الألوكة
www.alukah.net

الضمان فاعطى حق حرمان الارث ووجوب الكفارة فلا لانها متعلقان بالمباشرة ولم يوجد
وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق وكذا لو قطع حبل
قنديل معلق فانه يضمن القاطع وان كان كل واحد من الشق والقطع شرطا للتلف
لكونهما ازالة للمانع من السيلان والسقوط والعلة السيلان والثقل لانهما لما كانا طبيعيين
لم يصلح اضافة الضمان اليهما فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي وهو القطع والشق مقام العلة في
هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان غصب حنطة فزرعها في ارض غيره ان العلة اي الزرع
للغاصب عندنا لصاحب الحنطة كما قاله الشافعي رح وان كان القاؤها شرطا للنماء والعلة
طلع الارض والهواء والماء لكنها لما كانت مستحقة بتقدير الله تعالى ولا اختيار لها لم يصلح اضافة
الحكم اليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو المزارع فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم
حتى لو سقط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح تعذر جعل الشرط وهو سقوطه
في الارض خلفا عنها لانه لا يصلح اضافة الحكم اليه وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط اذ المحال
شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما خرج من الزرع كذا ذكره
شمس الايمة ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الارض وهذا خلاف ما ذكره شمس
الايمة قوله واما اذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة
لان الاضافة الى العلة لكونها مؤثرة في ثبوت الحكم وليست الاضافة الى ما له شبهة العلة مما اذا
وقع نفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها ولهذا قلنا
ان شهود العلة وشهود السبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب ووجب الضمان على شهود
العلة خاصة كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا بان شهد اثنان انه قال لامرأته انت
طالق ان شئت وآخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لان التخيير سبب لانه طريق يفضي اليه والاختيار علة للطلاق فشهود الاختيار اثبتوا العلة
زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا وقلنا اذا اختلف الحافر
للبئر مع ولي الهالك فيها فقال الحافر انا اسقطت نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها كان القول
قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي كما ذهب اليه ابو يوسف لان الضمان

فوجب

قد وجب على عاقلة الحافر فهو بمعنى القاء النفس يريد اسقاط ذلك عن نفسه فلا يقبل
قوله الا انهما استحسنا قبول قول الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة
لاضافة الحكم اليها ومنكر خلافة الشرط عن العلة التي هو خلاف الاصل فكان القول
قوله بخلاف ما اذا ادعى الجارح ان المجروح مات بسبب آخر وقال الولي انه
مات من تلك الجراحة حيث يكون القول قول الولي لان الجارح صاحب علة اصاحبه
شرط والاصل في العلة الصلاحية للحكم فكان الولي هو المتمسك بالاصل هناك ولما نفذ
القضاء ظاهرا وباطنا بالشهود والزور حتى اذا ضمنوا فيمن قال لعبده ان لم يكن وزن
قيدك رطلين فانت حر ثم قال وان حل عنك هذا القيد فانت حر فشهد الشاهدان ان
ان القيد رطل فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فاذا هو رطلان فان الشهود يضمنون
قيمة العبد للمولى لان قضاء القاضي عنده لما نفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ثابتا به قبل الحل
وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا ان المولى علق
عتقه بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق كما ذكرنا
فيضمنان ولانهما وان اثبتا شرط العتق زورا لكن علة العتق وهي يمين المولى ليست
بصالحة للضمان لانتفاء صفة التعدي عنها لان يمينه تصرف في ملكه فكان مباحا والضمان
يعتمد العدوان فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البئر فان قيل لا ينفذ القضاء عند
بعد التيقن بالبطلان كما لو وجد الشهود عبيدا او كفارا فينبغي ان لا ينفذ ظاهرا قلنا ليس الامر
كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار سقوط تعرف ما الطريق للقاضي الى معرفته وهو صلاح
الشهود بخلاف كفرهم ورقهم فانه يمكن معرفته وهذا الخلاف ما لو رجع شهود الشرط واليمين
حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لان ايجاب كلمة العتق وهي قوله انت حر كان
كذا متعذرا بالظهور كذبهم بالرجوع يصلح لضمان العدوان فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم
الضرورة واما عندهما فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء لكونه غير نافذ عندهما فلم
يضمنا شيئا واما الشرط الذي له حكم السبب فهو ان يعترض على الشرط فعل مختار يضاف
اليه ليلا يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى

الألوكة
www.alukah.net

السبب كما اذا اوثق فيد عبد الغير حتى ابق فانه يضمن بتمامه عندنا خلافا لهما لان
حكم الشرط الاباق حقيقة لانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد
اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة التلف اليه وهو الاباق فيمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط
لكن الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لان سبب الشيء متقدم لكونه
مفضيا اليه وشرطه يكون متأخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض عليه فعل مختار لان الامر بالاباق استعمال
للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الآمر غاصبا له كما اذا استخدمه
مخدم فيضاف التلف اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار
الطير او باب اصطبل فعقرت الدابة في فورها ذلك انه لا يضمن الفاتح رح لان هذا شرط جرى
مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يجعل التلف مضافا اليه كحفار
السقوط في البئر حيث يضمن لي ولانه لا اختيار في السقوط حتى لو اوقع نفسه فيها قصدا
لانه اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا او لهذا لو مشى على قنطرة واهية
موضوعة بغير حق او على موضع دش الماء عالما به فزلق فعقر دابه ولم يضمن الواضع
والراش شيأ وقوله عالما به متعلق بالصورتين ومحمد رح يقول ان فعل الدابة هدر
شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار وصار كسيلان المائع من الزق فلا يصلح الاضافة
الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق كحال اباق العبد فانه صالح شرعا للاضافة الحكم
اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكمه به لان الوجوب محله الذمة والذمة
لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد الا ترى انه اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سننه
ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يؤكل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق
فجالت يمنة ويسرة فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان
على المالك اذا اتلفت شيأ وتلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهبت بها الريح الى
ارض جاره حتى احرقت كدسه او القى شيأ من الهوام في الطريق فانقلبت من مكانها
الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيأ لانه صاحب سبب والفعل الموجود

بعده

بفعل غير مضاف اليه لان طيوب الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا الزق الحية بعد ما
تحركت بخلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف
اليه تسببا فيضمن وعلى هذا اذا حال ان اعترض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم الى
الشرط والسبب من اشلى كلبا على انسان فمزق ثيابه او على صيد مملوك لغيره
فقتله فانه لا يضمن شيأ لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب
اليه لان الكلب يفعل بطبعه وبمجرد الاشلاء لا يكون سائقا له لانه غير محمول على ذلك فيقع
فعل الدابة غير مضاف اليه فكان هدرا حتى لو كان سائقا له بان كان يقود خلفه ويضربه
ويسلبه ضمن ما اتلفه الكلب لا يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل
ايضا حتى لا يحل الصيد حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل يكون ميتة لانا
نقول الاصطياد من باب المكاسب قال الله تعالى فاصطادوا فبنى امره على التوسع
وقدر الامكان فصرنا فيه الى الاستحسان ونفي ضمان العدوان الى القياس وهو انه ليس
بمباشر ولا سبب ومع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان واما الذي
هو شرط اسما لا حكما فهو اول الشرطين في حكم تعلق بهما الان الحكم غير مضاف اليه وجودا
عنده ولهذا لم يعتبر علمائنا قيام الملك عند وجوده في قوله ان كلمت اباعمرو ابايوسف
فانت طالق ثلاثا حتى لو ابانها وانقضت عدتها فكلمت اباعمرو ثم تزوجها فكلمت
ابايوسف طلقت ثلاثا مع الواحدة الاولى والمسألة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان
في الملك فيقع الثلاث اجماعا او وجدا في غير الملك او الاول في الملك والثاني في غير الملك فلا
يقع فيها اجماعا لان الجزاء وهو الطلاق لا يقع في غير الملك او وجد الاول في غير الملك والثاني
في الملك فيطلق عندنا خلافا لزفر رح وما اعتبر الشرط الاول بالثاني لاستوائهما في توقف
الجزاء عليهما فصار كشرط واحد ثم الملك شرط عند وجود الثاني فكذا عند الاول ونحن نقول
قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء وانه لا ينزل الا عند وجود آخرهما
فلو اعتبر الملك عند وجوده انما اعتبر لبقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين لان محلها
الذمة فكانت باقية ببقاء محلها قال الفاضل السمرقندي رح وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاول

شرطا سماه شرطا بل الشرط اسما وحكما والجمع قلنا اتفق الفقهاء على تسميته شرطا
فانهم قالوا ان للصلوة شروطا كالطهارة عن الحدث والخبث والنية وستر العورة ونحوها
ومحمد رح لقب بابا بباب شروط الصلوة واما الشرط الذي هو علامة فمثل الاحصان
لايجاب الرجم في باب الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة
حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجود المعلق بالدخول والزنا اذا تحقق
لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا
يثبت به الرجم فوقفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وموانه كان موجبا للرجم عند
وجوده فكان علامة له لا شرطا هذا هو اختيار بعض المتاخرين اما علامة فاتفق الفقهاء
من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا اعلامة مستدلين بان الشرط ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر فالاحصان بهذه المثابة فان تاثير الزنا في الرجم متوقف على وجود الاحصان
وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطيته كشروط الصلوة التي تتقدمها قوله فلهذا الايضمن
اي لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بخلاف
يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا
يضاف الحكم اليها لوجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافها عن العلة اصلا وتقبل فيه شهادة
الرجال مع النساء عندنا خلافا لزفر رح لانه لما كان معرفا فاكانت هذه الحالة كغيرها من
الاحوال في حكم الشهادة فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامراتين في غير هذه الحالة
فكذا في هذه الحالة فان قيل انما يثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن للامام من
اقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم لا مدخل لشهادتهن في اثبات
التمكن من اقامة الرجم بدليل ان الزاني لو كان عبدا مسلما فزنى فشهد عليه ذميان ان
مولاه اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن الامام من اقامة
الرجم لانه لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم
في اثبات التمكن من اقامة الرجم عليه قلنا ان شهادة الامام على المسلم فيما ينكره المسلم
لو يتضرر به غير مقبولة وفي اثبات سبق العتق في المسئلة المذكورة ضرر له حيث

يتغلظ به العقوبة عليه فلهذا لم تقبل بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث يكون
مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا ولا وجودا وان تضرر به المسلم ومنا كل لم يتعلق
بهاذلك فلذا اعقبت قوله وعلى هذا الاصل ومعنى ان الشرط اذا كان بمعنى العلامة
لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتقة اذا جاءت
بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها
وان لم يكن هناك حبل ظاهر والفراش قايم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا
تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة
ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة
حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم
فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا
وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة فيثبت ما كان تبعا لها وهو
الطلاق المعلق بالولادة وابو حنيفة رح يقول الولادة شرط محض للطلاق والعتاق
المعلق بها من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الا عند وجودها
وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال العلة وكذا الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني
الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يوقف الباطن فما كان باطنا جعل
كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من يعلم به واذا
صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا لا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب خلافا
لما كان الفراش قايما لان الفراش سبب للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة
محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الرجل بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب
وعلى هذا قال ابو حنيفة رح في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة
القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله فيصير مضافة
اليه في حقنا والارث يبتنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال
معرف محض لان حيوة الولد لا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ونفس الاستهلال

نسخة الألوكة
www.alukah.net

في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث

فصل في الاحتجاج بالادليل لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة منها الاحتجاج بالادليل جعله بعضهم حجة للنافي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وطريق الاحتجاج به عندهم هو انهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه اما بيان انه لا دليل عليه فربما يثبتون ذلك بنقل ادلة المثبتين لذلك ثم بيان فسادها وربما يقيمون الدلالة على حصر وجود الادلة ثم يكتفون في بيان انتفائها بالعدم وجدانهم لها اما بيان ان كل ما لا دليل عليه وجب نفيه فهم يثبتون ذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يستلزم القدح في الضروريات والنظريات فكان باطلا اما بيان ادائه الى القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ذلك يلزمنا تجويز ان يكون لخصمنا جبال شاهقة وقبل عظيمة ونحن لا نراها واما بيان ادائه الى القدح في النظريات فهو انا نستدل بالدليل على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فعل في مقدمات ذلك الدليل فلا نعلم نتيجة ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين الا بعد دفع هذا التجويز ودفعه ان كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فثبت ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يورث القدح في الضروريات والنظريات واما المنقول فهو ان الله تعالى ذم الاحتجاج به على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وعلم نبيه ﷺ الاحتجاج به على نفي التحريم بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية ولنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه ﷺ مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي والدليل عليه ايضا فصل الخصومات وانما انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكليفه بنفسه او بنفس العين المدعاة بعد وجوده ولو كان لا دليل حجة على

خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا يقال

ليس ان القول جعل قول المنكر لان ذلك لدلالة الظاهر له اذ الاصل في الذمم البراءة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء لكنه لا يتعرض له ما لم يأت بحجة شرعية هذا غاية تحريره وفيه نظر لان الآية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان على الحصر لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بالادليل حتى يتم التقريب وكذا باب الخصومات والدعاوى لان احدا لم يقل ان بمجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الآخر نعم يمكن ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يؤمر بالحضور ليسمع حجة خصمه ويدفع ان كان له دفع صحيح والا لزم وقال الشافعي انه حجة لا يقال ما ثبت بدليل لا اثبت ما لم يعلم ثبوته فبنى على اصله هذا ابطال الصلح على الانكار لان نفي المنكر دعوى المدعي يستند الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل اذا كان المدعى دينا او اليد التي هو دليل الملك اذا كان المدعى عينا فيكون حجة له على خصمه في ابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه فيما في يده بهذا الدليل يكون اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الآخر لانا لا نسلم الابقاء ولانا الاثبات لانه احتجاج بالجهل لانا نقول لهما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليلا على ثبوته او تعنوا به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني سلمنا وان عنيتم الاول فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم اذ الناس يتفاوتون في العلم بالادلة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولهذا صح هذا النوع من الله تعالى لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فاخباره ان لا برهان لمن يدعي الشرك حصل علم اليقين بان لا دليل على الشرك بوجه ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاب لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وجاز النسخ كما مر تحقيقه في باب النسخ فعلم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى الاثبات فيما لم يعلم ثبوته واذا

كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر والملك فيما في يده في مسئلة الصلح على
الانكار غير متعرض للبقاء فكان خبر كل واحد منهما محتملا فكما لم يكن خبر المدعي حجة
على المدعى عليه في الزام التسليم فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون على المدعي في فساد الاعتياض
فيكون ما اخذه بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح الصلح
من الاجنبي ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي بدليل لما جاز صلحه مع الاجنبي كما
لو اقر المدعي انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وعلى هذا قلنا مجهول الحال
اي من لا يعلم رقيته والحريته حر باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم
المجني انه رقيق او قذفه بهذا زعم انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر بناء
على الاصل فانه لا يجب على القاذف حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على
الحرية وكذا لو اشترى شقصا من دار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الشفيع فيما في يده يكون القول قول المشتري في انكاره في حق الشفعة لان خبر كل
واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وقال الشافعي رح يستحق
بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت
الملك كان له ان ياخذه وانا فرضنا المسئلة في الشقص لان الشفعة عنده لا تجب بالجوار
وقال على بناء رحمهم الله فيمن قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا
بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد وان كان العبد
متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد وقال ان في كل ما كان
الاصل عدم الدخول والدليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت الدخول
بدليله وكذا قالوا لو قال لزوج المراة المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت وذلك في
مدة تنقضي في مثلها العدة وكذبته المراة يحل له ان يتزوج باختها او باربع سواها
ولا يسقط عنه نفقتها ولا سكناها خلافا لزفر رح وهو يقول العدة كانت واجبة بدليل
قطعا فيبقى الى وجود دليل المزيل ونحن نقول نعم ان العدة كانت لكنها تحتمل البقاء
والانقضاء فلا يتعدى قول كل واحد منهما الى صاحبه فقسمنا الاحكام بينهما وقلنا

ما كان

ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لما يبقى بقولها وما كان مشتركا بينهما
كالنسب يبقى ضرورة بقاء الفراش بخلاف ما اذا كانت المدة بحيث لا يحتمل الانقضاء
اذ البقاء ثم متيقن به فكان القول قولها وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد
ثم اشتراه انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اتباعا لاصلنا فان
قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قابله ولو لم يجز البيع لعدا قابله وهو البائع
واقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لان جهته حتى لا يكون
ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون عبدا يباع في حق البائع فداء
في حق المشتري بتخليصه واتباعا لاصل الشافعي فقول البائع انه ليس بحر وهو مملوكه
مستندا الى دليل وهو الملك الثابت له فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واتباعا
قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب
الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه ومن الاحتجاج بلا دليل
العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة
البقاء مثل قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان الاصل عدم الوجوب فيستصحبه
الا بدليل وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا لان البقاء في الموجود والمعدوم مستغنى
عن دليله اذ لا يستند اليه اذ ليس ذلك موجبة الا يرى ان عدم الشراء في الحال لا يمنع
حدوث الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك لا يمنع زواله في المستقبل بدليله فعرفنا
ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب بقاءه وان بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله
محتمل كثبوته فيما لم يعرف ثبوته بدليله فلم يكن حجة على خصمه لانه ان كان يلزمه
باعتبار احد الاحتمالين فالآخر يدفعه بالاحتمال الآخر والدفع ايسر بخلاف العام فانه
نص موجب للحكم في جميع ما تناوله قطعا على احتمال دليل الخصوص فلم يظهر
دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنص موجب له وهذا الدليل المثبت للحكم لا يكون متعرضا
للازمنة اصلا فلا يكون ثبوته في الازمنة الآتية بدليل مثبت له فان قيل اذا شهد
الشهود ان المدعى كان ملكا للمدعي قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير

الألوكة
www.alukah.net

ح نقض القاضي بالملك للمدعي للحال واذا لم يقولوا انه ملكه عن الحال وكذا من تيقن بالوضوء
وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به
وان صلى بالوضوء ومن تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له اداء
الصلوة الا بعد الطهارة وكذا لو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه
من فلان وهو ملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة على الغير
فلنا هذه المسايل ليست من المتنازع فيها لانها من جنس ما يبقى بدليله اذ حكم الشراء
الملك المؤبد وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الزكاة والاقرار بالملك يوجب
ملكا مؤبدا الا ترى انه لو صح توقيته صريحا بان يقول اشتريت هذا الكذا او نكحت هذه كذا او
توضأت الى كذا فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح وان احتمل احكامها السقوط بوجود المناقض
فقبل وجود المعارض لها حكم التابيد وكان البقاء بدليله فكان حجة على الغير وكلامنا فيما
ثبت بقاءه بالدليل كحيوة المفقود والامر المطلق في حيوة المبني عدم الا ترى انه كان محتملا
للموقت في حيوته قولا ان صريحا بان يقال مثلا صلوا عشر سنين فيكون البقاء حال حيوته
ثابتا بدلالة النص لا الاستصحاب بخلاف ما بعد الوفاة لان الادلة صارت موجبة قطعا
لوفاته عدم مع تقريرها بحيث لم تحتمل النسخ فبقاؤها بدليل متبقى سوى الدليل الموجب
فقال النبي عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيمة
فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن مقطوعا به في حيوته عليه السلام لم يكن النصوص
حجة حتى قبل بقاء بعد الموت انما يكون باستصحاب الحال كبقاء حيوة المفقود حتى جاز نسخه
بخبر الواحد على ما مر بيانه في باب النسخ الا ان الواجب علينا العمل بما يظهر عندنا من الدليل
لا بما غاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك به لالزام الخصم
في اثبات الحكم ابتداء واما التمسك به لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا حتى لا يكون حجة على من انكر
البقاء بناسخ هذا وان قوله حكم الشراء الملك المؤبد يناقض ما ذكره في باب النسخ
ثبت به الملك دون البقاء بل ما ذكره آنفا في اول باب الاستصحاب فتامل قوله
مسلما اربعة اوجه الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج به

ح التقطع

مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف
علمنا الثلثة الاحتجاج به في قوله قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية وثانيها الاحتجاج
به بعد ما دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع به احتمال قيام المغير من حيث هو
لا يشعر به وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لابقاء العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال
قيام المغير عند غيره او فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور و
بعض مشايخنا رحمهم الله لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل
بقدر وسعه فلم يظفر به فكان لحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة على الغير وثالثها
الاحتجاج به قبل التامل في طلب الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق وجهل بعض و
الجهل لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة وعذرا
لمن اسلم في دارنا بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له
وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا
وان اخطأ جهة القبلة وغير المتحري لا يكون معذورا وزاد بعضهم التمسك بالاستصحاب لاثبات
حكم مبتدا وهذا خطا محض لان الاستصحاب كما سماه عبارة عن ابقاء ما كان لاعدام المغير
وفي اثبات الحكم به ابتداء تغييره اسما ومعنى فلهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به
حتى يقوم دليل موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا
يكون حجة في اثبات ملك آخر له كي حتى لا يورث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان
ولا يثبت له والثابت لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي
يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه
لكن قالوا به من حيث لم يشعروا به لانه يصير قاصدا اليه بل باعتبار انه بقي للوارث الملك الذي كان
للمورث اذ الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير
عنده فيكون الاستصحاب حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء
وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا ادعى عينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام
شاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فانما يبقى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الملك الذي كان للمورث بعينه ولهذا يرد الوارث ما اشتراه بالعيب ويصير مغرورا
فيما اشتراه المورث وما ثبت من الملك يبقى للاستغناء البقاء عن دليل ولكنها
فالاصفة الملكية تثبت للوارث ابتداء هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت
في حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطء
وحرمته لجواز ان يكون الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الآخر بان كانت اخت
الرضاع لاحدهما دون الآخر وانما يكون هذا ابقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه
ولقي ان هذا العين ملكه وشهد الشهود ان المدعى كان المدعى قبلت شهادتهم اتفاقا
كما لو شهدوا ان هذا المدعى ملكه الآن بسبب لا يملك اعلم ان اهلية
الانسان الشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه في عرف
الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب المشروعة له وعليه وهي سبعة عان اهلية
وجوب واهلية ادا، وقد ذكرنا ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة لغة العهد لان تقضيه يوجب الذم
قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اى لا يراعون حلفا ولا عهدا ومنه قوله
يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وررا
عرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه واعترض عليه بان العقل
بهذه الصفة اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا لانهم انه غير الذمة بل
ظاهر كلام القايل يشعر بانه هو العقل كما سنشير اليه غاية الامر انه لا يفصل بين
العقل الهيولاني والعقل بالملكة وقد يطلق عليها اسم الذمة ومنهم من جعلها ذاتا وهو
اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف فلهذا عرفها بانها نفس لها عهد فان الانسان
بولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات حتى
يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر
بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه
وخراجها الاجماع وبعد الذمة الصالحة انما ثبت له بناء على العهد السابق الذي

جرى بين العبد وبين ربه يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية فقال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا بعد نسل كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل يعني انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت لها عقولهم وبصايرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقيل الست بربكم فكلمتهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك واليه مال جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور قدس الله روحه ورد التفسير الاول بوجوه ذكرها في التاويلات منها ان ظاهر الآية يرد تفسيرهم هذا اذ الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام فان قلت هذا التفسير ايضا يخالف اجماع الفقهاء لانهم قائلون بالذمة والتمثيل ينافيها قلت لانه مخالف اجماعهم غاية الامر انه مخالف تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام قاضيخان في زيادة التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل قوله وقبل الانفصال هو جزء من وجه بمعنى الجنين قبل عن امه الانفصال عن امه جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها باكيدها ورجلها ولهذا لا يقرض بالمراضي عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكن لما كان مقررا بالحيوة بعد الانفصال وصيرورته نفسا برأسه حتى يوقف الارث لاجله لم يكن جزءا الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث وشب ولم يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد انفصاله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الام ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه
حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امرأته بعقد
الولي غير ان الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن
اختيار حتى يظهر المطيع به من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا فجاز ان ينعدم الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه و
محله قوله ولذا اي ولان الوجوب ينعدم لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل
ابنه لا يجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو استيفاؤه من الاب وقلنا ايضا لم يجب
على الكافر شئ من فروع الشرايع التي هي الطاعات لان حكمها الاداء وفايدته نيل ثواب
الآخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل
ولا للثواب وذلك ظاهر ولزمه الايمان لانه اهل لحكمه وهو الاداء وفايدته وهو الثواب
اعلم انه لا خلاف ان الكافر اهل لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات
والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لاداءها اذ المقصود من المعاملات
مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى
وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها والكافر اليق
بما هو عقوبة وزجر من المؤمن ولا خلاف ايضا ان الكافر يؤاخذ بترك الاعتقاد
بالفروع لان ذلك منهم كفر عنادا وجوبه الاداء في الدنيا وقد اختلفوا فيه فذهب
عامة مشايخ ما وراء النهر رحمهم الله ان ذلك غير متحقق في حق الكفار واليه ذهب
القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف رحمهم الله وقال العراقيون من مشايخنا
رحمهم والشافعي رح والمعتزلة وعامة اهل الحديث بتحققه في حقهم وفايدة
الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو اتوا بها حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق
بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما تظهر في حق احكام
الآخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها عملا وعند الفريق الثاني يعاقبون
بتركها كما يعاقبون بترك الايمان كذا في البرهان واصح الفريق الاول بما ذكرنا

