

اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنَ الْبَرِّ الْمُسْتَقِيمِ

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنًى للحلال
والحرام على ان وفقنا لطبع

الجسار

للشيخ الأفاضل محمد بن محمد بن عبد الله الحسني

مع شرحه العجيب المسمى

بالسراج

مكتبة رحمانية

اقرا سنه غزني سترپٹ - اردو بازار - لاہور

شرح الأحكام في شرح الأحكام

الحمد لله الذى بنى على أصول الشريعة قصراً لأحكامه ، واحكم بنيانها بالكتاب والسنة غاية الأحكام ،
 ثمزينه بمصائب يحج الاجماع والقياس ، فصارت شاخز البناء ومحكم الاساس ، والصلوة والسلام على من
 شرح صدره ورفع قدره فخرت بحجار العلوم من لسانه ، وسالت انعامها
 المحكم من بيانه ، وحقق صادفتها تتطلا ما واجا ، ورايت الناس يدخولون في دين
 الله افواجا ، وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته ، واعتصم فيها بما صدر
 منه من عباراته ، ومن الال والاصعب ، والذين نالوا في شريف ساحتها كرامة
 الاستحسان والاستصحاب ، وما بعد فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد ابي
 ان اجل العلوم مقداره ، واعظمها شرفا وسنار ، وعلما لاصول ، والجماع بين
 المنقول والمعقول ، اذ به يعرف الاحكام ويميز بين المحلال والمحرام ، و ان
 المختصر للامام الرضام معدل ميزان المعقول والمنقول ، ومن ثم اغصان الفروع
 والاصول مولانا حاسم الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الانجيلي بواه ان
 في دار السلام ، وواجب ذكر خيره في الانام عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب
 المشهورة وزبدة ما دؤون في هذا الباب من الزبر المنثورة ، ولهذا طام
 كالامطار في الاقطار ، وصار كالامثال في الامصار ، ولكن لما كان مقتفرا الى
 التوضيح والتفصيل ولا يجاز عباراته عنها الى التمسح والتصريح ، والتمس
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقده مشكلاته ، ويقفم مغلفات

معاملاته ، وكان يعترفني عن ذلك ما ارى في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست
 مدارسها ، وعطلت معاهدها ومشاهدها ، واشفت شمس الكمال على الافعال ،
 واخفى العلماء في زوايا الخمول ، وصدق النبي عليه السلام حيث قال ، ان العلم
 يرفع من بين الرجال ، والى الله المشتكى من نوائب الزمان واساءته ، وان احسن
 ندم عليه من ساءته ، ومع ان قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الاقدام ،
 وتشغطني عن الانتصاب في هذا المقام ، لكن حدان قائد التوفيق ، والى هذا الطريق ،
 فجاء بحمد الله بجزا ذاخل ، وسعيا باساطرا ، وپروق النواظر ، ويرصف البصائر ،
 فلما وفقني الله باتمامه ، وفرض بالختام ختامه ، وجعلته عرضة ، وبل بضاعة
 مزجاة ، محضرة من انام الانام في ظل الامان ، وافاض عليهم مجال الفيض
 والاحسان ، وتوجت تلقاء مدينه مطايا الاماني والامال ، فصارت بلدته الطيبة
 مناخ الافاضل ومحط الرحال ، هو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد
 ضعفه وفتوره ، وتفر دبر رفع تصور الدين بعد قصوره ، والعالم الفاضل ، العابد
 الكامل ، زين المسلمين والاسلام ، المشرف بنصرة العلم وخدمته بيت الله الحرام ،
 الخليفة في الخليفة ، صاحب الذر واهب الدراصف جاه نظا مالملا ك
 مير محبوب على خان بها در سلطان الدكن صانها الله عن الفتن لازالت
 آيات نصرته مكتوبة على صفحات الايام ، وما انفكت خيام دولته مضروبة على
 الفشام ، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة الجواني الى جنبه واضطر في ان
 تزبين وجهه هذا الكتاب بحلى شرف القابه ، والا فاني براء من امر هذا الزمان
 وفتنرافاته ، واشتغالهم بالمغنين ومغنياهم ، فضلا ان ادرج في الكتب
 الدينية شيئا من اسمهم ووصفاهم ، وانا اسأل الله ان ينفع به الحصين الذين
 هم الحق طالبون ، وعن صراط الحق لنا يكون ، والذين يعرفون الرجال بالاقوال ،
 ولا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجوم اخواني ان يغضوا البصر من شر لاني و
 يقبلوا عثراي ، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تاليغه على سبيل الارجال
 مع تشتت البال ، ومن الكد والعناء ، ومن الله التوفيق والهداية ، وعليه التوكل
 في البداية والنهاية ، ولا ندعو الا اياه ، ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمَا بَعْدُ حَمْدُ اللَّهِ عَلَى نَوَالِهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ فَإِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداءً أما بعد حمد الله على نواله الصلوة على رسول محمد وآله فان اصول الشرع ثلاثة الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يستحق عليه غيره والمراد به هنا الادلة والشرع في اللغة الاظهار قال تعالى شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا الْآيَةَ وَقَدْ جَاءَ بِمَعْنَى الطَّرِيقَةِ وَفِي الْأَصْطَلَاخِ هُوَ الدِّينُ وَالشَّرِيعَةُ وَالدِّينُ وَالْمِلَّةُ وَاحِدٌ وَالْفَرْقُ اعْتِبَارِي فَصَارَ الْمَعْنَى ادلة الدين ثلاثة ولم يقل اصول الفقه ثلاثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشمل الاخير فقط ولما كانت هذه الثلاثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لثلاثتهم بالاختصاص به قد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فاللام في الشرع للعهدي اى اصول الشارع المعهود وهو النبي عليه السلام التي نصبها على المشرمات الثلاثة واضافة للتعظيم كبيت الله ونافته الله وبمعنى المشرع فاللام لمجلس اى ائمة الاحكام المشرم عنهم بين الثلاثة بقولنا الكتاب المراد به بعضه هو مقدار خصمائه اية لانه اصل الشرع والباقي قصص امثال وغيرها والسنة والمراد بها هنا ايز بعضها ومقدار ثلاثة الاف على ما قيل واجتماع ائمة اى اجماع مجتهدى ائمة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بائمة عليه السلام وفي لفظ ائمة اشارت الى اننا خصوصية لاجماع الصحابة واهل المدينة وعرة النبي عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سياتى ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلا من وجوه فرعان من وجوه بخلاف الاصول الثلاثة لانها اصول من كل جواز فده بالذکر قال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الرطى في حالة الحيض الثانية بقوله تعالى قُلْ هُوَ الَّذِي فَاعْتَرَى السَّاءَ فِي الْيَحْيُضِ وَالْعِلَّةُ الْمُشْتَرِكَةُ بَيْنَهُمَا اى الاذى كذا قالوا القول في نظر لدم من شرط صحته القياس عدم النص في الفرع فان كان المراد من الفرع اللواطية بالرجال فالفرع ثابت بالكتاب قال الله تعالى وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا الْآيَةَ وَقَالَ تَعَالَى اِنَّ تَوْنِ الرِّجَالِ شَهْوَاهُ مِنْ

له اى ليس للبعد لعدم المعهود الا شرف لان به الثلاثة ليست باصل بعض الاحكام مثل وجوب الايمان باخره واليه يثبت الاشارة لثابت بانه له وذلك لان المجتهدى المراسل من مطلق الائمة عنه سلم الله تعالى.

اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

ذون اليتيم وان كان المراد به اللوامة بامرته فحرمتها ايضا ثابت بالاحاديث الصحيحة منها ما ترى الترمذي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل اتى رجلا او امرأة في دبرها ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تقييز من الجص بقبضين منه بجلة القدر المحسوس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام المحنطة بالحنطة الحديث ثم اه مسلم وغيره من ائمة الحديث ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة وطى ام الزانية بعلتنا الجوزية والبعضية على حرمة ام امها التي وطىها المستفادة من الاجماع اذا حرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع الا نض فيه بل النص انما خرج في امهات النساء من غير اشتراط الوطى وقى قوله الاصل الرابع القياس شر على منكرى القياس ووجه الضبط في الاربعة هو ان الدليل الشرعي اما وحى او غيره والاو ان كان متلوا يتعلق بمظهر الاعجاز ويجوز به الصلوة فكتاب والافسنة والثاني ان كان قول كل الامنة من عصر فاجماع والا فقياس واما شرنا ثم من قبلنا فمالمحققة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحوق بالاجماع وقول الصحابي ان كان فيما يعقل فملحق بالقياس ولا في السنة ثم انك قد حضرت سابقا ان موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة والاحكام جميعا فالمراد ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب احوال الاحكام في اخره بعد ما فرغ عن احوال الادلة فلذا بين الادلة واو اتم اراد ان يبين لحوال كل واحد منها مفصلا فشرع اولا في الكتاب فقال ما الكتب فالقران اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وغلب استعماله في حرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره ايضا كما في العرف العام يراد به كتاب يسبوه القران في اللغة مصدر ومعنى القراءة غلب استعماله في العرف امام في عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا عليه السلام فلذا جعل تفسير الكتاب فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظ الكتاب لا يعرف الكتاب بلفظ ايشهر وهو القران واما باقى الكلام الذى يأت فهو تعريف حقيقة للقران لان مجموع قوله فالقران المنزل المح تعريف للكتاب يلزم ذكر المحذو وهو الكتاب في المحذو ايضا لا يفيد ما جعل القران لانه علم وقع الاحتراز به عما سواه فاية فائنة في يراد باقى الكلام وقيل القران ضام صلا بمعنى المقدم شامل لكلام الله تعالى وغيره احترازه ما بعد من غير فالمنزل المذكور في قوله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن سائر الكتب السماوية وقس عليه بان القيود كما استعمل في هذا حقيقة لكتاب ابتداءه من قوله فالقران المكتوب في المصاحف احترازه عن الوحى الذى ليس بمكتوب لان

له ذلك لان
القران في العهد
تذكر وجوده وكتابه
ملاوف فكان ذكر
الكتاب لي الحمد
وجوهه وود ١٣

المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن نسخ التلاوة لقوله تعالى
 الشيفر والشيفرة اذ انزيا فارجمها الآية واللام في المصاحف ان كان للجنس فيشمل جميع المصاحف
 فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز
 بقوله المنقول عن نقل متواتر الا ان المشهورة والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وان كان للعهد و
 يكون المراد بها مصاحف القراء السبعة لقوله المنقول ثم زائد لا فائدة فيما ذى مصاحف السبعة
 ليس الا ما هو متواتر النقل فتأمل فان قيل قوله المكتوب في المصاحف لا يشمل الا المنقوش فخرج
 عن المحذور وهو ملفوظ وم محفوظ وصدور الرجال أقول لان المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة
 والمعنى تقديره وقوله بلا شبهة اي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لان المتواتر لا يكون فيه شبهة
 عندهم وعند المصنف احتراز عن المشهور لان المشهور عند قومه من المتواتر ولكنه يورث الشبهة
 ثم اعلم ان الكتاب والقرآن عند ارباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لان مجتمعه
 عندهم حيث انه دليل على الحكم وذلك آيتاً في فلذا اخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى
 كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز
 فقط لان النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحققه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا
 التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ عن تعريف القرآن
 شرع في تسميته ولكن مهد لتقسيم قوله وهو اي القرآن النظم اي اللفظ وانما عبر عن النظم رعاية
 بجانب الادب اذ النظم حقيقة في جميع اللوازم في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي واللفظ
 جميعاً لان اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولانه اسم للمعنى
 فقط كما يتوهم من تجوز اي حقيقة للقراءة الفارسية في الصلوة بغيره عن رمع ان قراءة القرآن
 فيها فرض في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجوز اي حقيقة ان مذهبنا المعنى فقط قدم
 توهه اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم قدم استدلال المتوهم تأييداً الا انه اي
 لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة وامان غير جواز الصلوة والنظم
 ركن لازم للمعنى حتى يجوز للحنبل والمحاض قراءة آية من القرآن بالفارسية لانه ليس بقرآن

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صبيغة ولغة

لعدم النظم واليه يشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تميز جزاؤه حقيقته ان مذهبه انه المعنى فقط لان ما جوزه ابو حنيفة هو في حق جواز الصلوة خاصته تكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى ونظم القرآن بليغ عذب قلعله يستغل بسبب عن الخضوع التام لان في سائر الاحكام فكيف يستدل به ان مذهبه هو ذلك وقد صرح مرجع ابو حنيفة الى اقوال العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما مر في نوح من ابى مريم ذكره فخر الاسلام في شرح كتابه الصلوة وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد عامة المحققين وعليه الفتوى كذا في غاية التحقيق وفي الدلائل المتكثرة لا يصح رجوعه الى قولها وعليه الفتوى فان قلت وامعنى قول المصرا له لم يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشئ جزؤه وهو لا ينفك عن الشئ فكيف يكون الركن غير لازم معناه انه قد يسقط وجوبه عام بقا وجوب الركن الاخر والقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الاكراه مع انه ركن في الايمان فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له اقسام النظم والمعنى

جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحتترز عن ارجع الى غير من القصص الامثال فان اقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن بحر عميق لا تنضى بحمايته لا ينهي غزابة المراد من قوله الاقسام التقسيمات اذ ليس للقرآن على اقسام اربعة بان يكون بعضها يشمل على العام الخاص المشترك وللملأول وبعضه يشمل على الظاهر النص والمفرد والمحمك بل جميعه ينقسم الى الخاص واخوانه باعتبارهم جميعه ينقسم الى الظاهر واخوانه باعتبار اخر فمنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباينة والاقسام متداخلة وانما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تبنيها على ان منشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى وانما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل اقسام النظم الدال على المعنى فدعا للتوهم الناشى من قول ابو حنيفة يجوز القراءة بألفارسيته في الصلوة ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بين فخر الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض والتقسيمات الثلاثة الاول للنظم والرابع للمعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقصاء للمعنى الباقي للنظم الامر الصحيح فاننا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا يدل من وضع للمعنى واستعماله فيه دلالة عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار ضلعه فهو الاول ان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفاها فهو الثاني والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صبيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والمعنى صبيغة هي

سنة وهي اسم من
الصراع الذي يدل
على التصرف في
الهيئة لال المادة
كذا قيل ١٢٠ سنة

وهي أربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم

الموهبة الحاصلة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات
واللغة هو اللفظ المرصوم وهو مثل المادة والهيئة جميعاً لكن المراد بهاني هذا المعنى المادة
للمقابلة والمآل من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع فصار معنى كلامه
التقسيم الأول في اقسام الكلام باعتبار الوضع أي من حيث انه موضوع لمعنى واحداً واكثر
مع قطع النظر عن استعماله وذلك انه والحاصل هذا التقسيم للفظ باعتبار نفس معناه الوضو بيان
معناه واحداً وكثيراً استعمله وقدم الصيغة على اللفظان للعموم والتخصيص تعلقاً رائداً بها ألا
ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان ملكتها واحدة
وهي أي وجوده المنظم صيغة ولفظ والحاصل اقسام التظم باعتبار نفس معناه الوضو أربعة الخاص
والعام والمشارك ولأول وذلك لان اللفظان دل بالوضع على معنى واحد فلما عمل الانفراد عن الآخر
فهو الخاص وعلى الاشتراك بين الانفراد فهو العام وان دل على معان فان ترجم البعض على الباقي فهو
لأول والآخر المشترك القسم الأول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فتقوله كل
لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى ادمجة وتوله وضع لمعنى خرج به
المجملات والظاهر ان المراد بالمعنى جنس فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحداً واكثر فيشتمل المشترك
والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به للمشارك لا انه ليس بمعلوم المراد كذا فيخرج به
لأول ايضاً من اقسام المشترك حقيقة وان تحقه تأويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد
فخر الاسلام بل ادرج بدل لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فيخرج به للمشارك
لان ليس بموضوع لمعنى احد بل لمعان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج للمشارك بل ان كان معلوم
البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج هو العام بقوله على الانفراد وقيل يخرج للمشارك
بقوله ضم لمعنى بان يعمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التاكيد ولذا لم يقيد للمعنى بقيد الوحدة
ويكون قوله معلوم احتراز عن المجمل لان ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوماً عند الواضع
وقوله على الانفراد يخرج به الدام خاصة فانهم قد تم التعريف بهما ولكن لما كان الخاص على ثلثة
اقسام خصوص الجنس كائن حيوان خصوص النور كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعمر وكل
خصوص العين كمالق التخصيصية بحيث لا شركة في اصلاعه فمفرداً بحيث يخص هذا التعريف
به بخلاف الأول حيث كان شاملاً لاقسام الثلثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له القائل مسأ
فاية التبيين
عنه هو عند كل
شتمل على كثير
تخصيص الافراض
عنه
عنه هو عند كل
شتمل على كثير
سنتين الافراض
عنه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد العام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى

سابقا لان الدال على المسمى الذي يريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث يحصل للدال لتعليق من الحرف والفعل وايضا قلنا اعمه هنا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي لشخص معين يخرج بخصوص الجنس والنوع وكذا العالم فان المسلمين مثلا لم يوضع لشخص معين بل لانفراد كثيرة ثم قلت له اذ اخلا على الانفراد بان لا يكون شاملا لغيره فخرج به المشترك بين المسميات لان النسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد وقيل ان المخصوص لما كان يجري بين الايمان والامور الذهنية والاشياء بين التعريف لقسمي الخاص فعلى هذا يكون المراد بالمعنى ربي قول السابق

وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم اعم المراد مني كالعلم والمحل لمدلول اللفظ حتى يشمل التعريف بخصوص الاعيان ايضا ولو لمسمى ربي قول كل لفظ وضع لمسمى معلوم الاعيان كترديد بكر فيكون التعريف السابق بخصوص الامور الذهنية والاشياء بخصوص اعيان يكون الاشارة الى ان المخصوص يخرج في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانها لا تجري في المعاني فتأمل القسم الثاني العالم وهو كل لفظ ينتظم اي يشمل جمعا من المسميات بقوله كل لفظ جنس اباقي فصل لكن المراد باللفظ في قول كل لفظ الموضوع بقرينة مراد التقسيم وهو العالم فلا يريد ان يشمل المحلات والموضوعات وليس بعدد مخصوص يخرج المسميات قوله ينتظم يخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر لما اقول فلانما يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية قوله جمعا يخرج به التثنية فانما مثل سائر اسما الاعداد كما لا بد من اخذ تحت هذا الخاص في تنكيدها اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق خلا فالكثر مشاغل العراق والكثر لعمول الشافعي وصاحب التوضيح فان عدم الاستغراق شرط في العالم عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بتجميع ما يصلح له بقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كترديد وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغرق بتجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق بتجميع ما يصلح للخروج الجمع المنكر نحو رأيت رجلا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد وكثير محصور وضعا واحدا او ثمة الخلاف ان الجمع المنكر وكذا العالم الذي خص عند البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من المسميات احقر زيده عن المعاني فان العموم عند متأخري مشاغلنا لا يجري في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانتظام بقوله لفظا اي معنى والمراد بالانتظام اللفظي ان يدل بصيغة على الشمول كصيغة الجموع مثل المسلمين ورجال وبالانتظام المعنوي ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

لعالم اسما ربه
فانها موضوعة
لرصد بالنوع
لا لاجل التسمية
على الجمع المنكر
فانها مستغرق
كثرة غير مبررة
وهذا البصير غير
مستغرق كالمائة
من نواب من
ذهب الى كونه
عام ١١٠ سنة

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً و يقيناً كالخاص فيما تناوله وهو
المذهب عندنا خلافاً للشافعي الا اذا حقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جمعاً من المسميات باعتبار المعنى وان كان صيغها صيغ المخصوص
فان قلته النكحة المنضفة فهو ما ريت رجلاً عامته كما صرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة
تجمع من المسميات لان لفظ رجلاً لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا صير مخزوماً
لان كلا ساقى حد العام الحقيقي وعمومها مجازي ولو سلم فالحد لبيان العام صيغة ولفظة لا المطلق العالم
وعوم صانيتها بالصيغة بل بالضمير روق وما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها ولما كان حكم
الخاص يتبع حكمه اشارة الى الحد والاول بين حكم العام فقال وحكمه اي الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم
المصطلح عند التقهات فيما يتناول قطعاً و يقيناً كالخاص فيما تناوله فنقول يوجب الحكم شرعي على من ذهب
من عامة الاشاعرة الى انه يجمل يجب التوقف مالم يتم دليل عموم واخصوه الجواب انه يجمل على الكل احرازاً
عن تزعم البعض بلامه رجح فلا اجمال وقوله فيما يتناوله رد على من ذهب عن الشطبي والبيهقي الى انه يثبت
بالادنى وهو الثالث في المجموع والواحد في غيره لانه للمتيقن بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا
الاثبات للغة بالتزعم وهو مرجح وهو مرجح في الاحتمال طي الكل وقوله قطعاً و يقيناً رد على من ذهب من
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان مرجحه ليس يقضي وهو المذهب عندنا اي عند عامة مشائخنا

له فلا تنح الى
ما في قوله انما
المرد بالمسلم وانهم
ان ساقه ظاهر
ولما في قوله
ان المراد الحكم
اشرف الاشاور
المراد منه
مع ذلك
انضم عندنا
لا يكون كما غير
ستل كما شرط
فانما يشهد مستنار
والمنفعة خلاف
فان في ١٢ منه

العراقيين كجلى الحسن الكرخي واب بكر الجصاص والقاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين خلافاً للشافعي
وجهور الفقهاء والمتكلمين والشيخي الى المنصور لما تروى وجماعة من مشائخنا فان عندهم موجب ليس
قطياً بل غنى بقيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العلم من الكتاب بخبر الواحد
والقياس الا اذا حقه اي العام خصوص اي مخصص وهو ما كلام مستقل او غير الكلام كالعقل و
والعادة والحس وزيادة بعض الافراد ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى
قطعياً عند الجمهور وسواء كان المخصوص معلوماً المراد المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه عام فخص منه المستامن بقوله تعالى وان لحد من المشركين استجارك فاجراً وعند المخصص
كلام المخصص منه وهو المستامن معلوم او مجهول المراد كالمراحيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع فانه عام لدخول لام الجنس فيها والاشتراق يشمل البيع المشتق على الربوا والمحال عنه
فخص منه الربوا وهو مجهول لانه في اللغة لفضل المطلق والبيع انما شرع للفضل فلو يكون الفضل
المطلق حراماً ينسد باب البيع فعمل ان المراد بغيره فصلاً بجمهولة فينبه النبي عليه السلام بقوله المحظرة

كأية الرواى البيع فحينئذ يوجب المحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالمحنة الحديث وهذا معنى قوله كأية الرواى البيعاى كالتخصيص الثابت فى البيع بأية الرواى
وحرم الرواى فان الخصوص وهو الرواى هذه الآية مجبول المراد قول بيانه على السلام ان التخصيص
فى آية الرواى مجهول والمص لم يتعرض لمثال المعلوم اشاروا الى ان هذا المثال يصح للمعلوم انض بعد
بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صل الله عليه وسلم فحينئذ اى حين يحق للخصوص
يوجب اى يثبت العام المخصوص من المحكم فى الباقى على تقدير يكون المخصوص معلوم المراد و فى
الكل على تقدير يربطها التام المخصوص على مجوز ان يظهر المخصوص فى اى العام بتعليله اى المخصوص على المطلق
هذا على تقدير يكون المخصوص معلوما او بتفسيره اى المخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير
كون مجزى هو والمحال ان العام قبل التخصيص قطعى فيما يتاوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص
معلوما او مجهولا يصير ظاهرا او ذلك لان المخصوص اذا كان معلوما كالمستأن فالظاهر ان يكون المخصوص
معلولا لا يكلام مستقل والاصل فى المخصوص المنطوق فاذا صار معلولا فيسمى احتمال التخصيص فى الباقى
ايضا للوجود هل المخصوص الذى ترى ان خص من قوله قوله اقتلوا المشركين المستأن بقوله الاخر وعلم ان
علته التعميم الحرب وخص من الباقى النسوان والصبيان والعميان والشيخ والراهبون ايضا بالتلب
العله فاذا ترى احتمال التخصيص الى الباقى بعد تحليل المخصوص للمعلوم لم يبق قطعيا فى الباقى وهذا
قوله على تجوز اى على احتمال ان يظهر المخصوص فيه بتعليله واذا كان مجهولا كالرواى فليحفظه التفسير من
الشارع وبعد حقوق التفسير يصير معلوما ومحملا للتعليل كالمخصوص المعلوم الا ترى ان لما فرغ عليه
السلام الرواى بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر الجنس الخى بالاشياء الستة مثل الجحر
والاثر فترى الاحتمال الى الباقى بالعله فلم يبق قطعيا وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكن لا يسقط
الاجتماع بدو ذلك لان المخصوص يشبه الذى يصفية من حيث انه كلام مستقل كما ان النسخ يكون
كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء
يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه بامر غير مستقل فحصل المخصوص سواء
كان معلوما او مجهولا وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال واذا اقر هذا فتقول ان المخصوص
ان كان مجهولا اى متادالما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمخرجه السامع
المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جماله الى العلم كما ان النسخ المجهول لا يسقط المنسخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالتى العلم كاستثناء المجهول
 فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن
 يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا ووجب العمل دون العلم فاذا كان المخصوص معلوما فنسبته الى
 يصح تعليقه فيوجب جملة فيما تبقى تحت العام ان لا يدري لم يخرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله
 وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليقه كما ان الاستثناء لا يصح تعليقه لان ليس نصا مستقلا بل هو منزلة
 وصف قائم بصد الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما تبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية
 العام وقد كان حجته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يكشف به للملام
 واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو لما ان يكون غير مستقل او مستقل على الاول ان كان المنفرد
 معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبيد احرارا لا يصح ان يكون حجة ما لم يتبين للملاد
 وعلى الثاني وهو التخصيص عند التحقفة ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباق وان كان غير لا سوى
 الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والحس فالظاهر انه لا يبق قطعا الاختلاف العادات
 وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان فعمادا يعلم القدر المخصوص
 قطعا فيبقى الباقى قطعا وان كان الكلام فعند الكرخى لا يبق الباقى حجة اصلا وعند البعض ان كان
 المخصوص معلوما فالعام في الباقى قطعى وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان
 المخصوص معلوما فالعام قطعى في الباقى وان كان مجهولا يسقط التخصيص بنفسه ويبقى العلم قطعا
 والمذهب المختار ما هو في المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
 يبقى ظنيا ولا يسقط حق يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس القسم الثالث للمشارك فيه وهو ما لفظ
 اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو اجنس الباقى فضل للمراد بالاشترك الاشترك
 بحسب الرضيم لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشترك ان يحتمل كل احد من معنويات
 اللفظ ان يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسام وقوله
 لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشترك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به
 العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحدود ولا للحد لان للمشارك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشترك
 للمعان كلفظ النول للرعى والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشترك الاسامى اى السميات يعنى الاعيان
 الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجارية والنذهب

وحكمة التوقف فيه بشرط التأمل ليتبرح بعض وجوهه والمأول وهو ما
تترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والنبوع والمراد بالجمع في قوله معان أو اسام ما فوق الواحد إنما هي بصيغة الجمع ليناسب قولني تعريف
العالم جمعاً من المصنفات فأنتم ما قيل إن الجمع يوهمان عدد الثالث شرط في الاشتراك كما هو شرط
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعينين أو الأسمين كالقراءة التي ثم اعلم أن المراد من قوله
المشترك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمة التوقف فيه
بشرط التأمل ليتبرح بعض وجوهه يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني
سوى أن المراد به حتى لغرض أن يتأمل فيه ليتبرح بعض المعاني بالتأمل لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني
على السوية وللمراد منها واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماءنا في لفظ القراءة المشترك بين الطهر والمحيض
فظهر لهما أن للملحبة المحيض بعدة وجوه أحدها أنه ورث بلفظ الجمع وأقله ثلثة وإذا أراد الطهر
لا يحصل الثلثة والثاني ورث لفظ الثلثة وإذا أراد الطهر يزيد على الثلثة وينقص منها والثالث أن القراءة
يبدل على معنى الجمع ولا انتقال وهذا المعنى يوجد في المحيض لأنه دم والدم يجمع في أيام الطهر
ثم ينتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول مأخوذ من أن يقول إذا رجعت وأولته حقيقته وصرفته
فإنك إذا عرفت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجم من المشترك وقيد بهذا
لأن المراد من المأول هنا المأول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه المطبق لأن
الخص والاشكال والجمل إذا زال خفاها يدل ظن بصيرها ولا أيضاً ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام
الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأي أي لظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس أو
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث علم أن من الحل
وفي قولنا حلنا والمقامة يعرفان من المحلول أو في السياق كما في قوله يعلم أننا المحيض نظراً إلى ما قبله من
الثلثة والحاصل أن المأول قسم من المشترك حصل بتبرح أحد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل أن
يتبرح أحد معانيه على الآخر مشتركاً والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير يغلب على الظن من
سائر أهل عليه اللفظ وإنما عدا المأول من أقسام النظم صيغة ولفظاً وأنه حصل بفعل التأويل لأن الحكم
بعد التأويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى ولذا أضافوا الحكم في المنصوص
عليه إلى النص لا إلى لغة لأنه أقوى منها كما جعلنا الحفظ البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً
والحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان باضعف إلى المضمرة وكونه أقوى إلى خبر الواحد

وحكم العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازيد

وحكم العمل به على احتمال الغلط اى حكمه الاول وجوب العمل به لعجب العمل بما تقر من تاويل
المجهود مع احتمال ان غلط الصواب في الجوانب الاخر وذلك لان التوكيد ان ثبت بالرى فاكراى محتمل
الصواب والمخطئ فيكون الثابت به محتملا وان كان محجرا الواحد فهو ايضا ضاى وبالجمله انه يوجب
العمل دون العلم فلا يفر جاحده شر شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان
بذلك النظم اى التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول
من الخاص والعام يعنى كيف يظهر المعنى من النظم سوفا وغير سوفا محتملا للتاويل والا وانما حصل
ان هذا التقسيم باعتبار دلالتنا للنظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهى اى الاقسام الحاصلة من
هذا التقسيم الذى وجوه البيان اربعة لانه ظهر معناه فلا يخجلون ان يحتمل التاويل ام لا على
الاول ان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر الا فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ
فهو المفسر الا فهو الحكم وتلك الاقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجيئه لكنها
ملاخلة بحسب الوجود خلافا للتاخرين فان عندهم اقسام متباينة لانهم يشترطون في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اى احد هما وفي المفسر احتمال النسخ
ومبغى الاشارة اليه ف اعلم ان هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلق
بالمفسر القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه للسامع والمراد بالظهور معناه اللغوى
فلا دور بنفس الصيغة اى بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تنضم اليه احقره
عن الغنى والمشكل وغيرها اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على ما يخرجه السامع ثم اعلم ان كثيرا من
المحققين كشراح البديع قالوا لا بدنى تعريف الظاهر من قبله وهو ان لا يكون مسوقا لانه هو
الفرق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح في النص انما هى لاجل انه مسوق للمراد
فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لثى اخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من
كلام القد ما كالفقضى اى لام ابى زيد صدق السلام ابى السير وسيدا الامام ابى القاسم على ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا اولم يكن وقال ليس زيادة النص
على الظاهر بهذا بل ازيد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظيه تنضم اليه
والقسم الثاني النص وهو ما ازيد ووضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله ازيد واكثر في المتكلم

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
 الآية فانها ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد دلالة سيق الكلام لاجله
 والتفسير وهو ما ازاد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال
 التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم
 ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضا النص لكل سمي كتابا كان وستة او سبعة او ثمانية او
 بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى حل لكم من النساء الاثني عشر لماً وانما عبر بما التبعير العقلاء
 لان الائنات من العقلاء يهين مجرى غير العقلاء فانهاى هذا الكلام ظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح
 ما يستطيب المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاحتمال وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان
 الاصل في النكاح المخطر والنجواز له بمنزلة رفع القيد الذى هو المحرمه نص في بيان العدد دلالة سيق
 الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد وقال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اثني عشر وثبت وربع فان
 خفتم ان لا تعدوا لواحدة الآية فقد هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا او
 يفهم الا باحتق ضمنه والقسم الثالث المتفرع مشتق من الفسر الذى هو الكشف والتفسير مبالغة
 الفسر في اديه كسعت الاشبهه فيوه المقطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالرأى لانه لا يفيد القطع ولا يحرم
 التاويل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهره بلا جزم وهو ما اى الكلام ازاد وضوحاً على
 وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاماً والتاويل ان كان خاصاً وفيه اياه
 بل النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر بعنى الفسر واحصل فيما الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد
 اصلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى
 ظاهر في سجود سائر الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملائكة
 يا مريم والمريم اجبري فلما قال كلهم صار نصاً وازاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه
 يحتمل التاويل والحمل على التفرقة فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا صار مضمراً واعترض بان
 ليس مضمراً لانه قد مشتق من اجماعه بان التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال
 ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجفان فم كل ما رد على هذا من انه يحتمل فهم جيداً ولحقين
 فانه يحتمل الجار وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ والايزم كذلك على ان يكون
 حكماً اجيب بان اصل الكلام يحتمل النسخ وانما رفع هذا الاحتمال بما ارض كونه خبراً اقول الاول في المثال

وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا
ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكماً وانما يظهر التقاوت
في موجب هذه الاسامي عند التعارض

قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاخبار وقد يقال
المفسر ايضا لكل ميين يقطع فيشمل الجملة الميين في هذا الاصطلاح الميين بظني سواء كان خبراً
واحداً او قياساً وغيره من المظنونات ما اول بازانة وحكمه الايجاب اي حكم المفسر اثبات المحكم قطعاً
بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انما يكتفى المفسر بحتمل النسخ بان يكون منسوخاً وهذا ان عمداً
صلى الله عليه ولم ولا فنده الكل محكمه لغيره لان النسخ لا يكون الا وحياً وقد انقطع احتمال بالانقطاع
هم خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحاً كما قال صاحب التوضيح لان
المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلاً فلما معنى لزيادة الوضوح عليه نعم زود قوة بواسطة
تاكيداً وتأييداً حتى يدغم عند احتمال النسخ واحكم اي امتنع بما يوجب ازيد القوة عن التبديل اي
النسخ سمي محكماً اي من احكمت الشيء اتقنته واحكمت فلانا منعت والمحكم بمنع القضيص والتاويل
ويدغم النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني نحو قوله تعالى ازاله بكل شيء عليه
وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى من بعثه الله تعالى الى ان يقا تل اخر هذه الامتداد الجاهل حراه اودا فد
وفي معناه مسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون بلعنى فوات
الكلام كايات التوحيد والصفات او لوجرد لفظ تبديل نصاً على توقيت او تأييد وهذا المحكم لعينه
الثاني ما يكون بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً لغيره ولما كان يردون الاقسام الاربعة بوجوب
ثبوت ما انتظمه بقين كما سيأتي فما الفرق بين موجبات هذه الاسامي دفعه بقوله وانما يظهر
التقاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنسخ
النسخ يوجب بالنسخ واذا تعارض النص والمفسر يعلى بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم
يعلى بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون
المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنسخ قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء المذكور من المهرمات سواء كان زائداً على الاربع او اقله فانه ظاهر
في حل الزائد على الاربع لانها اخلت في ما وراء ذلكم اي المهرمات المذكور سابقاً وهو مسوق لبيان
حل ما وراء المهرمات المذكورة لاجل العدد مع قوله تعالى فانكم وما طاب لكم من النساء ومثني

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً ولهذه الأسماء أضداداً تقابلها

وثالث ورابع فانسبق لبيان العدم حرمة ما فوقه وقد قطعوا فترجم المنص ومثال تعارض المنص مع المنص والمض والمضى الترتيبي عن هدى بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انتقال في المسح كمنه تدعى الصلوة أيام إقامتها التي كانت تخيم فيها ثم تغتسل وتتوضأ وهذا كل صلوة وتصوم وتصلى فقول عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضى الوضوء الجديد عند كل صلوة في ذلك الوقت حتى من صلقت فرضاً في وقت الظاهر ثم أرادت أن تصل قضاء الغيم فعلها الوضوء الجديد كما هو ذهب الشافعي ولكن يحتمل أن يكون عند بعض الوقت فيكون الوضوء الواحد كما هو ذهب إلى حنيفة مع قوله عليه السلام المتخاصمة تتوضأ وقت كل صلوة كما رواه أبو حنيفة عن عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فإن هذا مفسر ولا يحتمل التأويل لوجوب نفي الوقت صريحاً فترجم هذا اقتاماً ومثال تعارض المنص مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذرى عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة أبداً فإن الأول مفسر يقتضى قبول شهادة المحم ودين في القذف بعد التوبة لا فيما حينئذ صار عدلين والثاني محكم يقتضى عدم قبوله أو وجود التأييد صريحاً فترجم هذا أمالكماي الظاهر المنص والمنص المحكم فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً أي يثبت ما اشتبه على سبيل اليقين هذا في القسمين الأخيرين اتفاقاً وأما الظاهر المنص ففيهما اختلاف فذهب العراقيون من شافعي إلى المحسن الكرخي وإلى بكر الجصاص والقاضي الإمام أبي زيني وعامة المتأخرين إلى انحصار المنص والمحكم في اثبات الحكم يقيناً وهذا لبعض كشاف أبي المنصور من تبعية الحكم الظاهر المنص وجوب العمل واعتقاده حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً والحق هو الأول لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين ويبرضى المص والماصل أن هذه الأقسام في اثبات الحكم قطعاً وبقيناً مساوية وإنما يظهر الفرق بينهما عند تعارض حتى يترجم أحدهما على الآخر ولما كانت الأشياء تين بأضدادها ولم يكن أحدهما الظاهر المنص والمنص المحكم ضد الآخر على رأي القدماء بل يتفق أحدهما أن الآخر بخلاف أقسام التقييم الأول فإنها الخاص ضد العام المأول بعد التأويل ضد المشترك وكذا الأقسام التقييم الثالث والرابع إلتحاق الميأضاد هذه الأقسام فقط فقال ولهذه الأسماء أضداداً تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع مصنف محل واحد في زمان واحد بجملة واحدة وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام الأول تقابل للمتناقضين كالإنسان واللاإنسان الثاني تقابل الضدين وهو امرن وجوبين يتسم لهما في محل واحد كالسواد والبياض والثالث تقابل