وبان الصلوة مثلا ان وجبت على الكافر فلانه اما ان وجبت في حال الكفر او بعده لا يجوز
الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا تكون مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم
وجوب القضاء بعد الاسلام ولم تجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه ليس
باسباب اهلية العبادات فلا يجوز ان يثبت مقتضى لغيره وفيه نظر لان الله تعالى
ما امر العباد بالطاعات وحدها حتى يثبت الايمان اقتضاء وتبعا بل امرهم بالايمان
والطاعات جميعا فيكون الايمان مامورا به صريحا لا تبعا واقتضاء ولان القول بعدم
وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها عليهم
مما يشتفيان وتمسك الفريق الثاني بقوله تعالى فلا صدق ولا صلى وبقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه ولان المقتضي للوجوب لا يثبت عند انعدام
حكمه قلنا لا يجب على الصبي سائر العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة و
الصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج وان وجد سببها ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء
على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذلك لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل
نفسه ولا ابواه ولية لان ثبوت الولاية عليه جبرا لا اختيارا فلا يصلح طاعة ولو
جعلنا اداء الولي كاداية فيما هو مال محض يكون المقصود هو المال لا الاداء وهو باطل
في جنس القرب فوجب عليه ما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان من حقوق
العباد كالقرض والعوض تجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجوب سببه وثبوت حكمه
وهو اداء العين اذ المقصود هو المال متى لا الاداء لان الغرض جبر الفايت او حصول
الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه في حصول هذا المقصود كاداية وكذا الصلة
التي لها شبه بالمؤونة كنفقة الزوجات والاقارب تجب على الصبي عند وجود سببه اما
نفقة الزوجات فلانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس تجب عوضه
وهو النفقة واما نفقة الاقارب فمؤونة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود
سد خلة المنفق عليه بوصول كفايته وذلك بالمال واداء الولي فيه كاداية فلم يكن

الوجوب خالياً عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل
وجوب عليه وذلك كتعلل العقل فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ التفهيم
والاخذ عايد النظام ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء الا ترى ليس من
اهل الحفظ والصبي ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان
مؤنة في الاصل كالعشر والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان
معنى القربة فيها غير مقصودة فكان اداء الولي كادائه وما يشوبه معنى المؤنة
كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد لرجحان معنى العبادة والمرجوح مقابلة الراجح كالمعدوم
فصار كالزكوة ولزمه عندهما لخلوها بالمؤن المحضة قوله واذا عقل واحتمل
الاداء اعلم ان الايجاب لا يجب على الصبي قبل ان يعقل بلا خلاف لعدم اهلية الاداء
عن اختيار امتثالا لقوله تعالى واذا عقل واحتمل اداءه يصح منه الايجاب في حق احكام
الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف اما الخلاف في وجوب عليه فقالت المعتزلة بوجوب
الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعدم اهلية التامل والتفكر في صفات
الله تعالى وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي الامام ابو زيد الدبوسي والامام
فخر الاسلام رحمهم الله بنفس وجوب الايمان عليه دون وجوب اداءه لان نفس
الوجوب انما هو بالاسباب وهي الايات الدالة على ربوبيته وصلاحيته الالهية وهما
حاصلان في حق الصبي العاقل وحكمه وهو الاداء عن اختيار متحقق في حقه فيثبت
الوجوب للمقتضي وعدم المانع ولهذا لو اتى به يقع فرضا حتى لا يلزم عليه تجديد
الايمان بعد بلوغه ولا يلزم انا لا نقول بوجوب اصل الصلوة عليه بعد ان يعقل
لانه يؤدي الى ان يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف وجوب الايمان فانه
لا يؤدي الى ذلك الا ترى ان امراة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد
ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما فلو لم يثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما اذا
امتنع منه لكن الخطاب سقط عنه بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث ويبقى اصل الوجوب
وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت

في حقه ما لم يعقل حاله بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا
يتوقف على الوجوب عليه بل يكفي فيه كونه مشروعا كجهة المعذور وقد مر ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكمه الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات
هذا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لان الانهم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما
ذلك حكم الخطاب لا حكمه صحة الاداء وهي متحققة هاهنا فثبت الوجوب لما قلنا
قوله واما اهلية الاداء فنوعان كامل وقاصر فالكامل يثبت بقدرة البدن
لاخلاف ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة الاداء به
وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال وهي بعد البلوغ بسلامة العقل والبدن و
ادنى درجات الكمال يسمى اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
بمنزلة الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد يكون
كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط عنه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته
ثم اصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما يأتيه ويذره بان ينظر
في افعاله فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان
قاصر العقل فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال
بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار
صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء
النقصان بعد هذا الحد لما مر ان السبب الظاهر متى قام مقام البطن يدور الحكم معه
وجودا وعدما كالسفر للرخصة ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة
وجوبه وتوجه الخطاب عليه فعلم فثبت بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية
نوعان حقوق الله تعالى وغيرها وكل منهما ينقسم الى ثلاثة اقسام اما حقوق الله
فاما حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبيح لا يحتمل غير واما محتمل لان يكون مشروعا
في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله تعالى فاما نافع محض واما مترد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بين الاعرين اما ما كان حسنا محضا فالايمان بالله وصفاته فيجب القول بصحته
حقيقة منه خلافا للشافعي لوجوده وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا احكاما وكذا
(اي الصبي العاقل)
اي في احكام الدنيا اذ بعد وجود حقيقته انما يعتبر عدما حكما بحجر شرعي وذا لا يليق
بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل غير خلوصا ومحجورا فيه لكان قبيحا من ذلك الوجه وذلك
باطل قوله والاهلية فيه اي الاهلية عليه فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه (ساقط عن الصبي)
فاما الاداء خلا اهلية فيه فكان في الحكم بصحة اداياته نفعا محضا لانه ينال به الفوز في الاداء
الصبي الايمان
لا يقال ان فيه نوع ضرر لانه يحرم الميراث عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة بينه وبين
امرأته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من اسلم لان
الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا والان دام مشتركا فقد يصير به مستحقا للارث
مضافا وبالمسلمين ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه اذا
ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد ذلك عدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة
واما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه لا يحتمل العفو بعد تحققه
بعذر من الاعذار الا ترى انه يعتبر علمه وجهله بغير الصانع فكذا منا اعلم ان ردته معتبرة
في احكام الدنيا عندنا حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا حتى لو ارتد وابواه مسلمان
لا يعفى بعذر الصبى فتبين امرأته المسلمة وتحرم عن الميراث من المسلمين وعند ابي
يوسف والشافعي رح لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الآخرة
فهي صحيحة اجماعا لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة
خلاف النص والعقل ولقائل ان يقول هذه المسئلة مما يؤيد مذهب المعتزلة لان
الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان به وجه القياس ان الارتداد ضرر
محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده ولان ما هو بين الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه
فما يكون ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الردة محظورة مطلقا فلا تحتمل ان
يكون غير محظورة في وقت من الاوقات ولان شخصي من الاشخاص فيكون محظورة
في حق الصبي كما في حق البالغ وما يلزمه من ضرر احكام الدنيا كالحرمان الميراث ووقوع

الفرقة

صحة الارتداد

الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة ارتداده لانها من توابع الصحة لا قصدا اليه والزام
الضرر فيه قصدا غير جائز فلهم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل
العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان
ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها
الضمير ان في لصحته ومثله يرجعان الى الارتداد والضمير في اليه راجع الى كلمة ما
قوله وصح منه اداء العبادات البدنية هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق
الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهد حتى اذا شرع
لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسدها لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى استحق
به الثواب في الآخرة ويعتاد اداءها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان مالا
منها كالزكوة حتى لا يصح منه اداؤها لتضرره به في العاجل بنقصان ملكه فيبتنى عليها
الاهلية الكاملة قوله وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق
الله تعالى يعني صح منه من التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول
الهبة والصدقة وكذا قوله عن الغير بالطلاق والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه
ضرر لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك يصير مستبدا في التجارات عاديا
لمواضع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع للعقوق اليه حتى
لو شهد الصبي لم تقبل وكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلنا عبارته صحيحة
في نفسه ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وعدا
لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني منه ما تمحض
ضررا كالطلاق والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا
يملكه الصبي بنفسه لانه ضرر محض في العاجل والصبي مظنة الرحمة والاشفاق لا
مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة ولا
يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم عليه نظرية وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لانه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بولايته قضائه بتمكن من تحصيله فيصير منفعة محضة من حيث ان هذا المال ما دون
العطب لانه صار دينا بعد ان لم يكن ماله حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا
لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي وملك بولاية الولي بيان
لحكم القسم الثالث يعني باجازة الولي واذنه ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا محضا وان كان خاسرا كان ضررا ومثله الاجارة و
النكاح والشركة واخذ الشفعة والرهن وغيرها وان كان لا يملك بنفسه لان معنى الضرر
يندفع عند مباشرة الصبي بعد استطلاع راي قوي كما يندفع بمباشرة الولي فاذا اندفع
توهم الضرر التحق بما هو محض منفعة فيكون الصبي فيه اهلا للتصرف مع انه في صحته
تصرفه اصابة مثل ما يصاب برأي الولي مع فضل نفع البيان وتوسيع طريق الاصابة
على اعتبار ان نقصان رأيه يعني ان نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي
صار الصبي في هذا التصرف كالبالغ عند ابي حنيفة رح الا ترى انه صح بيعه عنده من الاجانب
بغبن فاحش كما يصح ذلك من البالغ وان كان الولي لا يملك ذلك عليه وعندهما كما كان
تعود التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه فكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن
الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له وقول ابي حنيفة رح اصح لان اقرار
الصبي بعد اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك منفسه ورده ابو حنيفة رح بيع الصبي
بغبن فاحش مع الولي في رواية يعني عن ابي حنيفة رح في بيع الصبي المأذون مع وليه
بغبن فاحش روايتان احديهما الاجازة لما قلنا انه كالبالغ بانضمام رأي الولي الى رأيه
وفائدتها المنع اذا الصبي لما كان متصرفا باذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة
بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن
فاحش اذ فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليستفيد به ولم يقصد بالاذن النظر للصبي
بخلاف بيعه من الاجانب اذ لا تهمة فيه فلم يعتبر النيابة واذا اوصى بشئ
من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن
للامام الخلاف في وصاياه المردودة غيرها على ما عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى

الخلاف

الى الخلاف واختلف في وصيته فاعلم المدينة تجوز من وصاياه ما وافق الحق
وبه اخذ الشافعي رح لانها نفع محض حيث يحصل له الثواب بناء الآخرة بعد ما استغنى
استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذها بعد وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر لان في القول بصحتها ترك نفع
اعلى منه لان الارث شرع نفعا للورث وفي الانتقال عن الارث الى الايصاء ترك الافضل
لاحالة واليه الاشارة في حديث سعد ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
يتكففون الناس فكان ضررا في حقه وليس للشافعي رح معنى فيما يطرد حيث اعتبر عبارة
الصبي في اختيار احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما حتى يكون اختياره اضر به اذا الغالب
من حاله انه يختار من لا يواخذه باللعب ويتركه خليع العذار لقلة نظره ولم يعتبر
عبارته في اختيار الاسلام مع ان فيه نفعا ظاهرا واعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولم
يعتبر في البيع ونحوه مع ظهور نفعه وحرفه اي اصله ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل
موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان فلما
يجوز اجتماعهما ومعناه ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته
فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيها فاختيار احد الابوين
والايصاء مما لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيهما وقلنا نحن انه لا تضاد
بينهما لان الاصل الاهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما
تحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين ما تحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه
في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه
المضادة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لاجعله متفانيا في تلك
الحالة التي في الحالة التي يكون تبعا لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وفيما قلنا رد
تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة الاصابة واحدة
عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاحكام تارة ويكون اصلا في حالة اخرى
عند انفراده الامور المعرفة على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فيمنعها من بقائها على حالها
فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل اهلية الاداء وبعضها يوجب تغييرا في
بعض الاحكام هو بقاها اصل اهلية الوجوب والاداء كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى
والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب
والسماوي ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل على معنى انه نازل من السماء والمكتسب
ما يكون لاختيار العبد فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وانما لم يذكر الحمل و
الشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بهما بعض الاحكام لدخولها
في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما
بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره اما الذي منه فهو الجهل
والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وربما
ليس فيه الجاء وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ الانسان قد
يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولان الصغر غير داخل في ماهية الانسان بدليل
ان الكبير انسان فكان من العوارض والاجل هذا اجعل الجهل من العوارض مع انه
امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعله
من المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه سبيل من تحصيل العلم فيضاف الجهل
الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان قيل فعلى هذا وجب ان يكون الرق من
المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلنا بعد
ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية بحيث
لا يزول بزوال سببه بخلاف الجهل فانه معذور في الرفع بعد وجوده واما الجنون
وهو آفة تزيل كمال العقل بحيث يضعف تميزه وتدبيره فانه لما بقي الذمة

اذ الآدمي

اذ الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه
بناء على قيام الذمة وانما ينافي الاداء لانه ينافي القدرة على الاداء لانها لا تكون
بلا عقل وقصد صحيح وهو منافي لها فيفوت القدرة على الاداء وسقط بالجنون
ما كان ضررا لتحمل السقوط احترز به عما لا تحمل السقوط الا بالاداء او بدا من له
الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بالجنون كما لا
يسقط بالصبا فانا الذي تحمل تحمل السقوط لما الطلاق والعتاق وسائر اقواله
فغير معتبر اذ الحجر من الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل فبدونه لا يمكن
اعتبارها شرعا فيفسد عبارته لكنها حتى لم يتعلق بها حكمها وان اجازه الولي واما الافعال
فلكونها مؤثرة حسا لا يتصور الحجر عنها شرعا والا لانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان
باداء الولي لان فعله غير مقصود فقلنا انه يواخذ بضمان الافعال في الاموال على الحال
والجنون هي القياس مسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء يفوت
بزوال العقل وبدون اهلية الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط
بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد والمغمى عليه بالنوم والاغماء كونه كالعدم في حق
ايجاب القضاء للجامع كون كل واحد منهما عارضا الى قبل الامتداد واما اذا امتد
يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فيسقط ثم هذا القياس والاستحسان انما
يتاتيان عند ابي يوسف في الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ واما الاصلي بان
بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عنده حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام
يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى عنده وعند محمد رح وهو ظاهر المذهب
انهما سواء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن عند محمد باعتبار
الصلوات لتصير ستا وعندهما باعتبار الساعات ليزيد على اربعة وعشرين ساعة
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق بعده في اليوم فانه لا يجب قضاء الثاني
الفوائت عندهما خلافا لمحمد رح لان السقوط باعتبار الكثرة الموجبة للحرج وذلك غير
بالدخول تحت التكرار الا انها قالا لما لم يكن سقوط الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر اذاها

الألوكة
www.alukah.net

وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت وهو في الصلوة يوم وليلة والمقابل ان يقول كلا
الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المدة وبين ما كثرت الفوايت حتى اسقطت
الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف رح حيث جعلا حد الكثرة ستة ان يزيد الفوايت
خمسا بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما محمد رح فانه جعل حد الكثرة ستة
ان يدخل وقت السادسة بخلافه هنا وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الجنون
الشهر وليلته حتى التكرار لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة الموكدة على الاصل الموكد
اذ لا يدخل وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهرا وفي الزكوة ان يستغرق
الحول لانها وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر وعن ابي يوسف رح انه اقام اكثر
الحول مقام كله تيسيرا للامر على الملاك ثم الجنون لا يصح ايمانه وردته لعدم ركنه وهو عقد
القلب على التصديق لان ذا انما يكون بالعقل وعديم العقل والردة مسبوق بالايمان فتنتفي
عند انتفائه لا الان الايمان مما يصح الحجر عنه والردة مما يصح العفو عنها بل لان عدم الحكم
لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان امرأة المجنون اذا انسلمت
عرض على ولي المجنون الاسلام فان أسلم وليته فقد اقر عليه وان ابى يفرق بينهما
دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن قوله واما الصغر اعلم ان الصغير كالمجنون
في اول احواله لانه عديم العقل والتمييز انما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء
ولكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله فيسقط عنه ما كان نوعا يحتمل السقوط عن
البالغ مثل الحدود فانها تسقط بالشبهات والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار
وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان
الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل
وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضى فيه ووجوب قضاء
لو افسد لان لزوم المضي ووجوب القضاء يحتمل السقوط عن البالغ كما لو شرع
في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولو افسده لا قضاء عليه
ولو لك قلنا ان الصبي لو احرم بصح احرامه من غير عذر حتى لو احصر لا يلزمه القضاء

(ما يسقط عن البالغ بعذر قلنا لا)

ولو ارتكب

ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ لا يسقط
عنه مثل فرضية الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت
الفريضة ساقطة لكان نفلا كما في الصوم والصلوة الا ترى انه اذا امن في صغره وبلغ
كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما
اجزى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة
لانه وقع نفلا هذا ما ذكره في رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
والا يلزمنا ما قلنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع
عن الفرضين لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذه الحالة
ان لا يسقط الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فحتى
جعل الوجوب عليه من حال صباه يرتفع بالسقوط عنه بما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب
بقي تحت عهدة الوجوب الى ان يؤدي ثانيا هذه عبارته وهي صريحة في انه يقع فرضا
ولا يجب عليه الاعادة قوله وجملة الامر الذي الكلي في باب الصغر وحاصل
احكامه ان يوضع عنه العهدة اي المواخذة بما يحتمل السقوط ويصح منه بان يباشر بنفسه
وله بان يباشره لاجله غيره بدون اللزوم والمواخذة عليه كقبول الهبة ونحوه مما لو نفع
محض لان الصبي من اسباب الرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار
وبشر عليه السلام للحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه ولذلك
اي ولان الصبا سبب للعفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا
للشافعي رح لان وجوب القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه
حرمان الصبي بالكفر والرق لان الرق ينافي الملك لانه يثبت لمولاه فوارثة الرقيق
يؤدي الى توريث الاجنبي وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم قال الله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والارث مبني على الولاية بقوله عليه السلام
اخبارا عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب اي من لا نبوة له ولا يرث ني وانعدام الحق وهو الارث هنا
لانعدام سببه وهو الولاية لمكان الكفر او عدم الاهلية لمكان الرق لا يعد جزاء وعقوبة

والعهدة نوعان خالصة لا تلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف
لزومها على الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبا عجزا صار سببا للثبوت ولاية
الغير عليه ولاية نظر وسلب ولاية عن الغير وله وانما العته اعلم ان العته آفة
ناشية عن الذات يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض
كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين قوله ناشية عن الذات تخرج ما يكون
بالمخدرات وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل
كما لا يمنعها الصبي مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق
منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبي
فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا
يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده بإذن وليه وبغير إذنه
والبيعة والاستيفاء لنفسه بدون إذن الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان
العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما استهلكه من الاموال فانه من العهدة وقد
وقد ثبت في حقه فاجاب بان ضمان ما استهلكه من الاموال ليس من العهدة
المنفية عنه لان المنفي عنه عهدة يحتمل السقوط العفو في الشرع وضمان المتلف
لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لما يستهلك من المحل وهذا اخذ ربا لمثل لا جزاء
للفعل وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم الى البناء
من الله تعالى بحكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت
للمتلف عليه لانه محتاج كيفما جاز ان يبطل به ما ثبت لحق الشرع لانه غني عن
العالمين الا ترى ان المضطر لو تناول مال الغير لاباحة لانه حق الشرع ووجب الضمان
لانه حق العبد ويوضع عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات
ولا يثبت في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب عن الصبي لنقصان عقله وهذا
المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال القاضي الامام ابو زيد رح
لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا

فانه وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على
الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه
سبب العجز والولي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما يفترق الجنون والصغر لما
جعل المصنف اول احوال الصبي كالجنون وآخر احواله كالعته في الحكم ذكر ما به
يقع الفرق بينهما قال فلا يفترق الجنون والصغر الا في ان عارض الجنون غير محدود
اذ ليس لزواله وقت معين لينتظر له فلذلك قيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو رزق
يفيق لان فيه ابطال حق المرأة والصبا محدود لانه لغاية معلومة فوجب تاخير العرض
الى ظهور اثر العقل حتى لو تزوج النصراني ابنة الصغير امرأة نصرانية فاسلمت وطلبت
الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام
فان اسلم والا فرق بينهما واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب
العرض عليهما في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب عليه
العرض في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل
العقل كاسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد
المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون والصبي العاقل فان اسم المجنون المعتوه قد يطلق
عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان
الواجب في حق الصبي العرض على نفسه عرض في المجنون على وليه قوله واما النسيان
وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة النوم فخرج النوم فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى
لانه لا يعدم الاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يوقعه في الحرج ليمتنع الوجوب به اذ
الانسان لا ينسى عبادات متواليه تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا
يلازم الطاعة اى لا يخلو ذكر الطاعة عنه مثل النسيان في الصوم لان ربما يسبق عادة الاكل او
الشرب وداعية الطبع اليهما يورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان قتل الحيوان هم
الزمه الهيبة واشتغال القلب فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة جعل من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اسباب العفو في حقوق الله تعالى الاثم من جهة صاحب الحق اعترض كان المفوت لم يوجد فبقي الصوم وكان التسبب قد وجد فجعل الارتكاب خلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه جبرا لحق العبد لما مر بيانه قوله ولهذا قلنا اي ولان النسيان الغالب في حقوق الله تعالى جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي في القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي فيها هيئة مذكرة انها الاولى او الاخيرة فجعل عفوا بخلاف الكلام والتسليم على الغير لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة الصلوة مذكرة له مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم فعجز عن استعمال القدرة بناء على الاختيار بعذر ليس بتقصير للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه بل بيان اثره فالعجز عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب للاداء لانتفاء الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء بالانتباه لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجوب قاليته يؤيده قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبطلت عبارته اصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة اصوات الطيور فلم يعتبر منه الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم حتى اذا قرا المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في صلوته لم تفسد صلوته والاكثرون على انها تفسد ولو فهقه في صلوته قيل تفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصور معاني التي يكون في حالة النوم واليقظة وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما انه حدث فلان الحدث لا يتقرر الا باختيار الاختيار فلا ينتفي بالنوم واختيار المصنف والامام فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لان قهقهة النائم ليست في المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا تفسد صلوته

لان النوم يبطل حكم الكلام لما مر في السكر والاغماء وهو فتور غير اصلي لاختلال بزيل عمل القوى فتوله غير اصلي تخرج النوم فتوله لاختلال تخرج الفتور بالمخدر ات وقوله يزيل عمل القوى تخرج العته وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات والفرق بينه وبين النوم انه اشد من النوم في تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بذاته لا تكون منافيا للقوة بل ما يكون منه نادرا بذلك يكون منافيا للقوة لاستدخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض ينافي القدرة بذاته اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا يتنبه صاحبه بالتنبيه بخلاف النائم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى كان حد ثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء ونحوه من العوارض البناء لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وما سبق الحدث بخلاف النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع البناء واعتبر امتداده استحسانا حق الصلوة خاصة لانه حد يمتد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوات عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما لما مر تقريره وامتداده في الصوم والزكوة نادر فلا يعتبر لان الاحكام الشرع يبتنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة بذلك فانه روي ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن ومتى وابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلثة ايام وليالهن فلم يقضها قوله واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية وملكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا قوله شرع جزاء في الاصل اي في وضعه على الكفر لان الكفرة لما استنكفوا ان يكونوا عباد الله تعالى جزاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى بالجناية وجدت من العبد الا ترى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق بصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي الامتهان ثم الرق وصف لا يحتمل

التجزي اي لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض لاستحالة ان يكون بعضه شائعا قنا
متصفا بالمالكية وبعضه شائعا ضعيفا زايلا المالكية وهذا مذهب اصحابنا
لان محمدا ذكر في آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر
ان نصفه عبد لفلان انه تجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا
في النصف ولم تجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كجزء
واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه
مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يدل على
المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل في حر وهذا ليس بحر فلهذا
لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم في النصف
الشائع لا يتصور لخلاف المراة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة
والاحكام لا ان يكون رقيقا اعلم ان العتق ضد الرق لانه ضعف حكمي وعتق
قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق اذ لو كان متجزيا لثبت تجزي الرق وقد ثبت
فساده وانما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يتجزى لما لم يتجزء
انفعاله اي مطاوعه وهو العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا
يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن
الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا ضرورة وقال ابو حنيفة رح الاعتاق يتجزى
لانه ازالة الملك لانه حقه لا الرق وهو متجزء ثبوتا وزوالا لما عرف من بيع النصف
وشرى النصف لكنه تعلق بسقوط الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا
سقط بعضه فقد شطر العلة لان سقوطه عن الكل علة العتق وحتى يتوقف العتق
على تكميل العلة اما بالسعاية او باعتاق الباقي فصار الاعتاق كغسل الاعضاء
الاربعة فانها متجزية تتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق
للتحريم فانها متجزية وتتعلق لحصول مجموعها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية
وحاصل الجواب منع كون العتق سقوطا على الاطلاق الاعتاق قوله وهذا الرق

اي الرق الذي نحن بصدده ولعله احتراز بالاشارة عن النكاح فانه يتبعض رقا والمنع مالكية
الا ترى ان لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام الجزء المملوكية بالاربعة مملوك في مالكية
من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي ولا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية تنافي المال
العجز والمالكية تنافي القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد ويؤيده قوله تعالى
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وان
اذن لهما المولى في ذلك لانه من احكام الملك كما لا يملكان الاعتاق لذلك ولا يصح منهما
حجة الاسلام حتى لو حجا كان نفلا لعدم اصل القدرة التي هي من شرائط الوجوب لانها
بالمنافع المالية والبدنية والعبد لا يملك شيئا منهما اما المالية فلما مر واما البدنية فلانها
للمولى لان ملك الذات علة لملك الصفات الا فيما استثنى من القرب البدنية كالصلوة
والصوم فان القدرة التي تحصل بهما الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه في حقها
مبقى على اصل الحرية لعدم تضرر المولى بذلك يؤيده قوله عليه السلام ايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وحصل بما ذكرنا الفرق بين العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض
لانه مالك لما يحدث من منافعه ولم تشترط الاستطاعة بالزاد والراحلة لصحة الاداء
بل لوجوبه وانما الصحة لوجود السبب وهو البيت والرق لا ينافي مالكية غير المال لانه
غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الآدمية
ولهذا ينعقد بدون اذن المولى وانما يتوقف عند عدم الاذن من المولى خلافا لمالك رح
لان النكاح مما شرع الآبا للمال وفي اجابته عند عدم اذن المولى اضرار به فان فعل المولى
يملك اجباره على النكاح فلو كان مالكا للنكاح لما ملك اجباره عليه قلنا انما يملك اجباره
تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المنتفع
به المالك للطلاق بعد الاجبار دون المولى والدم والحيض حتى لا يملك المولى اتلافه
لان فيه تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم قولنا في
لحال احتراز عن الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها الآن احقيقتها بالاسلام والتقوى والحر