فضد الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال
 الا بطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما
 باسم آخر يعر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضامتين كتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على
 رأى من جعل السكون عدم الحركة نفى اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من
 المقابلات الأربعة فلذا افسرنا الضد بما قلنا فضد الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة
 لا ينال الا بطلب بمعنى الخفى اسم للكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض المحل لا لتعلق الصيغة بان يكون
 صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن صار خفياً بعارض بان يختص باسم آخر
 لاشتمالها على زيادة على مفهومها وانفصل كما استعرف في الطرار والنباش وقوله بعارض غير
 الصيغة خرج به الاقسام الأخرى فقولنا لا ينال الا بطلب ليس قيدا احترازياً فان قلت كان ينبغي
 ان يكون الخفى ما خفى مراده بنفس الصيغة اى اللفظ لانه مقابل الظاهر هو الظاهر مراده بنفس الصيغة
 قلت لو كان كذلك كان فيه خفاء زائداً كان مشكلاً ومجماً ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في
 اول مراتب الظهور لم يكن مقابلاً للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير
 الصيغة كآية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية فانها وان كانت ظهيرة في
 مفهومها الشرى واللغوى وهو يجب ان يقطع على كل من يظن عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض
 الأجزاء وهو الطرار القطع والطار من يأخذ مع حضور المالك بخفة والنباش مهون من يسرق كغز الميث
 بكشف القبر والنبش ابراز المستور وكشف الشئ ومنه النباش قاموس وانما خفيت هذه الآية في حق الطرار
 النباش لاختصاصها باسم آخر يعر فان به حيث يقال لاحدهما الطرار والثانى النباش ولا يعر فان
 باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذى يأخذ عن قاصد المحفظ حاضر يعظ ان
 بعارض غفلة فيكون فعله انقص من السارق الذى يأخذ عن قاصد المحفظ لكن انقطع حفظه
 بعارض نوم أو غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لان يأخذ من الميث الذى ليس يحافظ لكفته
 ولا هوائل لذلك فيكون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فنظرنا كما هو حكم
 الخفى فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة فواجباً عليه الحد بالدلالة كما ثبت حرمة الضرب والشم
 بدلالة قوله تعالى ولا تقل ربما ان لاشتمالهما على زيادة الأذى وفي النباش نقصان فوجدنا الشبهة
 فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتد تدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التأمل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ازدهمت فيه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه اي حكم الخفي النظرية اي طلب معاني اللفظ ومعملا لم يعلم ان اختفاؤه في بعض الافراد ما لزيادة المعنى فيه على الظاهر ولتقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفاءه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء مما لم يدخل وايماء الى ماخذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلام ازاد خفاؤه على الخفي لمحصل الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضع بل دخوله في امثاله لكونه معملا لمعان كل واحد يمكن ارادته ولذا يحتاج فيه الى التأمل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهئية وانخفي كرجل اخفي بزوع جيلة من غير تغير اللباس والهئية فاذا كان في المشكل زيادة خفاءه على الخفي صاسر مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهوره على الظاهر حكمه التأمل فيه بعدا للطلب اي حكم المشكل ان يعتقد او لان ما هو ما داسه تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني اللفاظ ومعملا ثم يتأمل اي ينظر في القران التي بها يقين المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتواحرثنكم اني شئتم فان معنى اني شئتم اشكل على السامع لاستعماله بمعنى ان كما في قوله تعالى اني لك هذا او بمعنى كيف كما في قوله تعالى اني يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضي ان يجوز الوطى من اي مكان شاء الرجل من القبيل والد بر فعل اللواطة والثاني يقتضي عموم الاحوال بان يجوز الوطى قاعدا او قائما ومضطجعا فاذا نظرنا في القران فعلنا ان المراد به التأمل لان اللد بليس محل الحرث بل محل القرث ولؤيدة قوله تعالى فاتوا من حيث امركم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقييده بقوله من حيث امركم الله فتأمل ولا تكن مع الغائبين وضد المفسر المجمل ما خوذ من اجمل الامرا بهم وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسوة كذا الجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اخفي في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اي كلام ازدهمت فيما نداء فتحت حقيقه وح على الحد من

المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الأبيان من جهة المجهول

المعاني شهيرة المعاني المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبار ما فوق الواحد ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا انسداد باب الترجيح فأن دفع ما أورد الشارح المحقق فهذا اجنس يشمل المشتركة والتخفي والمشكل وقوله فاشتبه المراد به أي بسبب الأزدهام اشتباها من زيادة ابضاح بيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الأبيان من جهة المجهول بالكر فصل خروج به التخفي والمشترك والمشكل لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم فالبيان أن كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجهول مفسرا وإن كان ظنيا كبيان مقدار السهم بحيث المغيرة صار مأثرا وإن لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا ويخرج عن غير الأجمال إلى الأشكال فيصير حكمه حكم للمشكل من وجوب الطلب والتأمل كبيان المراد بالحدوث الوارد في الأشياء الستة فإن المراد بالكون ما من جنس محلي باللام يستغرق جميع أنواعه والنبوي عليه السلام لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الإجماع على أن المراد غير مقصر عليها فبقى الحكم فيها وراه ما غير معلوم ولذا قال عز وجل خذ النبي عليه السلام ولم يبين لنا الأبواب الربوارة إلا ابن ماجة أنه لا يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه عليه السلام كما وقف المتكلمون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فنصار المراد في الأشياء الستة مأثرا لا في غيرها مشكلا وليعلم أن المجهول على ثلاث أنواع النوع الأول ما حصل الأجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك إذا انسداد باب الترجيح والنوع الثاني ما حصل فيه الأجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كما هو اللفظ المذكور في قوله تعالى إن الإنسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه بما عبده إذ أسسه الشر جزوعا وإذ أسسه الخير منوعا والنوع الثالث ما حصل الأجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوارة وإنما عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجهول ما أوردت فيه المعاني لا يشمل إلا النوع الأول كان أزدهام المعلق أنما هو فيه فقط فقد تكلف الشارح في توجيهه فتبيل المراد بأزدهام المعاني لهم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك أو باعتبار غرابة اللفظ أو بهام المتكلم فإن في الصميمين الآخرين أزدهام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديره بانماذ المراد بالمعنى المراد منه فينقل ذهنه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره فثبت الأزدهام والأولى أن يقال إن قوله هذا زائد في التحديد فالحد الصغير هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الأبيان بالاستفسار

كأية الربا وحكمة التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان يأتيه البيان وضد المحكم المتشابه وهو الا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه وحكمه التوقف فيه ابدى على اعتقاد حقيقة المراد به

فتمام وتشكر كاية الربا قد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان يأتيه البيان يعنى حكم الجمل التوقف فيه حتى العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع اعتقاد ما هو المراد به حتى وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث امن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ في نهاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنده وهو الا طريق لدركه اصلا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا والا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه في هجر الخفى والمشكل والجمل فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع اثره وانقض جيرانه واقلناه وحكمه التوقف فيه ابدى في حقا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم المتشابهات كما صرح بفخر الاسلام في اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فانا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف وليس بمجمل لان الحكيم لا يخاطبنا بالاجمل فذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود واى وابن عباس ويجب الابتداء بقوله تعالى والرايخون في العلم وخبره يقولون وهو شاء مبتداء من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب اكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة الى ان الرايخون ايضا يعلم تأويله وان الوقف على قوله تعالى والرايخون في العلم لا يحل ما قبله فان قلت فما الفائدة في انزالها على للذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون على خلاف المقضى تزك الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شئ فابتلى بتركه وهوى الجاهل تركه التحصيل والخوض فابتلى به فان قلت انتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف بحكم شرعى وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها بالابد والحيث الاستواء مثلا وان لم تعرف ما اريد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ورجلا وهو قاعد على سريره كما هو شأن الجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثله شئ واقرن بخلق من لا يخلق ولذا سد المتأخرون هذه الباب وناولوا المتشابهات فثم للمتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصرح والكناية فالحقيقة اسم لكل لفظ
اريد به ما وضع له

معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الموشم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو المراد
منه لان ظاهره يخالف المحكم بقوله تعالى وجهه اسه ويدسه والرحمن على العرش استوى ولما فرغ
عن التقييم الثاني شرع في التقييم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
التقييم الثالث من التقييمات الاربعة هو تقييم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا
في معناه يعنى هذا التقييم باعتبار استعمال ذلك النظم من ان يستعمل في معناه الموضوع له
وفي غيره واستعمل حيث يظهر منه المعنى ويكشف او يحث يستعمل في هذا الاحاجه الى
ما ذكره المصعبه ولكن لما توهم بعضهم ان هذا التقييم يحصل منه القسمان فقط وهما
الحقيقة والمجاز وما الصريح والكناية قسم منهما وذلك لان ذلك القسم الى اربعة اقسام لا يحصل
التباين بين الاقسام ولا بد من مذاق قوله وجريانه اي النظم في باب البيان اي بيان المعنى من حيث
انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا ومن حيث الاستتار فيكون كناية اشار الى ان هذا التقييم يقسم
الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز لرجعان الى الاستعمال والصرح والكناية الى الجريان وهذا
التباين يكفى وان كان اعتبارا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا
بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشار الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك
النظم الى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة
والمجاز والصرح والكناية لان اللفظ ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره
فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالحقيقة فعيلة من
حق يحث بمعنى ثبت فعيلة ثابتة وموصوفا للفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في اللذينة
فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه وفي لفظ الحقيقة اقوال
اخر تركناها خوفا للتطويل فمن شاء فليرجع الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ
جنس يشمل الماهل والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه للمعنى
بمحيث يدل عليه بلاقرينة بعد العلم بالوضع فالواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان
صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوص كاهل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما
من العلماء وغيرهم توضع عن خاص ويسمى اصطلاحا والا توضع عن عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عن ارض
الالفاظ لا المعاني وانما يوصف بهما المعاني مجازا فالمعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى
بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع
الاضواع الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان اللفظ بها
وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء لغة ومجازا شرعا فاعلم ان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة
بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من حيث
ان من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة
فاذا عرفت هذا فاعلم ان لابد في التعريف من قيد الحثيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل
فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف بمعا ومعنا كما عرفت في الصلوة والدابة
فان الصلوة اذا كانت مستعملة في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له
من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز مقول بمعنى الفاعل من الجواز
بمعنى العبور والتعدي لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدي من موضعه
اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما بمعنى المجاز لفظا استعمل في غير ما وضع له
لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجازا استعمل في غير ما وضع له وهو
الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحتزبه عن الغلط كاستعمال لفظ
الارض في السماء فانه استعمل في غير ما وضع له للعلاقة وكذا عن الهرل فانه وان اريد به غير ما وضع
له لكن للاتصال وعلاقة وكذا احتزبه عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة فالمرتجل
من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول اما المنقول في حقيقة من جهة ومجاز من جهة
كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المحصورة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من
اقسام الوضع واعتبار الحثيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فتذكره فان قلت التعريف غير جامع
مخروج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالکاف في قوله تعالى ليس كمثل شئ قلت ان داخل

له اي مصطلح
والصدر قد يكتفي
بمعنى الفاعل
الظرف ١٢ من

معنى كما في تسمية الشجاع اسداً والبليد حماراً واذنا كما في تسمية المطر
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

في الحد فانه يصدق عليه ايضاً اننا نستعمل في غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد
والزيادة كذا قيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهذا ليس العلاقة
تفكيراً اعلم ان اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصرها والعلاقات في خمس
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والمحال والمحال واللازم والملزوم وغير ذلك
وحصر صاحب المنهاج في اثني عشر وصاحب التوضيح في التسع وصاحب مختصر الاصول في
الخمسة صاحب البديع في الاربعة والمصر في الاثنتين المعنى والصورة وهذا الضبط مما ذكره والآن
الاتصال بين الشئيين لا يتخلو من ان يكون بالصورة او بالمعنى لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من
الاتصال فالالاتصال المعنوي ان يكون بين المعنى الحقيقي كالحوان المغترس للاسدة الجازي كالرجل
الشجاع اشترك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة كما في تسمية الشجاع اسداً والوصف الشجاعة
والبليد حماراً والوصف المحن والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان واذنا اي صورة عطف على
قوله معنى والمراد بالاتصال الصوري ان تكون صورة المعنى الجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي
بنوع مجاورة كما في تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء اي العباب وذلك لان
السماء اسم للعباب ولكل ما علاك والمطر انما يزل من العباب فوجد بينهما الاتصال الصوري
اي المجاورة لا المعنوي اذ لا مناسبة بينهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مسلماً عند
تعارف ان يبين ان الجواز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الالفاظ الشرعية اي كما هو موجود
في الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثاني يمتثل عليه للسائل الخلافية من استعارة الالفاظ
الطلاق للعقوب كما تعرفت عن العرض عن القسم الاول وذكر القسم الثاني فقال والاتصال سبباً من هذا
القبيل اي الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثاني او مسبباً عنه او علة للثاني
او معلولاً له من قبيل الاتصال الصوري لان العلة والحكمه وكذا السبب والمسبب يتصل
احدهما بالآخر بصورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي قوله سبباً
منصوب على القيين من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوي هو ما يتصل به الى الشئ وينفي اليه
فتسأل العلة ايضاً لوجود معنى الاضواء كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما وشرنا كما يتناول
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببي الذي يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وان يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشترط الحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا وباعه ثم اشترى النصف الاخر يفتق بهذا النصف الاخر ولو قال زملك لا يفتق ما لم يجمع الكل في ملكه من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيرا في الالفاظ اللغوية ثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الالفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشراء وان يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا يفتق عن الاخر لان العلة لم تشترط الحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فالستوى الاتصال فعمت الاستعارة بيان يذكرا احدهما ويراد بها الاخر مجازا والمراد بالاستعارة عند رباب الاصول الجواز سواء كان بعلاقة التشبيه او الاقارن فم قابل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال المعنوي ولهذا اى اجل جواز الاستعارة من المجازيين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا وباعه ثم اشترى النصف الاخر يفتق هذا النصف الاخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح وان وجد تفريقا فانه لا يشترط في الشراء ان يجمع الكل في الملك فانه يقال نعرف انه اشترى العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الاخير ولا في ملكه حينئذ الا النصف فيفتق هذا النصف وهذا اعلى راي اوجيفه للجهري الاعناق واما عندنا فيفتق الكل ثم يجبا المسعابة في نصف اذار الضمن كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجها هذا الثاني - ايبه بقوله لو قال ان ملكت عبدا فهو حر اى اى بلفظ ملكت مقام اشتريت والمسئلة بجأها لا يفتق في الاستعانة ما لم يجمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدالة العادة فيكون المراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرف المن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا اخر انه ملك الكل نعم يقال انه اشترى الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه فهو الملك بصفة الاجتماع فلا يفتق والتاكد والرابع ان يقول مشيلا الى العبد للمعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكت هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكرا كما في الصورتين الاوليين بل شير الى المعين والمسئلة بجأها يفتق النصف في الفضلين لان التفرقت والاجتماع رصف والاوصاف لا يفتق في المحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جميعاً

فإن عنى بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضوعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء ويصدق ديانة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تهديد المسئلة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فإن عنى بأحدهما الآخر بان يقول اردت بقولى ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يفتق الصف الآخر والعكس بان قال اردت بقولى ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويتبع النصف الآخر تعمل نيته في الموضوعين وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما إذا أوى للملك بالشراء وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يفتق النصف أيضاً عليه فصيحة في هذه الصورة لا يصدق في القضاء لثمة الكذب لان الاستعارة غير صحيحة ويصدق ديانة اي فيما بينه وبين الله حتى اذا استفتى فقدهما يفتيه بما أوى لجواز الاستعارة وان لم يصدق القاضى اللهم كما لو سأل عالماً لفلان على ما تقدم وقد قضيت هل برئت من دينه فهو يفتى بالبراءة القاضى فلا يحكم بالبراءة ما لم يقر بينه على الإيفاء فاعترض ان في ارادة الشراء بالملك أيضاً تخفيف عليه لان للملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء فيه أيضاً وادعى لجواز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لان فقد النكاح بالاحلال والاباحة تكون النكاح علة لهما ويجب باننا نسلم انه موضوع محل الانتفاع وابطاحه فقط بل هو علة للملك المتعة والانتفاع أوردوا ان علة لملك منافع البضغ لان فقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوي بينهما اوجب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضغ ثم اعترض بأنه لا اتصل بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق للملك اعم من الملك المحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء ولا الشراء علة له اوجب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة كذا في بعض الشروح والنوع الثاني من الاتصال السببي اتصال الفرع اي السبب المراد به الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضياً الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه ذائبة العلية ويسمى سبباً حقيقياً ولما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليه الحكم وكان

ليس بعلّة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعاً
لزوال ملك الرقبة وأنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق
الأصل في حكم العدم لاستغناء عن الفرع

في النظر بصفات العلة وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب وهو قوله أنت حرة إشارة إلى أن المراد
به لا يضاف إليه المحمّدون العلة وفطر بقوله ليس بعلّة وضعت له يعني المراد بالسبب
المحصن أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي المحكوم بان يضاف ذلك المحكم إليه لأن يكون العلة أيضاً
مضافة إليه فإن هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فإنه إذا قال لامته
أنت حرة أحررتك وأعتقتك يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطئ بغير النكاح
تبعاً لزوال ملك الرقبة فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة
فالزوال لعلّة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة وأما هذه الألفاظ فإنها هي سبب محض
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه
أي هذا النوع من الاتصال السببي يوجب مجوزاً استعارة الأصل للفرع والسبب للمحكم فصم
أن يقول لأمرته أنت حرة ويريد به أنت طالق فيقسم الطلاق لأن قولاً أنت حرة سبب وأصل كما هو
والطلاق فرع وحكم فجاز أن يذكر السبب ويريد السبب لأن السبب محتاج إلى السبب من حيث
الثبوت وقوله السبب للمحكم تفسير لقوله الأصل للفرع ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن المحكم
الفرع أمر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح أن يقول لامته أنت طالق ويريد به أنت حرة فلا تعتق فلا
يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب لأن اتصال الفرع أي السبب بالأصل أي السبب في حق إرادة
الأصل به في حكم العدم لاستغناء أي السبب عن الفرع أي السبب والحاصل أن اتصال السبب
بالسبب معدوم في أن يراد به السبب لأن السبب غني عن السبب وأما في حق إرادة السبب بالسبب
فالاتصال قائم إلا ترى أن قوله أنت حرة وإمثاله لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك
المتعة إنما هو أمر اتفاق فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب إلا إذا كان السبب مختصاً
بالسبب كما في قوله تعالى إخباراً أني أراي أعصر خمراً فإنه استعيرت الخمر للعب لأنها مختصة
به باعتبار أن الخمر هو ماء العنب ولا يوجد العنب بغير ماء فصارت العنب متصلاً بها ومفتقراً
إليها هذا عندنا وقال الشافعي وهو عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة
السبب للسبب في مجوز أن يستعار الطلاق بلعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعي

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على آخره
لصحته وافتقاره اليه فاما الاول فتأم في نفسه لاستغناء عنه

صحته هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعى وهو الاسقاط
لان في الاعتناق اسقاط ملك الرتبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامهما يبني على السراية
فكما ان من طلق امرأته نهنها ونصف تطليقة يسرى طلاقا الى الكل كذلك العتق يسرى الى الكل
حتى من مات نصف عبدا يسرى الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما
الاتصال الصورى لانه في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات العترة فابن بينهما الاشتراك في وصف خاص
مشهور كما يوجد بين الأسد الرجل الشجاع وقد يؤرخ على اصل القاعدة بان لا اتصال هنا ايضا لان
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمناني زوال ملك الرتبة في الامتة لان في الحرمة فكيف يستعار العتاق للطلاق
الذى في زوال ملك المتعة صراحة في المنكحة آجيب بان ازالة ملك الرتبة مستلزقة لزوال
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدر في جواز الاستعارة وهو
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذى يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند
طالق وزينب فنقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لا فقارها الى
الخبير اذ لو انفردت لا تفيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهاذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة
على آخره اي على آخر الكلام يعنى بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام
بل لصحته اي آخر الكلام وافتقاره اليه فيشترك آخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر و
يصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق
كلاما منفصلا عن قوله وزينب لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على
ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده اغيره ام يؤكد ام يفيد خبرا آخر بالعطف حتى
لو قال بعد الكلام الاول وهو هند طالق وطالق وطالق يقع الطلقات الثلاث ان كانت مدخولا
بها فتوقف اول الكلام على آخره لما كان لاجل صحة الآخر لانه غير تام في نفسه عند في حقه معدا واليه
يشير بقوله فاما الاول فتأم في نفسه لاستغناء عنه اي عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بها

وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما كما هو حكم الحقيقة و
 لهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين
 ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحمله ويجاورة وبنى الشافعي ذلك وقال
 لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة للكلام

بعد الكلام الاول وطابق وطابق لا تقع الثانية والثالثة لان الجملة الاولى وهي قوله وهذا مطلق
 لما لا تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكرار اخر الكلام وقد بان بالاول فيلغوما بعد ما
 فالعاصل ان التوقف في حق اول الكلام معدوم بوجه عرف في حق اخره ثابت بتوقفه عليه في حد
 ذاته ثبت التوقف من احد الجانبين كالاتصال من جانب واحد فصار احد هانظير الاخر ولما كان
 حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك او عاما مستقاعا على عند راي اب الاصول وكان في
 حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعي بين حكم المجاز وحقه واثار الى حكم الحقيقة فمنه كما فعل
 ذلك في العلم والخاصة بالاختصاص فقال وحكم المجاز وجوده ثبت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز
 او عاما بان يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقتها خاصا كالاسد او عاما كالصاع يعنى
 كان اللفظ عاما كان المجاز عاما وان كان خاصا كان خاصا وليس المراد بعموم المجاز ان يعمم انواع العلاقات
 في لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومجمله وما كان عليه في اوائل اليه وقس عليها البواقي بل ان يعبر
 بجميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاما كان او غيره وكما
 هو حكم الحقيقة بان يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناولها علماء كان اللفظا وخصوصا
 ولهذا اى مجازان العموم في المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الواو في حديث ابن عمر لا يتبعوا
 الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما يعنى لا جاز ان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع
 الواو في هذا الحديث عاما فيما يحمله ويجاورة وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي
 بالاجماع اذ خلاف لاحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشعب بالصاعين فعلم ان المراد به
 معناه المجازى وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا يتبعوا ما يسه الصاع بما يسه الصاعان لفظ الصاع محلى
 بلام الاستغراق فيتناول جميع ما يحل من المطعوم غيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجري في المطعوم
 مثل الحظية يجري في غير المطعوم كالجص والثورة واد الشافعي ذلك اى العموم فالمراد بما يحل في الصاع
 الطعام وقال مستد لا عموم للمجاز لان ضرورى لان الاصل في الكلام ان لا يستعمل في غيرها ووضعه له
 لانه يجرى الى الابهام الاختلال لانه يصار اليه توسعة للكلام فالعاصل ان المجاز ضرورى يثبت

له اشارة الى
 ان اللفظة
 العامة

وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله والله تعالى يتعالى عن
العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
فلا دين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اي قول المشافعي
بان المجاز ضروري باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في اعلى رتب الفصاحة و
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا او ضرورة انه
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا اعتبار عليه واما اذا يراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقدر الكلام
هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع مجله على معنى
والعموم امر زائد فلا يصل اليه فخر لا يستقيم جواب المتن في الجواب ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا يكونه محلي باللام مثلا وهو موضوع بعموم بدلوله فهو بهذا
الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اراد به غير ما وضع له مجازا او اعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعي ولم نجد في كتبهم وفي الحديث الذي لا يخرج المصخره
الزليعي وقد خرجت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري به قال كنا
نترق قمر الجمجمة فلنا نبين الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا يتبعوا صاعى قمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة الجمع بين الحقيقة و
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق
اللفظ ويراد المعنى المجازى والحقيقى في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات
كما نقول لا تقتل الاسد وقويدب بالاسد والرجل الشجاع معاذن هب صاحبنا وعامة اهل الادب واهل
القيقين من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناع لغت وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجمهور
وعبد الجبار من المعتزلة الى ان يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما في قوله تعالى اولستم النساء فانه يراد
منه المس باليد الجماع واما الواو متمم كالا مرثل ان فعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التمهيد فلا يصح
الجمع بينهما ولا يلزم كون الشيء مورا به مثابا على فعله ومهد وداعليه معا قبا على فعله كما في قوله تعالى
اعلموا انما شتم ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهاا وبحسب التناول النظامى بشبهة من

وهو في العقل
نصف من قمر

١١٢

كما استعمال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعاريتي في زمان
واحد ولهذا قال محمد في الجامع لوان عربي اولاد عليه اوصى بثلاث ماله
لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير اذ كما سياتي وكذا لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معاني مجازي تكون الحقيقة من افراده على
سبيل عموم الجاز لان المراد هنا المعنى المجازي فقط واما الحقيقي فيفهمه تبعاً واليهما اشار بقوله
مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلغظين واليه اشار بقوله بلفظ واحد استدلال
المصر على عدم جواز الجمع بقوله كما استعمال ان يكون الثوب الواحد كماله على اللابس ملكا وعاريتي في
زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فلما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على
سبيل العارية والملك جميعاً محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في
حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا ممنوع سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس
والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستعمال المناطه
فالناقشة فيه غير مفيدة وهذا الاستدلال على رأي المصر من انه ذهب الى استعماله الاجتماع عقلا
ذهب اكثر المحققين الى ان استعماله دلالة كما اثبتنا اليه سابقاً ولهذا لا يوجب استعماله الجمع بين الحقيقة
والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لوان عربي اولاد عليه توكيد لان اولاد العاتقة لا يثبت على العربي ولا اولاد
المرات اما الاول فلان من شرط المرق والعرب لا تسترق اذ الحكم فيهما ما الاسلام او السيف نافلة
كفرهم كما في المرتن فلا يثبت على اولاد العاتقة واما الثاني فلان من شرطه كون المولى اسفلاً من غير العرب
اذا كحاجت اليه لا لتحصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت الولاد على العرب بطريق
الندرة بان يتزوج العرب امة الغير فتولد منه ولد ان يعقده مولاه فيكون هو عربياً عليه ولا نقيده بقوله هذا وقيل
احتراز عن اهل كتاب من العرب فان استرقا قادمه جائز فيثبت عليهم الولاد اوصى بثلاث ماله لمواليه اي لمن
اعتقهم هراذ من هو عربي ولا اولاد عليه لا يكون للمولى المعتق بالكسر هذا هو المقصود من نقيده بالعربي وعدم
الولاد عليه فحذف الاشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالغنم فصحة اموالهم يكن هو عربياً وكان
الولاد عليه قلة وصيت لموالي بثلاث ماله لبطلت الوصية ان لم يبين في حيوة ذلك ان المولى يطلق على
المعتق بالغنم والكسر بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعيين بقى الموصى له لا واما على هذا الصواب
المفرضة والمتن فلا اشتراك لاحتمال المعتق بالكسر حينئذ منتق لمعتق واحد فاستحق النصف قبله به
لانه لو كان له معتقان او اكثر وكان جميع الثلث لها ولا يرد الى الورثة لان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباراً

كان الباقي مروجاً الى الورثة ولا يكون لموالى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ
 فبطل المجاز وانما عمهم الامان فيها اذا استأمنوا على ابناهم وموالهم لان اسم
 الابناء وموالى ظاهراً يتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقى
 مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر

للوصية بالميراث وفي الميراث للثنتين حكم الجماعة كان جواب لو انصف الباقي مرثاً الى الورثة لانا وصى
 بجماعة للموالى واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصفه لوصية واذا كان المولى واحداً استحق النصف الباقي
 ميراث ولا يكون لموالى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتقد وان كان
 واحداً ولما موالى لموالى فعنى بجازى لـ اذا تعين المعنى الحقيقي فلوارى بالمعنى المجازى ايضا يلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز وذبا بطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلاً ولا و عليه لاحد لو اوصى لمواليه بثلاث
 مالخر تعين المعتقد بالفقر وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان
 المعتقد واحداً ثبت له نصف الثلث والباقي لورثته الملية ولا يعطى ذلك الباقي لموالى مواليه لان

صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاة بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما
 عمهم الامان جواب سؤل مقدر تقرره انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فاذ استأمنوا على اهل الحرب على
 ابناهم وموالهم ان قالوا استأمنوا على ابناهم وموالين اياهم يدخل في الامن ابناهم والابناء في ضمن الابناء وموالى
 الموالى في ضمن الموالى مع ان ابناهم الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالى الموالى مجاز في لفظ الموالى فلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله انما عمهم الامان لان اسم الابناء وموالى ظاهراً اى عرفاً يتناول الفرع ايضا
 اى ابناهم والابناء وموالى لموالى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازاً كما يقال بنوهاهم وقال تعالى
 يبنى آدم وكن اللفظ الموالى يطلق عرفاً على موالى الموالى كما يقرب لمعتقد معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل
 به اى بهذا التساؤل الظاهري لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا ثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم

اياهم وكونهم مدينين بالذات لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقى مجرد الاسم شبهة في حقن الدم
 اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان ثبتت بالشبهة ايضا وحاصل
 الجواب اننا لا نقول انهم ثبتت لهم الامان من حيث انهم اياهم ماردون من اللفظ بالذات يلزم الجمع
 بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا بمجاز وتركنا المعنى المجازى لتقدم المعنى الحقيقي ففى الاسم
 شبهة التساؤل بعد فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الامان اذ في حقن الد ما يكفي الشبهة ايضا وصار ثبوت
 الامان لهم شبهة تتناول الاسم بعد تركه معناه المجازى كالاشارة الى كبقوته بالاشارة اذا دعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك
حقيقة وانما تترك في الاستيمان على الالاء والامهات اعتبار الصورة
في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت المحكم في محل اخر انما
يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل
قد قالوا قيم من حلف لا يضيع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك
والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا

الى نفسمان يشير اليه باليد انزل ان كنت شجيعا فظن انهما امان فجاء حيث يثبت بها اى
الاشارة الى ان صورة المسالمة اى لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك على المسالمة
ولم يرد بها امان حقيقة يعنى في الاشارة بثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة
انما حقيقة فقوله حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه
الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فبما اذا استامن على الالاء والامهات ايضا لان لفظ الالاء والامهات
ايضا يتناول بظاهر الالاء والجدات فاذا تركز المعنى الجازى هو الاجداد والجدات في الالاء
خوفا من الجمع بين الحقيقة والجازى كان شبهتنا اول الالاء ايضا باقية بعده كما كان في الالاء
ولم يوالى يثبت لهم الامان ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامان فالفرق فاجاب بقوله انما تترك
في الاستيمان على الالاء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات يعنى انما تترك اعتبار الصورة
اى الشبهة في الاجداد والجدات فيما اذا استامن على الالاء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت

المحكم في محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشيء من ذلك اى اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما
يليق بالفروع وهم ابناء الابناء وموالى الموالى فانهم فروع في الاطلاق والخلقة نلهذا يثبت لهم امان
دون الاصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا اقرب على الالاء والامهات في الاطلاق اللفظ
ولكنهم اصول في الخلقة فليكون يتبعونه في اللفظ فلذا الميثبت لهم الامان فظهر الفرق واما سر اية
الكتابة الى الالاء اذا اشترى المكتاتبه فهو لتحقيق الصلوة والاحسان لا لاندخول بالتبعية لانه هنا
لفظ يدخل فيه تجاوزا وحرمة تكلم الجداد في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية
بل بالاجماع اورد لانه النص فان قيل قد قالوا انهم حلف لا يضيع قدمه في دار فلان انه يقع
على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا فقررنا واذا حلف شخص لا يضيع
قدمه في دار فلان ولم يكن له لدية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة

وكذلك قال ابو حنيفة **وهو محمد** فيمن قال لله على ان اصوم رجيا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضمه القدم صار مجازا عن الدخول وازضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا ونهارا عتق

او مستلجرة وسواء كان دخوله فيها ماثيا او حانيا او متغلا اورا كبا فهل هذا الا لجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون لصديق الملك ومجاز ان تكون بطريق العارية والاجارة وانتم على كل حال تثبتون المحث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حانيا ومجازه متغلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون المحث بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمتان المحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة **وهو محمد** فيمن قال لله على ان اصوم رجيا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف توبته على قرينة كماذا المرينوشيا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها على قرينة النية والتوقف على القرينة من اماسرات المجاز والنذرو اليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف المعنى ومع ذلك قد قال ابو حنيفة **وهو محمد** ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر ويمين جميعا فلزم الجمع كذا في المصر وفيه اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان ذكر نذر الاسلام يجب بغير تنويه فالمراد من رجب حينئذ رجب معين فهو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلية والماسب هذه الظهور والوجوب القضاء والكفارة عليه في تزويت صوم رجب هذه السنة وذكر للمصر شرنا فهو منصرف لعدم العلية قالوا وجب عليه صوم رجب في حين من عمره فلا يظهور الا بالذكرة لا اعتلوت اذا الغوات لا يتحقق الا عند الاعتداء فلزم عليه اليمينية بالكفارة عند الموت ثم لاجاب المصر عن الاسئلة المذكورة بقوله قلنا وضم القدم صار مجازا عن الدخول اعني يراد من قوله لا يضيع قد مضى يدخل فهذا المعنى مجازى يشمل الدخول حانيا او متغلا فاذا دخل بحيث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هذه الماذة يمكن له شيتو لا فعلى حانوى حانيا او متغلا او ماثيا اورا كبا وكذلك اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازى يشمل للملك والعارية والاجارة فيعتب بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز واليه اشارة بقوله ليعتد بعموم الجاز في الموضوعين وهو اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير ما لو قال احد عبدا حر يوم يقدم فلان ولم ينوشيا فقدم فلان سواء كان قد وسيليا ونهارا عتق عبده

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم
الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسألة النذر فليس يجتمع
ايضاً بل هو نذر بصيغته

ففي هذه المسئلة في بادي الرأي الجنب بين الحقيقة والمجاز اذا اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل و
كلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يعنى عبده بقدمه فلان ليلاً كان ذلك القدم او نهاراً
فوجدنا الجعم ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمد
عرفاً كالخروج والداخل والقدم حمل اليوم حيث تدل على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثر
قبل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعل هذا القول لا احتياج
الى عموم المجاز ثم الوقت الذى هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو يشملها فيبحث باعتبار عموم
المجاز لا باعتبار الجعم بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله لا يمتد
قد مر في دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصطلح يبين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قوله على
سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لا انه يعنى
لذلك الفعل جزء من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لا انه زمان ممتد يصلح ان يكون معياراً
للضلع الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في انه اى فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او المظروف
الذى هو عامل فذهب جملة الى ان اعتبار المضاف اليه لا انه غير عامل في المضاف الذى هو اليوم
هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرئ بك يوم
يركب زيد ويراد به النهار وغير ممتدين مثل عبدى حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتب
المضاف اليه كما ننظر الى حصول المتصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق واما
اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتداً دون الآخر مثل امرئ بك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف اى العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما فرغ
عن الجواب عن مسألة لا يوضع قدمه في دار فلان شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين فقال واما
مسئلة النذر واليمين فليس يجتمع ايضا يعنى ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما
فهم السائل لان المراد من الجعم الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس
كذلك بل هو اى الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر ووضعه في الشرع
وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازى وهو

سنة نفى نذر
عبدى حرم
وطالع ويقدم
فلان المضاف
اليه وكلاهما غير
ممتدين وقوله
البراق ١٢ منه

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح مينا لتقريب المباح
وهذا كثره القريب فانه تملك بصيغته وتحرير بموجبه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يزاحم
الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

اليمين فله يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه اي بمجسه وهو الايجاب اذ المقصود
من صيغة النذر ايجاب المنذر الذي كان مباح التردد قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح المنذر
على ما عرفت فلما صار واجبا من النذر كان يميننا لان ايجاب المباح يصلح مينا لان الشيء اذا
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصلا ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم
المباح اي الحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية والعمل قال
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يميننا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
ثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هي مراد بطريق الجواز وهذا كثره القريب فانه
تملك بصيغته اذ قوله اشترت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحريم اى افاق بموجب ما يحصل
من الشراء التملك والملك في القريب يوجب العتق شروا فكان الشراء افاقا بواسطة حكمه
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية
ايضالان موجب الشيء لا يحتاج الى النية كثره القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضا والحال
انك تشترون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما كالحقيقة المحجورة فلذا يحتاج الى النية
قد تكلف الشرا في الجواب واجاب شمس الائمة ان قوله بمعنى وانه صيغة يمين وقوله على
صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فله يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك
غير مستبعد فامل وما فرغ عن الاحوية شرعا في مسألة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اي
باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعني ما دام يمكن حمل اللفظ
على معناه الحقيقي لا يراد معناه الجوازي لان المعنى المستعار الذي استعمل فيه اللفظ جواز لا يزاحم
الاصل اي المعنى الحقيقي الذي وضع بازائه اللفظ فيقدم الحقيقة على الجواز ما دام يمكن
العمل بما فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من
هذه النخلة اذ اكل من نفس النخلة متعذرة فان قلت الحلوون عليه هو عدم اكل النخلة وهو
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دبرها على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل متى لم يكن بالحقيقة لا يبل بالجواز

او مجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجازي
 على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوص ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة
 مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الاتري ان من حلف لا يكلم
 هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي مهجور شرعا
 عن الفعل المنفي كالاكل وهو هنا متخذ را ومهجورة عطف على قوله متخذة والمهجور ما تيسر الوصول
 اليه ولكن الناس تركه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان اذ وضع القدم في الدار حافيا بغيران
 يدخل فيه ما يمكن لكن الناس يهملونه فلا يراد في العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز في الاول
 المعنى المجازي الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمار والا فثمنها فيعنت بكال الثمار والا فثمن لا يبعث
 باكل عين الخلة وان اكل ثكلا اذ المتخذ لا يراد ولا يتحمل به المحكم اذ الم يكن له نية فاما
 اذا نوى قيمته على ما نوى وفي الثاني الدخول فيبعث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا
 ولا يبعث به مجرد وضع القدم من خارج الدار اذ المهجور لا يتعلق به المحكم وهذا ايضا اذا لم يكن
 له نية ولا فعل ما نوى وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مجورة بصار الى المجاز قلت ان
 التوكيل بالخصوص يعنى من وكل رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضي ينصرف الى التوكيل
 مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرجل او الاقرار حتى لو اقر على موكله بشئ جائز خلاف الفرو
 الشافعي وذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة هو الاكثار مما كان المدعى اوسبطلاده وحرام
 شرعا لقوله تعالى ولا تنازروا فصارت مجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيعمل على
 المعنى المجازي وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة
 سبب الجواب الاتري تأني لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي
 لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر بحيث ايضا وذلك لان هجران الصبي مهجور شرعا
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس من آمن لم يرحم ضعيفا ولم يترك كبريا ثم اراه الترمذي وفي
 ترك الكلام ترك الرجم فنصار هجران الصبي بالكلام مهجور شرعا والمهجور شرعا بالمهجور عادة فيترك
 الحقيقة وينصرف الى المجاز كما قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلوكلم
 بعد زوال صفة الصبي يبعث بمسئلة الذات فان قلت قد تقر في نحو قوله العرب ان الوصف في المشار اليه
 لا يعتبر فيعت بل لذات فعلى هذا الاحاج الى جعله مجورا شرعا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا
 لا يعتبر في المشار اليه بل اذ المرصم داعيا الى اليقين وهنا يصلم لان وصفه لصبا يصلم داعيا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن تركه اعتبارا شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكل هذه الصبي منزلة قول لا اكل صبيبا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد بيمينه بالصبيان حتى لو لم بعد زمان صبا لا يحنث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر في الاشارة مع كونهما معتبرين لنته لان الوصف في الاول صارا مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للحنث عليه فيعتبر شرعا في اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن جلف بنشرب اليوم خمرا يتعقد اليمين وان كان شرعا حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثاني فان الوصف هنا مسمى فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ يوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين او لا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما في قوله لا اكل هذه الصبي والافان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة

او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعنى ما ذكرنا سابقا انما كان في الحقيقة المحجورة واما اذا ارتكن محجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة وغالب من انى الفهم من اللفظ فم عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفيه ايتلتن بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان ياكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كما انها تغلى وتقلق قضا ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة فعنده لا يحنث بنيران عين الخنطة وعندهما يحنث باكل الخبز اى اكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويت فيعرف جنسا اخر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقتان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من الفرات اواناء غالب الاستعمال فيحنث عند الكرم فقط وعندهما بالاناء والعرف على سبيل المجاز اولى وبها وبالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذه الاختلافات المذكورة يرجع الى اصل اخر مختلف بينهما وهو

له ان يتناول
الماء يفيض من
موضع الماء الاربع
بنتين آسبهر
فردن ١٢ سنة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو اكبر سمانه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا شقاله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى انما الاصل الراجح للمقدم في الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعذرهما وايضا لا خلاف في انه لا بد في خلف ان يتصور الاصل وان لم يوجد لعارض بل الخلفان في جهة الخلفية فمتى المجاز خلف في التكلم حتى يكن صفة التكلم ان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود المعنى الحقيقي لمعالمه يشير الى الص بقره حتى صحت الاستعارة به اي بالكلام عنده بان يكون صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم ينعد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اي وان لم يكن افادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له كما في قوله لعبد وهو اي العبد الارسامناى من القائل هذا ابني فقله هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن هذا ابني مراد ابا البقرة فيصق العبد عنده لا انه قد وجد ما يصح الاستعارة به في الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيحا من حيث كونه مبتدأ وخبر او موضوعا لاثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاحتقاله الثاني يكون الولد اكبر سنا من والده فتعين المجاز فمراد به العتق بطريق ذكره للملزوم واراة اللازم وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن حكم مراد ابا البقرة فينبغي ان يكون الاصل في موضعه صحيحا مرجحا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فيصار الى المجاز فعندما هذا الكلام لغوا لا يتفق به العبد لان امكان المعنى الحقيقي الذي شرطه العتق المجاز لا يوجد في هذا الكلام لان الاكبر سنا لا يمكن ان يكون ابنا للاصغر فلا يعمل على المجاز الذي هو العتق ولما ثبت ان المجاز عند خلف في التكلم كما مر عندها في الحكم كما سيبي في كلام المص فاعتبر ابو حنيفة في الرجحان في التكلم ان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بما رجح على التكلم بالمجاز اذا عبرة عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التي غير مجبورة في العادة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندها العتق خلف عن الحقيقة في الحكم كما مر تشرجه فانما كان الحكم عندها معتبرا حتى ابدت الخلفية للمجاز في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان على الحقيقة اما الاشتمال على حكم الحقيقة كما في صورة من الجوز والاقبال استعماله لكونه متعارفا

المجاز خلف عن التكلم عند ابي حنيفة في الحكم عند المص

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة
 محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى
 المتكلم كما في يمين القوس

فصار الجازي من الحقيقة وكان الاولى للمصران يقول لغلبة استعماله بدل قوله لاشتماله على
 حكم الحقيقة لشمل كلا النوعين من الجاز عموم الجاز وشيرة وتقرير المقام بحيث يكشف بالمرام
 هو ان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً عنده الحقيقة اولى
 وعندهما الجاز مبنية على اصل اُخرو هو ان الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم فالتكلم
 بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازاً
 وعندها الاعتبار للحكمة حتى يجعل المجاز خلفاً فيه فاذا كان المعنى المجازي اللفظ متعارفاً كان
 الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يجعل اللفظ
 على الجاز لا يعتبر راجحاً على الحكم الذي عليه المدار ثم شرع المعنى في بيان القرائن التي بما يترك العمل
 بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة في الشريعات خمسة بالاستقرار
ثم سببها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما
يتعلق به بان لا يكون صابحاً للمعنى الحقيقي اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنا ولو حده
اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة
اى العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعان منها وذلك لان الكلام موضوع للفهم فاذا
نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء اخر فلا محالة يراى به هذا المعنى وهذا
لما لم يكن الحقيقة مستعملة والا كانت الحقيقة اولى من الجاز عند اى حنيفة كما عرفت
كما ذكرنا في قولنا لا يأكل من هذه الفخلة وفي قولنا لا يضم قد سبق دار فلان فان الحقيقة في الاول
تركت بدلالة محل الكلام اذ العمل لا يصلح ان يكون ما كولا للتعددية فيراد الجاز وهو الثمر والشمس وفي
الثاني تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً متروكاً وانما تعارف المعنى
المجازي وهو الدخول فيراد هذا او كذا سائر الالفاظ المنقولة شرعاً كالصلوة والزكوة والحج وعرفنا
عاماً او خاصاً وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقد فعل فيعمل على الاخص وان
كان اللفظ اعم العموم بحقيقة كما في يمين الفورخ الفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
واشدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبس يقال جاؤ فلان

يترك به الحقيقة خمسة

وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر
 انا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحم
 فاكل لحم السمك لم يحنث وكن اذا حلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم
 يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني

من فوره اى من ساعة والمراد يمين الغور قول الرجل في حالة الغضب لامرأته تريد الخروج من
 الدار ان خرجت فانت طالق واما سميت بهذا الاسم لصدرها من المتكلم في حالة فوز الغضب
 فحقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو قول الغضب
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازى وهو هذه العجزة للعين لهذه القرينة حتى لو مكث ساعة ثم
 خرجت بعد ذلك لا تطلق تحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين اخرجها ابو حنيفة خاصة وكان
 القوم فيما سبق يقولون يمين موقته كقوله واسه لا افعل اليوم كذا وموقته كقوله واسه لا افعل كذا
 فاخرج الامام موقته معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اى بسبب
 سوق الكلام بقرينة لفظية التعمق به سابقة عليه او متاخرا الا ان السابق اكثر استعمالا من
 المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا فان حقيقة قوله
 فليكفر وجوب الكفر ولكنه ما تركزت بقرينة قوله انا اعتدنا للظلمين نارا وحل على المعنى المجازى وهو
 التويع من قبيل كرا الصند واردة الاخرى لاعتدنا بقرينة ما اذا المراد من مثل هذا الامر الضمى مثل قول الرجل
 لاخر طلق امرأتى ان كنت رجلا وافعل فى ماى ماشئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا قوله لك انما نزل
 ان كنت رجلا لا يكون اما نا بقرينة قوله ان كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه اى
 باعتبار زيادة حرمه فنه وماخذ اشتقاقه لا باعتبار اطلاقه وذلك بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى لكن يتفاوت
 افراده بالزيادة والنقصان بان يكون هذا المعنى في بعضه زائدا او ناقصا عن باقى الافراد فيخرج الناقص
 والنزاهة ويسمى مشككا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحم السمك لم يحنث والثانى ما بينه بقوله وكذا
 اذا حلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور المعنى المطلوب في الاول اى لحم
 السمك وزيادة في الثاني اى العنب وذلك لان اللحم ما حرم من الاتعام يقال التعم القتل اى اشتد ثم
 سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم فهذا اللفظ باعتبار ماخذ اشتقاقه كما لا يتناول
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيما ذا لقوة والشدة بخير الدم والسمك لا دم فيه لان الدموى
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث باكل لحمه ولقولنا باعتبار ماخذ اشتقاقه احتراز عن

واما الصريح فمثل قوله بعث واشترت ووهبت وحكمه تعلق المحكم
بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد
وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانه النية مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار عرفانه بالاغتبار الاخر قد اطلق عليه المحقق فى القرآن قال تعالى لا كلوا منه مما اطربا
وبه تمسك مالك والشافعى حيث قال لا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل
التفكه وهو التعمد ولا يكفي وحده الغذاء قاله تعالى نلقبوا فاكهين اى متعجين والتعمد امر ناسد على
ما به قوام البدن ويقائه والغب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفي بهما فى بعض الامصار للغذاء
فحصل فيها امر اشد فبهذه الزيادة لا يتناولها اسم الفاكهة فلا يحنث باكل الغيب عندنا وخيفة اذا
لم ينوشيا وعندهما يحنث وهو قول الشافعى واما لونها فبحيث اتفقا وهما بابحاث شريفة تركها
مخافة التطويل ولما فرغ عن الحقيقة وانجأ شرع فى الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد
بظهورها بينا حقيقة كان او مجازا وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بصرح صراحتا وصرورا اذا انكشف و
اخلص فسمى به لانه نشانه وخصوصه عن محتمل لانه والشيخ لم يفهمه وحصول المقصود ببيان النظر اثره فخرج
عنه وقال فمثل قوله بعث واشترت ووهبت وحكمه اى الصريح تعلق المحكم بعين الكلام وقيامه اى
الكلام مقام معناه يعنى حكم الصريح ان يتعلق المحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى المتكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد
وعزيمة حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه ان طاق يقع الطلاق بغير قصد وذلك

بالتفكه

لانماى الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانته فله ما نوى وحكم الكناية انه
لا يجب العمل به اى بلغظ الكناية الا بالنية اى بنية المتكلم او ما يقوم مقامها كالاتى المحال وذلك لانه
اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب المحكم ما لم ينزل ذلك الاستتار والتردد
بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقول لسانه بان ما لم ينوبه الطلاق او لم يكن شئ فاما مقامها كالاتى
حالة الغضب ومدكرة الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فاما المجاز متى لا يتعارف بين الناس
بعد كناية لان المتكلم مستر المراد بعين السمع فصلا المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا
صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضيع قدسنى دار فلان فانشاع بين الناس ان المراد منه الذخول
فصار صريحا و اشار المصر فى هذا ان الكناية كما يوجد فى الحقيقة كذلك يوجد فى المجاز ايضا

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجاز الا انها معلومة المعانى
 لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايةات فسميت
 بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية
 وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح و
 لذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقته
 للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداء يحتمل ان يراد به
 ما يعد من غير الاقراء

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازا جواب لسؤال مقدم وهو انكم قلتم ان الكناية ما
 استمر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد
 والمعانى فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الانفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع
 تلك الالفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تصونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق
 المجاز لانها معلومة للائبان لان اهل اللغة يعلم ان البائن من البيونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعنى الابهام انما هو في المحل الذى يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ
 لا يعلم من شئ بائن من المال والحال والزوج او العشرة فلذلك شابهت تلك الالفاظ الكنايةات
 فسميت بذلك مجازا ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند النية ولو كانت كنايةات حقيقة لكانت بمنزلة
 قولنا انت طالق فيقع بها الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام
 بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الالفاظ كنايةات
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها طلاق جمعي ولذلك اى لاجل انها كنايةات مجازا
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثناؤنا من قوله جعلناها بوائن
 يعنى ان الفاظ الكنايةات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى حرك وقوله
 انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلثة رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها اعتديا
 اذ قوله اعتدى فينبه المص بقوله لان حقيقة ما الاعتداء المفهوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتدى
 مالك اى احب عدو مالك ولا اثر لذلك الحساب وقطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن
 حرام ونحوها فاذا نوى بها الطلاق ثبت البيونة والحرمة معا ايضا فاذا لم يورث ذلك الحساب في قطع النكاح
 فيعمل على احد المعانى المحتملة التى بينهما المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء ما يحتمل اعتداء

فأذ انوى الاقراء وزال لا يهاهم بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل الدخول جعل مستعاراً المحض عن الطلاق لانه بسببه فاستعير الحكم لسببه لكن قولنا استبرئ رحمة

غير المحيض من الغامسه تعالى ومحمل اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فأذ انوى به الاقراء وزال لا يهاهم بالنية وجب به الطلاق الرجعى فان كانت المرأة مدخولاً بها ثبت به الطلاق اقتضاء واليه يشير بقوله بعد الدخول اقتضاء كانه قيل اعتدى ان طلقك او كون طالقاً اعتدى او طلق ثم اعتدى فلما امرها بالاعتداد ولم يكن العدة ولها عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر بضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بأبثبات اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبيزونة والزياة على واحدة وخلاصة الكلام ان قوله اعتدى معناه المحقق الخساب وهو لا يؤثر في انقطاع الكاح فلا يمكن العمل بنفسه فالم يعمل على الحد المعانى المحتملة وهو اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فأذ انوى هذا المعنى فكانه امر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها عمل بالعدة ففى حقها ثبت هذا الامر وهذا الامر يتوقف على شيوع الطلاق قبله ضرورة صحة الضرورة تقدر بقدرها والى كونه هو الطلاق بغير وصف البيزونة وغيرها فثبتت الواحدة الرجعية وان كانت غير مدخول بها فهو ليست بمحل العدة لان العدة لا يثبت فى حقها فلا يصح فى حقها ان يقال كانه امر باعتداد المحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يجعل قوله اعتدى مستعاراً من الطلاق كانه قال طلق نفسك مجازاً لاطلاق المسبب على السبب ويثبت من قوله طلق

نفسك واحداً رجعية واليه يشير بقوله وقيل الدخول جعل مستعاراً المحض عن الطلاق لان ذى الطلاق بسببه اى سبباً اعتداد المحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد المسبب بسببه وهو الطلاق اى فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد وريد به الطلاق فن قيل استعارة السبب للمسبب جائز واما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الاصوليين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا اذا كان السبب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهذا الاعتداد المسبب مختص بسببه الطلاق فان قيل لانسليم الاختصاص لان الامة اذا اتفق تعدت واكذ اذا مات زوج المرأة تعدت فقد وجدت العدة بغير الطلاق قلنا لان الامة انما تعدت بشيهاً بالطلاق فقد وجب له الطلاق تعد براو التي مات عنها زوجها فعدت فى الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا اشترت بالاشهر دون المحيض فلا يكون فى الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت مدخولاً بها يصح فى حقها ايضا ان يراد بقوله اعتدى طلق استعارة للمسبب للسبب كما جاز فى غير المدخول بها أيضاً الوجه الاول مخصوص بالمدخول بها والثانى يشملها وكذلك قولنا استبرئ رحمة هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

وقد جاءت به السنن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسورة اعتدى ثم راجعها و
 كذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية
 كإخراج الالة على الصريح لاعمالا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية
 ففيها ضربان قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا
 التفاوت فيما يدور بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب
 الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقوله استبرأ رجم يحتمل ان يكون طلب براءة الزم لاجل الولد اولئك
 نرجح اخر فاذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فانه قال استبرأ رجم لاجل نكاح
 نرجح اخر فان طلقك فبراد الطلاق للضرورة صحته الامران كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعار عن
 الطلاق كما مر تقريره في قوله اعتدى فتذكرة وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسورة ننت زمة
 اعتدى ثم راجعها ثم سلم فثبت من هذا ان قوله اعتدى يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلى الله عليه وسلم بعد
 قوله هذا وكذا كانت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كونه ثالثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه في
 قطع النكاح حتى يراد به احد المعاني المحتملة التي بينه وبينه المص بقره يحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله
 هذا انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناها انت واحدة في الجمال او المال او غير
 ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد بالمعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا لالة اي دليل على الصريح
 اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدا بالنصب ليل على وجود المرصوف وهو طلقة بمعنى
 الطلاق لان تعدد بقوله انت طالق طلقة واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع
 النكاح كما لا يجوز بما يقتضاه اذ موجه التوحد ولا اثره في قطع النكاح فيعمل على احد المعاني كما مر تقريره
 انما اقتضى كرم الاصل في الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للازمام والصريح في هذا الامر ثم حيث
 ثبت المقصود بغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضربان نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور
 يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بغير النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ظهر اثر هذه التفاوت
 فيما هي في الاحكام التي يدور بها بالشبهات وهي الحد والكفارات فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان
 المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال اني
 جامع فلانة جماعا محرما او واتعتها او وطيتها لا يجب عليه الحد ما لم يقل نكحتها او زنت بها وكذا لو قال لاحد
 فبرئت فلانة وجمعتها لا يجب عليه الحد العذف ما لم يقل زنت بها او نكحتها فانها صريح في العذف ثم

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائها أما الاول
فما سبق الكلام له واريد به قصدا

شرح المص في التفسير الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم والوقوف
الرابع في معرفة طرق وقوف الجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من
طريقتين العبارة او الاشارة او الدلالة والاقضاء وهي وان كانت من صفات الجتهد ولكن لما لم تقدم هذه
الاقسام ببيان المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسالحة وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائها اقسام الحاصلة من التفسير الرابع اربعة لان الاستدلال
ان استدلال بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص الا فاشارة النص ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان
كان مفهوما منه محسب للفتين غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو لا بد النص والا فان توقفت عليه صحت النظم
شرا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلال الفاسد كما سيحكي بياحان شاء
الله تعالى ولما عرفت هذا فاعلم ان في عبارة المصرتا محاور وان اقسام الحاصلة من هذا التفسير هو
ذات عبارة النص وغيره ولا الاستدلال بعبارة النص انما الاستدلال فعلا الجتهد فجعله من اقسام
تساها والاستدلال هو الاستدلال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا
اللفظ الدليل على المعنى لا النص للمقابل للظاهر بل هو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او محكما او غير
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد بذلك الحكم بى اى بذلك
الكلام قصدا يخرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو عين الحكم الثابت بعبارة النص
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت بحكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو
عمل الجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب
احدها ان يدل على المعنى بان يبين ذلك المعنى مقصودا اصليا من كالعديد في قوله تعالى فانكوا ما اطاب
لكم من النساء منى وثلاث ورابع وتاينهما ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام وليكن لا يكون مقصود
اصليا منه كما باحة التكلم من هذه الامة وثالثهما ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم
مدلول اللفظ كاستقاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السموت ثمن الكلب الحديث
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بمسوق لقطعاً والثاني مسوق له من وجوده وان
التكلم قصد الى التلفظ به لا فائدة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصل

والاشارة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية سبق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمه لهم وفيه اشارة الى نزول املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغير الاستنباط بالرأى

لانه واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا فدخل فيه القسم الاول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر ان يدل على مفهومه مقيدا ابوكونه مقصودا اصليا فدخل فيه القسم الاول فقط فلن تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية كان استدلالا بعبارة النص لا بشارته كذا قيل والاشارة الى الحكم الثابت باشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الاول اي مثل الحكم الثابت بالاول في ان كلامها ثابت بالنظم الا انماى الحكم الثابت بالاشارة ما سبق الكلام له اي لذللك الحكم وكلمة مانافية ومثاله في المحسوسات هو ان ينظر انسان الى احد يقصده ومع ذلك يقع نظره الى من هو قريبه عينا ويسا من غير التفات اليه فالاول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني باشارته كما في قوله تعالى للفقراء المحججرين الذين الاية ففي هذه الاية سبق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمه لهم لان قوله تعالى للفقراء يدل من قوله ولذي القربى واليتيمى والمسنكين وابن السبيل يتكرر العامل او عطف على الاول بغيره واذا يقال المال لزيد بكره على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الايتان الخمس للفقراء المحججرين الذين اخرجوا من ديارهم واورالهم وفيه اي في هذا الكلام اشارة الى نزول املاكهم الى الكفار لانه تعالى هم كوهم ذال اموال واملاكهم ففقر كما قال للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واورالهم وحققتها الفقير والى الملك لا بعدا ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنيا ويوجب عليه الزكاة ثبت بذلك ان المحججرين زال ملكهم عن اموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على اموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يرتكب الحجاز في هذا الكلام وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعنى العبارة والاشارة مستويان في اثبات الحكم اذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم اوق كوهم قطعي الالالة على الملل لكن العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض لانه مقصودة بالسوق بخلاف الثاني واما دلالة النص اي الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغير الاستنباط بالرأى وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهرا للنظم اي معناه اللغوي للموضوع له

كالنهي عن التائيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة حق صوابات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

بدلالات

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الا التزامي كالايام من التائيف فبقوله معنى النص خرج العبارة والاشارة فاحصا ثابتان بالنظم دون معناه وكذا اخرج به الحدود فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه لان الحدود كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغويا للنص اي لا يكون فهمه العمل به موقوف على القياس فخرج به للمقتضى لانه ثابت شرعا وعقلا وكذا خرج به القياس فعمل هذا قوله لا استنباطا بالرأي تاكيد لقوله لخرجه على من زعم ان دلالة النص قياس جلي وذلك لان القياس كثير اما يكون ظنيا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص ان القياس لا يقق عليه الا بالاجتهاد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه غير ذميا لكل من كان من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس واليه يشير للمقبول كالنهي عن التائيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد ففي قوله تعالى ولا تغفل لهما فمعناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلماته فقط وهذا ثابت بعبارة النص فهذه النهي عن التائيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذي بهما بخير الاجتهاد والتامل وذلك لان كل من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب مني عن حرام وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامي لمعناه الاصل في العبارة مسامحة الاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التائيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة في كونهما قطعية تامة وفي انهما ايضا فان الى النص بخلاف القياس فانه يضاهي الى الرأي حتى صوابات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذه الفرق جلي بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا يكون بعبارة مستنبطة يكون ظنيا والحدود لا تثبت الا بطريق قطعي فيصم اثنائها بالاول دون الثاني مثال اثبات الحدود بدلالة النص اثبات حد الزنا بالرجم على غير ما عزم الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصة على ما مر في الترمذي انه جاء ما غر لا سلمي الى الرسول والله صلعم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقما الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقما الايسر فقال يلرسول الله انه قد زنا فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة فرجم بها فخرج فلزم عليه السلام بالرجم على ما عزم ليس لاجل انه ما عزم وصحابي بل لانه في حالة الاحصان يعلم بدلالة النص

على وانما كان
هذه منصوصة
فيها الى
في التولية واثبات
بمجرد ما
على هي مقتضات
مجرده سواد
المدنية

الاعند لتعارض دون الاشارة واما المقصود فزيادة

ان كل من كان كذلك يرحم وان كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص اخرى ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عند ان نهار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جرى الى البخاري عن ابي هريرة قال قال بينما نحن جلوس عند النبي صلعم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتك وانا صائم فقال رسول الله صلعم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فمكث النبي صلعم فينا نحن على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكثل الضخم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افقر مني يا رسول الله فواضه ما بين ابنتها وربيد المحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابا به ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صعبا او فقيرا بل لاجل انه وقع على امرأته في نهار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذا فعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الاعند التعارض دون الاشارة يعني ان الدلالة مثل الاشارة في ان الثابت بها كالثابت بالاشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الاشارة وذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم المدلول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فهداه الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلى حالا من الخاطي كما تمسك بها الشافعي رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالاشارة على ان العمد ليس عليه الكفارة فتدبر هذه على الاولى وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها تدل بالاشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للكمافي وايضا هو كل المذكور فعمل انه لاجزائه سوى جهنم كما هو من جهنم فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المحل واسا جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمد جهنم ولو سلمنا القصاص والدية يثبت بنص اخر فتأمل واما المقصود على صيغته اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيغته عن اللغو وغيرها والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالحامل على تلك الزيادة الذي هو الصيانة يسمى بالمقصود

الكله مائة
الكلام من الغفر
ونحوه ١٣ منه

على النص ثبت شرط الصحة للنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى
بحكمه حكماً للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على ان هذا الكلام
لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقضى على صيغة
اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به
هو حكم المقضى كذا ذكره بعض المحققين على النص اى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقضى
او الزيادة على تاويل المزيد والمال واحد والمجمل صفة للزيادة شرطاً مفعول له اى ثبت تلك الزيادة
لاجل ان يكون شرطاً لصحة المنصوص عليه لما متعلق بقوله شرطاً يستغن اى المنصوص عليه عنه
اى عن المقضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه اى المقضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و
قوله فقد اقتضاه اى المقضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له اى انما وجب
تقديم المقضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لان النص اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه و
تقديم الشرط على الشرط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و
قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل ان المقضى زيادة على المنصوص
ثبتت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص اذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلبغ المنصوص فى شىء
لصحته لانه لا يستغن المنصوص عنه وكل ما لا يستغن عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على
الشرط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه لما كان النص اقتضاه اى طلبها
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصار المقضى بحكمه اى مع حكمه كما للنص مضافاً اليه لان حكمه المقضى
تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقضى مضافاً اليه بنفسه وحكمه بواسطة فان قلت قد
سبق ان المقضى شرط والشرط اصل متقدم والحكم فرع متأخر فكيف يكون المقضى مع كونه شرطاً
حكماً للنص المقضى بالكسر قلت هنا اعتبار ان المقضى انا هو شرطه موقوف عليه باعتبار صحة الكلام
وفرع وحكمه باعتبار انه يثبت بقبية المقضى اى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص اى الحكم
الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى ايجاب الحكم القطعى الأعند المعارضة به فان عند
المعارضة يترجم الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لام تيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكل على السامع الفصل بين المقضى والمحذوف وهو ثابت لغة و
أية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفاً فقد
مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به

عن دم الحيش يصيب الثوب فقال بفنليه بالماء والسدر وركبه ولو يضلعه رءاه ابن ماجه والنسائي
فقوله عليه السلام اغسله يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات لان الامر
بالغسل بالماء يقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول يعين يدل بدلالة النص على جواز
غسل النجاسة بالمائعات كالحل لان معنى النص الذى يعرّفه كل احد هو ان النجاسة الحقيقية
لا استعمال الماء بعينه وهي تحصل بالماء وبغيره من المائعات الا ترى ان من التى الثوب يفض على الماء يقطع
عنا الضل فتخرجت الدلالة على الاقتضاء فواعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر
لتصميم الكلام ثلثة اقسام احد ما يقدر للصدق المتكلم مثل حديث رقم عن ابي الخطاب وايضا ما يقدر
لصحة الكلام عقلاً كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحة شرعاً كما عرفت عندك عنى بالف وسواء اكل مقتضى و
عرفوه بان جعل غير المنطوق كالمندرج تحتها ما يقدر لصحة شرعاً كاسئل القرية واليه مال لغاضى اوزيد ثم اختلفوا
في قبول العموم فنص اصحابنا ان عدم عمومه الشافية الى العموم المتأخر من اصحابنا كشمس لا يمتد و
فهم الاسلام وصاحب الميزان لما رأوا ان العموم في بعض اقسامه ثبت (وهو المقدر لتصميم الكلام كما في قوله
لا امرأته تطلق نفسك حيث جوزوا فيه الثلث) جعلوا المقضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا
ما وراءه تسماً واحداً وسماهوا محذوفاً ومضمرها وجوزوا فيها العموم خاصتها وابعدهم المصنف في بيان الفرق
وايراد العلامة فقال وقد يشكل على السامع الفصل اى الفرق بين المقضى والمحذوف وهو ثابت لغة
فالمحذوف ثابت لغته والمقتضى شرعاً ولذا قيل في تعريف المحذوف انه ما اسقط من الكلام اختصاصاً
الدلالة الباقى عليه فكان ثابتاً لغته وايت ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى
يقضى غيره وهو المقضى بالكثر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقره فيثبت عند وجود المقضى بغيره والفرق
بين المحذوف والمقتضى من وجوه احد هاهما امر الثاني ان المقضى بالكثر يقر عند التصريح بالمقتضى بالفتح
بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف وهذا معنى
قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفاً فقد روي كوراي فيقدر ويذكر انقطع عن المذكور اى ينقطع ما
يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هذا الاهل فان السؤال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى
شرايا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشا فعى
والتخصيص فيما يحتمل العموم ولكن ذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل
التخصيص لأن معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

المقتضى بالقرينة يقول اى ينقطع عن القرينة ويرجع الى المحذوف وهو الامل عند التصريح بما قول تنقض
القاعدة ثان اما الاخرة فيقبله تعالى فقلنا اضرب بعضا كالحجر فانفجرت منها ثمانية عشر عينا فان
المحذوف هنا فخرى فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير
الاعراب واما الاولى فبقوله اعقب عبد لعننى بالف فان كان قد ابيع ويقال بع عبداك عنى وكن وكسلى
بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه كان مأمورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مأمورا
باعتاق عبده الامم المتكلم وقد تكلف فى الجواب عن بعض المحققين ولذا اقول ان الفرق بينه بالوجه

الاول وهو ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى والثالث ما بينه المص بقره ثم الثابت بمقتضى النص

لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له
خلافاً للشا فعى والتخصيص فيما يحتمل العموم يعنى ان الثابت باقتضاه النص وهو المقتضى لا يحتمل
التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم المقتضى عندنا لان العموم والمخصوص
من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحث بالشراب
اى شراب كان فلا اثر لثبته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشراب لا يتحقق بدون
المشروب فيقدر المشروب باقتضاء فيضث بكل شراب اى مشروب كان لا لانه عام بل لاجل وجود ماهية
الشراب وفيه خلاف للشا فعى رح لان عنده مخرى فيه العموم والمخصوص لانه عام كالحدوف وهو يقبل
العموم والمخصوص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا الصل كبير
تختلف بيننا وبين الشافعى فيفرغ عليه كثير من المسائل اقول ايراد هذا المثال على مذهبه من يقول ان
المقتضى شرعى غير سد يد لان المقتضى فى هذا المثال عقلى فتأمل ولما ساق الكلام فى الفرق بين المحذوف
والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثانى اتى بعده بذكر الدلالة بانها ايضا لا تحتمل العموم
تتبعها للفايدة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى اذا العموم
والمخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة
لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالإيداء

واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

في قوله تعالى ولا نقل لهما ان اذا ثبت كون علة كحرمته كالتأنيب المنهى عنه والمعنى شئ واحد لا يتعدد بتعدد المحال فلو قلنا بالتخصيص بان يكون المعنى المؤثر الثابت لغته هو الايداء مثلاً موجوداً في صورة ولا يترتب بالحكم وهو الحكم حينئذ يلزم ان لا يكون الايداء علة وقد كان علة وهو محال وهذا معنى قولنا اذا ثبت كون علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايها وجد العلة وهي الايداء وجدت الحرمة و هذا لا يسمى تعميماً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف في هذا فقال القاضي الامام ابو زيد ومن سلك مسلكه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله فلما ما يقع الاشارة اليه فهو ياتى على المطلوب بانصفاً الذي يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه فرع وقال شمس الائمة واتباعهم المصرا انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت بالعبارة من حيث انثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان يخص كذا هذا ومثال الاشارة المنصوص قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سبق له ولد رجأت الشهداء ويفهم منه بطريق الاشارة انه لا يصلح عليهم لا تمرد لحياء كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما جرى احمد عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة واما مثاله على مذهبهنا فهو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان اللابح حتى القللك في مال ولده فخص منه وطى الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى تجب عليه قيمتها على ما عرفت ثم لما كانت تمسكات علماءنا منصرفة في الارجح العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء كالشافعي واتباعه يقيمك بوجوه اخرى اسوى هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد فصلاً وقال فصل واعلم ان عامة اصوليين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قدموا الدلالة الى منطوق ومفهوم وتاولوا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشتمل ما سمينا به عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق وهذا ما سمينا به دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخرى فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه وهذا فاسد لان النص لم يتناول له فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا او اثباتًا ومنها ما قال الشافعي رحمه ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالًا بوجوه اخرى غير ما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والاختصاص هي تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والوحامد وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسم العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كما لو في حديث الفضل او علماء كزيد يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عندنا في القوم كقولهم عليه السلام انما الماء من الماء ثم سلم والمراد بالماء الاحوال الفضل وبالتالي انما نفي على السلام بالماء هو علمه فيهما الا نضار عدم وجوب الاعتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وهذا اى قولهم المذكور فاسد لان النص لم يتناول له اى للمسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا او اثباتًا يعني لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا او اثباتًا فانك اذا قلت جاز زيد فهذه الكلام لا يتناول غيره كعمرو فلا يدل على ان عمر المعنى اوجاهه والاي لم الكفر في قولك محمد رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كثر ففائدة التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد ولما استدلال الاضمار فهو محرف الاستغراق الذي هو الالزام لان الاصل فيما الاستغراق عند عدم العهد فيكون المعنى جميع افراد الضل من المعنى يعنى جميع افراد الضل الذي يتعنى بالشهرة مفهم عن الماء فنقول الماء قد ثبت علمنا بان ينزل في النوم واليقظة بالوحي او بتعيينه وقد ثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقابل الختاتين مقامه كما يقتضيه السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط او اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عامًا ولكنه قيد بوصف مختص

اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا الم يجوز نكاح
 الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
 ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
 ايما نكح من فتياتكم المؤمنات وحاصلها انه الحق الوصف بالشرط
 واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

باب بعض اقواله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصفت
 السوم مختص ببعضه لا بجماله اوجب التعليق في الاول والاضافة في الثانى نفى الحكم عند عدم
 الشرط في الاول او الوصف في الثانى ولهذا الم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
 العمرة او الوصف وهو الايمان في الفتيل اي الاماء المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
 طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايما نكح من فتياتكم المؤمنات اي من لم
 يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل ريادة مهرهن ونفقتهن
 فلها ان ينكح امة مؤمنة من مملوكات ايما نكح اي اخوانكم يحذف المضاف والاي يجوز نكاح
 السيد بامة نفسه فالفه تعالى علق حكم نكاح الاماء بشرط عدم طول العمرة ثم قيد الامة
 بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح العمرة
 وايضا لا يجوز نكاح الكاتبة للمؤمن كما هو مذاهب الشافعى و عندنا جاز الامران وحاصلها
 اي حاصل ما قاله الشافعى من ان التقيد بالشرط او الوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه
 اي الشافعى الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع
 كاتر الشرط به دليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط الا ترى ان من قال لامرته
 انت طائى رابية فان الطلاق في هذا القول متعلق بركوبها كما ان الطلاق في قوله انت طائى
 ان كنت رابية متعلق بركوبها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب الحق الوصف
 بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع
 اتفاق لكن عند الشافعى هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن
 الانقضاء فكان السبب مسجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم الى زمان
 وجود الشرط فكان عدمه مضا فالى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن
 الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فكان عدم الحكم ينافى على

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوئ من
 التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل
 بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط
 والمالى يحتمل الفصل بين وجوب وجوب ادائه

العدم الاصلى نفى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع
 الطلاق فعند الشافعى التعليق بالشرط اعنى الدخول في الدار انما عمل في منم الحكم فقط دون
 السبب اذ السبب قد وجد حثا لامر ذله ولذا لك لى لاجل ان التعليق انما يورث في منم الحكم دون
 السبب ابطال الشافعى تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبي ان نكحك فانت
 طالق او قال لعبد غيره ان ملكك فانت حرفهذ الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق
 بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند
 التعليق فلا بد لانقاده من وجود الملك في الحل فاذا خلا الحل عن الملك لغاوصار كما اذا
 قال للاجنبي ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وحوز التكفير بالمال
 قبل الحنث هذا التعرير اخر على ما ذهب اليه الشافعى به فاذا حلف واهه لا يفعل
 كذا ولم يحدث بعدا ولكنه كفر قبل الحنث بان اعترى رقية او اطعم عشرة مساكين
 او كساه جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و
 لهذا ايضا ان الكفارة اليها يقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
 ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعل كفارة يمين فاذا وجد
 السبب يصح الحكم مرتبا عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس
 وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب
 ادائها لكفارة فهو يتاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء
 قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز
 تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل
 بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من
 اشترى شيئا الى شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

أما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب وإنما
 نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علةً للحكم
 كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا رلة في النفى بلا خلاف