الولة
www.alukah.net

والعبد في ذلك سواء لان الكمال في الكرامات يورث العزة والكمال والرق مشتمل
على الهوان والنقصان فبينهما تنافي مثل الزمانة فانها من كرامات الشرف بما يصيبه
اهلا للتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وكذا حل النكاح ولهذا اختص رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة لشرفه وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير بما شاء
او ابى فيكون كرامة لانه من باب السلطنة ثم بتين نقصان الاشياء الثلثة بسبب
الرق فقال ان ذمته ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لابد له من
اصل ذمة ومن حيث انه مال محاله لا ذمة له فقلنا بوجود الذمة ولكنها ضعفت
بالرق فلم تحتمل الدين اذ لم يقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى ضمت اليها مالية
الرقبة والكسب فاذا اضمت اليها ذلك تعلق الدين بها وصحت مطالبته منه وليس
المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان العبد المأذون
اذا تصرف ولزمته الديون يصرف كسبه الموجود في يده اولا الى الدين فان لم يبق منه
او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين بل بقي الكسب
بالاجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من امراتين خلافا لمالك رح
لانا بينا ان الحل نعمة والرق اثر في التنصيف وروى عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج
العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق
كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة لان الحل نعمة في جانبها كما
في جانبه لانه سبب للتسكن وتحصن النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه
الاشياء كالرجل فمتى كان حل المراة ازيد كان محللية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس
بالعكس ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة تنصف ما به يفوت حل الحرة الا
ان الطلاق الواحد لا يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين بؤيده قول الامام
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وانما اعتبر الشارع بالرجال والطلاق بالنساء
لان عدد الانكحة عبارة عن اتساع الملوكية لانه عبارة عن تطليق المالكية لان النكاح
يثبت الملك له عليها فيعتبر فيه رق الرجال وحريتهم واما عدد الطلاق فهو عبارة عن

اتساع

من اتساع المملوكية لانه عبارة عن تطليق مملوكته فلذلك تطليقات فيعتبر بالنساء
اذ الكلام واقع فيه فيعرف جعدان عن محل اذ ملك التصرف يزداد بالرق في
المحل وينتقص بانتقاصه الا يرى ان من ملك عبدا يملك اعتاقا ولو اذ من ملك عبدين
يملك اعتاقين ومحليتا لحر تزداد بالحل فيزداد الطلاق لان رفع القيد فكل امراة
قيدها الزوج ان طلاقها اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء، قال ويتنصف الحد
والنسب ظاهر لانهما من آثار النكاح والرق مؤثر في تنصيف النكاح فكذا في آثاره واما
ثالثة في تنصيف الحد فلان تمام النعمة يوجب غلظ الجناية في حق مولاها وانتقاصها يوجب
تخفيف الجناية ولما اثر الرق في تنصيف النعمة في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف
العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا لان الحد
لا يمكن تنصيفه ولما فيه لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد
فيه سواء قال وانتقصت قيمة نفسه يعني لما كان الرق منافيا للكمال الى ان انتقصت
قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطا وجب على عاقلة الجاني
قيمته لا يزاد على عشرة آلاف درهم التي هي دية الحر بل ينتقص منها عشرة دراهم خلافا
للاوزاعي والشافعي رحمهما الله فانهما يوجبان قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت
وهو لانتقاص المالكية ودليل انتقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال الانسان بتمام
بكمال المالكية وكمال المالكية بالكية المال ومالكية حالية بحال كما للنكاح والطلاق ولما
كان العبد حالكا لاحد الشيئين اعني حالية بحال على الكمال وللنوع الآخر ناقصا لانه
وان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف فيه واستحقاق مالكية اليد عليه
عاجزا في موضع ان المأذون اهل للتصرف في المال ومالكية اليد على كسبه ثبت وجب
نقصان بدل دمه عن دية الحر بحال لخطر الشرع وهو الغلط لانه يملك بها البضع
المحترم ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حالا وايد ذلك بقول ابن مسعود
رضي الله عنه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينتقص منها عشرة دراهم واما الامة فلما لم
فيها اخر في المالكية بالكلية وهو مالكية حالية بحال لانها تملك المال يدا ورقبة ولكن لا تملك

حال

والقسم الثاني بالرفع تنصيف العقوبة والنسب

الطلاق على العبد قيل ينقص بدلا عن الحر بالنصف لانه تقوم كما ينقص صوم العبد
عالية المال فكذا ينقص عالية الطلاق من الاربع الى اثنتين وعالية الطلاق من الثلاث الى
الاثنين ينبغي ان ينقص بدله بالنصف لانا نقول الاعتبار لنوع التصرف لا لافراده
وتقرير قوله واستحقاق البدل الذي هو احد حقوق المتصور ان المتصور من الملك هو مكنة
التصرف لا قضاء الحوائج والبدل هو الممكن والموصل الى المتصود فان ملك الرقبة وان كان
ناقصا فهو تمام المكنة التصرف لا قضاء الحوائج اعم البعد اولانه اخص غير ان ملك الرقبة شرع
وسيلة الى ملك اليد اذ الملك هو المطلق للتصرف فكان المعتد حكمان ملك اليد وهو المقصد
الاصلي وملك الرقبة وانه من الوسائل فكان عند التقرير جوابا عما يقال وجب ان ينقص
حقه الربع لانه يملك غير المال من كل وجه والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ذلك البعض
فلا يظهر هذا الاشكال قوله والروح لا يورث عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حق تعرض
حقا لصاحبه وصاحب الشرع وهي نوعان موثمة وهي التي يوجب الاثم على تقدير اتلافه
والايوجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه يثبت له عصمة حتى لو قتله احد
يأثم وان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان
جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم برتفعه
بصنعين بالكفارة ان كان خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والروح لا يورث
وعصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص لان الموثمة تثبت بالايمان
والمقومة بالاقامة في دار الاسلام والعبد في ذلك كالحر من كل وجه بخلاف الاعرابي
وذلك ظاهر فلهذا كان قتل العبد عمدا كقتل الحر يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله والقصاص يعتمد المساواة في العصمة لتستوفي اعتبارها في غير ما العلم والجمال
والشرف وغير ذلك واوجب نقصانا في الجراحات نقصانا في اعرفه كما ذكرنا ان منافع ملك
المولى غير ان الشرع استثنى منافع يده عن ملك مولاه حتى بعض الجراحات التي لا توجب
بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما حافة بطلان حق المولى كالحج والجهاد فما
يرجى منه فلهذا لا يحل القتال بدون اذن المولى ولا يتوجب التحرم الكامل من الغنيمة سواء

كان محجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي ليلا يلزم التساوي بينه وبين الحر
الذي هو اصل للجهاد بنفسه قوله واسقطت الولايات كلها فصل بقوله مثل الامة
والحد والولاية فبين الامة والحد في شرح وبيان الولاية يعني لا يثبت للرقيق الولايات
المتقدمة مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر لانها تبنى على
التدبر الحكمة والرق محل حكمي فتنافي الولاية كما تنافي حالية المال ولانه ليس لولاية
على نفسه فكيف يكون على غيره قوله واما صح اقرار العبد الماذون لانه القتال
للكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح اقرار
العبد الماذون له القتال لانه من باب الولاية لانه منع من العسكر المؤمن فكان فيه
تنفيذ القول على الغير اجاب بانا لا نسلم ان الاذن من باب الولاية بل الاذن
يخرج من اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يصير سببا صحيح الغرامة تنقص اهل الحرب
باموالهم فاذا امن فعد استوطن فيها لزم الامان حتى لم يتعد الى الحر حرمة
صحيحة في حقه وعدم تحريم قتل سلاحه بالمال رضخا فانه ليست بولاية على الغير
بل هو الزام للصدم على نفسه ثم تعدى الى الغير فان قيل لانم ان الشركة تثبت لهم بالاستيلاء
تثبت له الغنيمة بل الشركة انما تثبت لمولاه اذ العبد ليس اهلا لملك المال قلنا الشركة
ثابتة له نظرا الى الكسب كذا قيل فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل الماذون في
استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله
قلنا انما لم يصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف الماذون ولان الامان
من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى
والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه فليس هذا من الاصل وهو ان
الرق لا ينافي حالية ملك المال وان حالية ملك العبد من التصرف لا يمنع ان يتعدى الامان
التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحد وهو القصاص عليه لانه ثبت
ثبت قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة اتلاف حالية التي هي حق المولى لانه بطريق
التبع كما مر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي

الألوكة
www.alukah.net

حق المولى فصار كما لو استهلكه اجنبي ثم اقر العبد بالسرقة المستهلكة ان المغير القابض يؤاخذ
بالضمان ولو كان مأذونا صح القطع ولا ضمان عليه عندنا صدقه المولى او كذبه اذا القطع مع الضمان
لكمال او محجورا صح القطع ولا ضمان عليه ويؤخذ بضمان المالية الحال ان كان مأذونا وبعد
العتق ان كان محجورا وبالقياس يصح من المأذون ايضا اذا اقر العبد المأذون بسرقة مال
قائم بعينه رد عينه على المالك بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وهو القطع صح عندنا //
خلافا لزفر وهو المحجور اختلافي فعندنا صح يقطع يد ويرد المال على المسروق منه
لان اقراره بالقطع قد صح لانه تصرف على اصل الحقوق فيصح بالمال تبعا لا يستحق ان يقطع يد
ومال مملوك للمولى وعند زفر لا يصح يقطع يد والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع
وهو عار نفع وبالمال وهو عار محض فيثبت حالا كان اقراره في حجة دون الآخر لان
احد الحكمين قد ينفصل عن الآخر اذ قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل
واحد اثنان وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مشترك وعندهما انه
لا يقطع يد والمال للمولى لان اقراره المحجور باطل لانه عار محض فصار كأن المولى هو الذي
لا يصح اقراره بالغصب وكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي عاملا مملوكا يستحق
ولا يجب القطع فيه حال كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه
شرط وجوب القطع وبثبات السرقة يثبت المسروق وهذا الاختلاف اذا كذبه //
المولى وقال المال مالي اعارا صادقا فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بالاتفاق //
وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ فانه يصير جزاء الجناية يتعلق برقبة العبد المجني عليه //
بقدر الجناية حتى اذا اعتاق العبد لا يجوز على المولى شيء لان المواجبة الجناية الخطأ //
ضمان موصلة اذا الصلة اذا اعتاق يجب بعتاقه عالية مال كنفقة الزوجات والمحارم //
والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة البدل ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب وهو مع قوله
ان العبد ليس باهل لضمان عالية مال ولا عاقلة له بالاجماع يجب عليهم ولا يمكن ايجاب الدم
فجعل الفرع وهو منع الارش الآن بمنزلة المولى الغاصب يصير عائدا الى الاصل وهو
الارش عند احدهما لان الاصل هو موجب الجناية خطأ الارش كما اذا كان الجاني حرا يقتل

قوله ودفع سلم الى اهله واما تقبل الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجعا الى الاصل
صح لا يبطل بالافلاس اذ لا انقياد بافلاس المولى لما بقي العبد ثانيا بعارض محتمل الزوال
وعند ما يصير على الحالة التي كان العبد احال الارش على المولى فاذا تقرر عليه بافلاسه
يعود الى الرقبة كما في الحوالة الحقيقية ويعمل هذا الاختلاف في التحقيق راجعا الاختلافهم
في التفليس والمسألة معروفة قوله واما المرض وعند ما يعرض البدل فيخرج على
الاعذال الخاص فانه لانبناء اهلية الحكم اثبوت الحكم ووجوبه عليه ولا سبيل لكان
من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبادة الا بالحرية والعقل
والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق
بالعباد ولكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما
كان سببا للموت بواسطة تزاحم الآلام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء
في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذي تخرب به
فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله الحال فيثبت به الحجر اذا اتصل
الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يتيقن به
صيانة لحق احاد حق الورثة في الثلثين واما حق الغرماء فغير الطارئ كان الدين
مستغرقا حتى لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين
او على ثلث المال فانه يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل
وما لم يعلم قبل اتصال الموت به اتصل او لا فلا يثبت الحجر بالشك والاصل الطارئ
قبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقض مثل الهبة وبيع الخيار فالقول بصحة
واجبة المال لان ركن التصرف صادر من الاهل مضافا الى المحل غير ولاية شرعية والمانع
متردد ثم لو اضيفا الى نقضه نقضاه وكل حال يحتمل النقض كان عتاق الواقع على
صحة غريم بانه اعتق المريض عبدا آخر حال استغراق الدين او وارث بان اعتق
عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله صح كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة التدبير

الألوكة
www.alukah.net

يكون للاحياء والا ثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث ينعقد لان حق المرتهن
يتعلق بالعين دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق بنفاذ الملك
في الرقبة دون ملك اليد ولكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك حال بغير عوض
حالة الحياة كالهبة والصدقة وادا الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والوصية
بذلك اي بالصلة وباداء الحقوق المالية لوجوه سبب الحجر عن التبرع لكن ترك القياس
بالتبرع الا ان الشرع جوز ذلك بقدر الثلث نظرا لورثته لان الانسان محفوز
بالطبع مفتقر اليها فاذا عرض له المرض وظهر اثر الموت وهو الضعف يحتاج الى اتلاف
بعض ماله فيقرط منه بالصلة لو قضى نحبه يتحقق مقصد المالك وسد ثوب الارض
ولو انهض البرء اي لو صح من مرضه لم يعطه الحالي فبقي الشارع له ثلث ماله ليتدارك
بعض ما فرط فيه والبه الشيء قوله عليه السلام انكم ان تصدق عليكم بثلث اموالكم في
آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم تؤجروا ولما بقي الشرع الايصاء
للورثة اي التبرع اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفترضة ابتداء الاسلام
كما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
ولكن نسخ ذلك ببعض ما فصل في الايصاء من الموارث البعض تنسخ بعضها تخويل بقوله
يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا
لا وصية لوارث يعني تولى الشارع بيان ذلك بنفسه وقصر عليه حلوه وعلوه حيث عجزوا
عن معرفة مقادير ما هو المصلحة والحكمة فيه كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وابطل
الايصاء لهم اي نسخ بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اما صورة وحقيقة فظاهر
واما الصورة والشبهة فلحقتان بالحقيقة لوضع التحريم في بعض افراده من الاشياء
فمثال الصورة بيع المريض من الوارث عينا من ماله فانه لا يصح عندنا حتى لو مات
كان مثل المبيع اولم يكن وعند ما يصح اذا كان مثل القيمة او اليد في ابطال ما تعلق
به حق الورثة وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وقال ابو حنيفة رحمه الله انه اذا مات بعض ورثته يتعين
في اعيان ماله فيكون بيعه في البعض صورة اذ للناس تنافسات في صور الاشياء

بست لهم

لبيعه

ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضا منه لكونه مقابلا بالعوض وسئال الى اقرار المريض باطل
لعادته وان كان باستيفاء دين الصحة او واه اقرار المريض باستيفاء دين الزم في الاقرار الوارث
صحة المرلاة وصيته من حيث يلزم المالية من غير عوض وسئال الشبهة حالة ابتاع المريض
الحظ الجيد بالردية صلاحه وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالزيادة اليه اذ غالب
من ضلال الجنس الى الجنس يوم العدول لمنفعتين بالجودة فتقوت عند المقابلة
بالجنس وحقه دفعا للضرر كما تقوت في صوم الصغار والصغير دفعا للضرر عنهم فان
الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره يتقوم الجودة فيه ضرورة لم يجز له بيع الجيد
من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا ترى ان المريض لو باع الجيد من الاجنبي يعتبر خروجه
من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من كل المال كما لو باع شيئا بمثل القيمة
وسئال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكر المصنف رحمه الله قال الفاضل السمرقندي رحمه الله في بحث
لان تولي الشارع التلثين لان الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث قال قيل لعموم
قوله عليه السلام الا ان لا وصية لوارث قلنا مخصوص بالتلثين لسياق الحديث وهو
قوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فاذا اعطاء الحق ما دون التلثين
والجواب عنه انا لا نسلم ان تولي الشارع التلثين فقط بدليله الطريق ان لو
لم يكن الترك وصية ولا دين يقسم الطريقين للورثة على السهام المقدرة بناء على هذا
الايصاء الا ان الشرع اثبت لهم حق الوصية التلث نظرا للرفاذا اوصى بتلث انقطع
حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو هلك من التركة شيء فاما ان يثبت حقهم في التلثين
لا غير فلا فان قيل سلمنا ان التولي في الكل ثابت فما تقدير انتقاء الوصية والدين
ولكن لا يلزم ذلك على تقدير وجودهما وصار كانه قيل ان لم يكن الترك وصية ولا دين
فاقسموا الكل على السهام واذا كان فيها وصية او دين فاقسموا الباقي منها واجابوا قلنا
كذلك لا يقتضي ذكر نفي الوصية للوارث على الاطلاق كما لا يقتضي نفي الوصية للاجنبي قلنا
قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا فلو ثبت الوصية التلث وهو في حكم بعض الوصية تخصيص

نسخة الألوكة
www.alukah.net

بالثلثين بالسياق لا لجواز ما علمنا انه غير محض بالثلثين ولانه لم يكن للعرض تعلق بحسب
في حق ما كان لتخصيص الوارث بالثلثين اذ الاجنبي يشاركه عدم الجواز في الثلثين قال
واما الحيض والنفاس الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل يقال حاضت
الاديب اذا خرج منها دم وشرعا عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم امراة سليمة عن الداء
والصغر اصرح بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة وعن الدم الخارج من غير وبقوله
سليمة عن الداء عن النفاس اذ النفاس لا حكم المرض حتى اعتبر نقصانها من الثلث وبالصغر
عن دم تراه دون بنت تسع سنين فانه ليس بحيض بعتبار الشرع والنفاس الدم الخارج
من رحم المراة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المراة لانه لا يطرد ولا ذكر اذ يوصل
الدم من قبل المراة عقيب الولادة فيما اذا ولدت بطن ولد وليس ذلك بنفاس على
اختلاف المذهبين بخلاف عائد اقيد بالرحم فانه يطرد على المذهبين يعرف بالتامل
لانها لا يعدان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء تخلل بالذمة ولا بالعقل ولا بالبدنية
البدن لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة نصا
وهو معنى قوله عليه السلام قال الحائض تدع الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة
الاداء بسببها لفوات شرط الاداء وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها فحط
الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة والنفاس اكثره ستون
الحيض عادة فيكثر الصلوات فيها قضاء وهو معنى الحرج الذي هو مدفوع شرعا
فيسقط بها اصل الصلوة اي يسقط بوجودها فيما فيه وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم
لانه لا يتصور ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وانما سقط ادائه توسعة
تخفيفا وان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذ الاستيعاب الشهر
كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه وقت الصوم مع استيعاب الشهر من النوادر
فلا يبنى الحكم عليه كما لا عمى اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في اللوازم
ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه وقت الصوم
من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب

الا انا تركنا القياس بالاستحسان اذا لم يستوعب بما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء واما جعلها الاكثر لانتفاء الحكم وهو الحرج وفي الشرح خالص
لا يلبس فيه جهة القوة بخلاف المرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة
اما احكام الدنيا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغير
من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الغرض الاول من اشتراط ليحصل الابتلاء وقد فات
ذلك بالموت واما يبقى عليه اللائم لان احكام الآخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وفيها ما هو
مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلاثة اقسام منها ان يكون حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء العين على ما تاتي والمعنى الى المذكور لان فعل
غير مقصود واما المقصود حقوق العباد سلامة العين لصاحبه والدا لوطفره
له ان ياخذ بنفسه بخلاف العبادات ومنها ان يكون دينا متعلقا بالذمة وحكمه ان لا يسقط
بمجرد موت المديون لانه اضيفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسه فيضم اليها مال اوما
يؤكد الذمة وهو ذمة الكفيل وهو يصير ذمة المديون كالمحتبس فيبقى الدين وان لم يكن
المال والكفيل لانه الدين ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت الملس
لا يصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها يعتمد تقرر الدين اذ الكفالة
بالدين لا حين مال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت
المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لاستيفاء المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفالة بخلاف
بخلاف العبد المحجور يتقرر بالدين فانه اذا اتلف شيئا رجع صح لان ذمته حقا كاملا
لكونه حيا مطلقا واما ضعف المالية فانما هو في حق المولى حتى يباع في دينه بالدين شرعا للغرماء
وحقها حايكون بطريق الصلة لا الزكوة وصدقة الفطر وتفقة المحارم وحكم هذا القسم
ان يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يبطل وجوب
الصلوات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز نظرا له
وثانيها ما شرع لحاجة غيره لحاجة الخلق اليه كالحنيط والموتجر فلا يبطل الى ما يقضي
لحاجته ولذلك قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها

الشبكة الألوكة www.alukah.net

كما ان له سعاية حيوته مقدما على الديون واما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير
متعلقا بالعين اعني اذا كان الدين مرهونا واما تقدم قضاء الحج اولى بالغير من
حيث ان التجهيز تقدم دينه لانه اهم من الوصية لان الدين حايل بينه وبين ربه
لم ينفذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع حق الوارث عن الثلث لحاجته لا تدارك ما
فرط فيه حال حيوته ومنع الحاجة اقوى من خلاف الوارث غنيا كان كيف وقد قضى
الله تعالى ذكره بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجبت ان يثبت المواريث بطريق
الخلافة عن الميت لاقرب الناس اليه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه
قوله نظرا الى الجميع اى يثبت بعض الحقوق على الترتيب المذكور نظرا لان النفوذ الكل
واصل اليه كما بينا قدره ولهذا اى ولبقاء ما ينقض به الحاجة من الكتابة بعد موت المولى بالاطلاق
لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وهو يحصل له الخلاص من العقاب قال عليه السلام من
اعتق رقبة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا بقيت الكتابة بعد
موت المكاتب عن وفاء اى عن مال الذى تبذل الكتابة لحاجة المكاتب لا بقائها لانه ينال
بذلك شرف الحرية وعتق الولاء ولا يتاخر ذلك بقبض بدل الكتابة بتعيير الناس اياه
برق ابيه قال عليه السلام يوخذ الميت بجميع ما يوخذ به اهله وعللنا ان المراة تغسل
زوجها بعد الموت وعدتها بقاء ملك الزوج فى حقها لان الزوج مالك لما فى يد ملكه
الا انقضاء العدة فيما هو حق خاص حال الموت وهو الغسل بخلاف ما اذا ماتت
المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها حلال لك منعى لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يقال
الموت انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية من القدرة والموت ينافيها والمملوكية من
العجز والموت لا ينافيها فاذا لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى لانا نقول
الملك والمملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا يبقى
المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة ابتداء لانه لم يشرع لحاجة المملوك بل رضا عليه فلو
بقيت لصارت رقا لا بقاء له فلا يصلح حجة ولنا قال والوارث انسان فلا عدة الانواع

لقضاء حق

والميراث

وانتهاؤها وجوب القصاص وهو القصاص فانه شرع ليشتفى الصدور ودرك الثار
والميت غير محتاج اليه وانما يصلح لقضاء حوائج من قضاء ديون وتنفيذ وصاياه
فلم يجب القصاص له بل يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت عامتهم من وجه لتفاوتهم
حيوة لان الوارث خليفة عن الميت فى القصاص لكن بعد ما انعقد السبب للميت فصح
عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث بعد موته باعتبار ان
القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لولا ان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة
عن الميت لما صح عفو الوارث حال حيوة المورث كما لو ابتداء الوارث شرع المورث على الدين
حال حيوته ولما كان الغرض من شرع القصاص درك الثار وان يتسلم حيوة الاولياء
والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل تكثر وقائع القتل وحرابا عليهم وذلك يرجع اليهم فكان
القصاص حقهم ابتداء فان قلت فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا
بحضور الكل وخطابهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا والباقون
العافى والمستوفى للآخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء فعل واحد فحصل لكل واحد
منهم كما ينبغى لكمال فاذا استوفى القصاص احد الاولياء او عفى صح وله بعض الآخرين
شيئا لانه تقرر فى خالص ملكه حتى صار بمنزلة الاولياء المستوفين فى الارض باب
النكاح فانه يتكامل حد الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم عن كفو لا يجوز للآخرين
ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفة له ملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان صغيرا
صغيرا لانه تقرر فى خالص ملكه فان قتل فعلى هذا ينبغى ان يجوز ان يملك وان كان فيهم
كبير غايب قلنا انما يملك ذلك لاحتمال العفو من الكبير وهو محال من جهة وجوده لكونه حيا وفى الغايب صح
تقرر فى حقه ايضا بخلاف الصغير لان توقع العفو عنه منتف فى الحال ومن الناحية الاخرى
ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص
ثم حضر الغايب طف اعاد البينة ليقتلا لان القصاص لم يكن متقررا لانه لا يكون الحاضر
خصما عن الغايب فى اثبات حقه بخلاف الدين والدية فتبطل الخطاء فالحاضر لو اقام البينة
على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء لا يطلب الغايب باعادة البينة لان الدين والدية حق

الألوكة
www.alukah.net

واحد الورثة يستحب قصاصا على البالغين واثبات حق الميت فاذا انقلب القصاص حالا
اتابا لصبي او يعفو بعض الورثة اولية صار ثابتا للمقتول ابتداء ثم ينتقل من الورثة
بطريق الخلافة وان كان الاصل وهو القصاص حق يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد حق الورث
لان القصاص انما يجب عند انتفاء جنوده وعند ذلك لا يثبت الا ما يضطر اليه لحاجته و
القصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فصالح لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
وصرفها الى متصل به سببا ونسبا فتفارق الخلف الاصل لاختلاف حالها وهو ان الاصل
لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم يفارق الوضوء باثر الحالة
لاختلاف حالها وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما احكام الاخرة فانواع اربعة ما
يجب لله على عبد بسبب ظلم الغير عليه اما عاما او خاصا او عرضه وما يجب للغير على الحق
بسبب ظلمه على الغير وهذان من احكام الدنيا واسباب احكام الاخرة وما يلقاه من الثواب
والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمحسنات وما يلقاه من العقاب
والاهانة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فلهذه جميع من الاحكام حكم الاحياء
لان البقاء للميت بالنسبة الى احكام الاخرة كالبقاء للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا
من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء فكان الميت في حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف
له الميراث لو وضعته حيا ان كان من اهل الثواب او حتى نار ان كان من اهل العقاب
ومن جعل الله ان يتفضل لنا ووضعته بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعد له انه هو
التواب الرحيم والجواد الكريم

في العوارض المكتسبة ومن الله العصمة

من العبد على نفسه ومن عين عليه اما الاول فهو انواع النوع الاول الجهل وهو اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم والمستحيل حتى يكون
عبارة عن شيء الدهن او المراد به التعريف فيقال وانه على اربعة اقسام القسم الاول جهل بالحال
بالحق حتى لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا وهو الكفر بالله تعالى او الرسول لانه ملابس وجهل
بعد وضوح الدليل الدال عليه وصلابته الله تعالى وبوبيته بحيث لا يخفى على العاقل وكذا على حقيقة

الرسول ص

من القرآن وسبق حجة الاثبات الا الله تعالى بتوبة فلذلك لم يجعل عذرا بوصفه الآخر وانما قيد بقوله
في الآخرة لانه اختلف في دياية الكافر واعتقاد حكما من الاحكام خلافا وثبت
في الاسلام واحكام الدنيا فقال الشافعي رحمه الله دافعة للتعرض لا يجب الذي بسبب
الخمر فاما سائر الاحكام من تقوم خمره وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيعه خمره فلا
يثبت لان حكمهم خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم وقد بلغه ذلك بنبوة الخطاب
في دار الاسلام والكفر تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امر بان لا نتعرض
لهم بعقد الذمة فذلك حامل على ترك التعرض يثبت وعالما فلا وعند ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله يثبت من الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير والمتاجرة بهما سرا وعلانية كان حكما
اصليا بخلاف نكاح المحارم فانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من ابيه او
في دين آدم عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة فلم يجز استيفاؤه
لقصر الدلائل عنهم والا ترى انهم لا يتوارثون بهذا النكاح اجماعا ولو كان صحيحا لصح
لتوارثهما ولانه يجب التفرقة بذكر ولا تحد قاذف بعد الاسلام وفرق الشافعي
بينهما عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله ان دياية الكافر يصلح دافعة للتعرض له ودافعة للميل
الشرع في الاحكام الى تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا ترى ان حلها كان
ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو
التقريب الى العقاب قليلا قليلا وتمهيدا العقاب الآخرة وتحقيقا لقول الله عليهم الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف الجنة بل مجازاة فيها حاق بها الاثم وتلا
الاعين وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر
فلا يصلح دافعة حتى لا يعطى الكفر حكم الصحيح بحال وبنى عليه ان جعل الخطاب بتحريم الخمر
والخنزير كان خبر نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل
نكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحيح لانهم يجدون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الهدى والاية
الالزام بالسيف والحاجة منقطعة لان عقد الذمة قصار حكم الخطاب قاصرا عنهم
حتى اذا طلبت المرأة التفرقة بذكر النكاح قضى بها عندهما واذا اوطنا بذكر النكاح

[illegible] فيهما فان قيل الاصل ان ديانة الكافر لا يصح حجة متعدية الى الغير بدليل
ان المجوسي اذا تزوج بنته او اخته او عمته ثم اسلما فرق بينهما فيثبت ان التلفيق بالنسب والقرب
المذكورة فيهما بالنكاح ثبتا الان ديانتهما لا يصلح حجة متعدية على الغير فينبغي ان لا يجعل عفوا
في ايجاب الحد على القاذف وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق القضاء بالنفقة
قلنا انما لا يجعل الديانة متعدية فيما ذكر من المثال بل جعلناها دافعة وهذا لان الخمر كانت
متقومة في الاصل وانما ابطل التقوم ديانتهم فاذا كانت ديانتهم دافعة لالزام اثارها بالنقض
لا مثبتة تقوما وانما يصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك
اذ السبب شرط الضمان لا علته ولهذا يقال ضمان للاتلاف وله لا يقال ضمان للتقوم وانما قلنا
ذلك لان التقوم ساقط عند التسليم فكان السبب غير موجود حقا فكان الكافر ديانته
مثبتة اقامة اذا كان شرعا فلا اذا التسليم يدعي سلامة الشرط وهو التقوم والكافر يدافعه //
بديانته وقد كانت متقومة في الاصل ففي الضمان بالاتلاف ولقائل ان يقول لم يكن
ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب
الضمان عليه الا بجعل ديانته متعدية وكذا اصحاب المقذوف شرطوا عليه واقعا العفاف نحو
القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوت بديانتهم بل هو مضاف الى القذف
وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانما شرعت على الاصل لدفع الهلاك عن المنفق
عليه لانها لما كانت محبوسة بحقه مع عجزها عن الكسب صارت سببا لهلاكها ودفع الهلاك
لا يكون الا واجبا والدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحبس الاب بنفقة ابنه
الصغير لكي لا يحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قعد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن
لانه جزاء على ظلمه ابتداء لا دفع للضرر كما لا يقتل الابن بقتل ابنه قصاصا فلو لم يكن وجوب
النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة
فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى ذات الميراث لا واقعة
بما ان الاعمام البعداء قد ذكروا طريقة ان كثيرا من صحابنا رضي الله عنهم قالوا واعلى قياس قول
احمد رحمه الله ينبغي ان يستحق الميراث بطريق الزوجية لان عقد النكاح محكوم بالصحة

فان قال فاذا كان شرط الدفع لا يكون بدون الحاجة الا يرى ان من مات ان حمل
على ابنه بالسلاح يحل للابن قتله دفعا ولا يحل لمن قتل ابنه اذا وجد في المعركة من اهل الحرب
او هو امر العقل بل يمسك لاستغنائه عن الانفاق وهذه المرأة تستحق
النفقة عاجزة وان كانت قادرة على الكسب ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قلتم لوجب
ما وجبت نفقتها عند اليسار لعدم الحاجة اذ قلنا الحاجة الى الامساك بدوام حبس الزوج
لا يرد ما المال المقدر للزوج فيتحقق الحاجة لما ذكرنا فيصح التعليل بالنفقة ويكون وجوب النفقة لدفع
الهلاك ولانها لو كانت لا تستحق اذا صح النكاح بينهما فيؤخذ هذا الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه
على ما تقرر عند القاضي بان لا يتفق عليها بعد النكاح لم يصح فذكر هذا الاداء الترجمان بديانته
فلا يسقط الا باسقاط صاحب الحق عن خلاف منازعة عن ليس في نظامها وهي البنت
الاخرى لانها لما نازعت اصحابها استحقاق الارث علم انها لم تلتزم من الابانة وتذكر صحة
هذا النكاح واستحقاق الارث بنى على النكاح الصحيح ولم يوجد حقها قوله والا يلزم
ان لا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة حق الدفع لا حق الالزام استحلالهم الربا فانه
لا يصح حقهم وان قالوا ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال
الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا الكائن استحلالهم الزنا مع انه محظور
في الاديان كلها او نقول الربوا استثنى من عهودهم قال عليهم الا من اذن فليس بيننا
وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه قوله وجهل هو وهو ان دون جهل بحال الثاني
الكافر وهذا هو القسم الثاني من الجهل ولكنه باطل لا يصح عذرا في الآخرة ايضا كما قال في مثل جهل
المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله تعالى جسم وجالس على العرش فجوزوا الحركة والجلوس
على الله تعالى وهذا وان كان منهم تمسكا بظاهر قوله تعالى وجاء ربك وقوله الرحمن على العرش
استوى الا ان صريح العقل دال على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان فيحمل
الآية الاولى على حذف المضاف والثانية على معنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى عليها ومن جهل الفلاسفة
فانهم قالوا ان الله تعالى موجب لا قادر مختار لانه يخالف الدليل القاطع الا ان عاكفة قادرا

شبكة الألوكة www.alukah.net

سمعاً او بصراً او سمعاً وبصراً وكذلك بان الله تعالى قادر على السمع والابصار ونحن
وان انعقد الاجماع على انه لا قديم الا الله تعالى فلو كانت له صفات لكانت قديمة لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى مع انا نعلم بالادلة القطعية ان ذاته تعالى غير العالمية
وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه
هو الحق المبين الى غير ذلك من الآيات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم
فلا يتصور تحققه بدونه ولا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام
في باقي الصفات وبهذا بطل احتجاج الجبائي بقوله تعالى ان يقولون الا كذبا ان المراد من العلم
في الآية الاولى الصفة بدليل المراد به المعلوم كما في قبحت اليه التغيير اذ العلم يذكر ويراد
به المعلوم ويقال علمي بزيد حسن اي معلومي قال محمد بن الزيادات لو قال ابنت طالق
في علم الله تعالى يقع الطلاق في الحال لان المراد به المعلوم بخلاف قوله في مشيئة الله تعالى
وارادته حيث لا يقع الطلاق الا قصدا عما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى وقوله تعالى
ولا يحيطون بما يؤكد هذا التفسير اذ الاحاطة انما تتصور في المعلوم لا في العلم ولئن
سلمنا ذلك لكنهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق وانما ينفون العلم بالصفة الحقيقية
القائمة بذاته وتحقيق ذلك ان من علم امرا من الامور فلا بد من ثبوت نسب بين العلم
والمعلوم وانها بديهي وتلك النسبة تسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت البغدادية منهم ابو
الحسين البصري وركن الدين الحوارزمي والامام فخر الدين الرازي ليس في الخارج الا امران
الامر الاول الذات القديم وصفة قائمة بذاته وهي العلم والتعلق بين ذلك العلم والمعلوم والفرق بين
المعنيين ان التعلق هو المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن والاول هو الاسم الذي
يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الآية الاولى انما يكون ردا لقولهم ان لو كان المراد بالصفة

القائمة

الغائبة بذاته التي هي محل النزاع وهو ممنوع بل يجوز ان يكون المراد به التعلق وهذا هو الجواب
عن الآية الثانية والثالثة على ان القدرة والقوة صفة سلبية اذ صفات الله تعالى غير العالمية
سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي فهو قولهم ان العالم مشتق من العلم والوجود
للمشتق مع وجود المشتق منه قلنا ان ادعيتم ان العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر
فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة فهو اول المسئلة على ان اطباق
اهل اللغة على ان الافعال مشتق من المصدر مما يكذبكم فعلم بهذا التقرير فساد قولهم الفرق
بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب في سائر الصفات قوله
وفي احكام الآخرة يعني صاحب الهوى لا يعذر بجهله في احكام الآخرة مثل انكار الجهمية خلود
الجنة والنار واهاليهما وانكار الغلاسنة الحشر الجسماني فانه جهل باطل لا يصلح عذرا في
الآخرة لان الدلائل القاطعة الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا يحتمل
التاويل ومثل جهل المعتزلة بسوال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز اخراج اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها كذا قيل وفي هذا النقل نظر لانهم
ملأوا كتبهم باثبات الصراط والميزان وعذاب القبر واقاموا الادلة على ثبوتها وقال خاتم المجتهدين
نجم الدين الزاهدي في صغونه لم ينكر احد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر فمن
نسب اليهم انكاره فهو باحث اثم واما قوله انكار الشفاعة الى آخره جهل لا يعذر فيه
صاحبه منظور فيه ايضا اذ الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر قوله عليه
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا مع انه من اخبار الاحاد ليس على ظاهره لان ذلك
يقتضي تخصيص الشفاعة لاهل الكبائر والتفاؤه من غيرهم وهو باطل اتفاقا فيحمل على
ان المراد منه الشفاعة في الدنيا عن عذاب الاستيصال الذي لحق اصحاب السبت او
في الآخرة على حذف في عجزة الاستفهام الانكاري او بعد التوبة او المراد من اهل الكبائر اصحاب
الطاعات كقوله عليه استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين ومع
الاحتمالات كيف يكون ما قوله مؤاخذا في الآخرة على ان هذا الحديث معارض بقوله عليه
من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وبقوله عليه وانقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس

طلع الدين الزاهدي
نجم الدين

شيئا الآية وبقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وبغيرها من الآيات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكون الكلام في غيره من الاحكام فلو شرعنا في تحقيق هذه المسائل لطال الكلام ووقعت المرادة الاتة متاول اي متمسك بالقرآن متاول لما عاد فيق رايه فان المعتزلة تحكم بخلود فولته في النار ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله فيه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وكذا المشبهة وهم الذين اثبتوا لله تعالى صفات تفضي الى التشبيه كما قررناه والمعطلة وهم فرقة من الفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تمسكوا بما ليس بحجة في الحقيقة وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى تعاديا عن التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الآية وغيرها من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولكنه اي صاحب الهوى لما كان من المسلمين يعني اذا لم يقل في هواه بحيث يعد كفرا او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة المجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة لانهم لا ينتحلون الاسلام وبعد عقد الذمة امرنا ان لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي خالف الامام الحق ظانا انه الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح وهو امام المسلمين اذا كان عادلا لا يكون على الحق والجور مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل محكم كحكم الخصوص وذلك مثل من خالف عليا وخرج عن طاعته كالحكمية ومعاوية وامثاله لانكاره الدليل الواضح على امامة علي رضي الله عنه وهو اجماع اهل الحل والعقد من المجاهدين والانصار على امامته وقول النبي عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة واستشهد على عد ابعين ثلثين خطا بعد اقول ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه فلا ضمان عليه لانه معتقد لبقاء ولاية الالزام للكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة لا يضمن لخلوه عن الفائدة اذ ولاية الالزام منقطعة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤاخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فانه باثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع هذا اذا هلك المال في يده وان كان قائما في يده

وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ وقد روي عن محمد انه قال افتى في اهل البغي ان يضمنوا اذا كان فيما بينهم وبين ربهم والافتى في اهل العدل بخلافه لانهم يحكمون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل ان سقوط الضمان معلل بعلة ذات وصفين وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى احدهما لا يسقط الضمان قوله ووجب محاربة اهل البغي وقتل ائمتهم دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض فسادا او التدفيف على جرحهم اي اتمام القتل في جرحاتهم ولا نضمن لهم اموالهم ودماءهم ولم نحرمهم عن الميراث لان الاسلام جامع بيننا وبينهم فلم يثبت اختلاف الدين وكذا القتل بحق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عادلا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الابتداء حكم الجهاد بناء على اعتقادهم وان كان باطلا في الحقيقة ونحبس اموالهم زجرا او املاكها لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي حكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك والضمان بالشبهة الا ترى ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم تجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت واحد منهما بالشك ولقائل ان يقول في هذه الارث ينبغي ان لا يتوارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الارث كما لو كانت بين دارين مختلفين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت بين الباغي والعادل وجوابه ان تاثير اختلاف الدار في منع التوارث انما هو في حق الكفار لانه حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرث ابنه في دار الاسلام اتفاقا قوله وكذا جهل اي مثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود وباطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يفتون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات

الاول على عهد رسول الله وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وعلى هذا روى عن ابن سعيد المروزي انه خرج حاجا فمات بمرو فصلى الى بغداد فرأى بعد صلوة الجمعة فوجا جالسا ينتظرون جنازة فسأل عن ذلك فقيل له ان هذا امام الوقت فقال لمجاوريه لا يجوز بيعها لان بيعها كان جائزا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر لان ما ثبت باليقين لا يزول الا باليقين مثله فتحير الحنفي فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا حرا فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها مخالف الاجماع والمشهور من السنة وكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة كما ذهب اليه الشافعي مردود لانه مخالف للكتاب كما مر تقريره قلت وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو لم يكن قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه كناية عما ذبح موحدا وهو ممنوع سلمنا انه محمول على ظاهره ولكنه يحتمل ان يكون الذكر الغلبي كما قيل فلم قلت انه ليس بكاف فلا بد له من دليل ومثل فتوى القصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا وقال مالك واحمد والشافعي في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي بوجود الولي بان يعين القاتل منهم فيحلف الولي بنفسه خمسين يمينا انه قتله عمدا فيقتص القاتل بعده متمسكين بذلك بقوله عليه السلام للاولياء القتيل الذي وجد في حيهم الحلفون وتستحقون دم صاحبكم او دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف لاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجب القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه ففي هذه المسائل ونحوها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا ينبغي ما ينعقد فيه قضاء القاضي وما لا ينعقد مما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة

او الاجماع

او الاجماع لا ينعقد فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينعقد قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحد وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالمحتجم افطر على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزم الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد الصحيح لان الحجامة تفسد الصوم عند الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم بخلاف المغتاب لو افطر على ظن ان الغيبة فطرته بقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم حيث يلزمه الكفارة لانه مأول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما يسقط الكفارة عنه اذا كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث الحجامة اما اذا لم يكن مبنيا منها يلزمه على احدهما الكفارة وهو القضاء بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة وابو الامام المعروف بخواهر زاده قوله وكذلك في موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الدليل وهي ما يوجد الدليل على المحل مع تخلف الدليل المانع اتصل به وهذا لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتوقف لا بتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض المص لهذا النوع مثاله وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة لا يجب التكفير بالافطار اذا نوى الصوم من النهار ولا باكل العمد بعد اذ طعم في حالة النسيان والحكم علم وهو قوله عليه السلام انما مالك لابيك وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس بدليل المحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطئ الرجل جارية والده او ابنه او امرأته فانه لو قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عندنا خلافا لزفر فانه يقيسه على وطئ جارية اخيه او اخته على ظن انها تحل له فانه يجب الحد فيه اجماعا ولنا ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء فيورث هذا شبهة المحل بخلاف جارية اخيه او اخته لبائنة الاملاك بينهما فلا يورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان فاسلم فنهب الحربي على ظن انها حلال لم يجب الحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت بخلاف ما اذا زنى وقال ظننت انه غير حرام حيث لا يكون جهله عذرا لكونه محظور الاديان كلها وبخلاف الذمي

اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثاني وهذا القسم حتى لو مكث سنة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها خلافا لزفر لان الخطاب النازل في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما جهل الدليل حيث قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وصدوره عن العزل والحجر فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان لا يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكذا جهل الشفيع ببيع جاره داره يكون عذرا حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان الدليل دليل العلم في لان صاحب الدار يغرر ببيعها وكذا جهل المولى بجناية العبد خطأ العبد اذا جنى جناية خطأ يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف المولى فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالجناية وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه ما هو الاصل في الجناية وهو الارش ويصير جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستبد بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالانكاح يكون لها الاباء اذا علمت لان الولي مستبد فيكون الجهل لخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة بخيار العتق بعد اذا اعتقت المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته وهو ما يسمى خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا لكان الجهل هاهنا عذرا حتى كان

ما يتعلق بهذا في رد المحتار

لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم لان دليل الشرع بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة الاحكام فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام في حقها مقام العلم بخلاف الجهل بخيار البلوغ عما عرف اعلم انه اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت الخيار عند البلوغ ويسمى هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالانكاح وقت البلوغ كان الجهل عذرا حتى لا تجعل ساكتة ما لم يرض ويكون لها الخيار بعد العلم كما لا تجعل في حق الصغير لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها رضى لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضى قوله واما السكر اعلم ان السكر غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل بما شرة يبوجها فيصير الغفلة الحاصلة التي لا توجب السرور كشرب الافيون والبنج وغيرذلك لان تلك الغفلة من قبيل الجنون لا السكر لكن لما كان حكمها واحدا في الشرع الحقت به وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للمداواة وشرب المكره على شرب الخمر بالقتل او قطع العضو وشرب المضطر منها ما يرد به العطش وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شربا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عنده وان سكر وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع والشراء لانه ليس من جنس اللهو حتى يواخذ به فصار من اقسام المرض فلا يكون مخاطبا وسكر بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق والمنصف وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان

(الباقي في ما لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع كلها)

شركة الألوكة
www.alukah.net

السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك لما لا يجوز ان يقول للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لا يقال
فعلى هذا ينبغي ان لا ينفذ اقرار السكران بشيء لان حد الخطاب عام لان ذلك خلاف الاجماع
اذ السكر المباح لحق بالاعذار بالاتفاق الاية واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت انه لا يبطل
شيئا من الاهلية لان خطاب الشارع بناء على ما يلزم احكام الشرع كلها من الصلوة
والصلوة وغيرها وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالصحو كالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقرار وتزوج الصغير والصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانها
لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته وهو القياس وهو قول
ابي يوسف انه تبين امرأته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر
ان لو كانت عن قصد وهو معقود وجعله فيجعل كانه لم يتكلم بها كما لو تكلم بها الصاحي
خطأ، فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم لم يجعل عذرا في غيرها
ايضا قلت لان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا
فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا
الى المحل فان قلت لانهم للاهلية قلت لما بينا انه مخاطب والخطاب مبني على الاهلية والاقرار
مباشرة اسباب الحدود الخالصة للاقعاد مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى
فانه اذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به لان السكران لا يكاد يثبت على شيء واقيم السكر
مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير واحترز بقوله والاقرار عن مباشرة
السبب وبالخالصة عما فيه حق العبد فانه يؤاخذ بها فيه واما اذا اسلم الكافر في حال السكر
يجب ان يصح الاسلام لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذ
الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع وان كان يقارنه لكن الرجوع عن الاسلام بالردة
وبينا ان الردة غير معتبرة في السكر فلا يمكن ابطالها بما يمنع ثبوتها واذا اقر بالقصاص او باشر
سببه او قذف او اقر بالقذف يلزمه لانها من حقوق العباد ودليل لا يبطل بضم الرجوع فدليله
وهو السكر اولى ان لا يبطل واذا زنى في حالة السكر حد اذا صحا لانه باشر سببا هو معصية
فلا يصلح السكر سببا للتخفيف وكذا في مباشرة سائر اسباب الحدود واما الاخرة في المال لانه

لا يفيد واذا اخبر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار
في الحدود الخالصة للاقعاد لا يصلح من السكران واما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان
كان خطاب من لا يفهم قبيحا لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه
سرور غلبة فادرث غفلة عن فهم الخطاب فان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع
عنه الخطاب لا لان القدر ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا
مفيدا بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان
السكر منه كالسكر من الشراب المحرم فيبقى التكليف متوجها اليه في حق الاثم ان لم يبق في حق
الاداء واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في
الوسع واما الهزل فقال الشيخ ابو منصور هو ما لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد ما يفهم منه
حقيقة او مجازا بل يراد به تعطله عن الفرض المطلوب واهماله عن افادة المقصود وهو ضد
الجد وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة
غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل وانه
من باب السفه ولهذا اجاز المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام دون الهزل وشرطه
ان يكون صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل بشرط ان يذكر بدلا
باللسان انها هازل لان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث يشترط
ذكره فيه وهذا لانه لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد
الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة قوله وانه لا يناني الرضا مباشرة السبب ولهذا
يكفر بالردة هازلا لان الرضا بالكفر كفر لكنه يناني الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك
بمنزلة البيع الذي شرط فيه الخيار الا ان الهزل في البيع يفسد كما يجيء وخيار لا يفسده فلا
يكون المشابهة بينهما من كل وجه الا ان يراد به بيع شرط فيه خيار الابد فحينئذ تجب
من كل وجه اذ يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما فيوقف الهزل فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل لما كان بزول
به الاختيار والرضا في حق الحكم فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار و

والفضا للاتلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه غم
جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد و
الانشاء على وجهين اما ان يحتمل النقض واما ان لا يحتمله والاخبار ايضا على وجهين الاقرار مما
يحتمل النقض ومما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان وما
هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل الهزل فيه يكون على
ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منهما على اربعة اوجه
اما ان يتفق العاقدان بعد العقد على ان التصرف كان بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض
عنه او على انهما لم يحضرهما شيء او يختلفا في الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا على الهزل باصل
البيع بان يتواضعا على ان يعقد البيع عند الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدوا على ذلك ثم عقد
البيع فاسد غير موجب للملك وان اتصل به القبض لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك ضرورة
اتفاقهما على الهزل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين
بحكمه كالخيار المؤبد لكن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز
ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يد صاحبه وكذا الهزل ولا
لا يثبت الملك ثمة بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث الملك
عند القبض لوجود الرضا بالملك ثمة واذا انتقض احدهما انتقض البيع لان لكل واحد منهما ولاية النقض
فتفرد به فان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز عليه لان المجيز اسقط خياره ولا يلزم منه سقوط
خيار الآخر بدون اسقاطه وان اجازا جاز البيع كالخيار المؤبد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان يكون
مقدرة بالثلاث عند ابي حنيفة كخيار الشرط فان الاجازة ثمة بعد الثلاث لا تعتبر كذا هنا وعندهما
لا يقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلث عندهما قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او على البيع
بمائة دينار وعند ابي حنيفة الوجهين الآخرين وهو ما اذا هزلا في قدر المال البدل او جنسه اما
الاول وهو ان يتواضعا على البيع بالفي درهم ظاهرا على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني
وهو ان يتواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم واتفقا على البناء فالهزل باطل
والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة وقال صاحباه ينعقد البيع بالف درهم في الفصل

الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل
العقد بيان ذلك ان اعتبار الهزل لا يوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل لان
بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بصحيح العقد بما بقي من الثمن بعد المواضعة وهو الالف فوجب العمل
بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن هذا شرط لا طالب له من
جهة العباد لاتفاقهما على عدم تسمية الالف الآخر والشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يكون
مفسدا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها بخلاف ما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بهما
لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم
غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد في اصل العقد
اولى لانهما جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين الهزل والجد
المصحح رجحنا المصحح على المبطل ولان اعتبار الاصل اولى من اعتبار التبع والوصف وانا نقول
بان هناك مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصفه قدرا وجنسا بالهزل
فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد واعتبار المواضعة الثاني يوجب فساده اما اعتبار
اعتبار الهزل في جنسه فلما مر واما اعتبار الهزل في قدره فلان الهزل يخرج الالف من الثمنية
وكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه يوجب الفساد كشرط قبول ما
ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر و
عبده في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المعارضة المواضعة بالجد في اصل العقد الموجب
للجواز والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في اصل العقد اولى
لان اعتبار الصحيح اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اذا هزلا في قدر البدل بخلاف
الهزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب الاقل منه بالاجماع والفرق لابي حنيفة ان البيع
يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة بجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها لتعذر المعارضة
ترجيحا للمصحح فاما النكاح فلا يفسد بالشرط قال عم النكاح يهدم الشرط والشرط يهدم البيع
فامكن العمل بالمواضعتين وقلنا بان المهر يكون الفا كما قالا في البيع ولو تواضعا في النكاح في جنس
الصداق بان ذكرا في الدراهم وعرضهما الذنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع

لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا
تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل قوله ولو هزلا باصل النكاح فالهزل
باطل والعقد لازم اعلم ان الهزل اذا دخل فيما لا يحتمل النقض فذلك ثلثة انواع ما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما المال فيه اصلا او ما يكون المال فيه اصلا اما اذا كان المال فيه
تبعا كالنكاح فلو هزلا فيه باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذا فيما المال فيه
اصلا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق
ان يقع التواضع بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون
وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع
الرجل مع امراته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا
في النذر وهذا كله صحيح والهزل باطل للحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد كالنكاح
والطلاق واليمين في بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله
عدم النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد
منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما
مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب
متى وجدت وجدت احكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر الهزل فيها الا يرى ان هذه الاسباب
لا يحتمل خيار الشرط بل يبطل والهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر فلا يحتمله ايضا ولا يلزم
التعليق بالشرط لان تاثيره في منع السببية عندنا ولان الطلاق المضاف الى الغد اذا المراد بالاسباب
بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند الطلاق بخلاف البيع
بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع قوله واما ما يكون
المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا
النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود
فقد ذكر في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم قال الشيخ المصنف هكذا بقاء
للامامين شمس الائمة وفخر الاسلام وهذا الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا انه قول

ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما كما ذكر في الجامع الصغير فلا يحتمل الهزل ايضا
لانه سفاه قوله وهزلا هزلا باصله بان خالعها بطريق الهزل او تعذر البدل
بان سمى العين ويكون التواضع على الالف او نحوه بان يذكر الخلع ثانيا وقد تواضعا
على ان يكون البدل دراهم بحب المسمى بحاله عندهما وصار كما لو شرط في الهزل
كالنصراني الذي لا يحتمل الفسخ تبعا لثبوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع مثلا
والثابت في ضمن الشيء بمنزلة ذلك الشيء فياخذ حكمه وح لا يؤثر فيه الهزل ايضا كالوكالة
الثابتة في ضمن الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قلت لما قلتم ان المال في هذا النوع مقصود
لا يكون المال تبعا ولئن سلم انه تبع منه لكن لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في النكاح
والهزل لا يؤثر فيه وقد اثر في المال حتى كان المهر الفاسد فيما اذا هزلا بالعين قلت المال مقصود
مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق ثبوت العقد فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه
والشرط ياخذ حكم الاصل واما في النكاح فله نوع اصالة في حق الثبوت بدليل ان ثبوته لا يتوقف
على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر ويثبت مع النفي واذا كان له اصالة في حق الثبوت
يؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاحوال واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيار
المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد لكل حال اي سواء هزلا باصل او بقدر البدل او
بجنس البدل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بيناه وقد نص عن ابي حنيفة معنى في الجامع الصغير
في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فحينئذ يقع
الطلاق ويجب المال فكذا هنا في باب الهزل لكن جواز خيار الشرط غير مقدر بالثلث في الخلع
عنده لان تقدر الخيار بالثلاث ورد في البيع لان الخيار غير لازم له اذ هو من الايمانات وانما
يثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر عليه والخلع ليس في معناه اذ هو من الاسقاطات فيكون
خيار الشرط فيه كما لا يرى انه يجوز تعليق الطلاق باي شرط كان بخلاف البيع فلا يجب التقدير
فيه بمدة هذا اذا اتفقا على البناء على الاوجه الثلاثة واما اذا اتفقا فيها على الاعراض او لم تحضرها
ثبتي او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق بلا توقف على اختيارها بطلان الهزل
الذي هو خلاف الاصل [illegible] على هذا نظائر للخلع من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد

www.alukah.net

يعني الكل سواء في الحكم والتوبيخ قوله ثم انه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو
ما يحتمل النقض من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على البناء على المواضعة واما اذا اتفقا
على الاعراض عنها فلا يؤثر الهزل فيه بالاتفاق واما اذا اتفقا على انهم يحكمان ما شيء عند العقد واختلفا
في البناء والاعراض يحمل العقد على الجد فيما اذا لم يحكما شيئا وتجعل العبرة لقول من يدعي
الجد فيما اختلفا عند ابي حنيفة لان العقد شرع لايجاب حكمه وجد في الظاهر وحقيقة فيه فلا
يتوكل ذلك الاحتمال وعندهما العمل بالمواضعة اولى اذا حكما شيئا ويكون القول قول من
يدعي البناء اذا اختلفا لان المواضعة امر معتاد بينهما فكانهما اعتبرا العادة قوله واما
الاقرار بيان للنوع الثاني من الانواع الثلاثة وهو الاخبار اعلم ان الهزل يبطل الاقرار سواء كان
ذلك اقرارا بما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة وصورة المواضعة
فيه ما ذكر في المبسوط لو تواضعا على ان يقر ان انها بيعا فعند العباس بالف درهم ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس
بعبد بيع لان الاقرار انما اعتبر وصار مضافا للحكم لدلالة على وجود القرينة ظاهرا والهزل يدل
على عدم القرينة واذا لم يكن القرينة ثابتة في الواقع لا يكون هذا اخبارا ثابتا فلا يكون هذا الاقرار ملزما
شيئا حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق المنعقد
وبالاقرار كاذبا لا ينعقد فلا يفيد الاجازة قوله وكذا تسليم الشفعة اي كالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتملك اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشفيع اذا قال بعد طلب المواثبة والاشهاد سلمت الشفعة هازلا لا تبطل شفعته
لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط ولو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار يبطل التسليم ويبقى
الشفعة هكذا هنا وكذا الرد بالعيب هازلا بان قال ابرائكم هازلا لا يسقط الدين كما لو قال
ابرائكم على اني بالخيار لان الابراء مع التمليك والبراءة تقبل الرد بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا
قبل طلب المواثبة لان الهازل غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة تبطل
بصريح السكوت فكذا بدلالته اذ الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون
الطلب واجبا على الفور والاشتغال بالهزل بمنزلة السكوت ولا يبطل الشفعة هنا بصريح

السكوت على الفور هكذا بدلالته قوله واما الكافر هذا بيان للنوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة
الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار
باللسان على سبيل الرضا فيكون مؤمنا بناء عليه كالكافر اذا اكره على الاسلام فاسلم فحكم باسلامه
لوجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فاولى ان يحكم باسلامه هنا والمعنى فيه
ان الايمان بمنزلة اثبات والاحتمال حكمه الرد والتراخي فاذا اسلم لاحتمال ان يكون
حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يراد اسلامه بسبب كما يرد البيع بالخيارات فكان
بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا بان قال
هازلا اتخذ الصنم آلهة ومحمد ليس بنبي فيحكم بارتداده لان الهازل لكونه راضيا باجراء هذه
الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال الله تعالى ولئن سألتهم ليقولن
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا
بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة وللحكم
جميعا خصارا كان المباشرة لم يوجد منه رضا واما السفه فهو العمل بخلاف دلالة العقل
والحجى وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف اي جنسه مشروعا
وهوى السفه الشرف والتبذير والدليل على ان اصله مشروع ان اصله البيع والبر والاحسان
وذلك مشروع قال الله تعالى وتعاونوا على البر والاحسان وان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف
حرام كالاسراف في الطعام والشراب فهو لما من وجه احترز عن ارتكاب سائر المحظورات لانه
مخالفة لموجب الشرع من كل وجه لا يقال ارتكاب سائر المحظورات سفه حقيقة فما وجه
الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق
به الاحكام من منع المال والحجر عليه فكانه نبه بما قال وهو الشرف والتبذير على ذلك فانه
اي السفه لا يخل بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والكفر والامتناع شيئا من
احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات وترك المنهيات في الدنيا ويجازى
عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يبطله الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والطلاق والعتاق اجماعا اذ السفه كالهازل يصدر افعاله لا على نهج العقلاء وكذا الايوجب الحجر عن تصرف يبطله الهزل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يوجب الحجر الآن الشافعي اوجب الحجر على سبيل الزجر والعقوبة وقالا انما يحجر نظرا اذ النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء واولاده الصغار وزوجاته وسائر الناس فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال وله لاسلامه وان كان عاصيا بالسفه الا يرى انه يحسن العفو عن صاحب الكبيرة عقلا لاسلامه وان كان عاصيا ولهذا لا يمنع عنه ماله في اول البلوغ بعد الرشد وعشر سنين اجماعا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا له لبقي ماله مصونا لا عقوبة عليه بدليل انه خوطب به الولي مع ان العقوبة تضاف اقامتها الى الامام ويحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه بجامع النظر ولانه لو لم يحجر لسانه مقطوعا عن منعه عن التصرفات ايضا بالقياس عليه لم يبق محفوظا لان ما يمنع من بذره يتلفه بلسانه بان يقر لغيره او يبيع بغبن فاحش ويكون الولي مامورا بالتسليم اليه فيفوت فائدة المنع ثم الحجر عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذلك الحجر يثبت بنفس السفه عند محمد سواء حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصغر ولابد لثبوته من حكم القاضي عند ابي يوسف لان الحجر للنظر والنظر الى القضاة حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد والنوع الثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه يبيع القاضي القاضي اموالهم من العقار والعروض وذلك ضرب حجر لفساد تصرف الغير عليه والنوع الثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ بالتشديد اي يتلف اموالهم ببيع الشيء بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه حتى ان لا يصح تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه وعلم من هذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا قال ابو حنيفة لما كان السفه مكابرة العقل في التدبير بغلبة الهوى مع علمه بغلبة العقل يفجره فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية والنظر في هذا الوجه اسيء من الوجه الذي قالا جائز لا واجب كما قلنا في صاحب الكبيرة فلا ينبغي ان يحجر الحجر فاجاب بانه انما يجوز ويحسن اذا لم يتضمن النظر ضررا فوقه وهنا

تضمن ذلك ابطال سلب ولايته على نفسه اعدارا بآدميته والحاقه بالبهائم والمجانين اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان وبه سمي اللئيم كتابه فقال الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاد فلم يبق الا صورة اللحم والدم والجواب عن قياسهما على منع المال ان ذلك ثبت نقصا اتاعقوبة عليه زجرا له عن التبذير واما غير المعقول المعنى اذ لا ثالث لما قلنا انه لا يجوز ان يكون للنظر فلا يحتمل المعايسة على التقدير بين واما على الثاني فظاهر وكذا على الاول اذ لا مدخل للرأي في اثبات العقوبات وعن قولهما لو لم يكن نظرا المفوض الى الولي ان الولي يملك التعزير كما يملك غيره ومنع المال من جملة التعازير فيملكه ايضا قوله واما الخطأ الخ اذكر ويراد به ضد الصواب ومنه الذنب خطيئة قال الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا او يذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وهو نوع من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لاسقوط حق الله تعالى ببركة دعوة النبي عليه السلام منة منه تعالى اذا حصل من اجتهاد صحيح حتى لو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم عليه ويستحق الاجر ويجعل شبهة دارية للعقوبة ايضا حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا اثم الزنا ولا يؤخذ بحد ولا بقصاص اذا وجد منه القتل خطأ لان كل واحد من الحدود والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال المحرمة فيكون الخاطئ فيه معذورا

قوله ومن حقوق العباد الخ جعل الخطأ عذرا صالحا لاسقوط حقوق الله تعالى دون حقوق العباد لان الجزاء ضمان المحل ولهذا لا يتقدر به بتعدد الفاعل ووجب به الدية فيعتمد عصمة المحل والخطأ لا ينافي عصمة المحل لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لتردده بين الحظر والاباحة ولم يصح الحاق الخاطئ بالناسي عندنا في بقاء الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطئ مقصر فلم يجعل المناقض للصوم عدما في حقه قوله وصح طلاق الخاطئ بان اراد ان يقول مثلا اسقني فقال انت طالق يقع الطلاق لان القصد ابرز باطنا فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السرعة المشتقة وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح واختيار فيه فلا يصح طلاقه كطلاق النائم

الألوكة
www.alukah.net

بهذا الطريق ولو قام البلوغ مقام القصد يصح طلاق ابن ثمان ولقيام البلوغ عن عقل مقام الرضا
فيما يبتنى على الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين
احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل خرج كالقصد امر باطن وله
سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والثاني عديم الاختيار ولكن معرفته منى غير خرج فلا يصح
فيه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا وحق العباد فعبارة عن امتلاء الاختيار
وبلوغه نهاية حتى يفيض اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه بشاشة الوجه وغيره فلا يكون
امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وينعقد بيعه يعني اذا جرى على لسانه بقصد هذا اللفظ
مثل بكذا وقال حصمه قبلت ذلك فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا
كبيع المكره كذا قال الامام فخر الاسلام وتابعه المصنف لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام
انه فعل اختياري ويقيد لغوات الرضا قوله ومن السفر السير قطع المسافة لغة وشرعا
عزيمة هو الخروج على قصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام
وهو من اسباب التخفيف لكونه من اسباب المشقة فيوثر في قصر ذوات الاربع من الصلوات
اجماعا لكنه على سبيل الاسقاط عندنا والترفيه عند الشافعي حتى لو فاتته يلزم قضاء الاربع
عنده وقدمنا بيان هذه المسئلة في فصل العزيمة والرخصة وتاثيره في الصوم في تاخير وجوب
ادائه الى ادراك عدة من ايام اخر وما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض فكان
ينبغي ان يكون حكمهما واحدا فيما ذكر من المسايل لكن السفر لما كان من الامور الاختيارية لكونه
من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة تدعوا الافطار بعد تحققه لان المسافر
قادر على الصوم من غير ان يلحقه آفة بخلاف المريض قيل ان المقيم لو اصبح صايما في رمضان
ثم سافر لا يحل له الافطار لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء
السفر باختياره فلا يسقط ما تقرر عما في ذمته بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صايما ثم مرض فانه
يحل له الافطار لانه آفة اضطرارية ولو افطر المسافر مع انه لا يحل له الافطار لا يجب عليه
الكفارة عندنا للشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب الصحيح بالفطر وهو السفر فانه
صحيح في الجملة ولو افطر المقيم الصحيح العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض

بعد الفطر

بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط عنه الكفارة والوجه قد اندرج فيما قلنا قوله
واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما يعدم الاختيار
ويوجب الالجاء اي الاضطرار وهو ان يجعل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او
قطع العضو لان حرمة كحرمة النفس والاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن نوعان
صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مبتدءا او فاسد وهو ان يكون اختياره مبتنيا على اختيار
الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء وفساد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد و
القيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعيه لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب
اي سقوط حال ما قلنا ولان المكره مبتلى حالة الاكراه كما هو مبتلى حالة الاختيار والابتلاء
يحقق الخطاب اي لا يكون بدونه الا ترى ان المكره بالايمان بما اكره عليه مترددا بين ان يكون
المباشرة فرضا عليه تارة كشرب الخمر عند الاكراه الملجي فانه يفترض عليه الاقدام عليه اما اكره عليه
حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل انهم اخطأ اخرى فان المكره على القتل والزنا يحرم فعلها
ويباح افساد الصوم للمسافر بعذر الاكراه ويرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه
ويأثم بالقتل والزنا ويؤجر بشرب الخمر عند الاكراه وترددا فعاله بين هذه الصفات
آية كونه مخاطبا كسائر المخاطبين وقيل عليه انه لا اباحة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة
افساد الصوم اباحة الفعل والترك فليس كذلك لانه يأثم بالترك الى ان قتل وان اراد بها صحة
الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون عند رجحانها وايضا قوله يؤجر فيه مرة و
يأثم اخرى مما يستغنى عنه بذكر الفرض والحظ قلت اما الجواب عن الاول فهو انا اخترنا الشق
الاول فقولك اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانا يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بذل
نفسه لاجل المباح والاثم محقق للاباحة ولنا الاسناد لها وفيه ضعف لا يخفى وعن الثاني بان الاجر
والاثم من احكام الآخرة والفرض والحظ من احكام الدنيا فصح بينهما تحقيقا لكونه مبتلى باحكام
الدارين فهو لم يرد الرخصة في الزنا به زنا الرجل والقتل والجرح ابر قطع اعضاء الغير بالاكراه
اصلا لان ثبوت دليل الرخصة فوق تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه اي المقصود

هذا استدراك على قوله فالمكره فاعل

الألوكة
www.alukah.net

بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان
كان غيره لصيانة نفسه فيسقط المكره في حق تناول دم المكره عليه اي صار الاكراه في حكم
الدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة
حرمة نفس المكره مع تبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت للتعارض وفي
الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة
القتل ايضا لانه للاب له ولد تبيه فيكون هالكا حكما ولهذا يستحق به القتل فان قلت انما
يلزم الهلاك ان لو لم يكن المراة في ذات زوج اما اذا كانت فلا لان النسب للفراش فهو
في تربية صاحب الفراش قلت حكمة الحكم تراعى في الجنس لان كل فرد عالم ان صاحب الفراش
قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا وتلاعن مع امراته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وحرمة
طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا ترخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند
الاكراه الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا
حل على قطع طرفي نفسه بالقتل بان قيل له لنقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يد
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف الآدمي وقاية نفسه كما ماله فجاز له
ان يختار ادنى ضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة نفسه ولان ما في بذل طرفه
صيانة نفسه دون عكسه اذ فوات النفس يتضمن فوات اليد ولا ينعكس لا يقال الاطراف ملحقة
بالاموال وله اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الاكراه فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانة
نفسه لانا نقول لحاق الطرف بالمال في حق صاحبه اذ هما وقاية نفسه حتى ان الانسان
يبذل ماله وطرفه لصيانة نفسه لكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره قوله ولا خطر مع
الكامل في البقية والحد والحق بوان لا يبقى حرمة هذه الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجئ
لان حرمتها انما ثبت حالة الاختيار حال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة فاذا اسقطت الحرمة عن هذه الاشياء
كان الممتنع من تناولها مضيعا للامة فصارت اما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما
فوجوان بانهم لان قصده التحرز عن ارتكاب المحرم ودليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي

فيعذر بالجهل

بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان
كان غيره لصيانة نفسه فيسقط المكره في حق تناول دم المكره عليه اي صار الاكراه في حكم
الدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة
حرمة نفس المكره مع تبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت للتعارض وفي
الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة
القتل ايضا لانه للاب له ولد تبيه فيكون هالكا حكما ولهذا يستحق به القتل فان قلت انما
يلزم الهلاك ان لو لم يكن المراة في ذات زوج اما اذا كانت فلا لان النسب للفراش فهو
في تربية صاحب الفراش قلت حكمة الحكم تراعى في الجنس لان كل فرد عالم ان صاحب الفراش
قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا وتلاعن مع امراته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وحرمة
طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا ترخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند
الاكراه الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا
حل على قطع طرفي نفسه بالقتل بان قيل له لنقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يد
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف الآدمي وقاية نفسه كما ماله فجاز له
ان يختار ادنى ضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة نفسه ولان ما في بذل طرفه
صيانة نفسه دون عكسه اذ فوات النفس يتضمن فوات اليد ولا ينعكس لا يقال الاطراف ملحقة
بالاموال وله اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الاكراه فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانة
نفسه لانا نقول لحاق الطرف بالمال في حق صاحبه اذ هما وقاية نفسه حتى ان الانسان
يبذل ماله وطرفه لصيانة نفسه لكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره قوله ولا خطر مع
الكامل في البقية والحد والحق بوان لا يبقى حرمة هذه الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجئ
لان حرمتها انما ثبت حالة الاختيار حال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة فاذا اسقطت الحرمة عن هذه الاشياء
كان الممتنع من تناولها مضيعا للامة فصارت اما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما
فوجوان بانهم لان قصده التحرز عن ارتكاب المحرم ودليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي

فيعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب بالشرائع اليه اشير في المحيط هذا ان تم الاكراه
اي ان الجهل بان يكون ملجئا وان قصر بان لا يكون ملجئا لم يحل له التناول لعدم الضرورة
الا ترى انه اذا شرب الخمر لم يحد له لانه اذا تكامل الاكراه اوجب حلها واذا قصر اورث شبهة
كوطئ الجارية المشتركة يكون شبهة في درء الحد عن الواطئ بخلاف المكره على القتل بالحبس
فانه اذا قتل يقتص منه لانه لو تم الاكراه عليه لم يحل قتله فاذا قصر لم تصر شبهة ايضا قوله
ورخص في اجراء كلمة الكفر واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المراة من الزنا مع الاكراه الكامل اعلم ان حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط
بحال لان حرمة عقلية لكنه استثنى ذلك عند تكامل الاكراه اذا كان القلب مطمئنا بالايمان
بالنص فيكون الامتناع هو العزيمة حتى لو صبر حتى قتل يكون ماجورا وحرمة البواقي وان
احتملت السقوط باصلها لكون حرمتها شرعية لكن لما دليل السقوط لم يوجد تقاوم عارض دليل
الحرمة دليل آخر فوقه وهو الاكراه وجب العمل به اي بالامر العارض فاثبتنا الرخصة وهو ما
استثنى بعذر مع قيام المحرم والاباحة المطلقة حتى لو لم كان الصبر عزيمة فيثاب عليه
لانه باذل نفسه لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين وانما فارق فعلها فعلها في الرخصة حيث
رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل الزنا اصلا لان تمكينها من الزنا
وان كان محظورا لكن ليس فيه معنى اهلاك الولد لان نسبه لا ينقطع عنها بحال فثبت الترخص
لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك
ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر شبهة درء الحد
عنها بخلاف الرجل فان الكامل لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة في سقوط الحد
كما في الاكراه على القتل فان قلت المراة ان لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي
الى الهلاك وان كان فقد ينقطع عنه الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق قلت الرجل هو صاحب
البذر والماء، البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما ما يتعلق
بالتمكين وهو الاضافة الى الام ثابت في جانبها من غير قصور فثبت الفرق قوله فثبت بهذه
الجملة اي التي ذكرنا ان الاكراه لا ينافي الاهلية وتوجه الخطاب اليه وان فعله مترد بين الاقسام

شبكة الألوكة www.alukah.net

ان الاكراه يقف لا يصلح ابطال حكم شئ من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه فيثبت
موجبه بعذر البتة لكونها صادرة عن اهلية واختيار اذ هو عرف التمييز واختيارا هو نهما
الا بدليل غير الاكراه غير ماش تعليق او استثنا جعل مثال فعل الطايع فان افعال الطايع
من شرب الخمر والزنا يوجب الحد الا اذا وجدا مع بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا اقواله
فان قوله انت طالق وانت حر يوجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من التعليق
والاستثنا وكذا افعال المكره واقواله يوجب لكمها الا اذا وجد المغير قوله واغا يظهر اثر
الكره اذا تكامل يعني لا فرق فعل الطايع والمكره الا في تبديل النسبة عند تكامله اذا احتمل ذلك
حتى يصير المكره كانه باشره بنفسه ويخرج المكره من البين وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية
بسببه الى الآخر كمن امر عبده او اجيره بان يحفر بئرا في غنايته وذلك موضع اشكال قد تخفى على
الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فان ضمان المسلمين ما يعطب فيه على الآمر وجعل كانه المحفر
لصحة الامر بخلاف ما اذا امر بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجناية تقتصر
على الفاعل لبطلان الامر وكذا اذا قتل رجل عبد الغير بامر مولاه انتقل الفعل الى المولى لانه موضع
شبهة لانه مملوكه فاشتبه عليه حل تصرفه بالقتل كساير تصرفاته بخلاف ما اذا قتل حرا بامر
حر آخر حيث يقتصر الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قوله واثره اذا قصر في تفويت
الرضا دون فساد الاختيار فيفيد بالاكراه ان بكلا نوعيه يا يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا في
التصرفات كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه
يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا الذي هو شرط الصحة فينعقد بصفة الفساد حتى كان التصرف
مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة صح لان رضاه قد تم قوله ولا يصح الاقرار به كرها سوا كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى
لو اكره بقتل او ضرب شديد على ان يقر بالطلاق والعتاق وابراء الغريم والدين في ذمته ونحوها
كان الاقرار باطلا لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يثبت الحكم بما اقر به لرجحان
جانب الصدق بدلالته على قيام المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لدلالته على ان المحذر من القتل
والضرب الالتزام المخبر به وهذا معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه وهذا الخلاف اذا قدر السكران