قبل حلول الأجل أما البدني كالصوم فلا يحتمل الفصل يعنى ليس الفصل بين نفس وجوبه
 ووجوب أدائه بل نفس وجوبه ليس الأوجوب أدائه الأثرى ان الصلوة ليست الانعلا
 معلوماً ولكن الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الأوجوب الأداء فلما تأخر الأداء
 لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن أصله لأن ذات الأموال إنما تقصد
 في حقوق العباد فيصير هذا الفرق في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود
 هو الأداء فيكون كالبديني في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه ثم جاب
 المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان
 مؤثراً أن يكون علةً للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا اثر لعللة في النفى
 بلا خلاف هذا جاب عن أصل الشافعي الذي كان منوطاً بأمرين الأول انه الحق
 الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما أمر
 تفرجه أنفاً تحت قوله وحاصله نقوله بأن أقصى درجات الوصف المنع على الأمر
 الأول وحاصله أنا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق بل للوصف
 ثلاث درجات أدناها أن يكون اتفاقياً كما في قوله تعالى ورباً أيكم التي في مجزئكم
 وهذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف لوجوه وعدمه سواء وأعلها أن
 يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق
 والسارقة فإن وصف الزانية هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السارقة هو المؤثر
 في وجوب القطع وذلك لأن الحكم مقررتب على الاسم المشتق كان ماخذه علة
 للحكم على ما عرفت وإذا كانت أعلى درجات الوصف ان يكون علة لا يدل عدماً على
 عدم الحكم لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه
 بما يجوز ثبوت الحكم حينئذ بل على شتى فادناها أولى ان لا يدل عدمه على عدم الحكم
 وأسطرها أن يكون بمعنى الشرط فنشأن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم
فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقد
سبباً ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منتهى على الأمر الثاني و
وجوب عن مفهوم الشرط أيضاً وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط
ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم
الحكم فكذلك عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم الشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فلو لم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فقوله ان دخلت
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة نقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع
على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله بدون
الاتصال بالمحل لا يتعقد سبباً فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث
مالم يوجد الشرط تأييداً والزام على المتخضم بما هو مجتم عليه اى والاجل ان المغلق
لا يتعقد سبباً حتى لو حلف احد والله لا يطلق امرته فقال ان دخلت الدار فانت
طالق لا يحنث بمهذ القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد
الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فيحنث وهذا بخلاف
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي تقرير الاستدلال ان الشرط انما
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى يجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يبدخ
على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا اى دخول الشرط في الحثاق

لان الخيار داخل على المحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع
فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعد امه الى زمان وجود الشرط لاني احكامه صح
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى في المالى فعل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اى خيار الشرط
في البيع ما دخل على المحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جملة متعلقا
بالشرط يحظر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشرط
لكن الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الخبن فينتقد ريقدها وهى تندفع بمجمله متعلقا
بالمحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط دخلا على اصل السبب دون المحكم فقيا منكم
قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على المحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنعه عن الاعتقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف في السبب باعد امه
الى زمان وجود الشرط لاني احكامه يعنى ان التعليق بالشرط باعد امه السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعد من المحكم كما هو شرعيه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكحت فانت طالق وان ملكتك فانت حر لانه لو وجد قوله انت طالق وانت حروقت
التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محل لورد قوله انت طالق و
انت حر فلا باس لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان البيمين لا تتعد الا للبر
فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا صح فيه تقديم الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا يفتك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا
بعد الحنث فلا يصح فيه تقديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى في المالى فعل الاداء
فيكون كالبدنى لا يفتك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تقديم الكفارة

والمال آلة وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيرة من الكفارات لانها جنس واحد

قبل الحث كما هو مذ هبنا والمال آلة اي آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحث فلا يصح تقديمه على الحث وانما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصح هذا الفرق فيها ولا يصح في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذا اوردنا في مسألة شرعية فعند الشافعي المطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا واقعين في حادتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فحريم رتبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فحريم رتبة بدون قيد الايمان فعند الشافعي قيد الايمان معتبر هنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه اي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ولو جوب نفي الحكم عند عدمه في نظيرة اي نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والمجامل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قاشلابان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وان يوجب عدم الحكم عند عدمه كما امر سابقا فكانه قيل في كفارة القتل فحريم رتبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناء على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا في حكمين لا يمكن العمل بهما قال ابو حنيفة
ومحمد فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عمدا
او نهارا ناسيا انه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا شتراكها في كونها كفارة وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لا يمكن العمل بهما
يعني اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادثتين ويكون احدهما وردي في حكم
واحد ههنا في حكم اخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلا عندنا لا يمكن العمل بكل واحد
منها اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود
في هذه الحكمة في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكمة
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين
ففي الاولى ورد المقيد كما قال تعالى فتمحير يرسا قبة مؤمنة وفي الاخرى ورد المطلق كما قال
تعالى وتمحير يرسا قبة بخير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الاخر اذ يجوز ان يكون مقصود
الشارع التعليل في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الاخر اذ كانا
في حكمين وان اتحد الحادثة كما بين المصنفا في المتن بقوله قال ابو حنيفة ومحمد

فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلا عمدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستأنف
الصوم يعني من ظاهر باعترافه بان قال ظهر له كظهره امي مثلا ثم اراد ان يكفر بالصوم
او الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم اي قبل امام صيام شهرين في الليل عمدا او ناسيا وفي
النهار ناسيا فعند محمد واي حنيفة يستأنف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فتبت بمقتضى النص ان الاخلاص عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت
بصريحه ان التقدير عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم
بخيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقديم والاخر الاخلاص فان عجز عن الاول
فعليه الثاني والالفات الامران جميعا وقال ابو يوسف والشافعي لا يستأنف لان تقديم
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا اجتمع فالتقديم
البعض دون البعض فلا يستأنف لفات تقديم الجميع قوله ليلا عمدا ليس قيد اخترازا

ولو قره بها في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن
المسيين من ضرورة شرط التقدير على المسيين وذلك منصوص
عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل
الاطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما
قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق باسم العبد

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الوجب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قره بها في خلال
الاطعام لم يستأنف يعني لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل
الاطعام اي في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علماء شأ الثلث وذلك
لان شرط الاخلاء عن المسيين من ضرورة شرط التقدير على المسيين كما مر من ان لا
يتصور تقدير الصيام على المسيين بدون الاخلاء عن المسيين وذلك اي التقدير منصوص
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فحجر مرتبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولردين كرفيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقهول لكن
الحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا وثانيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) فمختلفان
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل
ان يتماسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسيين فيه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن
المسيين الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم
وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادا عن كل حر وعبد صغير
او كبير يضع صاع من براد صاع من تمر الحديث اخرجها الدارقطني والبوداودو

وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا من احمته في الاسباب فوجب الجمع

عبد الرزاق في مستنده نفي هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه
بالنص المقيد بالاسلام وهو ما جرى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر او صاعاً
من شعير على كل حر وعبد ذكر وانثى من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن
نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن
نافع ولم يذكر فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخل على السبب
(نحو واحد عن كل حر وعبد هذا المطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين
التم بين ودخلا على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحد هما
يدل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب لا يحمل احد هما على الآخر
لانه لا من احمته ولا منافاة في الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يحمل احد هما
على الآخر فيجعل كل واحد منهما سبباً واما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل
واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لآعرابي جامع امرأته في نهار رمضان ان يصوم
شهرين متتابعين رواه ابو داود وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ
مالك ان يصوم شهرين بلا قيد التتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احد هما على الآخر
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه ووضبط
المقام ان المطلق والمقيد اذا ورد بالبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف
فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل احد هما على الآخر مثل اطعم رجلاً
واكس رجلاً عارياً ولا يحمل احد هما على الآخر مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافر
فلن احد هما موجب لتقييد الآخر بالذات ومثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافر فان
احد هما موجب لتقييد الآخر بالواسطة لان نفي تملك الكافر يستلزم نفي اعتاقها وهذا
يجب تقييداً بوجوب الاعتاق عنه بالثبوت وان اتحد الحكم فاما ان يكون منياً او مثبتاً فان كان
الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقبتك ولا تعتق رقبة كافر لانهما كان الجمع بل لا يعتق اصلاً وان
كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافاً لآلشافعي ككفارة اليمين

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه
فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً لان الأرسال
والتعليق يتناهيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلق بالشرط
اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم
محتمل للوجود قبله والعدم الاصل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل
العدم فصار محتملاً للوجود بطريقتين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لان
كان فلاحمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
بعض الأحاديث ومقيداً بالاسلام في بعضها والا يحمل المطلق على التقييد بالاتفاق
كما في قصة اعرابي جاء صم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى كذا
قيل وهو اى العمل بالمطلق والتقييد الواجب في السبب وعدم حمل احدهما على
الأخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اى نفي الحكم عند عدمه
اى عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط
مرسلاً اى مطلقاً عن الشرط وذلك لان الأرسال والتعليق انما يتناهيان وجوداً يعنى
عند وجود المحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق
لاجل المنافاة بينهما فاما قبل وجوده اى قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اى
معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله اى
قبل الشرط كالطلقات الثلث المتعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند
وجود الشرط اى دخول الدار ومحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتفخيذ وذلك لان
العدم الاصل قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً
لم يتبدل العدم الاصل فصار اى محتملاً للوجود بطريقتين احدهما الأرسال وثانيتها
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والتقييد الواجب في السبب نظير الأرسال والتعليق
بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً
لانه لا منافاة بين الأرسال والتعليق قبل وجود المحكم لان الامر العدمي يصلح ان يوجد
بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

له اى احتمال
الحكم لان يكون
معلقاً ومرسلاً

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يعلم ان يوجد بطريقتين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اى بغير الشرط وكذا العكس كذلك يعلم الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل اذا منافات بينهما كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته مجما جميعا فلذا لا يجمل احد هما على الاخر بل يجمع بينهما ثم في هذا الكلام دفع سوال كان يراد على مسألة التعليق بالشرط تقرير السؤال ان عند كمال التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصارت الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا الاجتماع المتناهيين تعبر بالجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتأمل ومنها اى من الوجوه انفاضة ما قال بعضهم وهو مالک والشافعى وتبعهما المزنى والقفال ابوبكر الدقاق وابو ثور ان العام اذا مراد في شخص خاص في نص او قول الصحابة ولم يكن كلاما مبتدا محص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سال احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا انفعليه كذا او قوله كذا او لم يقل فلان كذا او فعلك كذا او وقوع حادثة بان وقعت حادثة لاحد في زمن النبى صلى الله عليه وسلم فراد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتاخرين الى خلافه ويؤيدهم اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواحدة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوسرقة المجن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد فعلها العام لا يخص بسبب الورود كذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم
 او بلى او خرج فخرج الجزاء كقول الراوى سهرى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فوجد او خرج فخرج الجواب كالمدة عوالى الغداء و
 يقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله
 لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا انما يخص العام بسببه اذا لم يكن العام مستقلا بنفسه اى لا يستقل باذنه المعنى
 بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكان لى عليك
 الف درهم فقال نعم اوقال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى فنقوله بلى ونعم عام
 لا بماه من حيث انه يصح جوابا بالانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لان كل
 واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاذا لم
 يفيد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاما شاملا لان ذلك شأن
 المستقل بل يفحص فى السبب واما لو كان كلاما مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم
 فهو اقرار مستأخر عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات
 او خرج العام فخرج الجزاء كقول الراوى سهرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وقصته
 مع قول ذى اليمين اتصرت الصلوة ام نبيت الحديث مروى فى صحيح البخارى وسلموه هذا
 هو القسم الثانى فنقول نعمجد عام صالح فى نفسه لكل مجبور ولكن لما وقع موقع الجزاء بدالة
 الغاء خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب
 وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام او خرج العام فخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدة عوالى
 الغداء بان قال له اخر تغدى وبقول هو فى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم
 او معك وهذا هو القسم الثالث فنقول لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء
 مع مخاطب وغيره والغداء فى منزله وفى غيره ونكده لما اخرج الكلام فخرج الجواب سدا عليه يفيد
 بذلك الغداء الذى وعاه اليه وبصير كانه قال ان تغدى الغداء التى دعوتنى اليه فكنا
 نفى هذه الصوره الثالث يختص العام بسببه اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على
 قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبينما المص

والجواب

فبعدنا يصير مبتدأ احترازاً عن الغناء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان
القران في النظم يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى
واقموا الصلوة واؤتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على
الصبي قالوا لان العطف يقتضى المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة
اذا عطف على الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لا تقاسر ها الى ما يتم به

بقوله فبعدنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازاً عن الغناء الزيادة اذ جعلنا
خارجاً لشرح الجواب فحينئذ يبلغ الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال
ان كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لهما مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء
فلا يختص بسببه بل يحنث بالتفدى سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره و
قال الشافعي ومالك وزفرانه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيغتنص بسببه فيراد بالخذاء ذلك
الخذاء الخالص ومنها اى من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القران في
النظامي المجمع بين الكلامين مجرف الواو يوجب القران في الحكم اى الاشتراك فيه مثل
قول بعضهم في قوله تعالى واقموا الصلوة واؤتوا الزكوة ان القران اى الاشتراك بين
الكلامين مجرف الواو يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة
لاقتراضها بالصلوة في هذا القول فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى
بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة
ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احداً فهما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضاً
واعتبروا بالجملة الناقصة اذ عطفت على الكاملة اى فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زئيب طالق وهذا طالق بالجملة الناقصة
اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زئيب طالق وهذا فاسد لان المفرد المعطوف
والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة كذلك الاوليان
تشتركان في الحكم وهذا اى قاسم فاسد لان الشركة في الخبر انما وجبت في الجملة الناقصة
وهو قوله وهذا لا تقارها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهذا كان محتاجاً
الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فأذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق
بالشرط لانه في حق التعليق قاصر فصل في الامر وهو من قبيل
الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر
لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

قوله

فانها تامة فاذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه
كالتعليق ثبت ان موجب الشركة هو لا تنتقدرون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة
ثبتته الافتقار قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق

يتعلق بالشرط وهو دخول الدار الانماى قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه في حق
التعليق قاصر لان بدالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران التعليق لا التخيير ولم يذكروا له
شرطا على حدة فصار ناقصا في حق التعليق ثبت احتياجه الى الاول في حق الشرط بخلاف
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب بدخول الدار

اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا اتحاد الجملتين في الخبر فاذا اعاد الخبر
علما ان غرضه التخيير ولما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع في
بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر اجاث الاصول يتعلق به فقال فصل في الامر وهو

اى الامر وهو قولنا انفل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة و
ابلغة مما ذكرنا من الاقسام العشرين ومن الاول في قوله من القسم الاول للتبعض والثانية
والثالثة للبيان ويحتمل ان تكونا للتبعض ايضا فان صيغة الامر مثل انفل يصدق

عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصاريف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص
لانهما ليسا من تصاريف الفعل والتصاريف جمع تصريف مصدر جمعه باعتبار اراادة
الانواع وفي قوله لفظ خاص رد على قول الواقعية الزاعمين انه مشترك لفظي بين الوجوب

والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من
المالكية والشافعية الى ان صيغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس
مختصا بما بل انه كما استفاد منها استفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت
الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبي عليه السلام موجبة كالاوامر فلما قال وضع لمعنى

وموجبه عند الجمهور الالتزام الابدليل

خاص احتراز به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
 ف قوله فان صبغت الامر التردليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه ان قام
 الدليل على الحاق هذا الفردي بوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
 وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا ثم يقال
 لفردي معين هذا داخل في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده لكن ان غاية التحقيق
 وموجبه اى الحكمه الثابت بالامر عند الجمهور الالتزام ابي الوجوب الابدليل يدل
 على غيره فحينئذ يجعل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
 والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات عنه و
 ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول ثم اختلف
 فقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو من ذهب المرتضى من الشيعة وقيل
 هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله
 وقيل بالمعنوي فعنده هؤلاء لا حكمه بغير القرينة الا انتوقت مع اعتقاد ان ما اراد
 به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجهل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
 المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
 اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبائي
 في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب ويجاز في ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء
 والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة في الندب ويجاز في ما سواه وذهب طائفة الى
 انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
 حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا بليس
 ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه
 وهذا دليل الوجوب والالماذمه الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول انك ما
 الرمتني بالسجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
 امر ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليعدن الذين يخالفون عن امره
 ان تصيبهم فتنة ويصيبهم عذاب اليمر واما دلالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا
يحمّله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب
الفعل

عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة
المجردة عن المقرائن على الوجوب واما اللغة فهي ان السيد اذا امر لمولاة افعل هذا فلولا
يفعل بعد عاصيا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلولا يمكن الامر للوجوب لم يكن ذلك
واما اذلة باقى الفرق فمذكورة في المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء يعنى ان الامر في
افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فيه وهذا رد على من قال ان الامر بعد الحظر
اي المنع للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى واذا حلالتم فاصطادوا وان الصيد كان
حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالى فاصطادوا بعد الحرمه
افاد الاباحه ونحن نقول هذه الاباحه لم يفهم من الامر بل من قوله احل لكم الطيبات
والا فقد جاء الامر للوجوب ايضا بعد الحظر في القران كما في قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان القتل في الاشهر الحرم محظور و القتل
الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله يعنى ان الامر
باعتبار الوجوب لا يقتضى التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله ايضا كما ذهب اليه
الشافعي فاذا قيل صلّ كان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا يقتضى ذلك التكرار
ولا يحتمله لان لفظ الامر مثل اضرب صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل يعنى
انما لا يقتضى الامر التكرار ولا يحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب كما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي
والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد فكيف يقتضى التكرار وكيف يحتمله وقال الشافعي
سلنا انه لا يقتضى التكرار لكنه يحتمله لانه تختاران المصدر المختصر منه معرف فهو وان
كان فردا لكنه اقترن باداة العموم والاستغراق نصا بمعنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد
وهذا معنى احتمال الامر التكرار والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بخير
النية ايضا والمحتمل لا يثبت بخير النية اصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها طلب الفعل انه كوالا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد ايضا

لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا في قول الرجل لامرأته
 طلقى نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه
 لا تصح نية العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها
 فصار من طريق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر
 بالزوجة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
 والذرة المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا

دفع هذا التوهمة بقوله لكن لفظ الفعل الذى اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل

فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذ الفرد ما لا يتركب فيه والعدد ما يتركب
 من الافراد والتركيب وعدمه متباينان ولهذا اى لاجل ان الامر لا يحتمل العدد قلنا في
 قول الرجل لامرأته طلقى نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى الثلث لان الواحد فرد

حقيقى متيقن والثلث فرد حكى محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان
 تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلقى نفسك لانه عدد دمض ليس بفرد حقيقى
 ولا حكى والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة

لان ذلك المذكور وهو الثنتان في حق امة تجنس طلاقها كالثلث في حق الحره جنسا والطلاق
 فصار من طريق الجنس واحدا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكما فيصح النية واما اذا
 قال طلقى نفسك ثنتين فيقع الثنتان لاجل انه بيان تفسيره لان طلق لا يحتمل ذلك
 حتى يكون ثنتين بيان تفسيره بل لاجل انه بيان تفسيره لانه بيان تفسيره لان طلق لا يحتمل ذلك

التكرار وعدم احتمال شره في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد بفعل ثم الامر المطلق عن الوقت
 وهو الذى لم يتعلق اداها بما موربه فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزوجة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والذرة المطلق لا يوجب الاداء
 على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا فان كل واحد من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت
 يفوته بل كلما ادى يكون اداءه وان كان التجميل مستحبا وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابن الحسن
 الكرخى وبعض اصحاب الشافعى كابى بكر الصيرفى وابى حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر
 العبادة بمعنى انه ياتم بالتأخير وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبينهم والالا بعد فاضيا عند هم
 ايضا بالتأخير وعندنا لا ياتم الا فى اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار والاداء يفوت بفوته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التجميل قبله فكان سبباً والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمراد يكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح المأمورية قبل وجوده ويفوت بفوته وسبباً للوجوب والمراد يكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمورية حتى يختلف المأمورية باختلاف صفة الوقت نقصاً نأى كما لا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما اثبت المر تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار ا هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء يفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التجميل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة ف ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه لتوارد التعمير فيه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقدير على السبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذا الظرف ما يؤدى فيه لا بعده ولذا قيل في التقصى عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشرع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تاخيراً لاداءه عن وقته او تقديمه
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذى يتصل به لاداءه فان
اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب الا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه لانه
لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر فوجب الاقتصار على الادنى

ان يكون كل الوقت سبباً يعنى مع رعاية كونه ظراً فالأمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك
يوجب تاخيراً لاداءه عن وقته او تقديمه على سببه يعنى لو جعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين
من الظرفية والسببية لانه حينئذ لا يجزأ اما ان يؤدى المأمور به بعد الوقت او قبله او فيه
فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية لان السبب يتقدّم على
السبب فاذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به ان يوجد بعد الوقت ولكن يلزم ح تأخير الاداء عن
وقته فيفوت معنى الظرفية لانه حينئذ لا يقتضى ان يكون الاداء فى الوقت وان كان الثاني اى ادى
قبل الوقت او كان الثالث اى ادى فى الوقت فح وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه
على السبب او المعية وحيث يفوت معنى السببية لان السبب لا يتقدّم على السبب وكذا لا يوجد مع

له اى من ربه
المؤدى فى الوقت
منه

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذى
يتصل به لاداءه فالسبب في هذا القسم هو ان الشرع فالسبب للصلوة هو الجزء السابق على التحريمة وهو
الجزء الذى لا يتحرى يتصل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلوة ان اديت فى اول
الوقت فيكون ان الشرع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤدى فى اول الوقت ينتقل
السببية الى الاجزاء التى بعد اديت فيها الصلوة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثانى فان لم تؤدى فى الاجزاء
الصحيحة حتى ضاقت الوقت فح تكون ان الشرع من الاجزاء الناقصة وهذا فى العصر خاصة فان الاجزاء
الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقداراً يسمع فيه التحريمة عندنا ومقدراً يؤدى فيه ريم ركعات
عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا اكله اذا اديت الصلوة فى وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح يضافه لوجوب
الى جميع الوقت لئلا والمانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشرع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا
خلاصة ما ياتى فى كلام المصنف شرع الاول فى القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو
السبب للاتصال لاداءه فح ان الشرع هذا ان كان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى ان لم
يتصل الاداء بالجزء الاول فليكون السبب هو الجزء الذى يتصل به لاداءه بعد بشرط ان ينتهى الى الجزء الناقص
وهذا قسم ثان وقوله لانه لا يندرج نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر فوجب الاقتصار على الادنى اى

شرح فيها والله

ولم يحز تقديره على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدي الى التخطي
عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند
زفرح والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية
فيه لما يلى الشرع في الأداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال
السببية اليه

الا قرب بالاداء دليل على قوله وهو الحجز الذي يتصل به الاداء يعني انما قلنا ان السبب هو بعض
الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى
البعض للضرورة القى ذكرناها من لزوم تاخير الاداء عن رفته واوقد يمد على سببه وليس بعد الكل جزء
مقدر اى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوها لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر ليقال
انه سبب فاذا الركن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الأدنى اى جزء يتصل
به الاداء لانه متصل بالسبب والاصل في السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره

اى تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل
دفع دخل مقدر اى تقرير الدخلى سلما ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن
جازا ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيحصل السبب الاجزاء السابقة على الاداء
المتصلة بالاداء لا الحجز فلذا يتصل به الاداء خاصة وتقرير الحجز بان ذلك يؤدي الى التخطي اى التجاوز
عن القليل وهو الحجز المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الحجز
الأدنى وانما السببية لتخير الكل والحجز الأدنى وهو ما يسبق على الاداء من الاجزاء اثبت بلا دليل ثم كذلك
اى كما انتقلت السببية من الحجز الاول الى الثانى عند عدم الشرع في الاداء ينتقل السببية من الثانى
الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفرح ومقدامه ان يؤدي فيه اربع ركعات فلا ينتقل
السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
وهو مقدر اى يسع فيه التجرية وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى
الحجز الناقص وهو مقدر اى يؤدي فيه اربع ركعات عند زفرح ومقدار اى يسع فيه التجرية
عندنا فتعين السبب فيه اى في الوقت الناقص لما يلى الشرع في الاداء يعنى في ذلك الوقت
الناقص وهو مقدر اى اربع ركعات عنده ومقدار التجرية عندنا فتعين السببية للحجز بشرع
في الاداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الحجز وما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

صفحة

فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون وسفره والإقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فإن كان
ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فاذا اعترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف
في وقت الأحمر ارجو بواجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان

والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء تعريماً على قوله فتعين السببية
فيه يعنى اذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم
الكاثر او بلغ الصبح او عقل الجنون او سأل المقيم او اقام المسافر واحضت المرأة او طهرت المحاض
يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسع فيه التعميم تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين
وتجب صلوة المقيمين على من اقام في ذلك الوقت وان كان مسافراً في سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر
على من سافر في ذلك الوقت وان كان مقيماً في الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث
يؤدى فيه اربع ركعات فان الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

صفحة

حال المسافر والمقيم وايضا يعتبر بصفة ذلك الجزء في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحاً كما
في الفجر فان وقت الفجر من الابتداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالركهة بخلاف العصر فان
وقته بعد احمرار الشمس بصيرنا فصاعداً مكرهاً واجب الفرض في جميع اوقات الفجر كما لا يكال السبب
فاذا اعترض الفساد في الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عندنا خلافاً للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة
لكمال السبب فلا يتأدى بصفة النقصان فعليه ان يستأنف صلواته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان
عن ابى هريرة من ادراك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادراك الصبح ومن ادراك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراك العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث
وسين النهى الوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح
فارجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجح القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحديثنا في
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسداً اي ناقصاً لانه منسوب
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمر ارجو كوقت الاصفر ارجو في عصر ذلك اليوم
وجب الفرض ناقصاً لنقصان السبب فيتأدى بصفة النقصان اي بهذا الشرع الواقع في الوقت

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مدة الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذروا وما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

الناقص حق اذا اعترض الفساد بالغرب ان يفسد الصلوة لانها ما كما وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتداء العصر في اول وقته ثم مدد الى ان غربت الشمس جواب سؤال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا لم توجه السؤال اليكم الان اثبتتم ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان فعلى هذا الشرع لصلاة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديلات التطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلواتها من هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شرعا في

الوقت الكامل ومهنا انكم تقولون ان لا يفسد صلواته وتقر بوجوب ما بينه المص بقوله فان لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو حاصله انما يلزم انفسا لضرورة ابتداءه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذه القدر من الفساد لامر العزيمة عفو لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلواته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن

الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا والقسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعنى انما يضاف للوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا تذبذبا وهو كون الوقت ظرفا مع

كونه سببا فخر ليس الوقت بطرف توجب الفرض بصفة الكمال كمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفة النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعنى لما وجب القضاء بصفة الكمال كمال السبب لا يجوز ادائه بصفة النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الموقت اشتراطه تيمنا لتعين بان يقول فليت ان حصل ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا صالحا للوقت وغيره من القضاء والنوازل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الموقت مع اقسامه الاربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يبيد اضعف اليه من حكمه ان لا يبقى غيره مشتمرا عا فيه
 فيصاب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف الا في المسافر نوى واجبا اخر عند بل حنيفة
 ولو نوى النقل فقيهه ايتان واما المريض فالصحيح عندنا ان يقع صومه عن الفرض بكل
 حال لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
 فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة لعجزه مقدرا لقيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر بقصره وهو وقت الصوم الا ترى انه قد رتب اضعف اليه يعني هذا القسم حوت الصوم فاذا الصوم
 بقدره او وقت حيث يزاد الصوم بأزيد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفيض الوقت عن الصوم فكان وقت
 الصوم معيارا للصوم لاظر فاهه وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا
 له لان الاضافة دليل السببية كما ستعرف وتبين ذكرها كونه شرط اللاداء مع انه شرطه الكفارة لانه على انه غيرت بكونه
 موقتا اذ الوقت شرط اللاداء في كل موقت فعلى هذا الفرق بين هذا النوع من الموقت النوع الاول منه الا ان الاول
 ظرف وهذا معيار ومن حكمه اى من حكم هذا النوع ان لا يبقى غيره مشتمرا وعائنه وذلك لانه لما كان شهر رمضان
 معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء وغيره فمكة كما قال عليه السلام اذا اتممت شعبان فلا
 صوم الاخر رمضان اوجه على الثاني غير من عمل ما حديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف فترجع على
 قوله لا يبقى غيره مشتمرا عا فيه يعنى لو صام الصحيح للمقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة
 الفرض فيقيم عن رمضان كذا الواطى في الوصف بل يقول نويت النقل او القضاء او الكفارة او التذوق من رمضان
 والمراد بالخطا هنا ضد الثواب لا ضد العمد فان العمد النجاشي في هذا الحكم سواء الا في المسافر نوى واجبا اخر عند بل حنيفة
 استثناء من مقتضى اى يصاب رمضان مع الخطا في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ناوليا في رمضان عن
 واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه عند بل حنيفة يقيم عما نوى الا عن رمضان لانه لمختارين الاطفال والصوم يتخير
 بعد ذلك بين الاكل واجبا اخر عند ما يقع عن رمضان لان شهره موجود في حمة المقيم والرخصة الاظهار
 انما كانت اليسر فاذا صام ولم ياخذ باليسر عاد حكمه الى الاصل ولو نوى النقل فقيهه ايتان في شرهية يقع عن
 صوم رمضان في نهاية من النقل اما المريض فالصحيح عندنا ان يقع صومه عن الفرض اى عن رمضان بكل حال
 سواء كان صومه بنية النقل او القضاء او الكفارة او التذوق لان رخصته متعلقة بتحقيقة العجز فيظهر من نقل الصوم
 فوات شرط الرخصة وهو العجز المحقق وذلك لان ما صام ونحل الهجة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق
 بالصحيح والصحيح يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطا في الوصف واما المسافر فيستوجب
 الرخصة لعجزه مقدرا لا تقديري لا تحقيق لقيام سببه اى سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب

الحجامة

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق
التنبية الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المندور في وقت
بعينه لانه لما انقلب بالذنر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد
لا يقبل وصفيين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف

الحجامة

يفضي الى المشقة فاذا صام للمساخر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري لقيام سبب
العجز وهو السفر الحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكمي السفر قائم مقامه فاذا صام للمساخر لا يفوت العجز بوجود
السفر فيتعدى حق الترخيص الثابت للحجامة الدنياوية وهي الأكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية
ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان
ترخص الشارح لنا بالانظار للحجامة الدنياوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبية على لنا ولاية
الترخيص باداء الصوم للحجامة الدينية التي هي اشد من حوائج الدنيا وهي دفع العذاب عن نفسه فاذا
صام للمساخر لم يبطل ولاية الترخيص له فاذا لم يبطل وقم صومه عانوي ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشمهر رمضان الصوم المندور في وقت بعينه اي في وقت معين
مثل ان يقول سه على ان الصوم يوم الخميس هذا واحترزه عن الذنر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما فان الذنر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب
هو الذنر لانه لما انقلب بالذنر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعني الصوم المندور ومثل صوم
رمضان في كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فهو ظاهر لما كون سببا
لوجوبه فهو انما يصح اذا بصير الصوم المندور واجبا يقال سبب وجوبه هو الوقت لاننيضاف اليه
نقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالذنر
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفيين متضادين وهما كون نفلا واجبا لان النفل ما لا يستحق
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقه بتركه فاذا ثبت الوجوب بالذنر استحق النفل صراحة
فصار صوم الوقت اي المندور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف يعني يقع عن الذنر ويطلق اسم الصوم بان ينوي ان يصوم
ذلك اليوم ولم ينو بصفة الذنر كذا يقع عن الذنر ومع الخطا في الوصف بان ينوي النفل كصوم رمضان

أما

ووقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذر ولكنه إذا صامه
 عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى لأن التعيين إنما حصل بولاية
 المأذر وولايته لا تعدوه فصم التعيين فيما يرجع إلى حقه وهو أن
 لا يبقى النقل مشروعاً فإما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو
 أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت
 مشكل توسعه وهو الحج

أما

ووقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذر يعنى إذا وجد الإمساك عن الأكل والشرب
 والحجاء في أول اليوم الذى نذره الصوم ولايته في الإمساك يتوقف ذلك الإمساك على الصوم
 المنذر ورحى لو نوى قبل الزوال عن المنذر ويقع عنه لكن ماى الناذر إذا صام ماى صوم الوقت عن واجب
 آخر من كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى هذا إذا نواه من الليل أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن
 صوم المنذر ولأن التعيين أى تعيين الناذر الوقت للصوم إنما حصل بولاية الناذر ولا يتما تقدر
 أى لا يتجاوز عنه إلى غيره فصم التعيين الذى هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع إلى حقه وهو
 أن لا يبقى النقل مشروعاً فيه فإما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو الرجوع إلى حقه أن لا يبقى
 الوقت محتملاً لحق ماى حق صاحب الشرع فلا أى فلا يصح التعيين والحاصل أن الصم المنذر وما كان
 واحداً من جهة أنه لم يبق محتملاً للنقل فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن
 المنذر ولا يقع عن النقل أصلاً لأنه لا يحتمله وأما الواجب الآخر من كفارة أو قضاء فيصحب صوم
 الوقت لأنه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه فإذا كان صوم
 الوقت محتملاً فإن نوى من الليل عن واجب أخر يقع صومه عنه لا عن المنذر وحاصل الدليل الذى
 أورده عليه المص بقوله لأن التعيين ثم هو أن تعيين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذر إنما حصل بولايته
 فيصم ذلك التعيين فيما له حق من الزايف بعد تعيينه لا يبقى النقل فلن لا يصير واجباً ولا يتعدى
 ولا يتفهم ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه في حق صاحب الشرع بأن لا يبقى ذلك اليوم محتملاً بحق
 صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا توضيح المقام وأما إجماعنا فيستوره بعد نوايا الكلام
 والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج والعمرة وقت وقم الأشكال و
 الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الأول أنه
 لا يردى إلا في بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

فانه فرض العسر ووقته اشهر الحج وجيوته مدة يفضل بعضها بحجة
 اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان
 لا يفوته في عمرة وعند ابى يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج
 من العام الاول احتياطاً احترازاً عن القوات فظهر ذلك في حق
 الماتم لا غير حتى يبقى النفل مشروعاً

فيكون الوقت فاصلاً من هذا الوجه يكون ظرف الوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت
 الا الحج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم والثاني ما بينه المص بقوله فانه اى الحج فرض العسر اى
 لا يفرض في العسر الامة واحدة ووقته اشهر الحج لاكل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع
 في ذلك الوقت الا الحج واحد من جنس واحد وحيوته مدة يفضل بعضها بالحجة اخرى يعنى لو بقي المكلف
 حياً الى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه واداءه في العام الثاني والثالث لمجاز ويكون اداء
 فكان حياة المكلف وقتاله وهي ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبهه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل
 للوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضييق كما سيحكي ولما كان قول محمد
 راجحاً عند المص ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد رم يسعه التأخير لكن بشرط ان لا يفوته
 في عمرة يعنى عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص
 له ان يؤديه في العام الثاني او الثالث الى اخر عمرة بشرط ان لا يفوت منه وعند ابى يوسف
 يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن القوات يعنى عند
 ابى يوسف لا بد له ان يؤدى الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن القوات اذ الحيوة
 الى العام الثاني او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق الماتم لا غير يعنى ظهر اثره اختلاف المذكور
 حتى الامة لا غير حتى اذ الميؤدى في العام الاول يصير فاسقاً مردوداً الشهادة عند ابى يوسف لئلا اذا
 اداه في العام الثاني يرفع عنه هذا الامة وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا ياتم الا عند
 الموت او علاماته اذ المرئى اذها ولكن كل اذى يكون اداءه عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعاً
 غاية لقوله لا غير يعنى لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الامة فلنؤدى احد حجة النفل عليه بحجة الاسلام
 لوقوع حجه عن النفل بان تقاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا
 وابو يوسف انما حكمه بتعيين الفرض احتياطاً احترازاً عن القوات فلا يؤثر هذا التعيين في صحة
 النفل كما خروقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع عن

وجوازته عند الاطلاق بدلالة تعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام **فصل** في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضائه وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صححة صلوة اخرى وقال الشافعى يلغونية النقل ويقوم عن الفرض وقوله وجوازته اى الحج عند الاطلاق اى اطلاق النية بان ينوى الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعيين من المؤدى و دفع دخل مقدرتقرير الدخلى انما لم يظهر استعين فى حق النقل حتى بقى مشرعا ذللا بد من التعيين فى النية بان ينوى الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقرير الدفع ان تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعنى ان لا يقصد انقل مع ان الفرض باق بذمته فصار الغرض متعينا بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعيين الصريح وصار كما اذ اشترى شيئا ابدا راهم مطلقه يحكمه على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المصنوعا الثامن الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياره لاسباب الكفارات والسندوس المطلقه والقضائه والمصنوع لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقا عن الوقت

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء السببية وهى متعلقة بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير فى سببه للواجب وفى مستحقه للواجب اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم اى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصداقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم فى الوقت المعين له والا فلافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تغلق بالاسقاط

واختلف المشائخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى
يوجب الاداء قال عامةهم بان يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء
اصل الواجب للقدره على مثل من عنده قربه وسقوط فضل الوقت
لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

يعنى القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده اى بتسليم الواجب من عند المكلف هو
حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحترز بقوله من عنده عن ادائها اليوم تضاعف عن ظهر
اسمه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذى هو
حق المكلف الى ما كان ولجا عليه وقوله وهو حقه تأكيد له وتوضيحه بان المراد (من تونه من عنده) ان يكون
حقا لا مجرد المحضرة ف وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان اوردى ظهر
الاسم اى اتضى لان اداء ظهر الاسم بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء
مجازا كما ان قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقوله تعالى فاذا قضيتم الصاوة اى
اديتع لان الجمعية لا قضاء لها واذا ثبت هذا فيجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشائخ
في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر
لا السبب المعروف اعنى الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الواجب
يضاف الى الوقت فالأصل ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء عند عامة المحققين من أكثر
الحنفية وبعض اصحاب الشافعى وامحمد بن حنبل عامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد
وشمس الامتدوخى والاسلام والمصنفين وقوله قال عامةهم بانماى القضاء يجب بذلك السبب وهو
الخطاب اى الامر الذى يوجب الاداء وعند العراقيين من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعى عامة المعتزلة
لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله
تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام والبعينه على وجوب القضاء لاحاجة الى نص جديد
يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسى احدكم صلوة او ناسى عنها فليصلها اذا ذكرها
براه مسلمون زاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر بل ورحمنا الذين النصين للتنبية على ان الامامان في ذلكم بانصين السابقين
لم يقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وعفه وهو فضل
الوقت للقدره على مثل من عنده قربه وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات
 المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف
 شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه
 لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصلى
 لان القضاء وجب بسبب آخر