فانها

فانها يصح لان السكر اذا تم يجعل عذرا لكونه معصية ثم يجعل دليلا على عدم المخبر به بخلاف ما اذا
ارتد جيف لا يعتبر حتى لا تبين منه امراته لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت
بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد فلا يبطل بالشك قوله واذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على قبول الخلع على مال فقبلت ذلك فان الطلاق يقع
والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا سوا كان قاصرا او كاملا والتزام المال
يعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يوجد اصلا فوقع الطلاق بغير مال كما لو طلق اذا طلق
زوجته الصغيرة على مال فقبلته فان الطلاق يقع ولا يجب المال على الصغيرة فكذا هنا انها صحابنا
احتجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا على ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال
حتى قال ابو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل واشار الى الفرق
على المذهبين بقوله بخلاف الهزل والفرق لابي حنيفة ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا و
المال هو المفتقر الى الرضا دون الطلاق فيقع الطلاق ولا يجب المال فاما الهزل فيعدم الرضا بالحكم
دون السبب فصح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف
الطلاق عليه كما في شرط الخيار ولما دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقها
ان الرضا في السبب موجود في الهزل كشرط الخيار فامكن ايجاب المال لوجود الرضا فيهما من وجه
وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا لم يصح ايجاب المال فصار كان المال لم يوجد
فيقع الطلاق بدون المال قوله واذا اتصل الاكراه لما ذكر الشيخ ان اثر الكره اذا
تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه اي الكل الطايع بما يتصل ان
يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن ان يتخذ المكره والمكره
فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فتنسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل ويخرج
المكره من البين لان الاكراه يفيد الاختيار اي يجعل الفاعل كالمجنون بالطبع على ذلك
الفعل والمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم واذا جعل معدوما
صار المكره في حكم عدم الاختيار فيجعل آلة للمكره فيما يحتمل ذلك بمنزلة سيف او سكين
استعمله المكره هذا في الاكراه الكامل واما القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فيقتصر حكمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عليه لانه ليس بملجئ قوله واما فيما لا يحتمله اى فى الفعل الذى لا يحتمل ان يجعل الفاعل
فيه آلة لغيره لاستقيم نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة فى استحقاق الحكم
فبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم اليه عند عدم معارضة الاختيار
الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب لما بينا وذلك مثل الاكل
والوطئ والاقوال كلها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره عادة بآلة غيره ويتكلم
بلسان غيره حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صائم ثم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره
ولو زنى وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره قوله
وكذلك اذا كان الحكم يقتصر على الفاعل فيما لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة وكذا يقتصر عليه
فيما يصلح ان يكون آلة له الا ان يكون المحل اى محل الجناية غير المحل الذى يلاقيه الاتلاف صورة
وكما ذكر اى محل الجناية يتبدل بان يجعل آلة للمكره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد
بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد وفى الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما
حمله على ان يجنى على احرام نفسه اذ الجناية من قبل احرامه لان من قبل الصيد وليذا يحل
للحلال قتله واذا كان محل الجناية احرام المكره كان فى تبديل النسبة تبديل محل الجناية لا
محالة بخلاف الاكراه على قتل النفس حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة وهو المقتول
لانه معصوم فلا يكون فى جعل المكره آلة تبديل محل الجناية ولو جعل المكره آلة يصير محل
احرام المكره وفيه اى فى تبديل محل الجناية مخالفة المكره المكرِه لانه يكون موقفا الفعل فى
محل غير ما اكره عليه وفى خلاف المكره بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه يكون الفاعل فاعلا
فى المحل الاول الذى هو احرام نفسه فلا يلزم من نقل الفعل عن المحل الاول عوده اليه
قلنا باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة فى النقل قوله ولهذا اى ولان محل الجناية
اذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم
اثم القتل وان كان يصلح ان يكون آلة فيه للمكره فى الفعل لان الفعل من حيث انه يوجب المأثم
جناية على ادمى القاتل والقاتل لا يصلح فى الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكتسب الانسان الاثم
على غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لانه لا يأثم بكون واقعة على ادمى المكره وانه لم يأمره بذلك

فيعود الامر الى المحل الاول كما فى المسألة الاولى قوله وكذلك قلنا اى كما قلنا ان القتل
يقتصر على المباشر فى حق الاثم قلنا فى المكره على البيع والتسليم اذا سلمه يقتصر عليه بيانه ان
من باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشترى ملكا فاسدا حتى نفذ تصرفاته من الاعتاق والتدبير و
الاستيلاد عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طايعا يملكه بالاتفاق لانه دلالة الرضا فيكون اجازة
للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا ووجد التسليم وجب ان يثبت الملك اما الانعقاد فلما علة
الخصم عليه واما الفاسد فلفوات شرط الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه قد تحقق من البايع
ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو فوق ذلك لا يصلح آلة له اذ لو جعل
آلة تبدل محل الفعل لان صيرورته تصرفا فى المغصوب وقد امر بالتصرف فى المبيع وتبدل ذات
ايضا فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متما للعقد جعلنا غصبا محضا ابتداء بنسبة الى
المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقى
التسليم مقتصرا على البايع فيحصل الملك به للمشترى لا يقال ان لم يمكن ان ينسب التسليم الى
المكره من حيث انه اتمام البيع لكن لا ينسب اليه من حيث هو غصب واتلاف اذ به يفوت يد
المالك لانا نقول قد نسبنا الى المكره من ذلك الوجه اى من حيث هو غصب حتى اثبتنا للمكره
تضمينه لو تلف المبيع فى يد المشترى كما اثبتنا له ولاية تضمين المشترى وقلنا انه يتمكن من
فسخ العقد حال قيام المبيع كما قلنا فى بيع الغاصب فاما ان نجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشترى
فلا قوله لو اذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمى لا حسى يعنى الفعل اذا وجد فى محل يستحيل
نقله عن ذلك المحل حسا استقام النقل فيما هو من قبيل المعقول لا فيما هو من قبيل المحسوس
فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه اجاء هو المتكلم ويقع العتق منه وليذا كان الولاء له لان صدور
الكلام منه حسى فلا يمكن نقله عنه واتلاف المالية منقول الى الآمر المكره لانه معقول اذ هو من
الامور الحكمية فيقبل النقل والاتلاف منفصل عنه فى الجملة لتحققه بلا تكلم بالاعتاق كالقتل و
تحقق التكلم بالاعتاق بلا اتلاف كاعتاق الصبى والمجنون فامكن انتقال الاتلاف الى المكره
بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وقيل معنى قوله فيما يعقل لا فيما لا يحس اى شرط هذه النسبة ان
يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبة الايجاد

ولو وجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية والكلام بما يوجب عتق هذا العبد لا يتصور
من المكره لانه ليس بمالك للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم خلافا لمن زعم ان نسب اليه والتلاف
ما يتبع العبد مما يثبت منه فيمكن ان ينبني منه ما ذكرناه اخذا قال وهذا عندنا يعني ما ذكرنا
من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا وقال الشافعي تصرفات المكره قولا يكون لغوا وحاصل
مذهبه ان تصرفات المكره اما قولية او فعلية فان كانت قولية فاما ان يكون بحق او بغير حق
وان كانت فعلية فاما ان تم الاكراه او لا فاما اذا كانت قولية وكان الاكراه بغير حق كانت
تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار
ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل صحته عند عدم الاختيار الا ترى انه لا يقع
طلاق النائم لعدم الاختيار وكذا اذا كانت فعلية مثل شرب الخمر مثلا لا يجب عليه الحد لان الاكراه
لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا واما ان كانت قولية وكان الاكراه بحق
يصح ويعتبر فان قيل هذا القسم يرد نقضا على القسم الاول لان قوله في هذا القسم ايضا صادر عن
غير قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه يجعل الاختيار موجودا شرعا بخلاف ما لو كان
بغير حق فانه يجعل معدوما فلا يرد النقض فلهذا قال يصح اسلام الحربي المكره على ذلك لان الاكراه
بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لان اكراهه الذمي بغير حق لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون
وكذا الواكره القاضي المديون على بيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا الواكره المولى على الطلاق
بعد ما مضى مدة الايلاء صح طلاقه لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا في الاحكام
لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم وتحقيق عصمته ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه
واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان يجعل عذرا ينبني له الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن
الفاعل ثم ينظر انه امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه وان لم يمكن ان ينسب اليه يبطل الفعل اصلا
كانه لم يوجد فلهذا قال في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في بعض الافعال ولهذا قال اذا اكره على اتلاف
مال الغير الضمان على المكره وكذا الواكره المحرم على قتل صيد الحرم ان الجزاء على
المكره لانه يمكن ان ينسب اليه الفعل بان يجعل المكره آلة وقدم الاكراه لان الذي باشر لا يصلح للاقدام
بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل حيث يجب الحد والقصاص على المكره لانه لم يتم الاكراه حيث لم ينبني له الاقدام

ولهذا

ولهذا يأثم بالاتفاق فاقتصر الفعل على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل ولم ينسب
الى المكره ينبغي ان لا يقتص من المكره فان قتل المكره فصاصا باعتبار ان التسبب لان
التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار
ولكن ينتفي به الرضا سواء كان ملجئا او غير ملجئ او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا وحينئذ يجب
ترتيب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار

باب حروف المعاني

وانما سميت بحروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء
اذ لو لم يكن من وإلى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة ثم بدا لهم ابتداء خروجك وانتهاؤه اولا لما
امكن ان يعلم ان الباء في قولك مررت بزيد الحقت الباء بكم ثم اطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق
التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر
النصف لغة وقد يطلق على البعض توسعا وهو المراد هنا وكان هذا اعتذارا منه عما يقال
البحث في معاني الحروف من مسايل النحو فقال نعم لكن لا توقف على معرفتها بعض مسايل الفقه
ختمت الكتاب به تتميما للفايدة وابتدا بحروف العطف لانها اكثرها وقوعا في المسايل فكان
اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو تدل على مطلق الاشتراك
وسايل الحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك كما ستوقف عليه وهي لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب
والمقارنة يعني انها في عطف المفرد تدل على اشتراك المعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة
تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة لا لترتيب وان كان المعتبر عنه في الوجود
لا يخرج عن ذلك وعليه جماهير اهل اللغة وايمة الفتوى وقال بعض اصحابنا انه للمقارنة وقال
بعض اصحاب الشافعي انه للترتيب وكذا الشافعي قال في احكام القرآن انها للترتيب كذا نقله عنه
الامام شمس الايمة السرخسي وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فنحو
قولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فنحو قوله تعالى اركعوا واسجدوا احتج من قال انها للترتيب
بقوله اركعوا واسجدوا فانه قد افاد الترتيب قلنا بل الترتيب مستفاد من قوله لهم صلوا
كما ايتقول اصلي اولا الركوع ثم السجود والقيام مقدمة الركوع على انه معارض بقول قعة
واسجدي واركعي وكان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود ايضا وبانه لما نزل قوله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا لرسول الله يا نبدأ بدأ قال عم ابدؤا بما بدء الله به فاستفاد
الترتيب فقالوا في النص بيان انهما من شعائر الله ولا يتصور الترتيب فيه لان الترتيب انما
في الفعل وانما قال عم ابدؤا بما بدء الله على جهة التقريب الى الافهام لان الواو يوجب الترتيب
فان السبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على زيادة المقدم على انه لو كان للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان فان قلت لو كان لمطلق الجمع كما سألوا ايضا قلت
كون الواو للجمع المطلق لا ينافي الترتيب في الوجود فلذا سألوا لانا الاستدلال بالنقل والاستعمال
اما النقل فظاهر فقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر
سيبويه في تسعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال فلان العرب تقول
جاءني زيد وعمرو وبغيرهم من هذا الاجتماع في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان
للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا جميعا او على التعاقب لان الله قال في سورة البقرة ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
بنقل ائمة التفسير فلو كانت للترتيب لتناقضا ومما يدل على انها ليست للترتيب صحة قولهم
سيان قبا ثل وقعودك فلو جعلتها للترتيب لفسد المعنى لانه يؤدي الى الاخبار عن الواحد
بالمساواة وهو محال وصحة قولهم اختصم بكر وخالد من جهة ان اختصم لا يعقل الا لفاعلين
على وقت واحد فلو جعلتها للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل واحد فقط وذلك باطل والذي
يدل على انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاء زيد وعمرو قبله فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب
او المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله وانما يثبت
الترتيب جواب عن قول طائفة ظنوا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة والقرآن عندهما
السند للاباة قالوا لو قال لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عقيب
النكاح عند ابي حنيفة كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلاث
كما لو قال ان نكحتها فهي طالق ثلثا فاجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة ضرورة ان الطلقة
الاولى تعلقت بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط
ينزل ما علق كما علق وقد علق مرتبا فنزلت مرتبا من ضرورة الترتيب في الوقوع ان

لا يقع

لا يتبع الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار كالمنجز فثبت ان يترتب عند ارسال
الطريق لا بمقتضى الواو وهما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كما لو
قال ان نكحتها فهي طالق ثلثا والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في
الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وقد تخللت بينها ايام فانها تنزل جملة لا مرتبة قوله
وفي قوله المولى اعتق هذه وهذه جواب عن نقض آخر ورد على هذا بيانه ان الفضولي لو زوج
امتين من رجل بغير اذن المولى ثم قال اعتقتهما يجوز نكاحهما ولو قال اعتق هذه وهذه بطل
نكاح الثانية ولو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية ولو زوج الفضولي رجلا امتين في
عقد ثم قال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما كما قال اجزت نكاحهما وهذا يدل
على ان الواو للمقارنة فاجاب بان الترتيب في المسئلة الاولى انما جاء من معنى آخر وهو ان صدر الكلام
لا يتوقف على آخره اذا لم يكن في آخره ما يغير اوله فيما نحن فيه عتق الثانية لا يغير عتق الاولى فلم
يتوقف صدر الكلام فعتقت الاولى قبل التكلم بالثانية وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق
الثانية لانه كما لا ينعقد الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها معا فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى
لو وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فهو يتوقف كما في المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح
واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز اذ بآخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا فصار آخره في
حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف على آخره فبطل نكاحهما لانه قال اجزتهما قال و
قد يدخل الواو وطئ بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين الكاملتين تخبرهما للنظم والابتداء
قال الامام شمس الائمة وفخر الاسلام الحق ان الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر
كقوله تعالى في قصة القذف واولئك هم الفاسقون فانه للعطف على مجموع الجملة الكاملة التي هي والذين
يرمون المحصنات الا ان يكون الواو للابتداء او يكون عطفا على الجزاء كما في قوله تعالى ويمحو الله الباطل
عطف على مجموع الشرطية لا على الجزاء والا لكان يمحو ما وكذا قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله عطف
على الله عطف على جملة قوله لا يعلمه الا هو وقيله الا الله لا على الله وكذا في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة
طالق ان نكحتها فهي طالق واحدة لان الواو للابتداء لكونه لعطف الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان
المشاركة في الخبر انما وجبت لافتقار المعطوف اليه اذا لم يذكر له خبر فاذا ذكر له خبر فقد انتفى دليل المشاركة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهذا الافتقار ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تتم به الاولى بعينه لان الشركة انما تثبت
بالافتقار والضرورة وقد اندفعت الضرورة بحمل خبر الاول خبر الثاني بعينه فلا يصار الى الاستبداد ولا
يجعل كانه افرد الثاني بشرط على حدة والدليل عليه ذلك انه لو قال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق فعند وجود دخول الدار يقع تطليقة واحدة عندنا خلافا لزفر فلو كان الشرط كالمعاد لوجب ان
يقع تطليقتان بالاخلاف كما اذا صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت طالق فان دخلت الدار فانت طالق
ولم يقع تطليقتان عنده علم ان الثاني يتعلق بغير ذلك الشرط فان قيل اذا توقفت الكاملة لتصحيح الناقصة
تعلق الكل بالشرط بلا واسطة ويصير كما اذا آخر الشرط بناء فيه الاجماع قلنا انما توقفت الكاملة لصحة
الناقصة لافتقارها فيما عداه بقي على الاصل وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار الاخرى فانما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة لا غير فحاصله لو دخلت الدارين لم تطلق الا
واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما صرح الاعادة وانما يصار الى الاستبداد في قوله جاءني
زيد وعمرو في قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجيء واحد وامرأتين في طلاق
واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاءني الزيدان والزيدون يصح
من غير تقدير واذا وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان الجمع في صورة العطف لا يثبت الى زيد بعد
ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجمعية وفي قوله فلانة طالق وفلانة انما
احتيج الى التقدير اذا الذكور لا يصلح خبرا لهما لغة لانا ذكر قال وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا
لانه يجامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفة في الحقيقة كما في قوله تعالى
اذا جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او انما جعل الواو على الحال هنا لانه في بيان الاكرام ودرجة
اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحا حال وصوله الى باب المضيف فيحمل على الحال
لافادة هذا المعنى يؤيده قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب ولهذا قال في حق الكفار وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بدون الواو لان تاخير فتح باب العذاب اليق
بكرم الكريم ومن هذا قبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمفتوحة
قبل الوصول اليها حتى لو قال فعلوا العلم ان سائل امي حاقد اختلفت في هذا
الباب فقالوا فيما قال لعبده اذا جاء فلان وانت حر والحق ان الواو للحال

حتى لا يعتق الا بالاداء ولا يأتي الا بالنزول لانه جعل الحرية والاتيان حال الاداء والنزول فلا
يسبقان عليها لان الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيما قال لامرأته انت طالق وانت مريضة
او انت تصلين او انت مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال حتى اذا نوى
واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صليت وقالوا في
المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البزازية الجملة الحالية حتى لا يصير شريكا بل يصير مضاربة
ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى صدر الكلام وفي قوله لها انت طالق ولك
الف درهم حملاه على المعاوضة ولها فيه طريقان احدهما ان الواو للحال بدلالة المعاوضة كانه
قال طالقتك في حال ما يكون لك الف وثانيهما ان يكون مستعارا عن الباء وكان بمنزلة ما لو قال
اخل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم وابو حنيفة حمله على واو العطف حتى لو طلقها لا يجب
عليها شيء لانها للعطف حقيقة فلم يترك حقيقته الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زائد
اذ الطلاق يكون بلا عوض غالبا فلم يستقم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة هي من الروايد بخلاف
الاجارة لانها معاوضة اصلية حيث لم يشرع الا بدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان
قولها ولك الف ليس بصيغة للحال لانها لا يكون فعلا او اسم فاعل والف ليست كذلك وهذا
عبارة الامام فخر الاسلام بعينها وقال العلامة النسفي هذا مشكل عندي لان الحال تختص بالفعل
واسم الفاعل نعم قال بعض الناس الحال لا يكون اسم جوهر لكنه غلط فقد حكى عن سيبويه هذا
خاتمك حديدا فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلا منا في الجملة التي يقع حالا ولم يشترط
فيها العدد فلو قلت هذا الاشكال حق لو حمل كلامه على ظاهره لكن عندي انه ماول بان الجملة اذا
وقعت حالا لا بد ان يشتمل على فعل او ما يشتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره ليكون مبتنا هيئة
الفاعل او المفعول غاية الامر انه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تسامحا
وانما لا عاقل فهم السامع اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جزؤها والافكيف يخفى عليه هذا القدر
مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله اذا الى آخره فانت حر فصيغة تصلح للحال لانه
في معنى انت محرر او عتيق وصدر الكلام غير مفيد شيئا الا ان تجعل شرطا للتحرير لا ان تجعله اذ الى
قوله الا يصلح جزئية لانها لا تكون هذا القدر فلو لم تحمل على واو الحال حتى تجعل الاداء شرطا لقاصد الكلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على ان الاختلاف لجملتين طلبا وخبرا امارة الثانية واعترض عليه بان واو الحال دخلت على قوله انت حر مقتضى ان يكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء اذ الشرط مقدم على المشروط فلا يكون متعلقا بالاداء فيقع الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه احدها انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الى القاضي البيع لما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت حر من الاحوال فيكون معناه اقرالي القاضي بتقدير الحرية في حالة الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة منا حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اداي الى القاضي حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء تعلق الاكرام بالاتيان في قولك ان تاتني اكرمك واما قوله انت طالق وانت مريضة وتقابره فصدر الكلام منه يفيد بنفسه وقوله انت مريضة جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لانه يصح العطف هنا لانهما جملتان اسميتان فيحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك في قوله واعمل بهذا البز للعطف لانهما طلبيتان فيصح عطف احديهما على الاخرى فحمل عليه لانه الاصل على انه لا يصلح حالا اما من المفعول فظاهر واما من الفاعل فلان العمل متاخر عن الاخذ والحال يجب ان يكون مقارنا للعمل وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة على ان الواو في الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين وليعاين الحق في مقام الاسلام وليقف على محاسنه فربما يؤمن فيحصل المقصود وذلك انما يكون حالة النزول قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب اي يقتضي ان يكون الثاني بعقب الاول بدون التراخي والتعقيب فيها بحسب ما يعقل في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة وانما قلنا انها ترد للتعقيب لاتفاق ائمة اللغة على ذلك فلذا اقلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار الاخرى فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر ويتوخر الدخول بغير اشتغال بعمل وفيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر قبلت هو حر انه قبول للبيع اي يجعل قابلا انه معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب و الفاء للترتيب والترتيب للعتق على الايجاب لا بثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول كانه قال قبلت وهو حر ولو قال هو حر او هو حر لم يجز البيع فلم يجز التحرير وكان

ولكان رد الايجاب وقالوا فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب اتكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك صريحا فلم يكفه يضمن فكذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا وفيمن قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق فدخلت ان الطلاق يقع على الترتيب فتبين بالاولى عندهم ولغا الثاني والثالث على الاصح بخلاف ما اذا كان معطوفا فانه لو كان على الاختلاف السابق بين ابي حنيفة وصاحبيه ولذا اي لكونه للتعقيب اختص الفاء بعطف الحكم على العلل لان الحكم يعقب العلة امارتبة او زمانا ولفظ الاختصاص لا يناسب هنا او لا اختصاص ولو قال استعمل لكان اسد كما يقال الحمى تاخذ فلانا فتشبعه اي بذلك الاشباع حكما وقال عم لن يجزى ولد والدا الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فيكون العتق حكم الشراء بواسطة قوله فيعتقه وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان لا يدخل الفاء على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها بشرط ان يكون لها دوام لينتصور وجودها بعد الحكم ليصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في حبس ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اي ضرا فرح وسرور فقد اتاك المغيث والغوث مما يدوم ويبقى بعد الاتيان وان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال انكسر الشيء فكسره وانقطع فقطعه وتسمى هذا الفاء فاء التعليل قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بالعلة الدوام لغة فانه يقال للصبح لا تصل فقد طلعت الشمس وللصايم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل الامام داره والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها على ان المثال المذكور مما لا يدوم لان الاتيان كالخروج فلت الدليل على انه مختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو عدم جواز انكسر فكسرته وما ذكر من الامثلة كلها يدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الابتداء ومن الدخول الاستراحة او ما يناسبه يفهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة في المثال

www.alukah.net

والمذكور وهو وجود الغوث والاتيان سببه وبهذا ظهر صحة تاويلنا للامثلة السابقة قوله
فلهذا الى فلان الفاء قد تدخل على العلل فلنا فيمن قال لعبده اذا زنت فانت حر انه يعتق
في الحال وان لم يوجد الا ان الحرية عما يوجد مع فاء التراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون
المعنى اذا زال الفالانك حر وكذا لو قال الحربي اذا نزل فانت آمن كان آمنا نزل او لم ينزل
لان معنى الكلام انزل لانك آمن والامان مما يتحقق بالحال فعلا جعلت قوله اذا الى
للعلة وقوله فانت حر ثابتا به كما حقيقة الفاء فيصير ويصير كانه قال ان اديت
الي الفا فانت حر فلذا لم يحتج مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه
الا عند الضرورة لانه خلاف الاصل والتعارض بان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل لان ذكر العلل لتحقيق الفاء من وجه لان العلة اذا كانت متاخرة يحصل
الترتيب وكان اولى من الاضمار ولذا قلنا فيمن قال لغلان علي درهم فدرهم انه يلزمه
درهمان لان الفاء للعطف غالبا من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه
ويصرف الترتيب الذي هو موضع الفاء الى الوجوب بان يقال وجوب هذا السبق من
وجوب ذلك الواجب ليكون الترتيب موجبا فيبقى على حقيقته او نقول استعير الفاء
لمعنى الواو لما تعذر حقيقة او الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار كانه قال لغلان علي
درهم ودرهم وقال ان فهو يلزمه درهم واحد لا مع الترتيب لغو فتعذر اعتباره
موجبه فيحمل على جملة مبتدا التحقيق الدرهم الاول وتوكيده ويضمر المبتدا ان فهو درهم
كذا ما قلنا احق لانه يضمر والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا الغائه فان قلت
انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء استعار اللواو قلت انما استعير الفاء لتقرير
الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام
فكان ما قلنا اولى ولان المجاز خير من الاضمار عند امكان تمشي احد الدليلين فلا يتوجه
علي ما ذكرتم الاشكال في مواتاهم فللعطف على سبيل التراخي الا عند ابي حنيفة
يتراخي على ما هو الاصل المنقطع كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم
استانف رعاية لحال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على حاله

اذا المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان
التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند عدم التراخي في الوجود ودون
التكلم اي وجود ما دل عليه اللفظ متراخيا في الحكم كما في كلمة بعد لان التكلم لانه متصل حقيقة اذ
العطف يقتضي الاتصال بيانه فيمن قال آخره اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما
ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير لما ان يكون في المدخول بها او غير المدخول بها اما اذا اخر
الشرط في غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة
يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره
وان وجد المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال فيلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا وجد
السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث لحصول
البينونة بالثاني فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول بقي قوله ثم
طالق غير مفيد لكونه خبرا بلا مبتدا قلنا صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا
واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي توجب الوصل في
المدخول بها سواء قدم الشرط او آخره يتعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهذا ظاهر
عندهما يتعلق بالشرط اما الكل بالشرط في الوجوه الاربعة ويحمل على الترتيب اما اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلثا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي
لانتفاء المحلية بالبينونة قوله وقد يستعار ثم للواو لانه اكمل بينهما في معنى العطف وذلك
عند تعذر العمل بحقيقته مثل قوله تعالى كل رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة الى ان قال ثم كان
من الذين آمنوا اي وكذا تعذر العمل بحقيقته اذ الايمان شرط صحة العبادة فلا يكون معتبرة
قبله وذكر صاحب الكشاف ان ثم للتراخي الايمان في الرتبة عن العتق والصدقة وفي التيسير لتفاوت
الترتيب الاخبار اي ثم اخبركم ان هذا الذي كان مؤمنا كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده وانا نقول يجوز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان اذ الامور بخواتمها
كقوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء ومثل قوله
تعالى اي ربنا بعض الذي وعدتهم وتوفنا مسلمين فالبعض مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانا لو حملنا على حقيقته لادى الى ان يكون الثلاث شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممنوع ولهذا قال في قولهم
ما حلف عليه اني على شئ مما حلفته به وعلى غيره خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان
ثم في هذه الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية التي نقلت انه عليه السلام قال فليكفر يمينه
ثم ليأت بالذي هو خير كلمة ثم بمعنى الواو لانا عملنا بحقيقته ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله
فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز فيه دون الامر بتحقيقا لما هو المقصود
وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له فيه لا سواه اما بل فموضوعة للاعراض عن الاول مثبتا كان
او موجبا والاثبات للثاني اعلم ان كلمة بل لا يخلو اما ان يكون ما قبلها مذكورة بعد موجب او منفي فان
كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثاني
كما يقال جاءني زيد بل عمرو معناه بل جاءني عمرو لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية
عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لابطال
الاول بل على انه انقضى وقته وان الذي بعده اولى وأهم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد
بقرينة يقال فلان مخبط بل مجتهد وفي كلام الله تعالى مطلقا كقوله تعالى بل ادارك علمهم بل هم في شك
منها بل هم منها عمون وان كانت مذكورة بعد منفي كما اذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فله معنيان
احدهما ان يكون من باب الغلط فيكون غير جاء كما لو قلت ما جاءني عمرو وبهذا المعنى لا يقع في كلام
الله تعالى والثاني ان يكون مثبتا المجيء لعمرو فلا يكون غلطا فيجوز ان يقع بهذا المعنى في كلام الله تعالى
وقد يدخل على بل كلمة لا تأكيد النفي الذي يلزم من الاضراب وعلى هذا قال زفر ان من قال لفلان
علي الف درهم لا بل الفان يلزمه ثلثة آلاف وهو القياس لان لا بل وضع لتدارك الغلط في المثبت
فيكون اقرارا بالفين ورجوعا عن الف فصح اقراره ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فلزمه الثلاثة
كما قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل اثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا وكما قال لفلان علي الف
درهم لا بل مائة دينار ولكنا استحسنا وقلنا بانه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في
العبادات يراد به في الاكثر الاقتصار على الاول وضم الزيادة اليه فيكون تداركا كالغلط الا قتصاد
كما لو قال لا بل مع ذلك الالف الى آخرها الفان كما لو قال ستون بل سبعون اي بزيادة عشر