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيه النصان المذكوران سابقا بقاء نفس
 الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتيان مثله قربة من عند نفسه معقول وكذا
 سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانها جز عن اتيان فضل الوقت ولا مثله ولا
 ضمان حتى ياتي بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلها قربة من عند قادر وكون
 بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امر معقولا في المنصوص عليه يدل على ان الواجب
 لم يسقط بمجرد الوقت وان هذا النص طلب تفرغ الذي تمتنع ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء
 ولو وجب ما ابتدأه صح تسميته قضاء حقيقة ثبت في المنصوص عليه ان اللوجب للقضاء هو ما يوجب
 الاداء كما هم وقت اذ ذلك امر معقول كما عرفته ايضا فيتعدى ذلك الحكم وهو بقاء الواجب
 للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلت
 كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد
 هو المنذورات من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب الاول وعند الفريق الثاني
 لا يبدل القضاء من نص جديد اما صرحا كما في الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسى
 احداكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او كالا وهو استغويت او الغرات فبيما
 لم يرد النص الصريح فيه القضاء للمنذورات من الصلوة والصيام والاعتكاف تقويت للمكلف ذلك
 بمنزلة نص جديد لقضائه وكذا افروته عند البعض فلا يظهر ثمة الخلاف بين الفريقين الا في
 التفريق فعند الفريق الاول يجب القضاء في الكل بالنص السابق وعند الفريق الثاني يجب القضاء
 بالنص الجديد او بالتقويت او الفتوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
 لعذر مانع من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم
 الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصلى لان القضاء وجب بسبب اخر ورفع سوال يرد على الفريق
 الاول وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر مانع

ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضى اعكافه في ضمن رمضان اذ خبر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النقل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو اسبب للاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذره وهم لوجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابى يوسف رح او يسقط القضاء اصلا لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التقويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود تقر بالدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بخير الصيام فاذا نذر ربا الاعتكاف فقد نذر ربا الصيام المقصودة ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصودة لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فلا اجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصل المقصود وهو النقل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النقل لا الاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلتم فان قلت لعل لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثاني امر وهو مهم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لو بقي حيا الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خلفا لرمضان الاول ولا محللا له منذ وصرك كيف يصح ذلك الاعتكاف فيه فلما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداءه هوشيمه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء لوجه من الوجوه لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بانثبيه بالقضاء بما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكمال ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الامام المحض الى الكامل منه ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع اى على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فان ساد المر على وجه مشروع عليه فان الصلوة انما شرعت

وأما فعل الفرد فإداء فيه قصور الأيرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و
فعل اللاحق بعد فراغ الإمام اداء يشبهه القضاء باعتبار انهما التزام
الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و
لهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة كما لو صار
قضاء محضاً بالفوات ثم وجد المغيرة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح
وأما فعل الفرد فإداء فيه قصور هذا امثال للاداء العاصر فانه اداء على خلاف ما شرع
عليه الأيرى ان الجهر ساقط عن المنفرد وتأيد لقصور فعل المنفرد ودليل على
ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السهو وتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغي
ان يكون اداء المنفرد كاملاً لانه هو الواجب بالامر لان اقصا والاداء بالجماعة
يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة في حكم
الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاناً
وفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الإمام ثم فاتته الباقي بان احدث
خلفه فانصرف للوضوء ففاتته الباقي بعد فراغ الإمام ادلوه من حيث بقاء الوقت
يشبهه القضاء باعتبار ان التزام الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك
التزام حقيقة وان كان هو خلف الإمام حكماً فاذا لم يؤد كما التزم صبراً
شبهها بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث
التبع جعل اداء شبهها بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يوجب القضاء
لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شبهها بالقضاء و
توضيحها انه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى
مصره للوضوء ونوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلم وشرع
في اتمام الصلوة فلا يتعدا رباعيل يصلى ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات
ثم وجد المغيرة يعني كما لا يصلى اربعاً فيها صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد
المغيب بان ينوى الإقامة كذا لا يصلى اربعاً في الصورة المذكورة فان لم يقتد بمسافر

بمخلاف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقديتى في باب الصوم في
حق الشيخ الفانى واجحاج الغير بما له ثبت بالنص

بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعدا وكلمة ثم استأنف او يكون مثل ذلك للمسبوق فيصير
فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بمخلاف المسبوق بان يقتدى
المسافر فى الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقضى الاقامة
فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو قاضيا فى قدر الباقي بل هو مؤدى
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤدى بغير
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة وبصير اربعا والقضاء نوعان والاولى ان
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو ما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا للاحققة ولا حكما
والمراد بما هو فى معنى الاداء ما هو خلافة ولعنى بالمثل المعقول ما لا يدرك ماثلته
بالعقل مع قطع النظر عن الشرح وبغير المعقول ما لا يدرك ماثلته الا شرعا
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المص بيّن
القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول
كالقديتى فى باب الصوم فى حق الشيخ الفانى هو الشيخ الذى يعجز عن الصوم للضعف
فعليه ان يفدى بكل يوم نصف صاع من براودقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من
تسرا وشعير او اجحاج الغير بما له فان لم يستطع الحج للحج دائم فعليه ان يامر غيره
بان يحج عنه ويؤتيه المال الذى يحج به ثبتا اى الفدية واجحاج الغير بما له بالنص و
هو فى الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما فى قوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا
او تكون الهزيمة فيه للسلب اى يعلبون الطاقة والافالاية منسوخة على ما قيل ان فى
بدء الاسلام كان الطيق محجرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفى اجحاج
الغير هو الحديث ان امرأة من شعرة قالت يا رسول الله ان فرىضة الله على عباده فى الحج

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه
يحتمل ان يكون معلولا بعلته العجز والصلوة نظير الصوم بل هي
اهم منه فامرناة بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا القبول
من الله فضلاً

ادركت ابى شيخنا كبير الايثار على الرحلة افاج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق
عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخى نذرت ان يحج وانما
بات فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليهم ادين كنت فاضيه قال نعم قال
فاقضى دين الله فهو احق بالفضل متفق عليه اقول في اكثر الرىايات الحج بفقر الهمة وضم
الحاء بمعنى احرص عنه واودى افعال الحج عنه فعلى هذا الادلال في الحديث على ان الاتفاق
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان الحج ان امر احدا
بان يحج عنه وفي بعض الرىايات الحج بضم الهمزة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك
صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر اما معنى فلان الصوم تجوز
النفس والفدية اشباع ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر اما معنى فلان النفقة عين و
الحج افعال وهي اعراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما ثبتت الفدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكنناى النص الموجب للفدية يحتل ان يكون معلولا بعلته العجز
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محض لا تعلق لوجوبها والادائها
بالمال بل هي اهم من هياى من الصوم لانها عبادة بنفسها تكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عبادة بواسطة فهر النفس فامرناة اى المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا القبول
من الله فضلاً اجاب سوال مقدر تقديره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون ان من فات عليه
صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يفدى لكل صلوة بقدر ما يفدى لكل صوم على المذهب المختار
وتقرير الجواب ان جوبه الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان النص الموجب
للفدية في الصوم يحتل ان يكون مخصوصاً به ويحتمل ان يكون معلولا بعلته عامة وهي العجز فكما امرنا
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعود الوقت لهذا قال ابو يوسف الصوم فامرنا بما فدية فيها احتياطا فان كفت عنها فبها والا فله ثواب الصدقة ولذا

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالشاة قط كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ايباء نرجو القبول من ان شاء الله تعالى فكلنا هنا قوله ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في بلب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعود الوقت

جواب سوال آخر يراد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قربتها بالنص وهي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعديبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائما مقامها بطريق التعديبه وانكرت جعلون التصديق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه لم يضر حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب اننا لا نجعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما يلزم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعاً ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلا وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكرم ان يضيف بالطيب العام عنده وهو اللحم المذكي المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعنا الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها محتمل ان تكون اصلا بنفسها و محتمل ان تكون خلفا و الاصل هو التصديق فمادامت الايام موجودة ونحن الاحتمال الاول و قلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير و قلنا بوجوب التصديق ولهذا

اي لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الابرار التزاما قال ابو يوسف

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من
عنده قرينة لكن نقول بان الركوع يشبه القيام فبا اعتبار هذه الشبهة
لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً وهذه الاقسام كلها
تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغموب اداء
كامل واردة مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد
الغاصب اداءً قاصراً

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة يعنى من ادرك الامام
في صلوة العيد في الركوع ويعلم ان الامام يرفع راسه ليرأسه ليرأسه بالتكبيرات قائماً فله ان يدخل في
الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عند ابى يوسف ولا يخاف من اذاعتها عن موضعها وهو القيام
وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في
الركوع من غير رفع يديه لان الركوع فرض والتكبيرات ولجبة فيراعى حالها حتى الامكان فرفع اليدين في
التكبيرات سنة وكذا وضعها على الركبتين في الركوع سنة فلا يترك احد هاهما بالآخر وهذا نظير للقضاء الذي
هو شبيه بالاداء لان هذا افضل من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه
بالاداء كما بينه المصنف لانه نقول بان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله
ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فتدويرا
فبا اعتبار هذه الشبهة اى المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اى التكبيرات في الركوع
احتياطاً ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان اوضاعها في حقوق
العباد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد
ايضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغموب على الوصف الذى ورد عليه الغصب
اداءً كاملاً لانه اداء كل غصب من الاصل والوصف فكان كاداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورد
مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداءً قاصراً يعنى رجع العبد المغموب مشغولاً بالدين
او بالجناية بان استملك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبة الدين او جنى جنائياً
ليستحق بها رقبة او طرفه حال كونه في يد الغاصب فمزدك العبد اداءً قاصراً لانه اداءً فقط هو رجع
ذلك العبد الذى وقع عليه الغصب ولما كونه قاصراً انقصت في الوصف عيبه على غير الوصف الذى
وقع عليه الغصب وصار كاداء الصلوة منفرداً ولو هلك ذلك العبد في يده لما ملك قبل الدفع الى الجاني

وإذا أهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول
 وشبهها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه
 فيه دون اعتاقها وضمنان الغصب قضاء بمثل معقول وضمنان
 النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

او البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولي الجناية وقتل فيها ابيع في ذلك
 الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد نقص في الاداء فكانه لم يوجد واذا اهر الزوج عبد الغير ثم
 اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في اهر راء حتى تجبر المرأة على القبول وشبهها بالقضاء من حيث انه
 مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيهه بالقضاء وحاصله
 اذا تزوج الرجل بالمرأة وجعل مهرها عبدا معيناً مملوكا لغيره ثم اشترى ذلك العبد و
 سلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلمها وقم عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك
 العبد المهور وهن امن علامته كونه اداء وشبهها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان
 شخصاً آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر واذا سلمه اليها كان شخصاً آخر وذلك لان
 تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة قالت
 دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تقفونه لمحمد فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت
 فقال ادم ابرومة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وابنت لا تاكل الصدقة
 قال هو عليه اصدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً فكان الزوج لم يسلم
 اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب
 تبدل العين حكماً كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة
 فيه قبل التسليم اليها وهذا اتمه كونه شبيهها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين
 ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيهها بالقضاء نظر الى الذات ولم يجعل العكس لما فرغ
 عن انواع الاداء شرع في انواع القضاء فقال وضمن الغصب اي الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا
 غصب مثلاً وامته ملكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل
 ولكن انصرم عن ايدي الناس قضاء بمثل معقول اما الاول فظاهر بكونه مثلاً بصورة ومعنى
 واما الثاني فهو مثل معنى وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر فهذا نظير للقضاء
 بمثل معقول مع تسميه وضمنان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

وإذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو فى حكم
الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

اذ ما ثلثة بين الفاتم من النفس الاطراف وبين المال اما صورة نظاهرها وما معنى فلان المال
ملوك والادى مالك وانما شرع الله الدية للاقتدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير
للقضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة
الى المرأة قضاء هو فى حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو
العبد المتوسط تجبر على القبول قلنا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء
وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبد اغير معين بان قال نكحتك على عبد فمعت
التسمية عندنا خلافا للشافعى فم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبدا
وسطا كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن
تسليمه الابان يسلم عبدا وسطا والوسط لا يتحقق بغير التقوير فصارت القيمة اصلا بهذا
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول
القيمة كما تجبر على قبول عبدا وسطا بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون والموصوف لان المسمى معلوم
جنسا ووصفا فكانت قيمته قضايا والصا ولا يفرغ عن اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع
فى الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدرة التى هو شرط
للتكليف فاعلموا وان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعرى لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلف واتى وقوعه فما يكون مستعانا لانه كاعدام القديم
وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع بالتكليف وما يكون مستعانا لغيره بان يكون ممكنا فى
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانقضاء شرطه ولو وجود مانع فالجهر على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعرى وثانيا ان ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقة يكون معها
الفعل وتكون علتة بلا تختلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل
المراد بها هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والالات صحتها الجوارح فانها تقدم على الفعل
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم الصلوة والاقامة وقس عليه ثالثا ان هذه
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكمال هو القدرة الميسرة كالنصاب الجوى والنماء فى الزكوة
وهى زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء فجعل القدرة
 الممكنة شرطاً للوجوب الأداء دون القضاء لأن القدرة شرط
 الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه
 متوهماً للوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق
 الأداء ولهذا

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة
 وهي شرط في احاد كل امر والشروط لوجوب الاداء توهمها أي كونها متوهماً للوجود لا متحقق الوجود
 ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما في ان ما هو
 سبب لاحدهما سبب للآخر كما امر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة
 الممكنة شرطاً للوجوب الاداء دون القضاء يعنى ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً
 لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج
 الوقت وجب عليه القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب
 واحد يعنى لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء
 عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو جعل هذا القدرة
 شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويتكرر الوجوب
 الذي هو مشروط فيلزم ان يكون لواجب واحد وجوبان وذلك باطل بالضرورة فثبت ان وجوب
 القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والاثر والدليل عليه ان في
 آخر العمر يلزمه تدارك ما فات من الفرائض ودخله يقيناً انه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت
 فيظهر ثمرة في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثر ولما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من
 القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الاداء كونه اى ما ذكر من القدرة
 متوهماً للوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعنى
 القدرة الممكنة ليس من ضروراتها ان تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها فلا يلزم ان يكون
 الوقت الذي يسم فيعازيم ركعات موجوداً متحققاً في الحال بل يكفي توهمه بان يستند الوقت
 من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط والشرط يسبق الشرط الذي هو ههنا الاداء وكونها
 متحقق الوجود لا يسبق الاداء فكيف يصلح للشرطية ولهذا اى لاجل ان الشرط هو كونها متوهماً للوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلتزمه الصلوة خلاف
 لزوم الشافعى بجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان
 عليه السلام فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للحج في ظاهرهما كما في الخلاف على
 مسر السماع وهو نظير من هم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
 ثم يتحول الى التراب للحج المحالى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

له اشارة الى
 وجازية السوال
 فبأن الكلام في
 وقت الشروع في
 ان تلتزمه
 فبما ياسب ذكرها
 واما الجواب فيمكن
 ان يقال ان
 بشره اجبت
 بما يبالى في
 سليمان بن ابي
 فلما عقر الخيل فانه
 اشهد قال انما لم
 تقرب فوقف
 الشراء ان
 على الصلوة كما
 ان تقرب فلما
 بالرد الوقت

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلتزمه الصلوة خلاف لزوم الشافعى بجواز ان يظهر في
 الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان سليمان عليه السلام يعنى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر وظهر الحائض
 في آخر الوقت الذي لا يسهل فيه الا التحريم لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلك
 ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجياد وفاته صلوة العصر باستغاله
 بما فحق تلك الخيل وضرب اعناقها لم رضات الله تعالى فجازه الله بان اكرمه برو الشمس الى موضعها
 وتغيير الرياح بدلا عن الخليل فغيرى بامر رءاء حيث اصابت هذا في القرآن فامل وقد وقع ذلك
 ليوشم عليه السلام حتى ظهر قبل دخول ليلتنا السبب قصته المذكورة في صحيح البخارى وقد وقع ذلك لنبينا
 عليه الصلوة والسلام حين فاته صلوة العصر من على الكاحكاه القاضى العياض في الشفاء وقال الشافعى ونفى
 لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل لغوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرطه هذا التزم غير كان هذا هو القياس فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للحج في ظاهرهما كما في الخلاف
 على مسر السماع يعنى لاجل توم القدرة فصار الاصل اى الاداء واجبا على المكلف ووجب عليه النقل الى القضاء لانه
 في الاصل نقل كما لم يظهر للحج في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمه يكون مشروعا ويوجب عليه
 القضاء لظهور الحج كما يعتقد اليه لاجل الامكان التوهمه ويثبت في الحال لظهور الحج عن ايجاد شرط البرق
 قول من حلف وانه ليس السماء لان مسر السماع ممكن كما وقع للحج عيسى عليه السلام وقال تعالى اخبارا
 عن الجن وانا لسناء السماء فلاحل هذا الامكان كما يعتقد اليه لظهور الحج عن مسر السماع ويحتمل وهو اى
 اعتبار التوهم نظير من هم اى دخل عليه بغتة وقت الصلوة وهو في السفر فرجع ظهور الحج عن استعمال الماء لعدم
 تهيئه الماء قبل ذلك لا اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليعتجه اليه خطاب
 الاصل كما قال ان خطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله تم فاعملوا الآية سوجه عليه التوهم القدرة لانه يمكن وجد
 ان الماء بطريق الكرامة كما كان بعض المشايخ ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف وهو التراب للحج المحالى فيجب عليه
 التيمم لما فرغ من بيان القدرة الممكنة ثم فرغ من الميسرة يقال ومن الاداء اى بعض الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

وهي زائدة على الأولى بدرجته وفرق ما بينهما أن بالثانية تنغير صفة
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها لبقاء الواجب لأن الحق
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً لا ابتلاك الصفة ولهذا قلنا بأنه
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والمخرج إذا صلح
الزرع أفه لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر ألا ترى أنه خص
الزكاة بالمال النامي المحولي

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الأولى أي القدرة الممكنة بدرجته وهي اليسر وفرق
ما بينهما أي بين القدرتين في الحكم أن بالثانية تنغير صفة الواجب من العسر إلى اليسر
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب فمأدمت
هذه القدرة بأقية يبقى الواجب وإذا انتفت انتفى الواجب وذلك لأن الواجب إنما ثبت
بصفة اليسر فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة لتبديل من اليسر إلى العسر وهذا
معنى قوله لأن الحق أي الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً لا ابتلاك الصفة **ف**
واعلم أن هذه القدرة إنما شرط لأكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا أي لا أجل
اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لنزوال
القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشأن في أن عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما إذا استهلكه إذ تبقى عليه زجراله على التعدي وهذا إذا هلك النصاب
كله وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لأن
العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة لأن الممكنة فيمكن بنفس الزراعة فإذا شرط بقاء
تسعة الأعشار عنده علمنا لا يجب إلا بصفة اليسر فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل
العشر بحصته لأنهم أضاني يقتضى وجود المحصول الباقية وكذا يسقط الخارج إذا صلح
استأصل الزرع أفه لأن الخارج إنما وجب بالقدرة الميسرة لأنه يشترط فيه التمكن من
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فإذا العر يعطل وزرع الأرض
فاستأصلت الزرع أفه يسقط الخراج لنزوال القدرة الميسرة ثم أثبت القدرة الميسرة في كل
واحد من الزكاة والعشر الخراج بقوله لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر في كل واحد ألا ترى
أنه خص الزكاة بالمال النامي المحولي وهذا دليل اليسر ولا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخارج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا
 ان الحائث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير في
 انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم
 القدسرة فيما يستقبل تيسير اللاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة
 وخص الخراج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخراج بقرينة الارض سواء
 حصل لها التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول الآلات المحرث او لا وعلى هذا لا لاجل اشتراط
 بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال
 اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على
 المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وابتسأها انتهى الواجب فلا يجب
 بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لو هيين احد هما ما بينه المصنف
 بقوله ان التخيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة
 بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيارات بين امور غير متائلة في المعنى كاتواع
 الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو
 الايسر عليه كالمساخر بخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالنعم يجب
 عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متائلة في المعنى كما في قوله تعالى ان اقتلوا
 انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد
 الوجوب لا تيسيره والتخيير في صدقة الفطر حيث يخير فيه بين نصف صاع من برودين صاع
 من شعير وغيره من القبيل انثافي فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصفة اليسر
 ايضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اسم ان
 اى ولان النقل عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز في الحال لذهاب المال مع توهم القدسرة
 على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التميز وهو قائم مقام خبر ان
 وحاصله ان نقل المحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير
 بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن
 له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتد العجز المستدام في العمر في حقه كما اعتد

فكان من قبيل الزكوة الا ان المال هنا غير عين فاي مال صاب من بعد دامت
 به القدرة ولهذا سوى الاستهلاك الهلاك هنا لعدم التعدي على محل مشغول
 بحق الضمير واما الحج فالتشريط فيه المكنة من السفر المتعادير احواله و زاد واليسر لا يقع الا
 بخدم واعوان مراكب ليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرط الدوام الواجب

في حق الشهيخ الغاني واذا ثبت انها وجبت بقدره فيسرة فكان اي التكفير بالمال من قبيل الزكوة
 في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب للصوم
 ضرورة كما يسقط الزكوة بجملة النصاب قوله الا ان المال هنا في الكفارة غير عين اي غير
 معين بل الوجوب بمطلق المال فاي مال اصابه اي الحائض من بعد اي بعد الحنث وبعد العجز
 دامت به القدرة اي ثبت بذلك المال القدرة ولم يدفع دخل مقدر تقريه ان الكفارة بالمال لما
 كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكوة فينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال
 عليه بمحصل مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة ومع ذلك انكم تقولون انه يجب عليه الكفارة
 بالمال اذا حصل له مال اخر تحمير الجواب ان بينهما اثر تاوهوان الزكوة تجب بمال معين فبعد
 هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال اخر حتى لا يحول عليه الحول واما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال
 معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساخر لا ثم الحنث فمال الموهود
 وقت الحنث والمأصل بعده سواء فيه فاي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على اداء الكفارة
 ما لمال فلذا تجب عليه ولهذا سوى الاستهلاك الهلاك هنا لعدم التعدي على محل مشغول بحق الغير
 يعني لاجل ان المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه ايها سوى او
 في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لان
 المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير
 حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجره على التعدي بخلاف الزكوة
 فان المال فيها معين لوجوب الزكوة فاذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود
 التعدي منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجره على التعدي واما الحج
 فالتشريط في القدرة المكنة من السفر المتعادير احواله و زاد واليسر لا يقع الا بخدم واعوان
 ومراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن دوام القدرة المكنة شرط الدوام
 الواجب حتى اذا انفردت القدرة يبقى الحج واجبا على حاله ويظهر ذلك في حق الاشهر

وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة و
هو الغناء ليصير الموصوف به اهلاً للاغناء

والايصاء هذا ابتداء بيان بان الحج وكذا صدقة الفطر لا تجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة
اما الحج فلان الزاد القليل والمرحلة الواحدة ادنى ما يتمكن به المرء من اداء الحج وهذا هو
المستفاد من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا واما
اليسر فلا يحصل الا بخدم واعوان وهلاكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالاجماع فاذا
ثبت انه يثبت بالقدرة الممكنة بقاء هذه القدرة لا يكون شرط الدوام الحج لان بقاء
القدرة الممكنة ليس بشرط البقاء الواجب لانها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود
في باب النكاح فاذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجبا واما صدقة الفطر
فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط
القدرة الممكنة وهماى الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به اهلاً للاغناء
يعنى صدقة الفطر انما تجب بقدرة ممكنة وهى الغناء الشرعى وهو كونه مالكا
للتصاب وهذا الغناء ليس يسرا لان اليسر انما يحصل بالمال النامى ليكون الاداء
من الفضل وهذا ليس بشرط ولذا الم يشترط فيه احوال المحول بل لوملك
النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وانما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخارى ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء
في المكلف ليصير بواسطة اهلاً لاغناء الغير لان الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما
ان التملك من غير المالك لا يتحقق فان قيل المراد بالغناء هو كونه مالكا
لقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعى قلت لو يكون
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الامر الى المحرج بان يعطى اليسر
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً الى السؤال فيسئل من ذلك الفقير عند اعين تلك
الصدقة وهذا اقبلح لان دفع حاجة نفسه لا يحتاج الى السؤال اولى من دفع
حاجة الغير ولذا قلنا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم حتى حل الشرع
لمالكه اخذ الصدقة ثم اثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

مع
المال

الآتري انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية
 فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة
 المحسن للمأمر به المأمور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن
 لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في
 وضعه كالصلوة فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم
 والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حالة

الآتري انه رأى الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبدل ويستعمل
 في اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يبارى نصابا
 وجب عليه صدقة الفطر والمحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية وحصول اليسر انما
 يكون بالمال النامى ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم
 ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب
 يعنى فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له
 كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور
 به فقال فصل في صفة المحسن للمأمر به ولما اثبت صفة المحسن للمأمر به في آخر
 الكتاب لم يجزى الى اثباته هنا فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمور به نوعان احدهما
 حسن لمعنى في عينه بان يكون المحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة وتا بينهما
 حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمور به لا دخل له فيه والذي
 حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به المأمور
 به بالمحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة يعنى النوع الاول من القسم الاول ما يكون
 الوصف (الذي صار به المأمور به حسنا) في حد ذاته حسنا كالصلوة فانها تتأدى بافعال و
 اقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في
 الاوقات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحدث والجنابة والمحاصل ان الصلوة
 حسن لمعنى وضع للمحسن في نفسه فانها افعال كالركوع والسجود واقوال كالثناء
 والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الافعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج
فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتھاء النفس وشرف
المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان
باسمه بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اتمم بعضهم النوع
الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة
وتأنيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النوع الثاني ما يكون ملحقا بما كان
المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة في الظاهر اضاءة
للمال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة محض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا
الصوم في الظاهر تجریم النفس واهلاكها وانما صارت حسنة لقمع النفس الامارة بالسوء التي هي عدو
الله تعالى وعدا وما خلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وثنية
امكنت متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة بمحض
خلقته تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كائنها
لم تكن حائلة فيما بين فصائر الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقير في الزكوة واشتھاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثان وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى بلا
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال
حسنة بلا واسطة ولحققة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة
لله تعالى ومضافة اليه فصارت كائنها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني
الذي ياتي بيانه فان الوسائط في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالسعي
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحكم هذين النوعين واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا
 بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي حسن لمعنى في
 غيره نوعان ما يحصل المعنى بعدة بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى
 الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره كالجهاد وصلوة الجنازة واقامة
 الحد ودحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد وهو ان الوجوب
 متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني حكم هذين النوعين
 واحد وهو ان الواجب لا يسقط عن الذمته بعد ثبوتها لا باياتيانه اي بادائه او باعتراض ماله
 اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمته بالحيض
 والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد فانه يسقط بسقوط ذلك لغيره
 يبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافة ما
 ثبت به الى الامر بواسطة فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمته بالسبب هو
 نفس الوجوب محق قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالمحوادث العارضة
 في الوقت ولكن ايرادها هنا غير مناسب لانه يصدر بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن
 ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض
 ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعراض والذي حسن لمعنى في غيره وهو

القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بعده بفعل مقصود كالوضوء
 والسعي الى الجمعة يعني النوع الاول هو ما لا يتاخر لغيره الذي حسن المأمورية لاجله
 بنفس فعل المأمورية بل لا بد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي
 فالوضوء في نفسه تدبير وتطهير للاعضاء واصناعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة
 والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصد اوجده به الصلوة وكذا
 السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة
 الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر يعده وثابتها ما يحصل المعنى بفعل المأمورية
 بد يعني النوع الثاني ما يتاخر لغيره الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية
 به لا بفعل اخر يعده كالصلوة على الميت فانما في نفسه ابدعته بعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصى يحصل بنفس الفعل وحكمه هذين النوعين واحدا ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير

فصل فى النهى وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن

وانما حنت لقضايى المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ها والمجاهد فانه فى نفسه تعذيب عباده وتخريب بلاده وانما صار حسنا للاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد المجاهد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ود فانها فى الظاهر تعذيب وانما حنت لزجر الناس عن المعاصى وهو يحصل بمجرد اقامة الحد ود لا يحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما فى صلوة

الجنائز وكبت اعداء الله تعالى كما فى الجهاد والزجر عن المعاصى كما فى اقامة الحد ود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا لما كانت هذه الوسائط (وهى اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهى فى النوع الثانى والصلوة والمجعة فى النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وحملت داخلته فى الحسن لغيره وحكمه هذين النوعين واحدا ايضا وهو اى الحكم بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوجوه والسوى بقاء الصلوة والمجعة ويسقط بسقوطها وكن الصلوة على الميت والمجاهد واقامة الحد ود تبقى بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وعتك حرمة المناهى ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما

فرغ عن الامر شرعى فى مقابلته وهو النهى فقال فصل فى النهى وهو فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لنتعه عن القبح وفى اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن اى ما ينقسم الامر فى كون المأمور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهى ينقسم فى كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمحق فى غيره كما استعلم وذلك لان الحكيم كما لا ياهم الا بالحسن كذا لك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبحه وضعا بان يكون وضعه للقبح العقلى مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعيب وما التحق به بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين و
الملاقيم وحكم النوى فيهما بيان انه غير مشروع اصلوا ما قيم لمعنى
في غيره وهو نوعان

والثاني ما يكون قبيحا شرعا بان الشرع وجب قبحه الا فيجوز العقل او غيره بان يكون القبح للغير ويقبحه
يكون النهى عنه قبيحا وذلك ايضا نوعان احدهما وصفت بان يكون الغير الذى يقبح لاجله النهى
عنه وصفا لازما للنهى عنه وثانيهما مجاور بان يكون الغير الذى يقبح لاجله النهى عنه
مجاورا له في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعضها نصارا لاقسام اربعة فالاول ما بينه المص
بقوله ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعيب فان الكفر قبيح لعينه وضعا لان ذاته قبيحا يعرف
بجرد العقل وهو كفران المنعم ولذا لا يسمع حرمة وكذا العيب فانه لما كان عبارة عن فعل
خال عن الفائدة او عايب ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذى في ذاته بغير العقل

وما التحق به اى بالتقسيم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
الحر والمضامين والملاقيم هذا هو التقسيم الثاني وذلك لان الصلوة ليست في نفسها قبيحة
يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلية العبد لها مقصورة في حال
الطهارة فالتحقت بالقبح وضعا بواسطة عدم الاهلية وكذا بيع هؤلاء الاشياء قبيح ولكن لا يعرف
قبحها الا بالشرع وذلك لان البيع في نفسه ليس قبيحا يعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع
جعل محله مالا متقوما والحر ليس بمال وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه اصلا ب
الغول جمع مضمون وصورة بيعها ان يقول بعث الولد الذى يحصل من هذا الفعل فهو
يبيع الماء وهو ليس بمال شرعا نصار بيعها قبيحا شرعا التحق بالقبح وضعا بواسطة عدم المحلية
شرعا وكذا الملاقيم ليست بمال وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من
لحقت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجزئ اسم المفعول منها الاموصولا بحرف الجر الا
انهم استعملوا بحذف الجار كذا قيل وصورة بيعها ان يقول بعث الولد الذى يحصل من هذه
الناقذة فيبيعها قبيح شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان يخلق ليس بمال البيع وكان ذلك من عاد
العرب فنهى النبي صل الله عليه وسلم عنه وحكم النهى فيها اى في القمين المذكورين بيان انه اى
النهى عنه غير مشروع اصل لا يتصور ان يكون مشروعا بوجهه وما قيم لمعنى في غيره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهى و لهذا قلنا ان وطئها في حالة الحيض يجعلها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى وما اتصل بالمعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النهى

احدهما ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعنى القسم الرابع ما جاوره النهى عنه الغير الذى قبله لاجله ذلك النهى عنه جمعا بان يجمعا في بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا لازما لباو اذ خلا في حقيقته كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالعجم في هذه الاشياء الامر بجاوره هذه الاشياء لانهما فالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشروع في ذاته وانما قبله بالاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة وهو امر بجاوره للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بان يبيعا في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال بالسعى قد يوجد بدون البيع بان يملك في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما قبلت لاجل شغل ملك الغير وهو امر يتفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل وكذا الوطى في الحيض مشروع من حيث انها منوطة وانما قبل لاجل الاذى وهو امر بجاوره الوطى قد يتفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى النهى عنه يكون صحيحا مشروعا بعد النهى بلا خلاف حتى انقضى البيع وقت النداء ويكون موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الفرض في الارض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سببا للاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان النهى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد النهى قلنا ان وطئها في حالة الحيض يجعلها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى يعنى من طئ امرأته ثلثا لا يجمل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجها غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني فان دخل بها في حالة الحيض تحمل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا اثبت بها احصان فان من شروط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصنا حتى لو زنى بعدها كان حده الرجم وما اتصل به المعنى وصفا وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذى صار النهى عنه لاجله قبيحا وصفا لازما لا يتفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النهى فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا باصـ

والنهي عن الأفعال المحسبة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الأول الايدليل لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء المحسن فينصرف مطلقا

لان قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صدق وصفه الا انما له لا ينفك عنه وهو كون الخمر ثمنا اذا الخمر ليست بمال متقوم وهي ما وجب الاجتناب عنها فلا يجوز تسليمها وتسليمها والتمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم لان البيعة لا ينفك عن الثمن فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر لان الحكم بثبوت بقدر دليله وكذا الصوم يوم الفجر ليس في نفسه قبيحا لانه عبادة وامساك به تعالى واما قبحه لوصفنا اتصل به صارا لازما له هو الوقت والوقت داخل في تعريف الصوم لا يمكن انفكاكه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم هذا الوقت اي يوم العيد يوم ضيافته تعالى وفي الصوم اعراض عنه فصار قبيحا لاجله وحكم هذا القسم ان المنهي عنه يكون فيه فاسد الاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله فان المنهي عنه يكون فيه مكر وما لعدم اتصال القبح فيه يكون ثابتا بقدر دليله ولما فرغ من تقسيم المنهي عنه اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الأول اي القبح لعينه واي نهي يقع على القسم الثاني اي القبح لغيره فقال والنهي عن الأفعال المحسبة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير والمراد بالأفعال المحسبة ما يعرف حشا ولا يتوقف تحققها على الشرع وقيل ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به كالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطى في حالة الحيض فانه حرام لغيره مع انه فعل حصى لان الدليل قد دل على ان النهي عنه لمعنى الاذى لا لعينه والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع وقيل ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلوة والبيع والأجارة وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم هو الاسم مطلقا وقد زيدت في الشرع عليه اشياء وقس عليه الباقي فالنهي المذكور اذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبح لغيره وصفه حتى يكون المنهي عنه بعد ورود النهي فاسدا اباطلا الا اذا دل دليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين الملاقيم وصلوة المحدث وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الأول الايدليل يدل على خلافه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء المحسن فينصرف مطلقا

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ايبقى سبباً والحكم به مشروع عام ووقوع النهي
عليه واما ما هو جزء مشروع زجراً فيعتمد حرمة سببه كالقصاص
ولنا ان النهي يراى به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم
فيعتمد التصور

اي مطلق النهي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالي عن القرائن
يقع على المحسن لعينه عندكم كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب ان يقع على القبيح لعينه لان
المطلق ينصرف الى الكامل والنهي مثل الامر في الاقتضاء فعنده النهي عن الاعمال المحسنة و
الشرعية يحمل على القبيح لعينه الا اذا دل دليل على خلافه فحرمة الزنا والخمر حرمة صوم الفطر
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سبباً للشباب ولا البيع الفاسد موجبا للبلاد
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايبقى سبباً والحكم
به مشروع عام ووقوع النهي عليه اى على السبب ام لا يبقى واما ما هو جزء مشروع زجراً عن الفعل
الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ودم نقض برء عليه تقريه انكم قلتم النهي عن التصرفات
الشرعية يبيد مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منى عنه كما يستفاد
من قوله تعالى منكر من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سبباً للكفارة التي
هي عبادة ولم ينعدم بالنهي فاجاب عنه بان كلامنا ليس الا في النهي الوارد على حكم مطلوب
شرعي يتعلق بسبب مشروع كالمالك يتعلق بسببه المشرك وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك
السبب سبباً لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزورا
حتى يقال انه بعد وقوع النهي ايضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة واما الكفارة في جزاء شرع زجراً عن
الفعل الحرام وهو الظهار فيلحقه تقضي ان يكون سبباً حراماً كالقصاص فانه جزء مشروع شرع
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضى حرمة القتل فكون القتل والظهار حراماً لا ينافي ان يكونا صامحين
لايجاب الجزاء بل يحققه معا ورح المصنف دليلاً على ان النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبيح
غيره وصفاً فقال ولنا ان النهي يراى به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم
عليه المكلف لا وجده فيعتمد التصور اى فيقتضى النهي ان يكون المنهى عنه متصور الوجود عن المكلف

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه بين ان يفعله
 باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلى فى النهى فاما القبح فوصف
 قائم بالنهى يثبت مقتضى به تحقيقا للحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل
 به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل فى موضعه العمل بالمقتضى
 بقدر الامكان وهوان يجعل القبح وصفا للمشرع فيصير مشرعا وعام
 باصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر لا تنافى بينهما

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اى على كفه وبين ان يفعله باختياره
 فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلى فى النهى يعنى الحكم الاصلى فى النهى هو ان يكون المنهى
 عنه متصورا للوجود عن المكلف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن
 ثمة اختيار سمي ذلك الكف نكيا ونسحا لانها كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون
 فى الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نكيا لعدم لو كان الماء يكون نكيا فاذا المرىك الفعل
 متصورا للوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصورا للوجود شرعا
 كالوجه الى بيت المقدس فاما القبح فى المنهى عنه فوصف قائم فى المنهى عنه بالنهى اى بسبب
 النهى يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى بداى بالنهى تحقيقا للحكمه اى حكمه النهى يعنى ان
 القبح فى المنهى عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمه الناهى فلا يجوز تحقيقه اى القبح على وجه يبطل به
 ما اوجبه واقتضاه اى القبح والموجب المقتضى هو النهى بل يجب العمل بالاصل اى النهى فى موضعه
 اى موضع وجوه والنهى هو المنهى عنه بان يبقى المنهى عنه اختيارا واختيارا لافعال الشرعية ان يكون
 اختيارا للفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ما ذور فيه باصله ومنوعا عما لا
 قبح النهى واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اى العمل ان يجعل القبح وصفا
 للمشرع اى المنهى عنه فيصير مشرعا وعام باصله غير مشرع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد
 من الجواهر كما يقال لؤلؤة فاسدة لاذبقى اصلها وذهب لمعناها واصفائها ولا تنافى بينهما اى المشرع
 باصله والفساد بوصفه حق يقال لا يمكن ان يكون الشئ فاسدا مع بقاء مشرعه وعيته وحاصله
 الاستدلال ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه متصورا للوجود والا يكون نكيا ونسحا كما عرفت
 وهذا الصل فى النهى وكون المنهى عنه قبحا فرع فيه اذ القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمه الناهى
 فاجتمع فى المنهى عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذ يكون

فالمشروع يحتمل الفساد بالنهاي كالاحرام الفاسد فوجبا تبا تعلق على هذا الوجه
 رعاية لمنازل المشروعات ومحافظتها كحدها وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع
 بالخمر مشروع باصلا وهو موجود لكنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر
 مال غير متقوم فيصليح ثمانا من جهة وزوجه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك بيع الربوا
 احدهما اصلا والاخر فرع فوجب ان يراد حاله بحيث لا يبطل احدهما فالاختيار في الاعمال الشرعية
 يستدعي ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون ما ذوقناه والقبح يستدعي ان يكون
 ممنوعا عنه وهذا لا يمكن الا بطلان يكون ذلك الفعل مشروع باصلا وذات قبحا وممنوعا باعتبار
 وصفه فيصير فاسدا لا باطلا والشايع لما قال انه قبح لعينه ابطال الاختيار شرعي الذي هو الاصل
 في النهي بالفروع اي بالقبح الذي هو المقضى وان بقى فيه الاختيار المحمي وهو غير نافع فيصير النهي ليا
 وشغوا وبطل الاصل لرعاية المقضى هذا هو توضع المقام ثم اكد قوله ولا يمتاني بيضا بقوله
 فالمشروع يحتمل الفساد بالنهاي كالاحرام الفاسد فلان المحرم بالبيع اذا جامع بامراته قبل الوقت
 بعمرته فسد احرامه وموجه فهذه الاحرام الفاسد مشروع باصلا حتى وجب عليه المضي على ذلك
 ووجب عليه الجزاء بازكاب المحظور في عهد الاحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الاحرام
 لا يخرج بعن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية
 متصور شرعا وانما لا تان فيهما فوجب اثباتها كون النهي عن مشروع على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعاً
 باصلا مع كونه قبيحا بوصفه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظتها كحدها والرعاية لان ينزل الاصل وهو
 كون النهي عنه اختياريا في تنزله بان يجعل المنهي عنه مشروعاً باصلا والتبعية وهو كونه قبيحا في منزله بان
 لا يجعل التبعية مبطلا للاصل كما ابطال الشافعي بجعل المنهي عنه قبيحا لعينه كما عرفت المحافظات
 يجعل النهي غيبا والنهي فعليا لان يجعل كل واحد في المشروعات احدا كما جعل الشافعي ثم فرع على الاصل
 الذي اثبتة بدليل فقال وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقا مشروعيتها
 باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصلا وهو الاصل في البيع وجود ركنه في محله
 والركن للبيع وهو مبادلت المال بالمال والخمر مال لان المال ما يملكه الطبع ويمكن اذخاره لوقت الحاجة
 قد وجب فصار مشروعاً باصلا وغير مشروع بوصفه وهو الوصف الثمن لان الخمر مال لكنها غير متقوم لان
 المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه وبقية شرعا وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم فيصليح ثمانا من وجه دون وجه
 فصار فاسدا لا باطلا فيكون هذا البيع مفيدا للملك بعد القبض ولكن اي كالببيع بالخمر بيع الربوا

غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولاخلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذريه عندنا لانه نذريه بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد المجانين مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففوات شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو الا يقتضيه العقد واحد المتعاقدين فيه نفع او العقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى يصح به النذريه عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد فيه لكونه معيارا له ولاخلل فيه اي في الوقت لانه كسائر الاوقات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه اي بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم الضيافة منه والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اي لكونه مشروعا باعتبار اصله يصح النذريه عندنا استحسانا خلافا للزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ~~لانه~~ اي هذا النذريه نذريه بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا يعني انما يصح النذريه لان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا وهو لم يوجد من الناذر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال له على ان اصوم يوم النحر واصوم غد او الغد يوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض فلا يمنع صحة النذريه حتى لو صام في ذلك اليوم تخرج عن العهد لانه اذا دعا كما التزمه ولكن عليه ان يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم اخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

ووقت طلوع الشمس ودلوها صحيح بأصله فاسد بوصفه وهوانه
منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل لصاوة لا يوجد
بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه
ناقصة لافسدة

وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال
ان المعصية انما توجد بالصوم لا بذكروه والناذر لم يوجد منه الا الذكركيف لا يصح ووقت طلوع
الشمس ودلوها اي نزلها او غرغ بها يقال دلكت الشمس اذا زالت واغابت صحيح بأصله
لانه يساوي سائر الاوقات في كونها ظرفا لصالح العبادة فاسد بوصفه وهوانه اي الوقت منسوب
الى الشيطان كما جاءت به السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس و
دلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتخري احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية
قال اذا طلعت حجاب الشمس فدعوا الصلوة حتى ينزح اذا غاب حجاب الشمس فدعوا الصلوة حتى
تغيب لا تحبوا الصلوة عند طلوع الشمس لا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه عن عبد الله
الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرني الشيطان فاذا
ارتفعت فارقتها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقتها فاذا ادنت للغروب قارنها فاذا غربت
فارقتها ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات سواء مالك واحد
والسنان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يجعل على الحقيقة بانه يقابل الشمس
وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب معجورا للكفار للشمس عبادة له ويمكن
ان يجعل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتخريكه ايامهم على عبادتها في هذا الوقت ولما
كان يرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم وجب ان يفسد
الصلوة في هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة في هذه الاوقات ناقصة وليست بفسدة
دفعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها
فصارت الصلوة فيه ناقصة لافسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
فارق وهوان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا يثاير له في ايجاد المظروف بل
الصلوة توجد بافعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت مترافا فسادها
بخلاف الصوم فانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما رويك من متصل بالصوم فيؤثر فسادها

فقيل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و يعرف به فإزداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منقى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسفاً وكان النكاح شرعاً مملوك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاد

في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصلوة اشارة الى دفع دخل مقدر يرد عليه وهو ان فساد الظروف لما لم يوثق في فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يوثق فساد الوقت في نقصان المظروف ايضا حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كما ملأ والمحال انكم تقولون انها تؤدى ناقصاً تقرير الجواب ان الوقت وان كان ظرفاً للصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يوثق في فساد المسبب ضرورة الا انه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يوثق في الفسَاد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه يوثق في

نقصان المسبب وهو الصلوة فقيل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النقل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء وينبغى ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزأه وقد اساسه والتقرير الاول باعتبار تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفاً وتشديداً به اى بالوقت فيقال هو الامسالك عن المفطرات الثلث فصار مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازيدة وينقص بانقاصه ويكون الوقت داخل في ماهية الصوم فإزداد الاثر اى ازداد اثر فساد الوقت في

الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسداً فلم يضمن بالشروع في يوم النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور وهو ان النى عن الانعزال الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها اى الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع انه منى عنه اجاب المص عن بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منقى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وانه الدارقطفى فكان نسفاً لا نكاحاً وكلاماً كان في النى دون النفى والنعيم فيكون ذلك اخباراً عن عدمه نقولك لارجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثاني ما بينه بقوله لان النكاح شرعاً مملوك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاد ويوجب بقاء المشروعية فمما لا يمكن العمل بحقيقته ما توجب صحتها الى النفى لان النى انما يوجب بقاء المشروعية

اي هذا بناء
على تخفيف
يعرف
مع هذا بناء
على تشديد
يعرف

بخلاف البيع لأنه شرع لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه شرع
 فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية و
 العبيد والبهاثم ولا يقال فى الغصب بأنه ثبت الملك مقصودا
 به بل يثبت شرطا للحكم شرعى وهو الضمان لأنه شرع جبر

فيما أمكن اثبات موجه (وهو الحرمة مع المشروعية) لافيه لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل
 لأنه انما صار مشروعا لاجل الملك الضرورى الذى لا ينفصل عن الحل لأن الاصل فيمن لا يكون
 مشروعا لأنه استيلاء على الحرمة لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحرير المحاصل بالتميز أيضا
 الحل الذى شرع النكاح لاجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمة الثابتة بالحدوث
 المجمع عليها فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه لا يبقى سبب الحل مشروعا لان الاسباب
 الشرعية يراد لاجل احكامها لا لذاتها واذا خرج السبب عن افادة المشروعية صار النهى نهيًا و
 نسخًا بخلاف البيع لأنه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه اى البيع شرع

فى موضع الحرمتى حرمة الوطى وفيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية مثال لموضع الحرمة
 والعبيد والبهاثم مثال لما لا يحتمل الحل يعنى ان النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول
 ببقاء المشروعية والعمل بتحقيقه النهى لان البيع انما شرع لملك العين والتحرير لا يصادف والتحرير
 انما يصادف الحل لا لملك والحل فى البيع يثبت تبعًا فلا يصادف التحريم لان البيع فيما لا توجد حل
 الوطى كالامة الجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهاثم والعبيد مشرووع فثبت انه للملك لا للحل
 ولما كان يرد النقص على الاصل المتفق عليه وهو ان النهى عن الافعال المحسنة يوجب انتفاء
 المشروعية اصلا وهو ان الغضب وكذا الزنا فعلا حيان وقد ورد النهى عليها فقال تعالى فى
 انفسب ولا تاكوا الموالكم بينكم بالباطل وقال فى الزنا ولا تقر بوا الزنى ومع ذلك
 قد قلت بمشروعية ما بعد النهى حيث جعلتم الغضب سببا لملك المغضوب عند
 اداء الضمان وكذا جعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة التى هى نعمة اذ النعمة لا تنال
 الا بسبب مشروع فدفعها اما الغضب فدفعه بقوله ولا يقال فى الغضب بأنه
 يثبت الملك مقصودا به مثل البيع حتى يرد انه مع كونه منهيا عنه والحال انه فعل
 حسى مشروع لكونه مفيد للملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطا للحكم
 شرعى وهو اى الحكم الشرعى الضمان على الغاصب لأنه شرع جبرًا لحق المالك

في عتد الفوات وشرط الحكمه تابع له فصا رحسنا بمجنم وكذللك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمت ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام

في عتد الفوات اي فيقتضى الضمان فوات ملك المصوب عن المالك مثلا يجمع البدلان وهما الضمان والمصوب في ملك شخص واحد فلا محالة يخرج المصوب عند اداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب واذ جعل الملك شرطا للحكمه شرعي وشرط الحكمه تابع له فصا برت الملك للغاصب حسنا بمجنم اي بحسن الحكمه وهو الضمان اتول لا يطابق هذا الجواب للسؤال الابان يقدر معنى كلام الخصم ان الغضب قيمه بعينه فانبات الملك به يكون قبيحا فخر يطابق الجواب بان الملك لم يثبت من حيث انه مقصود بل من حيث انه شرط لحكمه شرعي والحكمه الشرعي وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط وفي الحسن فيكون للملك ايضا حسنا من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السؤال هو ان الملك لا يثبت للغاصب قصدا حتى يلزم ما الزمتم بل هو يثبت تبعا وشرط الحكمه شرعي واما الزنا فد فعقبوله

سواء اى الاول
والفردع ٢٧

وكذللك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه حتى يرد ما اورده بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمت ولا عصيان ولا عدوان فيه اي الولد لا بالنظر الى حقوق الله ولا بالنظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله ان الولد هو الاصل في استحقاق الحرمت اي يحرم على الولد الاب والاب الواطي وابنه اذا كان انثى وام الموطوءة وبناتها اذ كان ذكرا وهذا الولد الذي اصل في الحرمت لا عدوان فيه ثم تتعدى هذه الحرمة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير فحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلته على المرأة لان الولد اوجد اتحادا بينهما ولذا يضاف الولد الواحد اليهما جميعا فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى ولكن جاء دفعا للحرج وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا الى اسبابه من هذه القبلة والمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الامور فالزنا واسبابه اقيم مقام الولد الذي هو الاصل في هذه الحرمة وما قام

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام
الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذا هنا
يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في
ايجاب حرمة المصاهرة فصل في حكم الامر

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظرا الى اوصاف نفسه
فالزنا لما اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى
الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في اعادة التطهير نظر الى
كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلف الماء في اعادة
التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذا
هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة
يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر في اوصاف الزنا من
الحرمته لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل
الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب محرمه
المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحل
فهو ليس بسبب لهذه الحرمه بالذات وانما هو بسبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان
الوقوف على حقيقة العلوق متعذر، والوطى سبب ظاهر مفض الىه فاقيم مقامه وجعل
الولد كما حاصل تقديره واحتياطاً وكان الوطى الحلال مفض الىه كذا الحرام مفض بل تفاوت
فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في
ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمه متلانه انما يعمل بحيثه النيابة لان حيث الذات كما ان التراب انما
يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لان حيث نفسه وقال الشافعى لانه ثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنعمة وهي حرمة المصاهرة لانها للحق الاجنبية بالامهات
وقد من اسه بها علينا حيث قال وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وعندنا
كما ثبت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس
والنظر الى داخل الفرج بشبهة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة وينتهى
على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام فصل في حكم الامر

والنهي في ضد ما نسب اليه باختلاف العلماء في ذلك المختار عندنا ان الامر بالشيئ يقتضى كراهة ضده لان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره

والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك ليس الخلاف في هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشيئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده قطعاً ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لا تفعل انما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهي عن الشئ المضاد له فاذا قيل قُمْرَةً لهُ هل له اثر في منع السكون حتى يكون قوله قُمْرَك بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيئ نفس النهى عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرانه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه على هذا فقالوا النهى مثل الامر في الوجهين ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيئ نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وقهراً ومهماً ومنهم من قال ان الامر اذا يكون للوجوب فهو نهي عن الضد قهراً بخلاف الامر الذى للندب فانه لا يكون نهيّاً عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشيئ نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهيّاً عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلاً ايضاً وهو المختار عند الغزالي وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعي والمختار عندنا اي عند المصنف والقاضى الامام ابن زيد وشمس الاثمة وفتح الاسلام وصدرا الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشيئ يقتضى كراهة ضده واذا لم يكن الاشتغال به اي بالضد مغفولاً للمأمر به لانه حين التقويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر الى التقويت وان كان في ذاته مباحاً كصوم يوم الفجر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشيئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اي ليس الامر بالشيئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اي الامر بالشيئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهى عن الضد ولا متضمناً له

له اصله ان النهى عن الشئ نفس الامر بصدده واما انها ان يتضمنه ١٣ مستم ١٤ اي امر بالشيئ ١٥ مستم ١٦

A

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق
 يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الأصل
 أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يقوته
 الأمر فإذا لم يقوته كان مكرهاً كالأمر بالقيام ليس بنهى عن القعود
 قصد احتق إذا قعد ثم قام لا تفسد صلواته ولكنه يكره وعلى هذا القول
 يحتمل أن يكون النهى مقتضياً في ضده أثبات سنة تكون في القوة
 كالواجب ولهذا قلنا أن المحرم لما نهي عن لبس الخيط

ولما كان ينهون من قوله (لأنه ساكت عن غيره) أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً والحال أنه
 يثبت في مواضع كافي ترك الصلوة والنهوم دفعه بقوله ولكنه أى الأمر بالثى يثبت به حرمة
 الضد ضرورة حكم الأمر لأن طلب وجود الثى يقتضى انتفاء ضده والثابت بهذا الطريق
 أى بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالأدنى وهى
 الكراهة فلا يثبت المنزعة وفائدة هذا الأصل وهو أن الأمر بالثى يقتضى كراهة ضده كما ثبت
 الآن أن التحريم على تحريم الضد في صورة التقويت لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر ذلك التحريم
 إلا من حيث أنه يقوت الأمر أى المأمور به فإذا لم يقوته كان الضد مكرهاً بالإجماع كالأمر بالقيام
 بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى ليس بنهى عن القعود قصد احتق إذا قعد
 ثم قام لا تفسد صلواته بهذا القعود لأنه لم يقف به المأمور به إذا قام بعد القعود ولكنه يكره
 لما فيه من تأخير المأمور به ولما كان حكم الأمر في الضد منصوحاً عن السلف كما بين ولم يكن
 حكم النهى على وجه الاحتمال بناء على أن النهى ضد الأمر فقال وعلى هذا القول وهو أن الأمر
 بالثى يقتضى كراهة ضده يحتمل أن يكون النهى مقتضياً في ضده أى ضد النهى عنه أثبات سنة تكون
 تلك السنة في القوة كالواجب كما أن الأمر بالثى يقتضى أثبات الكراهة في ضد المأمور به ليحسن
 المقابلة في قوله كالواجب إشارة إلى أن قوته دون قوة الواجب كما أن الكراهة تدنى من الحرمة وليس
 المراد من السنة السنة المتعارفتين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً إلى الوجوب ولهذا أى
 لأجل أن النهى يقتضى سنة ضده قلنا أن المحرم لما نهي عن لبس الخيط بقوله عطف الله عليه ولم
 لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين
 فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما يلبس المحرم من

فصل
كان من السنة ليس الأزار والرداء فصل في بيان اسباب
الشرائع اعلم ان اصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب
جعلها الشرع اسباباً لها

التياب كان من السنة ليس الأزار والرداء لأنه لما نهي عن لبس المخيط كان ما مورأ بلبس غير المخيط
والرداء والأزار في غير المخيط اوفى ما يقع به الكفاية فكان لبسها سنة اقتضاء فصل
في بيان اسباب الشرائع اى في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها
السبب في اللغة ما يمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمي الجبل سبباً لامكان
التوصل به الى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمي الطريق به
لامكان التوصل به الى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل
السمع اى الدليل السمعي على كونه معرفاً لاثبات حكم شرعى بان دل السمعي على ان الشارع
جعله علامة لثبوت الحكم الفلانى ففيها ثلاثة مذاهب الاول مذهب عامة اصحابنا
وبعض الشافعية وجهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين
وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهى سائر الاحكام الشرعية والعبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اى ثابتة في الشرع بأسباب جعلها
الشرع اسباباً لها اى تلك الاصول والقروع وحاصله ان الاحكام الشرعية اسباباً لتضاف
اليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام
هو الله تعالى وحده والمذهب الثانى لبعض الاصوليين وهو انه ينعقد ان
الاسباب اصلاً وتقبلون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص
عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علته ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع
باجاب انه تعالى مستدلين بان الايجاب صفة خاصة له تعالى كصفة الخلق و
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعة عن الله تعالى وبيان الاسباب لو كانت عللاً
للاحكام لما تصور الانفكاك بينهما وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب
كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا امن اسلم في دار الحرب ولم يحتاج
اليها يتحقق الاسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشيخ الى جوابهما
بقوله جعلها الشرع اسباباً لها فانا لا نقول ان الاسباب موجهة بنفسها حتى يلزم

المذهب الاول

المذهب الثانى

كالج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها والعقوبات بأسبابها
والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف إليه

قاه عن الله تعالى اذا ايجاب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلا ان الحكم فاضافة
الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع
ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا يجعل الاسباب موجبة الا يجعله تعالى
ايها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات عن من امن
ولم يجر الينا فسبب على دفع الحج والمذنب الثالث لجمهور الاشاعرة وهو انه
فرا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف
وجوبه اليه لانه حاصل بكسب العبد فيضاف اليه واما الثاني اي العبادات فلا يضاف
وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض
الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرهما الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة للاسباب
كالج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت
في الشرع قال الله تعالى وسه على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما ستعرف و
اما الوقت فشرط مجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر
فهو سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكن شهر
اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضي الامام ابو نزييد وصدرا الاسلام الى ان سبب
وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق
شهره الشهر يترتب فيه الايام والليالي والصلوة متعلق وجوبها باوقاتها فيكون اوقات
الصلوة سببا لوجوبها لان الصلوة تضاف اليها ويتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بعد خولها
والعقوبات اي الحد وديتعلق وجوبها باسبابها وهي الجنائيات التي تضاف الحد ود اليها كالزنا
والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فينتكر الحد وديتكررها ولا تجب قبلها بل تجب
بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لانها عبادة من وجه حيث
لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجنائية فوجوبها يتعلق
بما تضاف الكفارة اليه اي يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي

الذي هو الثالث

مزمسبب متردد بين الحظر والاباحه والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس
بتعاطفها والايمان بالآيات الدالة على حدث العالم وانما الامر لا يلزم اداء
ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب بالثمن ثم يطالب بالاداء

يعلم اضافة الوجوب اليه ثوبيته بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحه يعنى
لما كانت الكفارة دائره بين العباده والعقوبه جعل سببها امر اثار بين الحظر والاباحه
لينااسب السبب والمسبب كقتل الخطاء فانه دائرين الحظر والاباحه اما الحظر فذلك القرى
واما الاباحه فلان الرعى الى الصيد امر يباح فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائره بين
العباده والعقوبه تضاد العباده الى الاباحه والعقوبه الى الحظر ولهذا الميجعل
المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببها كما لا يصح المباح المحض كالقتل
بجنى واليمين المعقوده قبل الحث سببها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيره
مشروعه بتعلق البقاء اى بقاء العالم والنفس والمجنس المقدور اى المحكوم من الله بتعاطفها
اى بباشرة المعاملات يعنى السبب لمشروعه المعاملات بقاء العالم المتعلق بباشرة
لان بقاء العالم المنوط بتويع الانسان (الذى يقتر فى البقاء الى الطور صناعية فى الغذاء و
اللباس والسكن اللق لا يمكن وجودها بخير معاونة ومشاركة بين افراده والى اذ واج
بين الذكر والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم
وهي المعاملات الشرعية فأتقيل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات
سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلت
بل هو سبب لمشروعيتها فتأمل والايمان بالله تعالى كما هو باسماؤه وصفاته متعلق
وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدث العالم
اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو فى الحقيقة بايجاب
الله تعالى كما اثر الايجابات لكنه فى النظر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على انعباد و قطعاً
لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لانكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا التزام عليه وانما
اخرا الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخرا اللهم اختمنى بالايمان وانما
الامر لا يلزم اداؤه واجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب بالثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب
عن اعتراض منكرى الاسباب وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تحصيل المعاصل كون الامر

ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغشي عليه اذ لم يزد المجنون والاعمى على يوم وليلة وانما يعرّف بالسبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له

للايجاب اتفاقا وتقرير الجواب ان هنا شيان الاول نفس الوجوب والثاني وجوب الاداء وهما متغايران نفس الوجوب انما يتعلق بالاسباب ولا يحصل منه وجوب الاداء اذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة ولا يكون ادائه واجبا في الحال كما ترى في البيع بالتمن الموجل فان التمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا في الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتعلق بالامر بعد كون الشيء واجبا بسببه السابق عليه ودلالة اي دليل هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغشي عليه اذ لم يزد المجنون والاعمى على يوم وليلة يعنى اجماع الفقهاء رعى وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائم والمجنون والمغشي عليه اذ لم يزد جنونه وانعماه على يوم وليلة دليل صريح على ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اذ ليس في صدرهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت وجوب القضاء بعد الافاقة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذ لم يزد المجنون والاعمى على يوم وليلة احتراز عن المجنون والاعمى الذين زادوا على يوم وليلة فانهما اذا زادوا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوة عليهم والالزام على الشافعي لا يصح الا بالناثم لان عندنا لا يجب عليها الصلوة اذا كان المجنون والاعمى مستوعبا وقت صلوة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الاصل شرع في بيان امارة كون الشيء سببا فقال وانما يعرّف بالسبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعنى علاقة كون الشيء سببا للشيء امر ان احدها ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وجمع البيت وحد الشرب وكفارة القتل وان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للشيء المضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه ثبتت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازم فتكرره بتكرره دلالة
يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس
في كونه سببا وتكرس الوجوب بتكرس الفطر بمنزلة تكرس وجوب
الزكاة بتكرس الحول

ولما كان يتوهم ان الشيء كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط فدفع بقوله وانما يضاف الى
الشرط مجازا للعلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضا فثابه الشرط العلة من هذا
الوجه ولا عبرة بالجواز ان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه للمم بقوله وكذا اذا لازم فتكرس
بتكرسه دل جواب اذا انه يضاف اليه يعنى كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك
ملازمة الشيء بالشيء وتكرسه بتكرسه دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرس الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر
او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يحتمله كما عرفت فتعين

له في الترتيب
بالتكرار اي تقا
بكفاية ١٢ منه

الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر اي وقته شرطا مع وجود
الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس في كونه سببا وجواب سوال يرد هنا وهو ان
صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكاة الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس
الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمره يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر
فباى وجه جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير
الجواب انما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجما للرأس لاجل وصف
المؤنة اي القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النسبى
صل الله عليه وسلم قال وايدى آمن تعول رزاه البخارى وعن ابى هريرة وحكيم ومسلم
عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو
الرأس لا يفتى عليه دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه
ان الترجيم للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر بتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس لانه
لا تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرر الوجوب بتكرس الفطر بمنزلة تكرس وجوب الزكاة بتكرس الحول يعنى

لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
 كما ان الفناء الذى لاجله كان المال سببا وجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول و
 يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
 والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج
 وفي الخارج حكما بالتمكن من الزراعة وقصل في العزيمة والرخصة
 وهي في احكام الشرع اسما لها واصل منها غير متعلق بالعوارض

بعضى
 مطبوع
 النامية والخارج
 العزيمة

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرار لشرط الذى هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الراس وهو وان
 لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الفطر اى وقت كان المال الذى هو سبب
 الزكوة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الحول الذى هو شرط له لان الحول يتضمن فصلا اربعة
 يتفاوت فيها الاسعار وية يتحقق الفناء الذى هو صفة المال جعل كانه متكرر فكذلك الحال في الراس

بعضى

لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا للوجوب وهو اى الوصف المؤنة يتجدد بتجدد الزمان

كما ان الفناء الذى لاجله كان المال سببا وجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد
 الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعنى لما صار الراس سببا لوجوب الصدقة وصف المؤنة كما عرفت
 وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كان النصاب سبب
 لوجوب الزكوة وصف الفناء والفناء يتجدد وتكرر بتكرار الحول صار للمال متكررا بنفسه لتكرار وصفه حتى
 يتكرر وجوب الزكوة في نصاب احد بتكرار الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرار الوصف

هي

تكرر العشر والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج
 حكما بالتمكن من الزراعة يعنى مع ان السبب للعشر والخارج واحد وهو الارض النامية حقيقة
 في العشر والارض النامية تقديرا في الخارج بان يتمكن الفناء من الزراعة يتكرر وجبها بسبب
 تكرر وصف السبب وهو الخارج حقيقة في العشر ولا تمكن في الخارج وذلك لان بتكرار الوصف جعل
 السبب متكررا تقديرا يتكرر الحكم بتكراره التقديرى فاذا حدث الخارج من الارض تحققا يجب
 العشر وان اصطلحت الارض اذ يستقط تيسيرا بحال المسلم ويتكرر لوجوب يتكرر الفناء واذا وجد
 التمكن من الزراعة وجب الخارج سواء زرع الارض او عطلها لانه يخلق مجال الكائن للتوغل في الدنيا

مطبوع
 النامية والخارج
 العزيمة

فصلا في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة انقصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهي في
 احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى العزيمة في الشريعة

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة
فيه وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر
جا حده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه
شبهة وحكمه للزوم عملا بالبدن لاعلماء على اليقين حتى لا يكفر
جا حده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحكام لا يكون شرعا باعتبار العوارض كالافطار شرعا بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا
شرعا ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات او التارك كالمحرمات والرخصة
في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام
يكون شرعا باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على الغدر وهو السفر والمرض وكذا قصر
الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخول من ان يكفر جا حدها ولا الاول
فرض والثاني لا يجلو ما ان يعاقب بتركه او لا الاول واجب والثاني لا يجلو ما ان يسقى تاركه الملازمة
او لا الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار التارك وكان المكروه في الواجب و
المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرع الله لعباده فالفرض ما ثبت
وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج
وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب العلم القطعي اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بغير
اختيار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختيار
فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذه من عطف الخاص على العام وعملا بالبدن يعنى يجب
العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالصدق بالقلب كاف
حتى يكفر جا حده اى ينسب الى الكفر منكرة تفرع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر
ان لم يكن التارك على سبيل الاستخفاف بالشريعة ولا فهو كافر وهذا تفرع على العمل بالبدن قوله
بلا عذر واحتراز عن التارك بعذر فان التارك بالعدن الشرعى لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت
وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كحبر الواحد او في دلالة كالعامة
المختصة ببعض والمجموع والمأول وحكمه للزوم عملا بالبدن لاعلماء على اليقين لما في دليل من
الشبهة حتى لا يكفر جا حده لانقطاع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

فأما

وأما متا ولا فلا والسنة الطريقة السلوكية في الدين وحكمها ان يطالب المرء
 بأقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة أمرنا بأجرائها فيستحق
 اللامة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكرهية
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسيرة النبي عليه السلام في
 قيامه وعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب
 الأذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به

بان لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر وأما متا ولا فلا
 اى فان ترك العمل باخبار الأحاد بطريق التأويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف
 لكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقير والتدقيق كما توارث به
 العلماء والسنة الطريقة السلوكية في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان
 يطالب المرء بأقامتها احترازا به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترازا به عن الفرض ولا وجوب
 احترازا به عن الواجب وهذا التعريف وبالحكم سنة الهدى في المطلق السنة والتقسيم الثاني لمطلق
 السنة ثم استدلل على قوله يطالب المرء بأقامتها بقوله لانها اى السنة طريقة أمرنا بأجرائها لقوله عليه
 الصلوة والسلام عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهدى بين رواه احمد ابو داود والترمذي و
 ابن ماجه فيستحق التارك اللامة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها وهذا تفريع
 على قوله فيطالب المرء بأقامتها والسنة المطلقة نوعان احد هما سنة الهدى كالجماعة والأذان والاقامة
 وتاركها يستوجبى يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهية وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر
 على تركها ليقابلوا بالسلاح مهاجبا على الامام كما ورتت به الاحاديث الصحيحة والاثار القوية وثانها
 سنننا وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسيرة النبي عليه السلام في قيامه وعوده ولباسه
 السير جمع السيرة وهى المصلحة فخصاله عليه السلام في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصد رضى
 على وجه العبادة قصد ابل على سبيل العادة فينتاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا
 اى على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكرهية ونوع لا يوجب تركها ذلك يخرج الالفاظ
 المذكورة في باب الأذان من قوله اى قول محمد يكره او قد اساء او لا بأس به يعنى لما ثبت ان السنة
 بعضها يوجب اساءة وكرهية تركها وبعضها لا يخلف اجوبته ذكرها محمد في المبسوط في باب الأذان
 فثبت لزوم ترك السنة الموكدة اى سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة
ونوافل العبادات شر وائد مشروعة لنا لاعيننا وحكمه انه يُثاب
المرد على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشرع وعندنا
لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه

الاذان قاعداً وكبره تكملاً للاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان صل اهل مصر بمجاعة
بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في
جوابه ولا بأس كما قال ولا بأس بان يؤذن رجل ويقوم اخر ففى كل موضع قال قد اساء ويكره
يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكراهة لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال
لا بأس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم الباس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد
فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد
في الوقت اقول انما ورد المص هذا الا تمام القائدة والا فلا دخل له في المبحث لان الكلام
في السنة لا في الواجب والنفل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء
كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي
زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض
والواجبات والسنة مشروعة لنا لاعيننا اي مشروعة لتفعلنا حتى لو فعلنا ما نستحق الثواب
غير مشروعة لصبرنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما
ستعلم من حكمها وحكمه اي النفل انه يُثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة
سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لمخلو لا عن الفرضية والوجوب وكن الا يلام
على تركه لمخلو عن السنية ويضمن بتركه بالشرع وعندنا هذه مسئلة خلا فيه
بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النفل سواء كان صوماً او صلوة يلزم عليه اتمامه
عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل
الدليل انه لما شرع في النفل فقد ادى جزء منه وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً اليه
تعالى فوجب صهيابته عن البطالان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم
لا يفيد حكماً ولا يترتب عليهما اثر الميركي تماماً بان يكون شفعاً او صوماً فان ادى بعض
الصلوة او بعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالإندرسار به تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانتها ابتداء
 الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى واما الرخص
 فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعليه ان يقضيه لتكون
 فيه صيانة وهو كالإندرسار به تسمية لا فعلا اى الشرع في النفل مقيس على النذر فالتذريصير به
 تعالى بمجرد الذكر بان يقول لله على ان اصوم او اصلى ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه
 ثم وجب لصيانتها ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى يعنى المنذور
 والمؤدى بصيركل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلنكونه مسلما اليه بفعل العبد واما
 المنذور فلانه جعل لله بمجرد التسمية ولا شك ان ما يصير به فعلا اقوى مما يصير له تسمية
 لانه بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور وواجب باتفاق بيننا وبينكم
 فلان يجب بقاء الفعل في المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واخرى
 كان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجبا
 بالاتفاق حتى يلزم على الناظر شروع الفعل بمجرد الذكر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر
 من المتفعل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثاني ان اتمام
 اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الا تمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النفل
 وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكل الراجح عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه ما اراه
 ابوداود والترمذى عن ام هان قال لما كان فقم مكة جاءت فاطمة فجلسمت عن يسار رسول الله صلى الله عليه
 وسلم هان عن يمينه فجات وليدة باناء فيه شراب فناولته فشربت ثم بانوا لام هان فشربت منه فقال يا رسول
 الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها كنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا اتوا لمراد
 عدم المضرة الاخرى من الاثم لما كان تبركا يا عطاء الله على الاسلام راما القضاء فلازم ولما اراه الترمذى عن
 عائشة رضى الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائغتين فعرض لنا طعام فاشتبهنا فاكلنا منه فقالت
 حفصة يا رسول الله انا كنا صائغتين فعرض لنا طعام فاشتبهنا فاكلنا منه فقال اقصيا يوما اخر مكانه
 واما الرخص فانواع اربعة بالاستنطاق ووجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون اطلاق
 الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام اربعة
 وهذا اتساق لما يطلق عليه اسم الرخصة لا المحققة فاندفع ما توهم ان التقييم فاسد فخر وج

نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من الجواز أحدهما أتم من الآخر فاما أحق نوعي الحقيقة فما استتبرج مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكره بما فيه الجواز **كلمة الشرك على لسانه وافتار له في نهار رمضان واتلافه مال الغير**

بعض الأقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة اى من حقيقة الرخصة وهي ما تبقى فيه عزيمته معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة أحدهما أحق من الآخر اى احد النوعين لحق بكونه رخصة من الآخر وذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثان فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر لان مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما هرت أنفا ونوعان من الجواز اى يطلق اسم الرخصة عليها بطريق الجواز أحدهما أتم في كونه مجازا من الآخر ففي القسمين الآخر لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق اسم الرخصة عليها مجازا أتم في القسم الاول منهما لما فانت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة أتم الجواز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثان فان العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما أحق نوعي الحقيقة فما استتبرج اى عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فلما جمع فيه المحرم والمحرمة فيكون الكف عن عزيمته ومع ذلك رخص فيه للعدس فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكره بما فيه الجواز **كلمة الشرك على لسانه بان أكره رجل بما فيه الجواز من قتل نفسه او عضوه ولا يمدونه وقال امان تكلمت بكلمة الشرك او قتلتك او قطعت يديك او رجلك فله رخصة بأجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو وحدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمته كلاهما موجودان والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر و مات لمات شهيدا وافتار له في نهار رمضان بان أكره الصائم بما فيه الجواز على الاضطرار فله رخصة في الاضطرار مع قيام المحرم وهو شهيد ورمضان والحرمته مع ان العزيمة عدم الاضطرار حتى لو صبر و مات لمات شهيدا وافتاقه مال الغير فانه اذا أكره**

وجنابته على الأحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
على نفسه الأمر بالمعروف وحكمه ان الأخذ بالعزيمة اولى
وأما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كلفظ
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
ولهذا صح الأداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام أخر
لم يلزمهما الأمر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمآن مع ان المحرم والحرم كلاهما
موجودان والعزيمة فيه الترتك حتى لو صدر وقتل لمات شهيدا وجنابته على الأحرام حتى لو اكره
المحرم بما فيها الجاء على ان يحق على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
مع قيام المحرم والحرم والعزيمة فيها الترتك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال
الغیر اى من اضطر بالمحصنة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
حق المالك مرعى بعده بالضمآن مع ان المحرم والحرم متواجدان والعزيمة عدم الاكل
وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف يعنى من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف
للسلطان الظالم جازله ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرم متواجدان والعزيمة ان يأمر
بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الأخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في
جميع الصور ايات ماجورا واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان
نزوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي
عنه كان غيرا حتى كلفظ المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعنى ان
المريض والمسافر يرخس لهما في الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام أخر
ولهذا اى لاجل قيام السبب في حقهما صح اذا رخصهما حتى لو صاما بنية الفرض يجوز
لما روى مسلم والبخارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حمزة ابن عمر والاسلمى
ان شئت فصح وان شئت فافطر وهذا التفرع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
قبل ادراك عدة من ايام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية هذا التفرع على
تأخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكم ان الصوم افضل عندنا لكامل سببه وتردد في الرخصة
 والعزيمة تؤدى معنى الرخصة من حيث تضمنها ليس موافقة
 المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب عنده ساقط بخلاف النوع الاول واما
 التروغى المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كما كره على الفطر في نهار رمضان اذا افطر و مات قبل ادراك زمان القضاء يلزم
 الامر بالفدية وحكم اى حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجهين احدهما
 كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما استعمل حتى ان الصوم افضل عندنا لكامل
 سببه وهو شهر رمضان وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المجل وتتردد في
 الرخصة يعنى الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم

لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة
 من حيث تضمنها ليس موافقة المسلمين فكلت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها
 مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حتى الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
 الصوم افضل يعنى ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعفها الصوم فخر

الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه المجهاد او مشاغلا اخرى فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء عنده ساقط اى متأخر اى ادراك عدة من ايام اخر
 كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدن من ايام اخر فان صام ومات يموت اثما و
 اليه يشير قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر ثم اذ الشيخان بخلاف النوع
 الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبلا حتى انه تعالى فلو مات
 كان ماجورا وقال الشافعى في احد قوليه والشعب وسعيد بن المسيب والاوزاعى واحمد ان
 الافطار اولى لما روى بانه ولما روى مالك والشيخان وابوداؤد عن انس قال سافر ناس مع النبي صلى الله
 عليه وسلم في رمضان فصام بعضهم وافطر بعضهم فلم يجب الصائم على المفطر ولا المفطر
 على الصائم واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعنى النوع الاول (من
 القسمين الاخيرين) الذى هو اتم نوع مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط
 عنا ولم يشترع في حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة لقطع الاعضاء والمخاطبة

لان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا
فلم يكن رخصة الاجاز امن حيث هو نسخ تخفضا واما
النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتمرد وعدم مخالطة
الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوة
والغنائم سوى المحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثبيلة التي كانت في امر سابقا و
رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعتلال جمع على فان
ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عما يسمى رخصة مجاز لان الاصل اى العزيمة
في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بما اجازنا ثمنا وعوتبا فلم يكن
ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانهما فرع العزيمة الاجاز من حيث هو نسخ تخفض
تخفيفا يعنى انما سمينا رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام في الحقيقة
منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ في
اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في
كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى
في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع
الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروعي في بعض المواضع فلذا
صار انقص في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية
اى تعين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية في عامة
البيوع شرط لينبت القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي والوداؤد مجناه ثم سقط اشتراطها في المسلم
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

ل
طوق وبنبرون

وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق المكروه والمضطر أصلاً
للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله
في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه وكذلك قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم مجاز من حيث انها لم يبق فيه مشروعة أصلاً اذ حقيقة الرخصة مبنية على
المشروعية اى العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة اى في مواضع اخر من البيوع فلها شبهة بحقيقة
الرخصة فلذا صار انفس في المجازية وكان لك اى اسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر و
الميتة فانه سقط حرمتها في حق المكروه بالفهم والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى و
قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فقله الا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الاحال الضرورية فتبدلت
الحرمة بالاباحة في حقها ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما اى عن
الخمر والميتة عند الضرورة فان لم ياكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت اُشماً
فاطلاق اسم الرخصة على اكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها
باقية في حق غيرهما فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انفس في المجازية و
عن ابي يوسف والثانفي انه لا تسقط الحرمة ولكن يواخذ بها كما في اجراء كلمة الكفر بالاكراه فيكون
من قبيل القسم الاول من القسمين الاولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثر عليه ان امة غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لان الغفر ان
يترتب على ارتكاب المنوع والجواب ان المضطر قليلا يكتفى بقدر الضرورة والتجاويز عن هذا المقدر
ممنوع فلذا اورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمة التحللات فيما اذا حلف لا ياكل حراماً
فاكل الميتة في حالة الاضطرار مجتث عندهما لا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة
المسح أصلاً لعدم سرية الحدث اليه لان استئثار القدم بالحذف يمنع سرية الحدث الى القدم
ولا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث في الظهارة الحكيمية ثبت ان الغسل الذي هو
العزيمتساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكن مشروعة في حال
عدم التحقق فكان انفس في المجازية فكان اسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك اى مثل ما
تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا اى اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر حجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلتها اسقاطا محضاً استدلالاً ليدل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال ان قصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وحجره سواء في انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركتين فان صلى في الظهر اربعا كانت الاخرى نافلة ولا يجوز خلط النفل بالفرض تصدوا وعند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعمومية ودليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا يباحه دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتطيب انفسهم لمظنة ان يخطر بالهرمان عليهم جناح ان القصر وان قيد الخوف اتفاقاً لا يترتب القصر عليه كما استعلم ودليلنا ما بينته المحر بقوله وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطاً محضاً للعزيمة استدلالاً بما روي احد هاهنا دليل يوجب الرخصة والثاني معناها اى بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر انه قال ان قصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وهذا حديث يعلى بن امية قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة رواه مسلم والترمذي مع فرق يسير ولا ي حيفة ايضاً اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الظهر ركعتان وصلوة الغطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثربن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضرة اربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثربن عتبة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخارى سماه النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدليل ان النبي عليه السلام سمي هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التملك

وأما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
الأكمال اصلاً ولان الاختيار بين القصر والأكمال من غير ان يتضمن رفقا
لا يلبق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة

بوجه ما لعرفون القصاص وغيره يكون اسقاطا محضاً لا يحتمل الرخص لا يتوقف على قبول
العبد ولن كان المتصدق ممن لا تلزم اطاعته فان كان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاول بعدم
الرخص فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقد ما
وعمل بما فاندفع ما قال الشافعى ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
فقبل القبول بقى على ما ذكرنا وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين
لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل
من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق باسقاطا محضاً وأما المعنى فهو اى

الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط اكمال اصلاً والحاصل
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شئ
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا
تتضمن اليسر اما فضل ثواب كماله على اجراء كلمة الكفر واما يسر الخليل في الرخصة كوافقة
المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذا ان الامران لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاطا اى اسقاطا العزيمة
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضاً ليس فيه
يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهى القصر فسقط الاكمال براسه والشافعى
ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لا يلبق بالعبودية
اذح يكون الاقدام على الاكمال خالياً عن المنفعة والغرض والعبد لا يلبق بحاله ذلك اذ هو من
خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تدفع عنه
ثم اجاب عن قياس الشافعى بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام لخردون الصدقة
بالصوم اى لم يجزى في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

واليسر فيه متعارض فصار التحير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة كلان الجمعة غير الظهر ولهذا يجوز بناء أحدها على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً وأما ظهر المسافر والمقيم أحدهما بالتحير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر صوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو روى اية عن ابي حنيفة انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام

المسافر فلم يسقط العزيمة فيه فجوز للعبد ان يعمل بالعزيمة بخلاف صلوة المسافر فقياسك على هذا غير سديد ثم اوضح الفرق بين الصوم وصلوة المسافر بقوله واليسر فيه اى فى الصوم حين العمل بالعزيمة متعارض لليسر الذى يكون فى الرخصة اذ فى العزيمة ايضا يسر وهو موافقة المسلمين فصار التحير فيه اى بين الافطار والصوم لطلب الرفق فلا يكون الا قدم على الصوم خالياً عن اليسر اذ فيه يسر وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض على ما ذكر من ان الاختيار اذ لم يتضمن الرفق لا يلىق بالجودية بان العبد الذى اذن له مولاة للجمعة بخيرين ان يصل اربعاً وهو الظهر وبين ان يصل ركعتين وهما الجمعة فهذه التحير بين القليل والكثير من غير رق اذ ليس له فى الظهر بل الرفق متعين فى الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقض بتغيير العبد المأذون فى الجمعة لان

الجمعة غير الظهر ولهذا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق فى الأقل عدداً يعنى الجمعة والظهر ان متغاييران حتى لا يجوز أحدهما ينية الآخر ويشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر واذا ثبت المغيرة فيجوز ان يكون الرفق فى كل واحد منهما ما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى فلا يتحقق فى أحدهما خاصة وهو الأقل عدداً اى الجمعة حتى يتم اعتراضك واما ظهر المسافر وهو الركعتان فى ظهر المقيم وهو اربع ركعات واحد حتى صح بناء أحدهما على الآخر فبالتحير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق لتعين الرفق فى الأقل عدداً فامل وقد يجاب باننا لا نسلم ان العبد غير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الاذان كما فى المحرقى بكرة له التغلف كذا فى غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسألة من نذر صوم سنة ان فعل كذا ففعل

وهو معسر بخيرين صوم ثلثة ايام وبين سنة فى قول محمد وهو روى اية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اى الى قول محمد قل موته بثلثة ايام يعنى على الجواب الذى ذكرنا فى العبد يخرج

له اشارة الى ان الجواب يتم باثبات الرفق فى كل واحد منها سواء كان متعين او متغايرين فلا مابة اسل اثبات المغيرة فتر ١٢ سنة

لا نهما مختلفان حكماً أحدهما قرينة مقصودة والثانى كفاة وفي مسئلتنا
هما سواء فصارك المذبر اذا اجنى لزم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة
بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض آخر رد على الاصل المذكور وهو ان من قال ان دخلت الدار فعلى صوم
سنة فدخل وهو معسر فبر على قولهم وابى حنيفة بخيرين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه
وفاء النذرين صوم ثلاثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذا التحير بين القليل والكثير من
غيره فى اذ لا يبره فى صوم السنة بل الرفق فى الاقل عد امتعين والجواب ما بينه المصقول
لانما اى صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان حكماً وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة
مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة

والزجر فصح التحير طلب للارفق عنده واليه يشير بقوله احد هما قرينة مقصودة والثانى كفاة
وهذا التحير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يبريد وقوعه كما فى قوله المذكور فان كان التعليق
بشرط يبريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مرضى فعلى كذا فلا تحير بل الواجب عليه الوفاء
بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو كان موسراً لا يتعين فى حقه
التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يأتى التحريم وفى مسئلتنا
اى فى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والكمال سواء بدليل بناء احدهما على الآخر واتحادها
فى الشرط والاسم فلا يتضمن التحير فقابل يتعين اليسرى فى القصر فصار اى ما ذكرنا من تعيين

القصر فى حق المسافر كالمذبر اذا اجنى لزم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة يعنى ما ذكرنا من
ان اليسر متعين فى قصر المسافر فلا يفيد التحير نظير لمسئلة المذبر فان المذبر اذا اجنى جنائية بان
اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عينا لاتحاد الجنس لان القيمة
من جنس الارش فيتعين الرفق فى الاقل خاصة كما يتعين الرفق فى قصر المسافر فلا يتخير
بين اداء قيمة المذبر وبين ارش الجنائية لعدم تضمن التحير فقاً بخلاف العبد لما قلنا فانه
اذا اجنى جنائية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولى الجنائية وبين دفع ارش الجنائية وان
كان قيمة العبد اقل او اكثر من الارش وذلك لما قلنا فى تحير العبد المأذون فى الجمعة
من ان التحير بين الشئيين المتغايرين يفيد الرفق وفى العبد ايضا امران متغايران
احدهما دفع العبد بعينه والثانى دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان
التبريد المتيقن
رفقاً لا يلزم
بالعبودية
عنه اى قوله
ان دخلت الدار
فعل صوم سنة
١٢

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام
جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها
فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا
الباب لبيان ما يختص به السن فنقول السنة نوعان من سن

ومعنى فان احد هما مال والاخر ربة وعند المتأخرين لا يتعين الرفق في الاقل عددا بل يتضمن كل
واحد منهما رفقا فيفيد التغيير فقا كما في العبد الماذون في الجماعة يفيد التغييرين الجمعة والظهر
المتقارين رفقا وما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما
كان تعرفها مشهورا عند الانام اعرض عند شرحه في تقسيمها وقال * باب في بيان
اقسام السنة السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافذة
التي يتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله
عليه وسلم غير القران والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته
عليه السلام وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا
اورد المص لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والتغيير والحديث بمعنى واحد
حيث يطلق كل واحد منهما على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي
وفعلهما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالرفوع والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم
فرق بين الحديث والتغيير فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث
وما فيه احوال السلاطين وال اخبار الماضية خبر اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اى قوله
عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها في بحث
الكتاب فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في
باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اى باب السنة لبيان ما يختص به السن ولم يوجد في
الكتاب كالبحت عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ
فهذه الامحاث كلها لا توجد في الكتاب لانه مرى بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول
السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من سن بان يترك الراوى الوسائط التى يبيته وبين
النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وهو على اربعة اقسام
لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو من سن

له والمراد بالكتاب
انه فعل اعداد
قال شيخنا في حنيفة
عليه السلام وبر
لم يكن عليه ولم
يسته بل سكت
وقرر وينتقال
للذول السنة
التقرية ولثان
الغنية ولثالث
التقرية والسكوت
سنة
سنة قوله
دفع لما يترجم
التواتر ليس
بمخصوص السنة
لان وجوده في
الكتاب ايضا
فقد تواتر عليها
والاصل اربع
ومر بعض الامام
وكس كلها الاثر
فيه فاقسم
سنة

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضحه له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند

من وجه دون وجه فالاول هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع واما عند المحدثين فسقوط السندان كان من اوله اى من المصنف وهو المعاق ومن صورته ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او الا التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بان يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخبروا ما ان كان السقوط باثنين فصاعدا مع التوالى فهو المعضل والاى ان لم يكن السقوط باثنين مع التوالى او سقط واحد فقط او اكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالى فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بان يقول الراوى حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بان يقول قال النبي صلعم كذا مثلا لا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فلا رسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهو التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضحه له الامر اى ظهر للراوى واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اى هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا لكونه عندنا ملكا واحدا من جنس في احدي الرعايتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا اتيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالجمله اذا اتيد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا لانه عند جهالة صفات الراوى لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة لمرسل حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبتة الى النبي

فان من لم يتضم له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه
 لكن هذا ضرب فرية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله واما مراسيل
 من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات برسله كما روى
 مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا قبل الا
 مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صلى الله عليه وسلم اولى فان من لم يتضم له الامر اي امر الحديث كمال الوضوح نسبه اي ذلك
 الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنما يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك
 فاما اذا تضم عنه طريق الاسناد فيقول بلا وسوسة قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وما كان
 يردانه على هذا ينبغي ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان
 المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلاثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يبق المرسل
 على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على
 الاحاد فطعن بالمشهور اذ لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله
 لكن هذا ضرب نوع فرية زيادة يثبت بالاجتهاد والراي فلم يجز الزيادة التي هي في معنى النسخ
 بمثله فانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور
 فان مرتبته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اي مراسيل
 من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدررهم
 وفي المغرب انما هم جنس كالمناكير فقد اختلف فيه اي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء
 وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخي يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل
 القرون الثلاثة توجد في من بعدهم وهي الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد
 القرون الثلاثة زمان فسق ولم يثبده النبي عليه السلام بعد التهم الا ان يروى الثقات برسله
 كما روى مسنده فخر يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة مثل ارسال محمد
 ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسائده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد في المثال
 تساهل لانه في القرن الثالث اي تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعي لا قبل مراسيل التابعين
 ومن بعدهم الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكر المصنف
 اللقب من المرسل وهو مرسل من وجه ومستند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمسند أقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين أركانهم ويدوم هذا الحد
إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و
الصلوات الخمس وأعد الركعات ومقادير الزكوة وما أشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جماه الأئساد
على وجه الأرسال كحديث لا تكلم الأبولي أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة ولما فرغ من
المرسل وأحكامه شرع في المسند فقال والمسند أقسام ثلاثة لأنه أمام روى برواية جمع
لا يمكن تطاؤهم على الكذب أولاً وعلى الأول أمان يتولى فيه جميع الأزمنة من أول وأنشأ
ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل والأصل يصير كذا بعد القرن الأول فعلى الشق الأول
الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع أمور
واحد بعد واحد من الوتر منه قوله تعالى ثم أرسلنا رسلاً تتراى متتابعين واحداً بعد
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصربقى له
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً
لبعض فأنهم اشتروا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أماراة التواتر
ولا يتوهم تطاؤهم أي توافقهم على الكذب أن يجعل هذه الجملة تفسير القول لا يحصى عدد دهم
فيكون موافقاً للجمهور لكن كثرتهم عدلة لعدم التوهم وعد التهم يشير إلى اشتراط العدالة ولكنها
ليست بشرط عند العامة في التواتر وإنما هي شرط في أخبار الأحاد وتباين أركانهم أي تباعد
وهذا يشير إلى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور بحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة
وإنما ذكر المص هذه القيود لأنها أقطع للاعتقال لأنها شرط حقيقتية له ولما كان الغرض
هنا بيان للتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد آخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه أنفاً
إلى أن يتصل المراد برسول الله صلى الله عليه وسلم أي يرويه قوم لا يحصى عدد دهم طبقة
بعد طبقة بأن يستوى فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع
ذلك العدد في قرن الصعوبة يكون مشهوراً لا متواتراً وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و
أعد الركعات ومقادير الزكوة وما أشبه ذلك كالحج والصوم هذا مثال المطلق المتواتر

وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم
لا يتوهموا طوهم على الكذب وهم القرن الثاني و من
بعدهم واولئك قوم ثقاة ائمة لا يتهمون

المتواتر السنة لان في وجودها اختلافاً فيل لا توجد وقيل هي انما الاعمال بالنيات قيل البيه
على المدعي واليهين على من انكر اعلم ان الشرط الصحيح للتواتر ثلثة كلها يرجع الى المخبرين الأول
تعدد وهم يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثاني كونهم
مستنديين لذلك المخبر الى الحسب فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث ان يكون
ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً وانما المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً
اي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان لانه يحصل لمن
لا يقدر على النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان المتواتر لا يفيد
اليقين اصلاً بل يحصل منه الظن والجمهور على انه يفيد اليقين ثم اختلفوا اضروري هوام نظري
فلا كثرون على انه ضروري وقال ابوانقاسم الكمبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من الشافعية انه استدلال اي نظري وقال الغزالي انه قسم ثالث وتوقف
المرتضى والأمدى ولنا اننا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كملكة ومصر
كما نجد العلوم بالبحر سيات بلا فرق بينهما وما ذلك الا بالاجار ولانه لو كان نظرياً لاحتج
الى ترتيب المقدمات واللازم منتف محصولة لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا والثاني المشهور وهو
ما كان من الأحاد في الأصل اي في قرن الصحابة ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهموا طوهم
على الكذب وهم اي القوم الناقل اهل القرن الثاني ومن بعدهم اي الثالث وانما قيد بأشهاد
في القرن الاول والثاني لانه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدها لاسمي
مشهوراً الا ترى ان عامة الاجار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين ولكن لا يقال لها مشهور
ولما كان يزعم ان الخبر المشهور على ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فموجه ترجيعه على الأحاد
لانه ايضا كان غير مشهور في القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن ادهو منشأ ذلك دفعه
بقوله واولئك اهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه قوم ثقاة ائمة لا يتهمون بالافتراء

فصار يشهد أقدمهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص أنه
 أحد قسمي المتواتر وقال عيسى بن إبان يضلل جاحده ولا يكفر وهو
 الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك
 مثل زيادة الرجيم والمسح على الخفين

بلا افتراء والكذب لأنه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
 فصار ذلك الخبر يشهد أقدمهم وتصديقهم إياه بمنزلة المتواتر بخلاف الأحاد حيث لم يحصل له هذه
 المرتبة حتى قال أبو بكر الجصاص أن أحد قسمي المتواتر ثبت بعلم اليقين لكن بطريق الاستدلال
 وإليه ذهب جماعة من أصحابنا وقال عيسى بن إبان من أصحابنا اندون المتواتر فوق خبر
 الواحد يوجب علم طمأنينة لإعلام يقين حتى يضلل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على
 الكتاب ولا يجوز به النسخ مطلقاً وإليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض أصحاب الشافعي
 أنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن وهو أي ما قال عيسى بن إبان الصحيح عندنا
 لأن المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به أي بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو أي الزيادة وتد كبير الضمير
 باعتبار الخبر أعني قوله نسخ معنى عندنا علم أن الزيادة لو كانت بياناً لمحض كيان التفسير
 تجازت بالمتواتر والمشهور والأحاد ولو كانت نسخاً لمحض المخرج إلا بالمتواتر لا شقراط المسوات
 فيه ولو كانت بياناً من وجه من حيث ترفع الإطلاق وتبدله بالتحديد جازت بالمشهور
 لأنه متواتر من وجه واحد من وجهه نظر إلى الجهتين وذلك أي الزيادة على الكتاب بالخبر
 المشهور مثل زيادة الرجيم في حق الحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 كل واحد منهما مائة جلدة الآية فإن في هذه الآية اتحاد الزماناً مائة جلدة مطلقاً أي سواء كان الزاني
 محصناً أو لا ولكن زيد عليه الرجيم في حق الحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والشيء
 بالثيب جلدة مائة والرجيم مائة مسلمة عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجيم في حق الحصن ولذا أقي في هذا القليل نظر فإن ثبوت
 الرجيم متواتر لعني كما صرح به في فتح الأقدير ومثل زيادة المسح على الخفين لأن قوله تعالى وأرجلكم
 إلى الكعبين يوجب الغسل عموماً سواء كان حالة التحنط أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في

له القائل
 رواه أبو بكر
 بن العليم في
 شرح السلم
 ١٢

والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت
به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد
أو اثنان فصاعدا بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه إذا
وورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة التخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلةً للمقيم ثم أهـ مسلم قال أحمد ليس في
قلبي من المسح شيء فيدري يعون حديثاً عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا ولو تقفوا
ورحى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصرى قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الخفين كذا في فقه القدير اتول على هذا
حديث المسح متواتر المعنى وليس بمشهور لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند التواتر
فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التابع في صيام كفارة اليمين لأن في قراءة عبد الله ابن مسعود
فصيام ثلاثة أيام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قرأته مشهورة في مجوز
الزيادة بما على الكتاب ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة
نسخ والنسخ إنما يكون بالتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالتواتر فدفعه بقوله لكنه
أى الخبر المشهور لما كان من الأحاد في الأصل ثبت بماى بكونه من الأحاد شبهة سقط بها
أى بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف المتواتر فلا يفيد المشهور أهـ علم الطمانينة والثالث خبر
الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للجبائى وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا
العدد فيه وايضاً رد لمن اشترط عدد الأربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد
أو الاثنان فصاعداً بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواة فان رواه اثنان
أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم
أن خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه أى خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة
في نفس الخبر واربعية في الخبر إما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله إذا ورد
ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً
للكتاب فإنه لو كان مخالفاً لنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر
اتفاقاً وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر

في حادثة لاتعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها و ترك الحاجة به انه يوجب العمل

عل المجاز عندنا خلافا للشافعى وعامة الاصوليين ومثاله ما روى انه عليه السلام قال من
مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا فاما نزلت
في الاستغناء بالماء وهو لا يمكن الا بمس الفرج فلو كان مس الذكر من الحديث لما ثبت التطهير
بالاستغناء قائل وكذا قوله عليه السلام لا صلوة الا بقاحة الكتاب فانه يخالف عموم قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الاحاديث والثاني لا يكون
مخالفا للسننة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى منه فلا يصلم المعارضة فيه فيترك في مقابلته ومثاله
ما روى انه عليه السلام قضى بشاهد وعين فانه مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعى واليمين على من انكر واذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالتواتر اولى بالاعتبار
والتاكيد ان يكون في حادثة لاتعم بها البلوى لانه اذا كان فيما عم به البلوى فلا بد ان يكون مشهورا
او متواترا للحاجة المخلت اليه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البيعة والنكاح والطلاق وما لا يشتهر
تعلما انه سهواً ومنسوخ كما هو من ذهب الى الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا وقال الشافعى وعامة
الاصوليين يقبل اذا ثبت سنده واليه ذهب اهل الحديث وذلك مثل حديث الجحش
بالتسمية فانه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بينه بقوله ولم يظهر
من الصحابة الاختلاف فيها في الحادثة وترك الحاجة به اي خبر الواحد حاصله لا يكون
الحديث متروكا عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث اذ عند ظهور
الاختلاف في الحادثة اذا لم يحتم احدهم بهذا الحديث علم انه ليس بثابت عندهم والا ما وجه
ترك الاحتجاج به عند مس الحاجة اليه فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من اصحابنا وعامة المتأخرين وقال اهل الحديث وغيرهم من الاصوليين هو حجة مثاله ما روى
عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا في
تلك المسئلة فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة الى هذا كما هو قول الشافعى وذهب
علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا فلو كان ذلك الحديث ثابتا عندهم
لاحتم بعضهم البينة فحكم هذا الخبر المشروط بشرط اربعة انه يوجب العمل لا العلم والاطمئنة
بل الظن وذهب احمد واكثر الحديثين الى انه يوجب علم اليقين وهذا خلاف ما نجد في انفسنا

بشرط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل لكامل الضبط
 فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي شدت غفلته
 خلقته او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث
 ما لم يظهر عدلته الا في الصدق الاول على ما بين وسرى الحسن عن ابى حنيفة
 من اجاز الاحاد وجوب العمل انما ثبت بشروط اخرى غير اربعة السابقة تراعى تلك الشروط في
 المخبر وهي اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذي يحصل بعد البلوغ والضبط
 وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه اما الاسلام فلان الكفر
 يورث تهمة في الخبر بعد اذ هم وسعيهم في تخريب الدين باذخال ما ليس منه فيه واما العدالة وهي
 الاستقامة في الدين فلان الفاسق لا يبالي بالكلذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما كمال
 العقل فلان المخبر خصوصا في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا يحصل
 الا به فلا يجب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق اى لا يجب العمل
 بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان
 الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقته بان كان
 سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اى عدم المبالاة بالسهو والخطاء او مجازفة اى
 التكلم من غير خبرة ويقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط الاربعة
 يجب ان توجد في الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور
 الذي لا يظهر فسقه وعدلته كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدلته
 واحتراز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء اذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن اذ حنيفة
 نظر الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهرة العدالة وهذا بخلاف من كان مستورا لاسلام او العقل
 او الضبط حيث لا يقبل قوله لان القضاء ولا في الحديث اذ تلك الامور ليست ظاهرة في حق المرء
 فانهم الا في الصدق الاول اى لا يكون خبر المستور حجة في جميع العمود لان الصدق الاول واذا
 بقرن الصواب والتابعين وتبع التابعين فخير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشرط على
 ما بين من ان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير
 القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث ثم اهل البخارى فهذا تعديل من صاحب
 الشرع وتعديله اقوى من تعديل غيره وسوى الحسن بن زياد تليد ابى حنيفة عن ابى حنيفة

له فان تبين
 كيف يستتر
 اذ البلوغ التيم
 مقامه والبلوغ
 امر ظاهرى لا يستتر
 في حق من لم يره
 فستر
 ٦ ١٢ سنة

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق وتيمم فهو احوط للتيمم في خبر الكافر والصبي والمعتوه اذ وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل وفي المعاملات التى تنفك عن معنى

انه اى المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذ الميطعن لان العدالة ظاهر من المسلمين وذكر اى محمد في كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه اى فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فى اثناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل خبره المحاقلة بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد المصدر الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدلته مع ان الاصل فى الماء هو الظهور ولما فرغ عن المستور شرع فى الفاسق فقال وقال محمد فى الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه اى يجعل السامع رائه حاكما فيتحريم اى فان وقع في قلبه انه اى المخبر صادق يتيمم من غير اراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الرأى فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين فخبر الفاسق لا يعتد به فى نجاسة الماء وانما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيمم فهو احوط للتيمم لاحتمال انه كاذب فى خبره فخر لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فالاحتياط ان يريق الماء ليصير عاد ماله فخر يجوز له التيمم يقينا وان كان اكبر رائه انه كاذب فى خبره واما لو اخبر الكافر والصبي والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف قوله وفى خبر الكافر والصبي والمعتوه اذ وقع فى قلب السامع صدقهم فى اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك لان فى اعتبار اخبارهم الزام وهو كذا ليس لهم ولاية الالزام فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصباء والعتة لا ينافى الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضى بالماء النجس فله ان يريق الماء او لا ليصير عاد ماله ثم تيمم وفى المعاملات التى تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين
لعوم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط فان الانسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل
به سوى هذا الخبر وكان اعتبار هذه الشروط لمتخرج جهة الصدق في الخبر
فيصالح ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين

الالزام واحترزه عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخصومات
فان في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والاهلية ولفظ الشهادة والعدد وكذلك احترزه
عن المحقوق التي فيها الزام من وجدون وجكر كمل الوكيل وحج المأذون فان فيها يشترط احد شرطى
الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلك
والمضاربات بان قال فلان جعلك مضاربا والاذن في التجارة بان قال لجدان مولاك
اذن لك في التجارة فان في تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميذ لا كان او غير عدل صبيانا كان
او بالغامسما كان او كافرا حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين احد هما ما بينه
بقوله اعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط المذكورة من الاسلام والعدالة و
العقل التام والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله
او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط لتعطلت الامور ووقع الضرور ولا
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم الضم ورسالة
والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى
يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث
لا يعمل به لان عنده دليلا يعمل به وهو ان الاصل في الماء الطهارة فليست الضم ورسالة
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بغير التحرى بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا لا يعمل به والثاني ما بينه بقوله لان اعتبار هذه الشروط
انما يكون لمتخرج جهة الصدق في الخبر المذكور فيصلح الخبر ان يكون ملزما بهذا الوجه وذلك اى
اعتبار هذه الشروط ليصلح ان يكون ملزما انما يكون فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين فشرطناها
اى الشروط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لان الالزام فيه
الاترى ان الوكيل والجد لا يلزمهما الاقدام على التصرف واذا لم يكن ههنا الزام فاهى حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل
 الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد بأكبر الرأى لان ذلك
 امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدل فوجب التحرى في خبره
 للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه
 بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالأصل
 ممكن وهوان الماء طاهر في الأصل

الى اعتبار تلك الشروط واليه اشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات اى شرطنا
 تلك الشروط فيما قلنا دون امور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التى تنفك عن معنى اللزوم
 كالكالات والمضاربات وما كان يردانه لما قلتم ان تلك الشروط شرطناها فى امور الدين لما يتعلق
 بها من اللزوم لزم عليكم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمة لانها من امور الدين الفاسق
 لا يوجد فيه شرط العدالة لاجاب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة و
 طهارة الماء ونجاسته اذا تأيد ذلك الخبر بأكبر الرأى لان ذلك اى الوقت على طهارة الماء ونجاسته
 وحل الطعام وحرمة امر خاص بالنسبة الى هدايتة الحديث اى ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس
 بل امر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فخر لا يستقيم تلقيه اى اخذ من جهة العدل بخلاف الحديث
 فانه عام كثير اما يقف عليه عامة الناس فيمكن الاخذ من العدل منهم فوجب التحرى في خبره اى
 الفاسق للضرورة حاصل الجواب ان خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة اى يقبل لاجل الضرورة و
 هى عدم استقامة التلقى من جهة العدل لكونه امر خاصا وكونه اى اى يقبل لاجل الضرورة ولكون الفاسق
 مع الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضى بشهادته يفتن وانتفاء التهمة اى تهمة الكذب عن خبره
 حيث يلزمه اى الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب فلا يكون خبره ملزما على الغير
 بدون ان يلزمه اولا من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر الصبى حيث لا يقبل خبره فى حل الطعام
 وحرمة ايضا لان الكافر ليس اهلا للشهادة على المسلم والصبى ليس باهل الشهادة اصلا ومع ذلك
 تهمة الكذب غير موقوع عن خبرها حيث لا يلزمها ما يلزم غيرها اما الكافر فلانه غير مخاطب بالشرائح
 واما الصبى فلانه غير مكلف ولما كان يردان الضرورة لما تحققت في قول خبر الفاسق في حل الطعام
 وحرمة وجب ان يقبل خبره من غير وجوب التحرى في خبره اى اى يقبله اى هذه الضرورة غير لازمة
 في قبول خبره في حل الطعام وحرمة لان العمل بالأصل ممكن وهواى الأصل ان الماء طاهر في الأصل

فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير الى حر ايته في امور الدين اصلا لان في العدول من الرداة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحري واما صاحب الهوى فالمدن هب المختار ان لا تقبل حر اية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام ظاهران في بد الخلق وانما يعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر خبره وبغير التحري فيه ولما كان يتوهم انكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي ان يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير الى حر ايته اى الفاسق في امور الدين اصلا مع التحري ولا بغير التحري لان في العدول من الرداة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى الضرورة براسها هنا فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق بالتحري لان قبول خبره فرغ الضرورة واذا العدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع فالمدن هب المختار في قبول روايته وعدم قبولها انه لا تقبل روايته من انتحل الهوى والانتحال اتخاذ الغلبة وهي الملة والمحصل ان صاحب الهوى ان كان ممن اتخذ هواه ملة ومن هب ودعا الناس اليه اى الى الهوى الذى اتخذه ملة لا يقبل حر ايته في ذلك لان الحاجة اى مخاصمة صاحب الهوى مع اهل الحق والدعوة اى دعوة صاحب الهوى الناس الى الهوى الذى اتخذه ملة سبب داع الى القول اى الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم كما يشاهد في الفرق الضالتي حيث يدعون الحديث على من خرفوا وهم وينسبونه الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يؤتمن اى لا يظن صاحب الهوى انه امين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفصيل للمقام انه لا يخلوا اهل الهوى لهما ان بلغ اعتقاده الى الكفر بكتابات الرافض والجمعة اول فان كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته وحر ايته لانه من اهل القبلة بقسك بالاسلام وذهب الاكثرون الاردهم لانه كافر وهوليس باهل الشهادة ولا الرواية واختلف في القسم الثاني ايضا فقال لقاضى ابوبكر الباقلا في ومن تبعه لا يقبل شهادته ولا حر ايته لانه فاسق لا يبايى بالمعصية فكيف يعتمد على قوله وذهب الجمهور الى ان يقبل شهادته واما الرواية فعند البعض مقبولة على الاطلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذه هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد لتالثثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يتركبه القياس وان كان الراوي معروفاً بالعدل والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك

ودعا الناس اليه وهو مذاهب عامة اهل الفقه والحديث وبدرضى المصنف في المتن واختصاره ونقل عن ابي اليسر انه ان كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة شرهاته وكثرة اتصالاته وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدالة والمجهول

على خمسة انواع فقال ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كلية في بمعنى اللام والمعنى ان له تقداً على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد لتالثثة والعباد لة جمع عبدل مرثم عبد الله والمراد به عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير وعبد الله بن مسعود وقال الكرواني اربعة عبد الله بن زبير و

عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بكر ابي الدرداء كان حديثهم حجة يتركبه القياس خلافاً لما لا لان عنده القياس مقدم على خبر الواحد اذ خلفه كما

رحى ان ابا هريرة لما روى مرفوعاً من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ وسواه ابوداؤد في الترمذي وابن ماجه وابن حبان والنسائي واحمد وقال احمد لا يصح في هذا الباب شئ قالت عائشة ابن عيينة موقى المسلمين وما على رجل لرحل عودا او اخرجها او منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد ابن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف النفس محتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وخبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والاحتمال الثابت في الاصل قوي من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما

له اشارة الى انه لا يضمن ايراد خبره الرواية كان ابا هريرة لم يكن مجتهداً ١٢٠ سنة

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
 واسند ادب ابى الراى وذلك مثل حديث ابى هريرة فى المصتراة و
 ان كان الراوى مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة واسند ادب ابى الراى قوله و
 اسناد عطف تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقهاء اذا خالف القياس
 للضرورة وهى انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لاسند باب لقياس من كل وجه وقد
 امر الله تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار والحال ان الراوى غير نقيه ويحتمل انه
 نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن ان اخطأ فيه ولم يدرك
 مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت
 بقوله تعالى فلهمذا للضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث
 ابى هريرة فى المصتراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
 الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها و
 ان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والتصيرية تفصيل من الصرى وهوى اللغة
 الججمع يقال صريت الماء وصيرته اذا جمعته والمراد به فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشدى
 ترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرته لبنة ويشربه بثمن غال فهذا الحديث
 مخالف للقياس من كل وجه لان القياس فى ضمان العذوانات والبياعات كلها ان يكون مقديرا
 بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشرب اماما باللبن مثله واماما بالقيمة ولو كان
 التمر قيمة فيه فيبغى ان يكون بحسب اللبن لانه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث
 لكونه مخالفا للقياس فليس للمشتري ولا يثار له بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى
 سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وبعد مهلا يتعدم وصف سلامة
 فبقتها واولى هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعى وبالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار
 ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها عملا بظواهر الحديث فاعلم ان هذا انما ذهب عيسى بن امان
 واما عندنا لكرهى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل يقبل خير كل
 عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب السنة المشهورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه
 مال اكثر العلماء وهو المأثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولا اى فى سواية الحديث

لا يعرف إلا حديث رواه أبو جديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحجق فإن روى عنه السلف في شهادته وأبصحتة أو سكتوا عن الطعن صرنا
حديثه مثل حديث المعروف وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
فكذلك عندنا وإن لم يظهر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