على ستين بخلاف مسئلة الطلاق لان تدارك الغلط انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب

ولا يكون في الانشاء لانه غير محتمل لذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح
فيطلق ثلاثا ضح لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين لان الغلط يجري في الاخبار دون
بخلاف المسئلة المشهورة بما لان التدارك بطريق الضم انما يتصور عند اتحاد الجنس لا عند اختلافه
وقالوا جميعا اي ابو حنيفة وصاحباه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه
عين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه ايراد الثاني ليتصل الثاني بالشرط بغير واسطة فيثبت ما في وسعه
فصار كلامه بمنزلة يمينين كأنه قال لامرأته انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فعند دخول الدار يقع
الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابي حنيفة حيث لا يقع
الا واحدة عنده فيمن قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثنتين لان الواو للعطف المجرد لا للاستدراك
فيقتضي تقدير الاول وشركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول لا منفردا
فيقع على الترتيب ولما بانت بالاولى لم يبق محلا للثانية وانا لكن فلا استدراك بعد النفي
بمعقول ما جاءني زيد لكن عمرو اعلم ان بل ولكن اشتركتا في ان لكل منهما معنى وجعلهما
ان لكن اخص استعمالا من بل لانهما يشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كانتا للعطف
الجملة ويفترقان في ان لكن لا يجيء الا بعد النفي بخلاف بل اذا كانتا للعطف المفرد ويتبين بهذا
ان قول المص وضع للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد وثانيهما ان موجب الاستدراك
بل لكن اثبات ما بعدها خالفا الاول فهو ثابت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه
قد يجيء النفي الاول واثبات الثاني كما هو في صورة الغلط وقد يشاركه فيه فيصير ناصبا للاسم ورافعا
للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا يتغير وانما لم يفرق في التمثيل بين المخففة والمشددة على ان الفصل
انما يستقيم عند اتساق الكلام او انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول ولا يكون آخره
مناقضا لاوله وبيان ذلك في مسائل الجامع منها رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما
كان لي قط لكن لفلان فاوصل كلامه هو للمقر له الثاني واي فصل هو للمقر لان قوله ما كان لي قط نفي
نفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فكان رد الاقرار فيرجع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العبد الاول اى المقر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا الى المقر له الثاني
فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني وصار قابلا للاقرار
ثم متى قرابه لآخر وان فصل كان نفيا للملكه اصلا كما هو الظاهر فصار رد الاقرار وتكذيبا للمقر
فان قيل متى نفى الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك اقرار للغير بملك الغير وانه باطل
قلنا الاقرار متصل بالنفي فكانا الكلام واحد فنفى الملك اولا لا يعمل في ابطال الاقرار لما عرف
ان الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغيره اوله اولان الكلام يحتمل التقديم والتاخير
فيقدر الاقرار مقدما على النفي صيانة لاقراره عن الالغاء، ومنها رجل قال لفلان علي الف درهم
قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال لان الكلام متصل لانه بين بآخره انه نفى
السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا
لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه فيما اقر به فيلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي الف درهم
ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك الف درهم
فيلزمه المال لان الكلام متصل وبآخره تبين انه صدق له في اصل المال بكذب في السبب ولا
تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال بخلاف ما لو زوجت الامة نفسها من رجل بماية
درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيزه ولكن اجيره بماية وخمسين او قال لكن اجيزه
ان زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متصل فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق
فيه معنى العطف فيريد العقد بقوله لا اجيزه بعد ذلك ابتداء بعد الانفساخ فيلغو قال الفاصل
السمرقندي فيه بحث لان نفي الشيء بقيد مرتبط في نفي القيد دون الذات والا يلزم العبث في ذكر القيد
وح يعيد البحث فما نفى كون الاجارة بماية لانفي الاجازة مطلقا ويوكده قوله بماية وخمسين قلت
هذا السوال انما يرد ان لو قال لا اجيزه بماية وح يتسق ولا يبطل الكلام كذا في جامع قاضي خان
واما في مسئلة الكتاب فلا ذكر الا للمطلق فلا يرد وانما يرد ان لو قيد حال بين اسمين او فعلين
فيتناول احد المذكورين هذا معناه بحسب اصل الوضع وهو مذهب جمهور اهل اللغة
وائمة الفقه الا انها اذا دخلت في الخبر اضيفت الى الشك لانه اخبر عن احدهما فقوله جاءني زيد
او عمرو الشك ان فعل المخبر وجد من احدهما فوقع الشك للسامع في الذي وجد منه المخبر

فعلم

فعلم ان الشك وقع باعتبار محل الكلام لا ان كلمة او موضوعة له كما ظنه البعض وانه وقعت في الابتداء
اصح اثبات لكم ابتداء مثل اضرب زيدا او عمرا يفيد التخيير لانها تناولت احدهما غير معين ولا
يتصور ايقاع الفعل في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الامتثال وكذا اذا استعملت في
الاثبات كقولك هذا حر او هذا اوجبت التخيير لانه لرفع الابهام وينبغي ان يقول اوجبت التخيير او
الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل الاباحة
وكذا اقلنا فيمن قال هذا حر او هذا فهو قوله احدهما حر سواء ليتناول ايجاب احدهما الا ان
هذا الكلام لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه خبر في وضعه الاصلي حتى قال في الزيادات ولو جمع بين
حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد ولكنه في الشرع صار انشاء اوجب التخيير على احتمال انه بيان
ليكون عملا بهما اى التخيير بان يوقع عليهما او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل
البيان انشاء من وجه حتى شرط صحة البيان صلاحية المحل للايقاع فلو مات احد العبدين لا يملك
المولى تعيين الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من وجه
حتى تجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء
العتق وعلى هذا قال الثلاثة شوة له هذه طالق او هذه وهذه تطلق الثالثة في الحال ويخير في
الاولين بمنزلة ما لو جمع بين الاولين فقال احديكما طالق وهذه كذلك قوله والله لا اكلم فلانا
او فلانا وفلانا حيث تحنث لو كلم الاول وحده ولا تحنث لو كلم احد الآخرين ما لم يكلمهما عندنا
وقال زفر لا فرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق ولكنا نقول انه اثبت الشركة بين الثاني والثالث
بحرف الواو وهم بذكرها خبرا فيكون خبر الاول وهو قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا
للواحد يصلح ان يكون خبر الاثنين اذ يصح ان يقال لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم فيصير كانه قال لا اكلم
هذا او اكلم هذين ولو قال هكذا لا يحنث في الآخرين ما لم يكلمهما فكذا هنا بخلاف مسئلة الطلاق
فهناك لما ذكر الاول غير صالح لان يكون خبر الاثنين اذ لا يقال هاتان طالق فتعذر الجمع بينهما
فتعين العطف على الابعد قلت وكقابل ان يقول صحة العطف لا يتوقف صلاحية الخبر المذكور اولا خبرا
للثاني بل يكفي ان يكون المعطوف بحيث لو ذكر دل عليه ما قال محمد في عتاق الزيادات رجل له ثلثة عبد
فقال لهم انتم احرار او هذا او هذا اعتق عبدا ان قوله او هذا اعطف على انتم وخبره لا يصلح خبرا له وقال

نسخة الألوكة
www.alukah.net

الامام ابن الحاجب لو قلت زيد والعمران حاضران جاز اللهم الا ان يقال المدعا رجحان العطف
عند التعارض بهذا المعنى لا وجوبه فلا يرد ما ذكرت وعلى هذا الاصل قلنا لو قال لفلان على
الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخيرين لان خبر الاول يصلح خبرا لهما اذ
يصح ان يقال لفلانين على الف فيكون الثالث معطوفا على ما يليه فصار بمنزلة قوله لفلان على
الف والفين ولو قال كذا كان الجواب ما قلنا وكذا ذكر هنا الا انه لم يصطلحوا على ان ياخذوا
مائة الف درهم لا يجب على المقر شيء لجهالة مصاب الحق وان لم يصطلحوا واراد والاستخلاف
فانه يحلف لكل واحد منهم واذا حلف لم يكن لهم بعد ذلك ان يصطلحوا خ قول ابي يوسف الآخر
وعلم ان يصطلحوا في قوله وهو قول محمد وقال ابو يوسف ومحمد في العقد بالالف والالفين وهذه
او تلك في عينين يجب الاول اذ التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لغو فيثبت الاقل للتيقن
به واعتبارا بالاقرار بالمال بان يقول لفلان على الف او خمسمائة وبدل الخلع وبدل
العتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه الصور تجب الاقل بالاجماع قال ابو حنيفة بصارك
كل تحليلهم مهر المثل لانه الموجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه المسمى اذا كان معلوما قطعا والثابت
بهذا الطريق اي بدخول كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي
بخلاف ما اذا شهدا انه من المسمى لانها الموجب لما ليصار اليه فاوجبنا الاقل للتيقن به ضرورة
بخلاف النكاح وعلى هذا قال مالك الامام مخير في حد قطاع الطريق تمسكا بظاهر قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ان موجب او التخيير والكلام محمول
على حقيقته واعتبارا بالكفارات ايضا ولكنا نقول في اول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة
والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع
بتفاوت في صفة الجناية والمذكور في الجزاء متفاوتة في التغليظ ويستحيل ان يعاقب باخف الانواع
على اغلظ الجنايات ويغلظ ما على اخفها فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على
انواع الجناية فصار كما عرف ان الجملة اذا عطفت بجملة يتقسم البعض على البعض كما يقال لمن سال
عن حدود الكبائر هي الرجم والجلد والقطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير وقال النخعي
وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فكان انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية

وتفاوت

وتفاوت الاجزية تكليف وقد نزل جبريل بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة وهو ابو برزة
الاسلمي كان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر قوم يريدون رسول الله فقطعوا
عليهم فاوحي الى النبي عليه السلام ان من جمع القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل
ومن اخذ اخذ المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افرد الاخافة نفي من الارض فكان
الكفارات خلا انواع الجناية على حسب انواع الاجزية اي نوع كفارة اليمين وجزاء الصيد
لم يوجدا اختلاف الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجب التقسيم فبقيت
على موجبه الاصلي وهو التخيير قال وقد يستعار هذه الكلمة او يستعار للعموم في معنى النفي
والاباحة فتوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة اما الاول فكقوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا ووجهه ان المعنى قبل النهي مثلا تطع اثما او كفورا اي واحد منهما فاذا جاء
النهي يصير بمعنى الواو مع لا واما الثاني فكقوله تعلم اما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة الدليل
على ان الامر غير حاجز عن الآخر ولهذا قال لامرأته لا اقرب هذه او هذه صار موليا فيهما حتى
لو مضت المدة بانتا جميعا لانه لما كان بمعنى الواو مع لانه قال لا اقرب هذه ولا هذه ولو صرح
بذلك يكون موليا منهما فكذا هنا ولو حلف لا يكلم فلانا او فلانا حنث اذا كلمهما لانه بمعنى الكلم
فلانا ولا فلانا بخلاف قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا لان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء
من الحظر والاباحة وكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه قوله
تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية ولو قال لا اقربن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا
منهما ولو قال يدعي فلان من كل حق لي قبله الا درهم او دانيز له ان يدعي المالين لانه استثنى من
الحظر لان بهذا الابراء حرم على نفسه الدعوى فيكون الاستثناء منه استثناء من الحظر فيكون
اباحة فيكون عاما وفرق بين الاباحة والتخيير ان الجمع بينهما في التخيير يجعل المامور مخالفا في
الاباحة لو جمع بينهما كان ممتثلا بهما وانما كان كذلك لانه رفع القيد وعند ارتفاع القيد يثبت
الاطلاق بيان الاول في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان المكفر
لما كان مخيرا بين انواع الكفارات فلو كفر بالانواع كلها كان مؤديا الواجب باحد الانواع في
الصحيح المذهب وبيان الثاني قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فالاستثناء

من التحريم اباحة في جميع هذه الاشياء وانما يعرف ذلك ان الاباحة من التخيير كما يدل عليه اي
احد الامرين وهو بعض المتنع عليها اي على الاباحة قوله وقد يكون بمعنى حتى او الا ان عند فساد
العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر
مستقبلا او يحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد مثل قوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب
عليهم فان او هذه بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر
شئ في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب
امالا ان يعطف على شئ اولى ودا لا يجوز لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت
حقيقة او واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد
المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا احتمال الآخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا
يناسب معنى الاستثناء فلذلك جعل بمعنى حتى او الا ان قوله فلو كان قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار الاخرى يعني ان او لما كان يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا وهذه المسئلة ان معناه
حتى ادخل لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم
يحتمل الامتداد فيلتبس به ذكر الغاية فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الغاية او لا بر في يمينه
حتى اذا دخل الاول بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين
او بر في يمينه فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاول حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين وتعذر
العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال
جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا ولكن رايت بشرا قال الله تع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم فعل منصوب ويعطف الشافعي عليه حتى لو قال او ادخل
بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير ويقال تعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان حكمه الاسم
والتصاقه ههنا لا يصح الا بإضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى
الغاية والغاية صالحة احترازا عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخلن هذه الدار الاخرى
اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما
لكن النفي مؤبد والاثبات موقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله

غاية

غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما للكفارة باحدى اليمينين كما نه قال ان حنثت في هذه اليمين
او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية
ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا ادخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين
الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا التزمه الحنث في اليمين باحديهما بطلت
الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين
الاثبات وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية
في اليوم وقد فات فيحنث فيها وسطل لما قلنا قوله واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى
للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الحاصل الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجاز كما اذا استعيرت
للعطف المحض بان قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية والغاية ما ينتهي اليه
الشئ او يمتد اليه ويقتضي عليه هذا اذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي
انتهاء الصدر كما لو حلف ان يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين
يصلح دليل الانتهاء وبهذا علم ان محمدا قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى
يصلح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث
لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد يترادف امثاله وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا
غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع
عنه والامتناع عن الشئ اكثر امتدادا من ذلك الشئ والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصباح والاشتكاء
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا امسك
عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب على الظن
عرفا فيترك الحقيقة ويعتبر العرف كما يقال لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت فلانا
يحمل على الضرب الشديد بدلالة العرف قوله وقد يستعمل العطف لما بين العطف والغاية مناسبة
بمعنى التعاقب والمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية بعقب المغيا ومع قيام الغاية نحو
جاء القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية اي جاء القوم
حتى افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه

شريحة الألوكة
www.alukah.net

لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم وما
كان فيه معنى الغاية كانت حقيقته قاصرة من حيث انها تمام تخلص الغاية لان زيدا لما كان داخلا في
المجيء كان فيه معنى العطف لمحال معنى الغاية حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها
يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا اذا قلت جاء
يستقل العطف مع رعاية معنى الكلمة حتى رأسها بالنصب فهو العطف اي الكلمة رأسها ايضا
قوله وقد يدخل على جملة مبتدأة على امثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية
مع ذلك اي كونها لعطف الجملة لا بسقط عنها معنى الغاية وان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا
فهو خبره فلا يحتاج الى تقدير خبر آخر تقول مررت بالقوم حتى زيد عضبان فهذه جملة مبتدأة
من غاية المرور والا اي وان لم يكن الخبر مذكورا بعده فيجب اثباته الخبر في جنس ما قبله يقول اكلت
السمكة حتى رأسها فالخبر هاهنا غير مذكور فيجب اثباته في جنس ما قبله وهو الاكل اي حتى رأسها
ماكول او ماكول غيري ثم كسو مثل هذه الافعال يكون للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما
بعدها جزاء لاغاية بمعنى لام كي اعلم ان كلمة حتى في الافعال جعلت غاية بمعنى الى وعلامة الغاية ان
يحتمل الصدر الامتداد بان صح فيه ضرب المدة وصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قولك ان لم
اضربك حتى تصبح وان لم تستقم جعلته غاية لفوات احد العنصرين اوجدهما حمل على المجازاة بمعنى لام كي فالمناسبة
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما
ينتهي لوجود الغاية تحال اللام حتى وما بعدها حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سببا لانتفاء
الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان القتال واجب مع انعدام الفتنة
فان القتال واجب وان لم يكن بداءة الكفار قوله وقوله حتى يقول الرسول بالنصب على
وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية غير ان يكون له اثر في انتهاء صدر
الكلام على ما هو موضوع الغايات انها اعلام من غير تاثير فيما سبق والثاني وزلزلوا الى ان يقول
الرسول فيكون فعلهم سببا للمقالة والقراءة بالرفع بمعنى العطف اي ويقول قوله وما تقدر الحقيقة
بمعنى لا تقدر العمل بحقيقة حتى في قوله عبده حرا ان لم اتك غدا حتى تقديني فان من شرط الحقيقة ان
يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتقدير هناك تصلح دلالة الانتهاء

الاتيان بل سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتيان يصلح سببا للتعدي وانه يصلح جزاء الاتيان وصار
تقديره ان لم اتك غدا لكي تعديني جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث
في يمينه لو اتاه ولم يعده حتى فان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبده
حر فتعلق الحر بهما على التعقيب لانه تعذر على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الانسان
لا يجازي نفسه فتعين العطف فلو تغدى عقيب اتيانه من غير تراخ برّ في يمينه وان لم يتغد اصلا
او تغدى متراخيا حنث في يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حرف الجر انما سميت حروف
الجر لانها تجر فعلا الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق
وهو معناها بدلالة الوضع وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع قوله ولهذا اي ولما
ذكرنا انها للالصاق وهو يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق والملصق به واللصق هو
الاصل والمحل الملصق به هو الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى الى ان
الغرض الاصلي في البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من
النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة التي لا تقصد
الباء اذا الباء يختص بمصاحبة ما لا يكون مقصودا او يكون تبعا فلهذا لو قال بعت هذا العبد بكر
من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا حتى يجوز استبداله قبل القبض ولو قال كر من حنطة جيدة بهذا
العبد يكون الحنطة مسلما فيه حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض قوله وقلنا عطف
على قوله صحبت الاثمان اي ولان الباء للالصاق وان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا فيمن
قال ان اخبرتني بقدوم فلان انه يقع على الصدق لان حرف الباء الذي هو الالصاق يقتضي ملصقا به
فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الان لصحبت الباء لم يصلح بمفعول الخبر لكنه مفعول حرف الباء
والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مفعول عاملين وصار تقديره ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان
والخبر الملصق بالقدوم لا يكون بدون القدوم فيحنث اذا كان كاذبا بالانعدام شرط البر قوله
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه اذا لم يذكر حرف الباء يصلح مفعولا
لانه غير مشغول وان ما بعده مصدر معناه ان اخبرتني قدومه والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعولا

لخبر الله الخبر انما يكون بكلام لا بفعل وكانه قال ان اخبرتني بخروجهم فلان وقد تحقق ذلك وان كان كاذبا
لان الخبر اسم للكلام يدل على المخبر به لا غير قوله وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني اي كما قلنا ان
المراد في المسئلة الاولى خبر ملصق بالقدوم فكذلك في هذه المسئلة ان المراد من المستثنى خروج ملصق بالاذن
بيانه انه لو قال لامرأته ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت
بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا يخرج
خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فيبقى سائر الانواع الخروج داخلا
في الحظر فاذا اخرجت بغير اذنه وقع الطلاق قوله بخلاف قوله الا ان اذن لكن فانه يقع على الاذن مرة
واحدة لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانسة للخروج فيجعل مجازا
عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وينتهي بما بعدها فينتهي اليمين
بالاذن مرة قوله لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته معطوف على قوله قلنا اي ولان الباء للالصاق
لو قال انت طالق بمشيئة الله لم يقع اي لا تطلق اصلا لان الالصاق يؤدي الى معنى الشرط اي يفضي اليه
وذلك لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق
وهذا معنى الشرط اذ وجود المشروط بدون الشرط فاستعير الالصاق للشرط غير ان التعليق
بمشيئة الله ابطال الايجاب لانه تعليق لا يوقف عليه كما لو قال ان شاء الله متصلا فان قيل هلا
حملت الباء في مسئلة المشيئة على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما
كسبا ذلك بما عصوا جزيناهم بغيهم واذا حملت على السبب يطلق في الحال كما لو قال انت طالق بمشيئة
الله او بمشيئة فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه قلنا الحمل على الشرط اولى لانه
الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به بعد ما على الملصق زمانا لتمكن
الالصاق به والترتيب الزماني بين الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
مقارنة للمعلول زمانا قوله ثم قال الشافعي وجب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله
فعلته وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت على المحل اخذت التبعيض لغة يقال مسحت
الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اي ببعضه هذا هو المفهوم منه عرف الاستعمال ولان الاستيعاب
ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض مرادا يتأدى

الواجب

الواجب باداء ما يطلق عليه الاسم كما لو قال وامسحوا ببعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب
بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد فيكون مردودا
قوله وما لك على الصلة اي ما لك حمله الباء على الصلة اي الزيادة زيدت للتاكيد كما في
قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد الله واذا كانت مزيدة
وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم والجواب عن كلام القائلين بالتبعيض ان القول
بالتبعيض لا اصل له اي القول بالتبعيض كلام على شرعي لا دليل له اذ لم يثبت عن احد من نقلة
اللغة انها للتبعيض اي الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التوارد
لدلالة اللفظين على معنى واحد وهو الاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت
التبعيض لكان لفظ واحد لاحد المعنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل قوله
وفيه اي في جعل الباء صلة الغاء الحقيقة رد بقول مالك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى
الغاء ها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع
لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية
كما هو اصلها وبيان ان الباء للالصاق في الآية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان
المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآية كان الفعل متعديا الى المحل فيصير المحل
مفعولا فعله فيتناول جميع محله كما يقال مسحت الحائط بيدي او مسحت يدي بالحائط
واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا الى الآلة فلهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك
الفعل وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او ببعضه لكن بهذه
الآلة واذا تقرر هذا فتقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم ولا
يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح غير مضاف اليه كما ظنه مالك لانه اي المسح غير
مضاف اليه اي الى الراس لكنه اي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس والصاقها
وذلك اي وضع الآلة لا يستوعب الآلة في العادات بعض هذا التقدير وان اقتضى ان يكون
المسح متناولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الراس فان ما بين
الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي فيه بالآلة الذي يحكى حكاية الكل وهو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثلاث اصابع وصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لانحراف الباء كما قال الشافعي رحمه الله لا يلزم
للاستيعاب والتيمم يجزئ المسح ببعض اليد ثابت بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم فالباء دخلت في المحل
وقد شرط في التيمم الاستيعاب فعلنا اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه لا يشترط الاستيعاب
وكان ممنوعا واما على ظاهر الرواية انما عرفنا بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التيمم ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين ومثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة
فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب او باشارة الكتاب وهو ان الله
اتام التيمم في عضوين مقام الغسل والمسح اربعة اعضاء والخلف متى يتصف لا يخالف الاصل
في النصف الباقي والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف وعلى للالزام كلمة وضعت
للاستعلاء لتعلان على الذي دخلت عليه تحقيقا للمعنى ان كلمة على
في اللغة لعلو الشيء على الشيء وارتفاعه وفي الشريعة عبارة عن اللزوم لان الواجب على من وجب
عليه وكان مطلقة محمولا على الدين لان حقيقة اللزوم فيه الا ان يصل بكلامه ودیعة
فان دخلت ان كلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء اي استعيرت
بمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق اذ اللزوم في اللغة الالصاق والملصق يلزم الملصق به
فكان بينهما مناسبة فاستعير ان لفظ على لفظ الباء هكذا وان استعملت في الطلاق حملت
على الباء عند ابي يوسف ومحمد حتى ان من قال لامرأته طلقتي ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف ويكون الطلاق بائنا كما قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق
وكلمة على بمعنى الباء وقد صدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وابوحنيفة
يقول لا يجب عليها شيء من الالف ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا وليس بين
الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة لتعذر المعاوضة فيحمل على الباء بل
بينهما معاوضة معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اي التعاقب
بمعنى الشرط والجزاء فان الجزاء يوجد بعد الشرط فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة
لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى

من الحمل على الباء وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة وهي الشرط فيما نحن فيه لان الطلاق وان
دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت
طالق على الفصيح وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير ولان صيغة ان على معنى الشرط لان اصلها اللزوم
فاستعير للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار كلمة الاتحاد
دخولها على المال كدخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا وهناك لا
يجب شيء الا بايقاع الثلث فكذلك ههنا وذكر في الاسرار ان ابى حنيفة كلمة على الاثبات الجزاء اذا
خرج مخرج الجواب للاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فان
دخلت على الاجابات او العادات لا يقتضي مقابلة ولا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب وجوب
الاجزية مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال
بالطلاق على سبيل المقابلة كما لو قالت ان طلقتني ثلثا فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك
لا يتوزع عليه وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط اذ العوض مع العوض يثبتان
معا تحقيقا للمقابلة اولما فيه من تعليق المال بالخطر وهو فاسد والمال في الطلاق وجد في ضمن ما
يصح فيه التعليق ولا عبرة لما ثبت ضمنا فوجب العمل بمجازه وهو ان يجعل بمعنى الباء وانه
يذكر للشرط اي هذه الكلمة للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عنده قال الله تعالى يا ايها
على ان لا اترك كن اي بشرط عدم الاشتراك وقال حقيق علي ان لا اقول على الله الا الحق اي جدير
بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق هذا هو المذكور في كتب الفقه فاما في التفسير فلم يذكروا
معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الله وضمن حقيق معنى حريص فاستقام
على صلة له او مبالغة من موسى عليه السلام وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه اولى دون ان
فرعون لما قال له اني رسول الله رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اي واجب
على قول الحق ان اكون خايله وقال راس الحصن آمنوني على عشرة ان العشرة سواه والخيار
في تعيينهم اي تعيين العشرة اليه اي الى راس الحصن لانه شرط فلك لنفسه بكلمة على قوله
وقد يجيء بمعنى من اي وقد يستعمل كلمة على بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون
اي منهم اي من الناس وكلمة من للتبعيض ولهذا قال ابو حنيفة ان كلمة من للتبعيض فيمن

قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه لان يعتقهم الا واحدا فانهم عندابي حنيفه عملا بكلمة العموم
والبعض وعندهما لا لان يعتقهم جميعا لان من للبيان فقوله بخلاف من شاء لانه وصفه بصفة عامة
وهي المشيئة فكانه قال ان يعتقهم جميعا جاز وقد يكون للابتداء الغاية تعقل ان ما بعدها من المكان
غاية للابتداء وما قبلها من الفعل المتصل بها نحو خرجت من البصرة اي مبدأ خروجي هذا المكان
وقد يجيء بمعنى الباء قال الله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله تعالى وقد يكون صلة اي زايدة قال
الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم قال الاخفش كلمة من في الاية زايدة والآن ما قضت هذه الآية قولنا
ان الله يغفر الذنوب جميعا وتحمله على التبعيض عند سائر النحاة وهو الحق اذ زيادة من في الجواب
لا تجوز عند العرب دل عليه اتفاق صحة قولهم بات من رجل وضرب من رجل وشربة والا تناقض
بين الآيتين لاختلاف المورد بين اذ مورد الاول قوم نوح عليه السلام وامثالهم ومورد الثانية امة محمد
وسهل اتحادهما لجاز ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضا لبعضهم اذ من الذنوب اذ من
الذنوب ما لا يغفر بالايمان كذنوب الظالم ونحو هذا وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
لا ان الرجس هو الاوثان بخلاف اتفاق ايمة اللغة انها للبيان فيما لا نا نقول انما يلزم
المخالفة ان لو اريد بالصلة معناها المصطلح انما نريد بها معناها اللغوي الذي ملخصه من
البيان فلا وهو الزيادة في الكلام انما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا
اليها لعدم صحة الكلام بدونها وتدل على ان المراد ذلك البيان وهذا توجيه قد الهمت به
ببركة حسن ظني بالسلف قوله وفي حمله على الصلة بمعنى حمله على الصلة تارة تكون باعتبار تعذر
حمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وتارة تكون باختلال الكلام
بدونه فيفيد ليصح الكلام ولا يخرج من ان يكون مفيدا كقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان
فانه لو لم يزد كلمة من لاختل الكلام لان الاوثان لا يجوز ان يكون من التوابع اما عطف البدل
فظاهر واما البدل فلا يكون بدل الغلط وبدل الكل وذلك ظاهر ايضا ولا يجوز ان يكون بدل
البعض والاشتمال لانه مشروط فيهما ان يلحق بهما ضمير يرجع الى المبدل منه متصلا او منفصلا كذا
ذكره الامام ابن الحاجب ولم يوجد هنا فاما قال محمد لو قال الا كان ملء بيدي من الدراهم الا
ثلثة فاذن في يده اربعة بخلاف ما لو قالت المراة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم

او من الدراهم فاذا اخذ يدها درهم او درهمان يلزمها ثالثة ودراهم لان من ههنا صلة لاختلال
الكلام بدونه لما ذكرنا في الاوثان ووجه آخر انه لا يمكن حمل الدراهم على البدل الغلط و
الاشتمال وذلك ظاهر على بدل الكل اذ الاتحاد بينهما في المدخول وعلى بدل البعض اذ الثلاثة
ليست بعض ما اريد من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا واما اذا كان منكرا فلان
ابدال النكرة المحضة من المعرفة لا يجوز وهذا ايضا مما الهمت به وفيما سبق اي في مسئلة
التحرير كلمة من للتبعيض لانه لو قال اعتق عبدي صح فاين الكلام فان قلت هذه الظابطة
مخالفة لما ذكره العلامة النسفي ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام
فمن للتمييز والا فللتبعيض قلت مراد العلامة من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام
يعني بدون الجار والمجرور الاتي انه قال فقولها فالعتق على ما في يدي كلام تام بنفسه صح جاز
الاقتصار عليه وقوله اعتق غير تام صح لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاختلال
وعدمه يعني عند طرح الجار والمجرور فلا مخالفة ثم واما الى فلانتهاء الغاية يقال
سرت من البصرة الى بغداد فان دخلت في الطلاق كما في قوله الرجل لامراته انت طالق
الى شهر فهو على ما نوى يعني ان نوى التعجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التاخير
يتاخر الوقوع الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر هو يقول بان تاويل الشيء لا يمنع ثبوت
اصله كما جعل الدين كناية ان الى لتاخير ما يدخل عليه لغة ومنا دخل على اصل الطلاق وهو
يحتمل التاخير بالتعليق والاضافة فاوجب تاخيره فاما اصل الثمن فلا يحتمل التاخير بالتعليق
فحملنا كلمة الى ثمة على تاخير المطالبة ثم من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
ومنها ما يدخل كقوله قرات القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان قائما
بنفسه بان يكون له وجود قبل الكلام ولا يكون جزءا من المغيا يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل
في المحدود كالليل في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل والحائطين في بعت منك من هذا الحائط
الى هذا الحائط ولا ينتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى لانه قد يعدل عن هذا الاصل للدليل
وان كان غير قايم بنفسه فان كان صدر الكلام مما يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام لا يتناوله او فيه شك لا يدخل ويكون

ذكر الغاية لتركه البتة كذا قاله الامام شمس الائمة وبهذا قال ابو حنيفة ان الغاية في الخيار تدخل
لان مطلقه يقتضي التابيد والعدد اقتصر على قوله على ان بالخيار يفسد البيع فيكون ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وكذا في الاجال والايمان بان قال لا اكلمه فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية
على رواية الحسن عن ابي حنيفة لان مطلقه يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل
في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية تشكل وفي قوله
لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية عند
ابي حنيفة لان صدر الكلام لا يتناوله وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الغاية واقعة ولا
يكون غاية قبل وجود الاولى وفيه بحث وعندهما يدخل الغايتان لان هذه الغاية غير قائمة
بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر يوجب به والثالث بوقوعه فلذلك
دخل العاشر والثالث له وانما في للظرف زمانا او مكانا وتفرق بين حرفه واتباته في ظروف
الزمان فقوله ان صمت اليوم يفيد ان صمت في الامر واقع على الساعة
حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد الزوال حنث لوجود الصوم حقيقة ثم اختلفوا في قوله
انت طالق غدا او في غد فقالا هما سواء حتى لو نوى آخر الليل النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين فلا تختلف حكمه بحذف حرفه واتباته
كقولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال في قوله في غد اذا
نوى آخر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان
حرف الظرف اذا سقط يتصل به الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه حينئذ
المفعول به يقال سرت يوم الجمعة فخلاف في يوم الجمعة لانه يفيد وقوعه في جزء منه تامل في
قوله اخذت الدراهم من الدراهم ليتضح الفرق فاذا عرفت هذا فقول اذا قال غدا يتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد فلا بد ان يقع في اوله ليحصل الاستيعاب
واذا نوى الثاني فقد نوى غير موجب كلامه الى ما فيه تخفيف عليه فلا يصدق في القضاء و
لكن يصدق ديانة لانه محتمل كلامه فاما اذا اسقط حرف الظرف صار موجب كلامه
وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم والبينة لا تقبل الا لو طلق احدى نسائه فيكون

نيته بيانا وتعيينا لما ابهمه لان تعيين الحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا كان
للجزء الاول تعيينا لوقوع الطلاق فيه لسبقه وعدم المزاحم وان اضيف الى ظرف المكان
فقيل انت طالق في الدار وفي مكة فانه يقع الطلاق عليها في الحال حينما يكون لان المكان لا
يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والفقه فيه ان
المكان الداخل عليه حرف في في ذلك في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف
الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة الا ان يراد
به اضمار الفعل الى المصدر فكانه قال في دخولك الدار بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بوجود
الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة لاقضاء لان اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر
ويستعار للمقارنة يعني ان حرف في قد يستعار للمقارنة اذا اضيف الى الفعل فيقال انت طالق
في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط والظرف مناسبة من حيث المقارنة فحمل
في على معنى مع ويصير بمعنى الشرط غير ان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا فان كان
منتظرا تعليق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد في الزيادات لو قال انت طالق مشيئة
الله او ان ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان في بمعنى الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه
فلا يقع وكذا اخواتها من الرضا والمحبة الا ان علم الله انها تطلق في الحال لانه يستعمل في
المعلوم عند الاطلاق يقال علم الله ان حبشة اي معلوم ويقول الرجل اللهم لا تغفر علي
فيقال اي معلوم لك وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا
المعنى ليس كذلك فيكون تنجيزا ولقابل العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان
وقوع الطلاق عليها الساعة معلوم الله وذلك غير معلوم لجواز ان يكون معلوم الله الا وقوع
فيكون تعليقا بما لا يوقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يرد ان
لو كان المراد من العلم نفس الصفة واما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت
طالق مع كون تطليقي معلوم الله وذلك تنجيز محض قال خان قبل لو قال انت طالق في قدرة
الله لم تطلق وان استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد يقول الرجل لشيء يستعظمه شيئا قال هذا قدرة
الله فقلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله على حذف المضاف واقامة المضاف اليه

مقامه الاترى ان الاشارة والنظر لايكون الا الى انا وقدرته وكان الاثر محذوفا في الصلة
اسم للات اسم القدرة على المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق اسم القدرة
على المقدور ومثل هذا الحذف لايتحقق في العلم لان المعلوم لايكون اثر العلم الا يرى ان ذات
الله وصفاته وسائر المعدومات اى جميعها اذ السالبة قد يكون بعض الجميع معلوم الله
ولايطلق اسم الاثر على المعدوم لان الاثر امر وجودي والعلم القديم لان الحدوث من لوازم
الاثر فلم يكن اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار وقايل ان يقول فعلى
هذا ينبغي ان يقع الطلاق في الحال لان القدرة وهي الصفة المؤثرة ثابتة لله تعالى دايما فيكون
تعليقا بالموجود فيكون تنجيزا والوجه ماذهب اليه الامام فخر الدين الرازي في الفرق
بين مسئلة العلم والقدرة ان العلم صفة ذاتية لله ايضا الا ان المراد بها ههنا التقدير
حتى لايصح نفيه عنه تعالى بحال فيكون تعليقا بالموجود والقدرة ان كانت صفة ذاتية لله تعالى
ايضا الا ان المراد بها ههنا التقدير قال فقدرنا نافع القادرون بالتخفيف والتشديد والله
تعالى قد يقدر شيئا وقد لايقدر فصارت كالتعليق بالمشية قال ولو قال لفلان علي عشرة
دراهم غير عشرة لان العدد لايصلح للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف
فيصدق والفرق بينهما انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة ان نوى معنى الواو
يقع واحدة وان نوى معنى مع يقع اثنتان لايقال لما تعذر العمل بحقيقته ينبغي ان يحمل
على مجازه كما تقول زفر لان عند تعدد جهة المجاز لايتعين واحد منها للعدم المرجح فتعين الالغاء
على ان الاصل في الذمم البراءة فلا يجب المال بالشك قال ومن ذلك اى ومن حروف المعاني
حروف القسم والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى وتنزل منزلة جملة واحدة و
هي الباء والواو والتاء وضع للقسم وهو ايهام الله فاصله عند البصريين وهو مذهب الفراء
ايمن الله وهو جمع يمين وحذف نونه من تخفيفات القسم وعند الكوفيين وهو مذهب سيبويه
كلمة وضعت للقسم لاشتقاق لها اى لا اصل لها والهمزة فيها للوصل ولهذا يسقط في الدرج
ويبنى على الفتح وهي تعم الله والرحمن للابتداء والمهملة بالضم والفتح للبقاء الا انه اذا دخلت
الهمزة فالفتح في القسم للتخفيف وان كانت الهمزة للوصل وخبره محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم

والبقاء من صفات الله تعالى فيكون قسما كانه قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء التي
للالصاق لانها توصل الفعل المقسم الى اسم الله تعالى المحلوف به وتلصق به وهي كما تدل
على فعل محذوف فقول الرجل بالله بمعناه اقسم او احلف بالله والواو قد استعيرت من الباء
للقسم لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين ومعنى لان الباء للالصاق
وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه ثم استعيرت التاء بمعنى الواو توسعة لصلات
القسم لما بينهما من المناسبة لكونها من حروف الزوايد غالبا لاصالتها يدخل على المظهر
والمضمر يقال بالله وبه لافعلن وكذا يجوز دخوله على سائر الاسماء والصفات يقول
بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا يدخل في الكنايات يقول بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص
بالقسم لانها حقيقة في الالصاق قلت ولا شك ان قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لايدخل
الا على المظهر يقال والله ولا يقال وكي لافعلن ليسقط رتبته عن رتبة الاصل ولما كان التاء داخلا
على ما ليس باصيل في القسم انحطت رتبته عنها فقيل لايدخل الا في مظهر واحد وهو اسم الله
لانه هو المقسم به غالبا ومارواه الاخفش من ترب الكعبة شاذ وقد يحذف حروف
القسم تخفيفا يقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة وهو الاصح لانه لما حذف الجار وصل
الفعل به يقال استيرت من الذنوب واستغفرت الذنب وذلك مطرد في كلامهم وبالخفض
عند الكوفيين بتقدير الجار قال ابن الحاجب الا انه لايجوز حذفه الا مع حذف الفعل فلا يقولون
حلفت الله بل يقولون الله لافعلن قال ومن ذلك اى ومن ذلك الظروف انما الحق هذه الاسماء
بحروف المعاني لانها لاتفيد معانيها الا بالالصاق باسماء اخر كالحروف منها مع وهي للمقارنة
حقيقة وان كان قد يستعمل بمعنى بعد قال تعالى ان مع العسر يسرا اى بعد العسر يسرا وقبل وهو
للتقديم حتى قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان القبلية لاتقتضي وجود
ما بعدها عرفا قال الله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي اى قبل ان يتكلم احد من قبل ان تطلع شمس وقتها
فردها على ادبارها من قبل ان نمسوهن ويقال اعتذر الى فلان قبل ان يعاتبك واعط حقه
قبل ان تسأل فان قبل لو قال للمدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع تطليقتان فلو
لم يكن القبلية مقتضية لذلك لما وقع الثنتين لان وقوع الثنتين لاقتضاء القبلية ذلك الا يرى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لغير الموطوءة بعدها واحدة يقع ثنتان ايضا بما عرف من زيادة ذلك لان غرض الحالف
ايقاع الثنتين والاظهر كونه عن العقيدة فصار كانه قال واحدة وواحدة ولو قال لغير الموطوءة قبل
انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمه
رفع الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين
ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة
لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاء زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد وان قلت
قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان نفي ضرورة الانفاذ
الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ما هو وسعه لا ما ليس في وسعه
اذا تحققت هذا سهل عليك تخريج المسايل وعند للحضرة فلو قال لفلان عندي الف
درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم الا ان يقول دين ولو قال انت
طالق كل يوم واحدة طلقت واحدة ولو قال في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم طلقت
ثلثا في ثلثة ايام وكذا اذا قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم
او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد كل يوم ظهار لانه اذا لم يكن يذكر كلمة الظرف كان الكل
ظرفا واحدا فلا يثبت الا الطلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف صار
كل فرد بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع طلاق او ظهار في كل يوم قوله ومن ذلك
حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الاوآتا غير فهو من الاسماء لكونه مضافا
الى ما بعده ويستعمل نكرة صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء تقول لفلان علي درهم
غير دانق بالرفع يلزمه درهم لانه صفة الدرهم ولو قال غير درهم بالنصب يكون استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء فيجوز ان لا يغير الحكم
في النصب والرفع فيلزم خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع
يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد وعندهما يلزمه دينار
الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان استثناء الدراهم من الدنانير
يجوز عندهما خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط اي التي في كلامه والفاظه او صلاته وسيتها

حروف الشرط

حروفا باعتبار ان الاصل كلمة ان وهي حرف وهي ان واذا واذا ما وكلما وهي متى ومتما
في حرف ان هو الاصل اذ ليس فيها معنى الوقت وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود
ليس بكائن لا محالة اي لا يكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء يقول ان دخلت الدار فانت
ولا تقول جاء غد فانت طالق وانما تقول اذا جاء غد وانما كذلك لان ان يمنع العلة
عن الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط ثم يجعل علة ينقلب ما ليس بعلة علة
عندنا خلافا للشافعي فان عنده انه يمنع الحكم على ما عرف فلو قال لامرأته ان لم اطلقك فانت
طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت فتطلق في آخر جزء من حياته لان الشرط عدم فعل التطليق منه
وذا لا يتحقق الا بالياس عن الجزء فاذا اخر موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع
فيه انت فقد وجد الشرط فتطلق ثلثا وكذا اذا ماتت تطلق ثلثا قبل موتها بساعة لطيفة
لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها الا ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور
وبعد موتها لم يبق محلا للطلاق لخلاف الزوج فاذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق
منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق
وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فيه واذا اتصل الوقت
والشرط على السواء ان اذا عند بعض الكوفة شرط كون بين الوقت والشرط واذا استعمل للشرط
لم يبق فيها معنى الوقت اصلا ويصير بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة وعند البصريين وهو قول صاحبيه
انما هو موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها للوقت
لا يسقط ذكر عنها بيان ذلك فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق فان عنى به الوقت
تطلق في الحال وان عنى به الشرط لم تطلق حتى يموت واذا لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفة لا تطلق
حتى يموت وعامة ما يقع اذا فرغ عن اليمين ان اذا وجد وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيه فلم
يطلق وقع الطلاق مثل متى لها ان الشرط يقتضي خطر الوجود وتردد بين ان يكون وبين ان لا يكون
واذا دخل على امر كائن او منتظر قطع الوقوع كقوله تعالى اذا الشمس كورت وهو كائن لا محالة ويقال
اذا الشتاء فتاهبت الا انه استعير للشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت
مع ان المجازاة متى لازمة في غير موضع الاستفهام يقال متى تقم اقم ومع هذا لا يسقط عنها

اذا

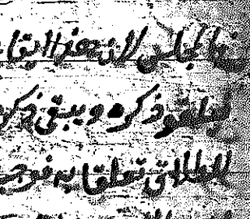
مكتبة الألوكة
www.alukah.net

لمعنى الوقت فلان لا يسقط عن اذا والمجازاة بها غير لازمة بل هي جائزة لجواز اذا ولهذا الوجه
لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما
لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وابو حنيفة اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا قد يستعمل
لمحض الشرط واستدل بقول الشاعر استغني ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل
اي بمعنى ان تصبك بدليل دخول الفاء في الجزاء قلت وفيه نظر واذا ثبت هذا فالوجه ان اذا مع
الوقت ومع الشرط فان حمل على الشرط لا يقع الطلاق حتى يموت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق هنا
يقع بالشك وكذا فيما استشهد به وقع الشك في خروج الامر من يدها فلا يخرج بالشك قوله واذا
حتى في الوقت المبهم فلا اختصاص بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون
الاسم جعل في موضع الاستفهام وقال متى تأتيني أضربك اذا جاءني زيد فاذا
عندها خبر موقد وجزم هذا الفعل فاذا قال لامرأته متى ما طلقتك فانت طالق طلقت
كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه وفي كلما معنى الشرط لاختصاص دخول ما على الفعل وذلك
آية الشرطية وكذا في كل كلمة كل ليت للشرط ولهذا لم يذكره العلماء في حروف الشرط لان الاسم
يليها دون الفعل والاجنبية انما يتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى الشرط من حيث ان
الاسم الذي يتعقبها بوصف فعل لا محالة ليتم الكلام وذلك الفعل يصير بمعنى الشرط قال سيبويه
يقول كل رجل يأتيني فله درهم ولو قلت كل رجل فله درهم احلت لانك لم تجئ بالفعل بعد ايدل على
ان الفعل يصير كلاما معنى الشرط بيانه فيما اذا دخل كل امرأة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث كلما وكل
نحن نعد هاهنا مما تجيء معنى الشرط لو عما ماروى عن ابي حنيفة فيمن قال لامرأته انت طالق لو دخلت
الدار لم تطلق ما لم يدخل بمنزلة قوله ان دخلت لان لو يبعد معنى الترقب فيما يقترن به ما يكون في زمن
المستقبل فجعلت عمل حرف الشرط غير ان الفعل المستقبل بعدها يكون مرفوعا بخلاف ان حتى قال
ابو الحسن الاهوازي لو جزم بها الفعل لم يصر شرطا الا بالنية كما لو رفع الفعل بعد ان تخرج عن الشرط
ويقع الطلاق والعتاق في الحال وقيل الرفع والجزم سواء لان العوام لا يميزون بين وجوه
الاعراب وكذا لو قدم الشرط فيقال لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال عند
ابي الحسن لان جواب لو لا يدخل فيه الفاء ولكن ذكر القاضي ابو عاصم العامري انه لم تطلق ما لم

لم يدخل والمعنى ان كلمة لو لما جعلت في معنى الشرط جاز دخول الفاء في جوابه كما ان وكذلك
لو لا استعملت لنفي الشرط لوجود غيره لما قال محمد لو قال انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق
اصل الجعل عند الكلمة بمنزلة الاستثناء وهذا لان كلمة لو لما كانت لامتناع الشيء لوجود
غيره فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع الطلاق قال الله لو لا يطعمكم لرجمناكم ولولا
فضل عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ولكن لما افاد فائدة الشرط ذكر هاهنا وفي الشرط
لم يسم ذلك كيف وهو السؤال عن حال الشيء فان استقام السؤال عن الحال بان
يكون لذلك الشيء احوال أعتبره والابطل في قول ابي حنيفة ولهذا قال في قول الرجل انت حر
كيف شئت انه يقع الحرية في الحال ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق
بمشيته وقال فيمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية ضرورة ان
اصل الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت الادنى في الاطلاق احوال الرجعية والبينونة
والخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا وكذا له ان يثلث الواحدة ويجعل الرجعي بائنا عنده
فيقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة على الواحدة مفوضا
اليها فيصح عند مشيتها اذا وقعت فتوى الزوج والالفت وعندهما لا يثبت الطلاق والافاق
بدون المشية في المجلس لان ما لا يتناهى فيه الاشارة للمشية من الامور الشرعية فحاله ووصفه
بمنزلة اصل ذلك الشيء من حيث ان كل واحد منهما مما لا يشار اليه فيتعلق اصله ضرورة تعلق
وصفه وهذا لان جميع الاوصاف لما تعلق بمشيتها والاصل بدون الوصف لا يتصور وجوده
فلا يكون واقعا بدون الوصف في له واتاكم فيه اسم لعدد مبهم يقال كم مسكا وكم مالك
فهما فلو قال لامرأته انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان المشية واقعة في نفس
الواقع لان العدد من الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد
معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء الواحد
والاثنين والثلث ويتوقف المشية بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت بل هو خطاب
في الحال فيقتضي الجواب في الحال في ... واما اين وحيث وكل واحد منها عبارة عن المكان
لانها من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشأ

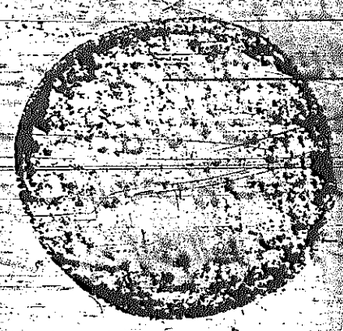
شبكة الألوكة
www.alukah.net

في المجلس لان عند ايقاع الطلاق في مكان يتحقق فيه المشية والتعلق للطلاق بالمكان
يبطل ذكره ويبقى ذكر مطلق المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس كخلاف الزمان لان
الطلاق تعلق به فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا وعمرا كما في قوله
انت طالق متى شئت فان قيل لما الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق ان شئت فينبغي ان
يقع الطلاق في الحال ولا يتعلق المشية كما لا يتعلق بالدخول في قوله انت طالق ودخلت
الدار قلنا بين الشرط والظرف تاخي من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع
المشروط فعند تعذر حمل الظرف على حقيقته يصير كناية عن
الشرط مجازا فان قيل انما يبطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا
مجازا عن ان اما اذا جعلا مجازا عن اذا او متى فلا فلم
صار جعلها مجازا عن ان اولى من جعلها مجازا عن
اذا او متى قلنا لان ان اصيل في باب الشرط
وغيرها دخيل فيه فصار جعلها
مجازا عنها اولى من جعلها مجازا
عن غيرها



والحمد لله على التمام والصلوة على رسوله افضل السلام
وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين

سنة واربع واربعين وثمانمائة



عورت فرجه بر منكر نعفد وضع البلسر جنابت واقع اولور مي بيان اوزره شتاب اكبر

المرة اذا دخلت اصبعها في قبلها انتقض وضوءها لانه يخلو عن البلة نادرا خانية
الاستعجار

ان يقع اصبعها في موضع المرة فتلذذت فحبلت لها الغسل وهو الاشعر به نادرا خانية
الاستعجار

بو مسئله ان عت اندوب شتاب اولمز

قال علي كرم الله

رضينا قسمة الجبار فينا — لنا علم وللاعداء مال
حيات القلب علم فاخشه — ممات القلب جهل فاجتنبه

لطفي سعد الدين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شبكة الدلولة
www.al-kabeel.com