من

والعدالة في النسب من حيث لا يعرف إلا حديث رواه أبو جديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحجق فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام فإن روى عنه السلف وشهد وأبصحتة هذا هو القسم الأول من
الأقسام الخمسة أو سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته هذا هو القسم الثاني صرح حديثه في
القسمين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وإن
اختلف فيما يفي في حديثه بأن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث
فكذلك أي حديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي
عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صدقاً أو لم يدخل بها حتى
مات فقال ابن مسعود لها مثل صدق نساء أهل الأوس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رجم بنت واشق
امرأة ما مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث على وقال لها الميراث ولا
صدق لها وعليها العدة عملاً برأيه وهو أن المعقود عليه عدلها ما سلماً فلا تسقي بمقابلته
مهل كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً فأنشأ في عمل بما عمل به على وهو قاسم ويرد هذا
الخبر لكونه مختلفاً فيه فيقدم القياس عليه ونحن عملنا بهذا الحديث لأن الثقات روهوا هذا الخبر
من مثل ابن مسعود من القرن الأول وعلقته وسرق وناقض بن جبير والحسن من القرن الثاني
فتبت بروايتهم عندنا وعلمهم بخبره عندنا مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً وهو أن الموت يؤكد
مهر المثل كما يؤكد المسمى وإن لم يظهر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو
القسم الرابع فلا يجوز به العمل إذا خالف القياس لأنه لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتكرون العمل به فإذا سردوه وتركوه علموا أنهم أهملوه
في هذه الرزية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة
عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلقن زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الكسر انقضاء
والشطط الزيادة
عنه الرافعة

من

وان كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العد التاصل في ذلك الزمان حتى ان شراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به ون الوجوب ويسقط العمل بالحديث

ابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وستة نبينا صلى الله عليه وسلم يقول امرأة لاندري احفظت ام نسيت وقال عمر ذلك بحضور من الصحابة فلم يكره احد فصارا جماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراوي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اي بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافة الحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يمكن الخصم فيه من المنع عن الحكم كما يمكن في القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان اي الصدر الاول قال النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان شراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من الجهول ولما فرغ للم من هذا المخص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه محجة بالكلية والمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمال الاضعف جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما ستعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر اذ في الاول جهة العدم مرجوح جدا وفي الثاني ايضا مرجوح لكن لا يملك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اي من الخبر الواحد يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا اي لا يفيد شيئا وهذا الشارة الى انه يجوز به العمل كما هو المستتر منها اي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برده ولا قبول في حيز الجواز للعمل بهاي بالمستردون الوجوب اذ هو يفيد عدسا يساوي فيه جهة الثبوت العدم فيعجز به العمل وعد ما اعتبار الجاهلين وهذا هو الجواز ولما فرغ من بيان التقييمات شرع في بيان طعن بلحق الحديث من جهة الراوي او من غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوى بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساح

اذا ظهر مخالفته قولاً بان افتى بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه مما هو خلاف يبين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولاً او عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخفى ما ان يكون لكون الحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيانه وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الآخرين بسقوط عدلته المشروطة قولنا مما هو خلاف يبين احتراز عن المخالفة التي لا تكون يقيناً كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوى احد هاتين هذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها ولا يعلم تاريخها هي قبل الرواية ام بعدها فهذه المخالفة لا يضر ايضاً اما اذا كانت قبل الرواية فلانه يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لم يعلم تاريخه فلان الحديث حجة يبين في الاصل ووقم الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اولى او من غيره عطف على قوله من الراوى اي يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احتراز عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالقرمقمة في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فمخالفته لا يقدح في ذلك لانه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاءها عليه وقيل ويحمل على الانتساح عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا واعني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرحم وفي معناه ما روى البخاري ففسك هذا الحديث الشافعي

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما فى شاهدين شهدا على القاضى بقضية و هو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفى الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان نقد ظهور مخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهرا عليهم فعلم انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بنى رجلان فارتدوا بحق بالروم فحلف ان لا يفتى احد البدا كما فى مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المراد عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المراد عنه على وجهين احدهما انكار جاحدا بان يقول كذبت على او ما سويت لك هذا الحديث قط ووجه يسقط العمل بالحديث اتفاقا لان كذب احدهما لا على التعيين ضرورى وذلك موجب للقدح فى الحديث لكن لا يلزم به القدح فيها حتى يقبل سراوية كل واحد منهما فى غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر ان سويت لك هذا الحديث او لا اعرفه فيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل فى سراوية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المراد عنه فيما رواه جرحا ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي جماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره والا انكارا ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما ترجم صدقه بعد الراوى كما لا يبطل بموته وجنونه وهو اى اختلاف محمد وابى يوسف فى هذا افرع اختلافهما فى شاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو اى القاضى لا يذكرها اى القضية هذه مسئلة تذكرها المخصصات فى ادب القاضى صورتها ان رجلا ارعى على القاضى بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضى لا اذكر ان قضيت اذ بكذا فاقام الرجل البيعة على القاضى بانه قضى له بكذا حتى شهد الشاهدان بانه قضى بكذا ففى هذه المسئلة اختلاف بين محمد وابى يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكارا من يستد القضا عليه فكذا فى باب الرأية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضى فكذا فى

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي كما لا يوجب في الشاهد ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوبها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضماً ولا تتناقض لأن ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

بأب الروايات فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلها الذي في هذه المسئلة والطعن المبهم من أئمة الحديث بأن يقول هذا الحديث مجرد أو منكر لا يوجب جرحاً في الراوي كما لا يوجب في الشاهد أي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد ولا يمنع العمل به أي الحديث عطف على قوله لا يوجب إلا إذا وقع الطعن مفسراً بما هو جرح متفق عليه أي الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي في وقت الأوقات كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كفي العدالة لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كما رضى الدابة وعدم الاعتياد بالرؤية واستكثار مسائل الفقه فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب ان يصدر من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لأن المتعصبين قد خروا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصالح موضوعاً كابن الجوزي والفيروز آبادي والدارقطني والخطيب فلا اعتبار بالجرح هؤلاء من أئمة الحديث بيان لقوله من اشتهر أي يصدر الجرح من اشتهر بالنصيحة والاتقان من أئمة الحديث ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخر الإسلام وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوبها أي بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضماً ولا تتناقض كذا لأن ذلك أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة من امارات العجز لأن من اقام دليلاً متناقضاً على شيء وكذا إذا ثبت حكماً بديل بعرضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سأل عن المعارضة والعجز عن ذلك مبني على الحمل بمقتضى الأشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وإنما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة

إن لا يتحقق التعارض والتناقض فيما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله وإنما يقع التعارض بينهما أى الحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا من جهله تعالى وتبارك وذلك لأن حكماً امر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع آخر منه فالأول منسوخ والثاني ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً في الأصل ليس كذلك ف

التعارض تقابل الحججتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجدهن مع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نتم وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة أو بغير ما نتم وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون إلا لما نتم فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم مختلفاً عن كل واحد لاهالة فيتحقق التناقض فلذلك جزم الشيخ بينهما كذا قيل أقول وبالله التوفيق فيه نظراً ما أولا فلا نية لا يصح على مذهب من جزم تخصيص العلة لأن عده لا يكون التخلف لما نتم بل بغير ما نتم كما عرفت فكيف الاستلزام وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لا يثبت التناقض لأن كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منها مثبت للحكم غاية ما في الباب إن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تأخذ بأحدهما بغير مرجح فتأمل وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله أن يبين أو لا يركن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اغتر بالركن والشرط عن الحكم نظر إلى أن المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم فحاصله إذا أوج النصان متعارضان فالسبيل فيمالي التاريخ فإن علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لأنه منسوخ وإذا لم يعلم التاريخ فيصير إلى السنة أن وجدت والآية القولية النصابت والقياس ولا يصير إلى الآية الثالثة لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثر الأدلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاتقوا الله وأما يتيسر من القرآن مع قوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فإن الأول

لهى وجه العز
الهامارى عز
فأية التفتيح
وكشف المنوى
١١

وبين السنتين المصير الى القياس واقرار الصحابة رضي الله الترتيب في الحجج

بعمومه يوجب القراءة على المقتدى والثاني بخصوصه ينفيه والقولان وارحان في الصلوة تعارضاً
ولا علم لنا بالتاريخ فتساظن فرجعنا الى الحديث وهو ما جرى عن ابن موسى الأشعري عن النبي
صلى الله عليه وسلم واذا قرأه فانصتوا له واذا قرأه في صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابي هريرة
وقال هو صحيحهم وسروى ابن ماجة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ في انصتوا الحديث وكذا مروى ابن ماجة عن
ابن موسى الأشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا قرأه الامام فانصتوا الحديث
وسروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة
وسروى محمد في مؤطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف
الامام فان قراءه الامام قراءه له وكذا مروى جماعة عن ابي حنيفة مرفوعاً على شرط الشيخين هذا
الحديث واذا ثبت هذا فلا منظر الى ما قيل انما لا بد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما جرى ابوداؤد
وغیره عن محمد بن اسحق لا نضعيف صنعفا احمد بن حنبل وغيره من كبار الحدیثین وریب السنتین
المصير الى القياس واقرار الصحابة أي اذا وقع التعارض بين السنتين يبصر الى القياس اولاً ثم
الى اقرار الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقرار الصحابة على القياس
فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب في الحجج متعلق
بالمجموع فالعنى حكمه المعارضة بين اليتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس
واقرار الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم اقرار الصحابة على
القياس ويحتمل وجه اخر ايضاً كمثاله ما مروى ابوداؤد والترمذي في الشمائل والنسائي
عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكذبك ثم رفع ثم رفع ثم رفع
فلم يكذبك يسجد ثم سجده فلم يكذبك يرفع ثم رفع فلم يكذبك يرفع ثم رفع
وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذا يدل على انه عليه السلام
صلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجدة وسجدة وسجدة وسجدة وسجدة وسجدة وسجدة وسجدة
باسم ركوعات واسم ركوعات كما اخرجه ابوداؤد وغيره في تعارضان فيصبر

ان امكن لان التعارض لما ثبت بين المجتهدين تساقطتا لاندفاع كل
واحدة منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجّة و
عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحماس
لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهد الا انه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء

الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل
على قوله وحكم المعارضة الخ بقوله لان التعارض لما ثبت بين المجتهدين تساقطتا لاندفاع جميعا لاندفاع
كل واحدة منها بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اي بعد المجتهدين المتعارضتين من الحجّة
الاخرى التي لا تكون من جنسها كما لو وقع التعارض بين الايتين فيصار الى السنة التي هي حجّة
اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لثبت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك
غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما من الحجّة بان تعارضت
السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعدا فيجب تقرير الاصول اي اثبات كل شئ
على اصله بان يقرر بالحكم على ما كان عليه وروى الدليلين كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل لانه
روى البخارى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن محوم الحمار الهلية واذن في محوم الخيل
يوم خيبر وروى غالب بن فهران قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لمبعض من مالى الاحميريات
فقال كل من سمين مالك اخرجته الطمارى فى معانى الأنا بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض فى
محومها وقع الاشتباه فى سورها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ايضا متعارضة فى تلك
المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضى بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول
ان الحمار ياكل الفت والتبن فسوره ظاهره لا يباس بالتوضى بسكن فى غاية التعيق ولم يصلح القياس
ايضا شاهد اى دليلا لو اوجد منها والمحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس
على العرق يحكم بظهارته لان العرق طاهر فى الزاوية الظاهرة واذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته
لان اللبن نجس فى احواله وايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب فى النجاسة بمجامع التولد من
اللحم لكون الضروقة فى الحمار دون الكلب وكذا لا يمكن قياسه على سور الهرة لكون طاهر لكون الضروقة
فى الهرة التزاما فى الحمار لانه اى القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اى بغير العلة الشابتة
المشتركة بين الاصل والفرع اى لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهرة

يعتلف

مشكلا

قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم ينزل به
 الحديث فوجب ضم التيمم اليه وسمي مشكوكا واما اذا وقع التعارض
 بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل
 المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اى بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا
 تسقط عليهما فبق القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فنظائر اثبات الحكم بالقياس بدون
 العلة غير جازم قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذى هو سور الحمار عرف طاهرا في
 الاصل فلا يتنجس بمخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوكة وطهارة الماء يقينية بالتعارض
 الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم ينزل به اى
 بذلك الماء الحديث اى حدث الاذى اذا توضأ به لكون الاذى محدثا في الاصل فوجب ضم
 التيمم اليه اى الى الوضوء فان قيل اذا قررت كل شئ على اصله فوجب عليك ان تقولوا ان الماء
 مطهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مطهرا فما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ايقيناه على
 اصل واحد وهو كونه طاهرا ليمكن تقرير الاذى على اصله اذ لو ايقيناه على اصله الاخر ايضا لكانت
 اصل الاذى وهو الحديث فعملنا بهما ممكنا وسمى اى سور الحمار مشكوكا وبقي بعض التسخيم مشكلا
 اى انما سمي سور الحمار مشكوكا او مشكلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة توجب كونه طاهرا
 حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة توجب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوقع الشك
 والاشكال فيه لهذا الوجه لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو جوب التوضي وضم التيمم
 اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال اى اذا وقع
 التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطر ح الى دليل شرعي يعرف به حكم
 تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصر اليه الا العمل بالحال اى بالاستصحاب الذى هو عبارة
 عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس محجة عندنا وانما يصر اليه للضرورة
 كما في سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اى بالتحرى وهو شرط عندنا خلافا
 للشافعي فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تحرى وتفكر ولذا اصرار له في مسألة واحدة قولان اى
 اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن امتنا من قولين في مسألة واحدة فهو مجيب الزمانين
 المختلفين فاحد هما صحيح والاخر فاسد ثم استدل على انه يجب العمل باحد هما بالتحرى

وهي

لان القياس حجة يعمل بها صاحب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل
 بأحد هما وهو حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال
 ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين بايجاب كل واحد منهما ضد
 ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة

وهي

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس
 او اخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس
 حجة في كل حال فكان العمل بأحد هما اى بأحد القياسين وقت التعارض وقوى الحال ان
 احد هما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور
 الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر فكان من العمل بالحال حاصله العمل بأحد القياسين عند
 التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا) حجة وعند
 التعارض لا يزول حجيتة فمحل عمل بأحد هما بغير التحرى كان العمل به اولى من العمل بالحال الذى
 ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحرى كان اولى من الاولى فلذا يعمل بأحدهما
 ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك
 تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعلمت ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها فقال ثم
 التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لانهما على الاخرى في الذات والصفة
 وهذا يشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاديث و
 بين العام والمخصوص بل بعض الخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فرق الاخرى في الذات
 وكذا لا يتحقق بين المفسر والحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة في
 الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد هذا
 يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا الاول فلانه اذا ثبت حكم
 من احدهما في وقت ثم ثبت صده بالآخر في وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالتحريم كان حلالا في ابتداء
 الاسلام ثم حرم واما الثانى فلانه واذا كان الحكم ثابتا من احدهما في محل ثم ضد بالآخر في محل اخر
 كالنكاح يثبت حلتة بدليل في غير المحرمات ويثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن
 الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهرا قول لا بد من اتحاد النسبة وهو يغنى عن جميع
 الشروط كما لا يخفى وقوله مع تساويهما اى تساوى المجتدين في القوة مر شرحه انفا

واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف
 عمل اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روى ان بريرة اعقت وزوجها عبد روى
 انها اعقت وزوجها حرم مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و
 روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروى انه
 عليه السلام تزوجها وهو محرّم وانفقت الرايات انه لم يكن في الحل الاصلى

اعلم ان الشيخ لم يفضل بين الركن والشرط بل اجمل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى اخر ما
 قال اقول ركن المعارضة اخلافاً للحجتين على سبيل المنفعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك
 مما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا ذهب الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وكن اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النقي فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما بصورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انها يتعارضان حقيقة
 والمراد بالثبت ما ثبت امر زائد الركن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفي الامر الزائد ويقبه على
 الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالمشيت

في بعض المواضع وفي بعضهما بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روى ان بريرة اعقت وزوجها اسم
 مغيث عبد كان في الصبيحين عن ام المؤمنين عائشة في قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها
 وكان زوجها عبدا وروى انها اى بريرة اعقت وزوجها كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع
 اتفاقهم اى الروايات على انه اى زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان نكحها عبدا فهو مشتمل بالنافي وهو خير العبودية
 النافي للحرية العارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الحقيقة حيث يثبت

الخيار عندهم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهو
 خبر الحرية وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال رواه مسلم
 عن يزيد بن الاصم وروى انه عليه السلام تزوجها اى ميمونة وهو محرم كما روى اصحاب
 الكتب الستة عن ابن عباس وانفقت الرايات على انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصلى
 الذى يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمراد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر
 لا الكل لانه قد روى مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له اظن ان بريرة
 كانت مكاتبه
 ما شئت وكانت
 في كساح عبد
 اسمين فلما
 ارت بذلك كانت
 خيرا للنبي
 صلى الله عليه وسلم
 فانتارت
 زوجها فكان
 يبي في جباو
 يشي في سلك
 المدينة قيرا
 ١٢ منه

فجعل اصحابنا العمل بالنافى اولى وقالوا فى الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل فى ذلك ان النفى متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد على دليل المعرفة كان مثل الاثبات والافلا

صلى الله عليه وسلم اباراقم مولاة ورجلا من الانصار فرز وجابت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج فينه نفى للاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان ولد سنة اربع وثلاثين وابواقم مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا يصح المعارضة للروايات المسندة كذا فى التقرير واذ اثبت انه عليه السلام كان محرما باتفاق اكثر الروايات ولكن اختلفوا فى انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه ثم تزوج فمن سروي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزير بن الاصم فخره مثبت للامر الزائد وهو المحل الطارى وبه عمل الشافعى حيث لا يجوز النكاح عنده فى الاحرام كالوطى ومن سروي انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخره نافي للمحل الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنافى اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للمحرم و يحرم الوطى فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمشتبك كما فى قصة بريدة وقد علموا بالنافى كما فى قصة ميمونة وكذا قالوا فى الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى من التعديل والحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا فى الشاهد وهو الفسق لان الحد التام اصل وثبت من هذا الامر علموا بالمشتبك ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وثبت الاختلاف بين اصحابنا المتقدمين ايضا فى ذلك فاحتجوا الى ضابطته يرفع بها الاختلاف فينه المصنف بقوله والاصل فى ذلك اى قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفى متى كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وعلامة لاعلى الاستصحاب الذى ليس بحجة عندنا او كان مما يشبهه حاله اى حال النفى بان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ان يكون مستفادا من اصحاب لكن لما تخصص عن حال الراوى عرف ان الراوى اعتمد على دليل المعرفة ولم يبينه على صرف ظاهر الحال ففى هذين القسمين كان النفى مثل الاثبات لان الاثبات يكون بدليل فاذا كان النفى ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما لتساويهما فى القوة فيحتاج حينئذ الى الترجيح فعمل بمنزلة عيسى بن ابان والافلا اى ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاها الحال فلم يعارض
 الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
 المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها
 وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في
 الضبط والاتقان وظها سرة الماء وحل الطعام والشراب من
 جنس ما يعرف بدليله

لم يكن النفي على القسمين المذكورين بل بناء الراوى على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان
 الاثبات مبنى على دليل والنفي لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل
 على مذاهب الكرخي ولما مهد القاعدة فرغ عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوى
 انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدما لا يعرف الا بظاها الحال لانه ليس لنفي الحرمة
 الطرية عدة دليل سوى انه بناء على ظاها الحال وهوان عبديته كانت معلومة متفجرة من قبل
 فلم يعارض ذلك النفي الاثبات الذى في قول راوٍ اهر وهو اعتقت بريرة وزوجها حر لان الخبر
 بالحرمة لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار الحرية على اخبار نفيه اعنى العبدية
 والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فمن سروي انه عليه السلام تزوج
 ميمونة وهو محرم انما سواه بدليل وهو انما رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين
 من لبس غير الخيط وعدم تقلم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا كان النفي مثل الاثبات
 في كونها مبنيين على دليل فوقعت المعارضة بين الخبرين على الموارد فاحتج الى ترجيح احدهما

بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهوانه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اولى
 من رواية يزيد بن الاصم وهوانه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانه اى يزيد بن الاصم
 لا يعد له اى لا يساوى ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهرى وماندى ابن الاصم
 اعرا ابي بوال على ساقه انجعله مثل ابن عباس كذا في شرح المسلمة لمولا ناعبد العلى فلذا عمل
 بخبر النفي هنا وظها سرة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما
 اعتمد الراوى على دليل معرفة وفي عبارة المصرى والاولى ان يقول وظها سرة الماء الخ
 من جنس مما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفصيل المقام ان الاصل
 في الماء والشراب الظها سرة وفي الطعام والحل فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساقه
 ان نه القسم
 ليس ما يعرف
 بدليل بل ترجم
 ناك ١٢ منه
 سه وانما التقن
 الصواب لانه
 يمكن ترجمه
 باه اذا عرفت
 ان الاوى اعتمد
 على دليل معرفة
 فكان من جنس
 يعرف برسله
 ١٢ منه

مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك
يجب العمل بالأصل ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواة لأن القلب
إليه أميل وبالذكورة والحريية في العدد دون الأفراد

بان يقول احدا انه محس او حرام ويقول الآخر طاهر وحلال فخير الاول مثبت للحرمة والنجاسة
العارضتين ولا شك انه مبني على دليل وهو انه رأى بسبب الحرمة والنجاسة وخير الثاني نافي
للحرمة والنجاسة المذكورتين فخير النفي يشبه مثاله لم يدان الراوى اخبر بالأصل او بدليل
فلا بد من ان يتخصص حاله فان كان خبره بجر دان الأصل فيها الطهارة او المحل فلا يقبل لانه نفي
بغير دليل فلا يصح المعارضة فيعمل بح خبر النجاسة والحرمة لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ
الماء مثلا من فم جار وادخله بنفسه في اناء طاهر لم يبق رقبه بعد حتى يتره رانه القى النجاسة
فيه احد فم كان خبره بنفى النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمة حيث
يكون مبنيا على دليل فيقع التعارض بين الخبرين احد ما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام
والآخر خبر نفيهما فيهما أى في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالأصل وهو المحل و
الطهارة ثم بين المصالح الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله المحرجاني من
اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية من يرجح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة
بان يكون عددا واحدا مثلثا والآخر اربعة فيترجح ذوا الاربعة على الآخر لان القلب إليه أميل
وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون في احد الخبرين ولا توجد في الآخر وفي كثرة الرواة
نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن واقرب الى افادة العلم وابعده عن السهو عن قول الاثنين
او الثلاثة ورجح بالذكورة والحريية الثابتة في العدد بان يكون رواية احد الخبرين رجلين و
الآخر امرأتين او يكون رواية احد ما حرين والآخر عديد لم يترجح خبر الرجلين على خبر
الامراتين وخبر الحرين على خبر العبدتين وقت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة
دون خبر العبدتين والامراتين وان كان في خبر العبدتين والامراتين نصاب الخبر وهو
العدد ولقله الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحريية في احد ما دون الآخر فيترجح
به على غيره كما في الشهادة دون الأفراد اى لاعبرة بوصف الذكورة والحريية الثابت في الافراد
لان نصاب الخبر هو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح
خبر الحري الواحد على خبر العبد الواحد والامراة الواحد نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

ب
ب
ب

لان به تتم الحجة في العدم واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك
 باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحمل البيان وهذا باب البيان
 الواحد واليه اشار بقوله لان به اي لما ذكرنا من وصف الذكورة والحريمية تتم الحجة في العدم دون الأفراد
 واستدل اي من رجع بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتب الاستقصان
 من المبسوط حيث قال يوخذ بخبر الاثني دون الواحد وخبر الحريم دون العبدن و خبر
 الرجلين دون المرأتين يعني اذا اخبروا احد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا والاشان بنجاسة الماء
 وحرمة الطعام فيترجح خبر الاثني على خبر الواحد وكذا الحال في خبر الحريم والعبدن و
 الرجلين والمرأتين فاذا ثبت ما ذكرنا من مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا ولما كان
 هذا المذهب عند المعمرين حار مذهب المخالف لا يحار وهو انه لا يقم الترجيح بفضل عدد الرأفة
 وبالذكورة والحريمية لان كثرة العدم لا تفيد القوة مالم يخرج الخبر عن حيز الاحكام الى حد
 التواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في افادتهما الظن وكذا الضبط
 والاتقان والعدالة لا تختلف بالحريمية والعبدية والذكورة والانثوية بل كثيرة من النساء تفضل
 على الرجال الا ترى الى عائشة وكذلك كثير من العبيد يفضل على الاحرار الا ترى الى سبلان و
 نافع فاق وجه الترجيح في الذكورة والحريمية (زييفه بقوله الا ان هذا اي ما ذكره هؤلاء من
 الترجيح بفضل العدد والذكورة والحريمية متروك باجماع السلف فان السلف ما كان يرجح بما
 ذكرتم بل بزيادة الضبط والاتقان وزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو
 قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى
 الشهادة فردى في العدم والحريمية والذكورة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا هو مختار الامام رضيته
 وابي يوسف وعامة اصحابنا وهذه الحجج اي الكتاب السنة اللذين مررنا بها سابقا و ايراد لفظ
 الجمع باعتبار كثرة اقسامها اجتهادها اي مجمع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من
 الكتاب والتواتر والمشهور والاحاد من السنة تحمل البيان اي تحمل ان بيتهما التكلم باي نوع من
 الاواع الخمسة للبيان وهذا تمهيد لا يراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب
 البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل بالعلم فهنا ثلثة امور
 احدها الاعلام اي التبيين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبيين وثالثها ما يحصل
 من التبيين وهو العلم فمن نظر الى الاول كان بكر الصديق وصاحب التوضيح

ب
ب
ب

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضرورة اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
او الخصوص فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير
وهو بيان الجمل والمشارك

قال هو ايضا المقتصد ومن نظر الى الثاني كالغرفاء والمتكين قال هو الديل ومن نظر الى
الثالث كما في بكرالد قاق وابن عبد الله البصرى قال هو العلم الذى يتبين به المقصود وهو اى البيان
على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع
بيان تبديل والاضافة فى الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اى بيان هو تقرير
وقس عليه البواقي والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى
بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم فى وجه الضبط هو اما بالمتطوق واغية الثانى بيان ضرورة
الاول اما ان يكون بيا للمعنى الكلام واللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير ومع الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشروط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثانى اكد بما يقطع الاحتمال او مجولا كالمشارك والمجمل، الثانى بيان تفسير الاول بيان
تقرير واعدلان بعضهم كشمس الامتلى يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكمة اظهارها
لحكمة الحادثة الا ان فخر الاسلام جعله بيا نال لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المص اقول النزاع
ليس على ما ينبغي لان من ادخله فى البيان اراد بالبيان مجرد اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان
كالا يخفى ومن اخرجه اراد بالبيان اظهارها هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس
ببيان فتامل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال
الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بيان يراد بالطائر
السريع فى السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحه انقطع هذا الاحتمال واكد
الحقيقة ومثال الثانى قوله تعالى فنجده الملكة كلهم اجمعون فان قوله الملكة وان
كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال
واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقررها اقتضاه الكلام ولذا اسما ببيان التقرير
فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير مجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند
الشافعى خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان الجمل والمشارك

له كما صاحب
الشرح والبيان
وفيه ١٢

فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فأنما يصح بشرط الوصل

ومعها من الشكل والحرف فالجمل كقوله تعالى واقموا الصلوة وأتوا الزكوة فان كان مجزئاً فلحقه البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين أركان الصلوة ومقدار الزكوة والمشارك كقوله تعالى ثلاثة قروء فان لفظة قروء مشتركة بين الطهر والحيض فينبغي فيه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله طلاق الأمة شتان وعدتها حيطان أخرجا بوداود والتردى وابن ماجه والدارمي عن عائشة رضي الله عنها أن عدت الأمة بما يعتبر بالحض إلا بالطهارة والحرمة والأمة في ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلاثة قروء ثلاثة حيض فانهم والحاصل لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف بتجزئة موسعاً كإزالة التكليف أو مضيها بالاتفاق إلا عند من جوز التكليف بالحال ولكن لا يقع عنده أيضاً ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض المخالفة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه لنا والآيات الصلوة والزكوة فانها مجتمعتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ومخبرنا أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهي جواز قصد الاعتقاد اجماً لا ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان ثم العمل في وقته ولهم ان التأخير يخل بالفعل المقصود أحياناً به للجهل بالمراد والجهول لا يوقى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شاعته في الإخلال بالفعل وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالمهملة فأما بيان التغيير نحو التعليق بالشروط مثل قوله أنت طالق ان دخلت الدار فقوله ان دخلت الدار مغير لما قبله من التجيز إلى التعليق إذ لو كانه لوقع الطلاق في الحال هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام وتبعه المصر وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة ان التعليق بيان تبديل لا تغيير فانه بهذه البيان يبطل الحكم التجيزي إلى التعليق بل يحدث حكم تعليق بين الشرط والحجزاء فقد بطل الحكم من نوع إلى نوع أو من وجود إلى عدم من مبداء الأمر والاستثناء مثاله على ألف درهم الأمانة فقوله الأمانة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير المصدر مع تبين المراد نصارى ان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير في بيان التغيير إذ كان بمستقل فحكمه آخر وان كان بغيره كالتعليق والاستثناء فأنما يصح بشرط الوصل بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفسه أو بسعال أو نحوها وإنما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراجياً وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييراً من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماءنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالقص منه لاخر موصولاً ان الثاني يكون

لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل من هبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم انه كان يرى الاستثناء بان شاءه ولو بعد سنته ثم قرأ واذا كرمك اذ تسببت واحقر الجهموس بما روى الترمذي عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فزأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك انه عليه السلام عين التكفير لتخلص المحالف ولو صح الاستثناء انفصالاً لقال فليستثنى والي فعل ما هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخلصه اولى لكونه اسملاً ولانه لو صح منفصلاً لادى الى ابطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعقاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيئ بل يكون التخصيص ابتداءً فعندنا اى عند الشافعي الى الحسن الكرخي وعمامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحابنا لشافعي لا يقع اى لا يجوز التخصيص مترجياً بان يكون هذا التخصيص بياناً للمراد من العام بعضه من الابتداء بل يعد نصحاً حتى لا يصير العام به ظنياً وعند اكثر اصحابنا لشافعي ولا شعرية وعمامة المفسرين يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء على مبنى على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى لتعلم بل يصير ظنياً فكان التخصيص تغييراً من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لانه يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل في بيان التغيير وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص وبعد ايضا ظنياً فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصم موصولاً ومغضولاً كما هو الاصل في بيان التقرير وهذا ان العام الذي يكون التخصيص فيما بداء كما قلنا واما العام الذي خص منه اولاً يدل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانياً مترجياً ايضا عندنا لاختلاف لنا معهم فيه لانه كان قبل التخصيص ظنياً كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير وعلى هذا اى ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالعض منه اى من ذلك الخاتم الاخرى لانسان اوصى موصولاً بالاول ان الاوصاء الثاني وهو الاوصاء بعض يكون

له اى اية
بين ١٣ سنة

خصوصاً الاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً الاول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلماً بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع المحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل المخصوص

خصوصاً اى تخصيصاً للاول اى الایضاء الاول وهو الايضاء بخاتم والمحصل ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولاً ان الفص منه لفلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولو لا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وحض الوصية الاولى وان فصل الموصى الایضاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصاً اى تخصيصاً للاول اى الایضاء الاول بل صار الایضاء الثاني معارضاً فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من

احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه اى كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم بحكمه بالباقي بعده اى بعد الاستثناء ويعدم المحكم في المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع المحكم بطريق المعارضة فوجه عنده امتناع المحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فيبقى خارجاً عن المراد لوقوع التعارض بمنزلة دليل المخصوص اى كما ان دليل المخصوص يمنع حكم العام فيما اخص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع واما فلاناموه لان في الحقيقة تبين ان المقدر المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل المخصوص على اصلاً وان كان على اصلاً لثاني فهو

وهو المعارض
اى منع المحكم
بما في
ع-١١٢

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصار عندنا نقد ير قوله
 لفلان على الف درهم الامة له على تسعمائة وعندنا الامة فانها
 ليست على وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا
 الطعام بالطعام الاسواء بسواء عامما في القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في
 التعليق بالشرط فالتمليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعا بل تجزيه باق كما كان
 وانما يتم وقوعه لما تم وهو عدم الشرط فكذا الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام
 من كونه ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء
 فصار عندنا نقد ير قوله وهو لفلان على الف درهم الامة له على تسعمائة فكانه قال
 ابتداء له على تسعمائة ولم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعندنا اي عند الشافعي
 صار نقدا ير القول الامة فانها ليست على فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض
 لاول كلامه فان اول كلامه يفيد على مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست
 على لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء
 نية على امثلة على المنهيين وبين فائدة الاختلاف في انه تكلم بالباقي او عاملا
 بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل بالمعارضة في

الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
 الاسواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله ما اخذ من حديث معمر بن
 عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا
 بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعي بناء على اصله اعتبر صدر الكلام في هذا
 الحديث المذكور في المتن فيكون معنى الكلام ونقديره عندنا لا تبيعوا الطعام
 بالطعام الاطعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تبيعوهما فهو يا اول في المستثنى
 ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الاصل في
 الاستثناء فاذا كان معناه هذا يسبق صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
 الطعام بالطعام عامما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين
 والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير

تجلا معاً
تجلا معاً
تجلا معاً

لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقى عاماً فيما وسواء و
قلنا هذا الاستثناء حال فيكون الصدر عاماً في الأحوال وذلك
لا يصلح الا في المقدر

العهد فيشتمل جميع أفراد الطعاه فيكون البيع في سائر افراد حراماً سواء كان البيع
في الطعام القليل او الكثير وسواء كان البيع بالمساواة او لا وما استثنى منه بيع الطعام
المساوي بالمساوي انتفى الحكم وهو حرمة البيع في المساوي من الطعام بطريق المعارضة
والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعمل هذا الايضاف الطعام
القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما هو يوصف بما لم يدخل تحت المستثنى
فيبقى بيعه حراماً باي وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الاطعام مساوياً
لطعام عارضه اي صدر الكلام في المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوي
والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فما كان من الطعام المذكور في قوله لا يتبعوا
الطعام ميلا يثبت بيعه بمجلسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون ميلا لا يثبت
المستثنى فيبقى بيعه مجنبه حراماً باي وجه كان واليه اشار بقوله فبقى صدر الكلام عاماً فيما
وسواء اي فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع المحنفة بالمحنفة او بالمحنفتين حراماً لقوله
عليه السلام لا يتبعوا الطعام ثم قلنا بناء على اصلنا هذا استثناء حال اي استثناء من الحال
المقدر لان الاصل في الاستثناء عندنا هو التكمه بالباقي وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى و
ذلك لا يتناقى الا في الجنس فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين
المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله الاسواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فان
المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منها الاخر وهو الحال فصارت قدر الكلام لا يتبعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
فيكون الصدر اي صدر الكلام عاماً في الاحوال الثلاثة الا في القليل والكثير كما قلتم وذلك
اي عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في المقدر اي المكيل وذلك لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المساوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام
كي لا يكيل وبدليل العرف لان الطعام لا يباع في العرف الا الكيل والمفاضلة والمجازفة مبيحان
على الكيل ايضاً اذ المراد من المفاضلة رجحان احداهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم

واجته اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين عاماً
 فالخسين تعرض للعدو والمثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان
 الالف متى بقيت الفالم تصلح اسم الماد ومنها بخلاف العام كاسم المشركين
 اذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناول له صدره
 الكلام اي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى
 فيكون في حيز النوى المفيد للحرمته وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبيل هو خارج عنه من الامر
 فلا يكون بيع المحفنة بالمحفنتين او با محفنة حراماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحد يثبت على حرمة
 بيع الطعام واجته اصحابنا على المختار بثلاثة اوجه الاول ما بينه بقوله بقوله تعالى فلبث فيهم
 الف سنة اه تخمين عاماً ووجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء بكله بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج
 المستثنى بطريق المعارضة ثم انه تعالى اخبروا ولا يثبت نوح عليه السلام في قوله الف سنة كاملة قبل الطوفان
 ثم من الف تخمين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة
 كاذباً وذلك باطل فالخسين اي استثناء الخمين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد
 الذي ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اي كانه
 لم يتكلم بالحدث الذي ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعة وعشرين سنة لا يحكمه
 مع بقاء العدد اي لا انه تعرض ومنه يحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعني ليس في قوله
 الاخسين عاماً تعرض بحكم الالف مع بقاء الالف ثابتاً على اصله وانما المنع حكم بقدر الخمين
 بطريق المعارضة كما هو من باب الشافعي لان الالف متى بقيت الفالم تقول الف كما يقول الخصم في الترجيح لم تصلح
 اسم الماد ونها اي لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
 يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
 علم مدلوله اي علم جنس والعلم لا يطلق على غير مدلوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
 على مادونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور
 واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من
 شركي الهند الروم وغير ذلك فاذا خص منه شركوا الهند فهذه الاسماء يطلق على الباقي بطريق
 الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافعي في الجواب من

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره باذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول لان الصدر لا يتناوله فجعل مبتداء مجازا قال الله تعالى فانه عدولى الارب العلمين اى

ثم

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فلما ان العام الذى خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الالف بعد الاستثناء المحسن منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص ف والمصرح لم يتعرض للوجهين الاخرين وكذا لم تعرض لادلة الخالف فلما عرض عن رحمة الله ففحق فرض عنه ايضا ولا نزيل الشرح ثم الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى

ن

الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اى اشرنا اليه فى قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده وعرفه صاحب

البديع بقوله اخراجها والاخراجها واحترزنا بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى فى الصدر واحترز بقوله اخراج بالاخراجها عن مثل جاد القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالاثم قوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء فى المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصر وتبيل حقيقة لثما اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم

بالتواطؤ اى حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوى فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما

ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول مثل قولنا جاء فى القوم الاحمر افا الحمار لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا يتناوله فلما لم يكن الحمار داخل

ثم

فى القوم فكيف يخرج مثلا لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تمييز عن الجملة اى جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بمراد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا

فى ضمن قوله ومنفصل اى الاستثناء منفصل ولكن يقال للمستثنى مجازا كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فانه اى الاصنام التى تعبدونها عدولى

الارب العلمين ولما لم يكن الله تعالى داخل فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تعدد بقره بقوله اى

لكن رب العلمين واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلانما الثالث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بياناً لصدور الكلام لا محض السكوت ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة

لكن رب العلمين فانه ليس عدولى فالاجمع لكن ويحتمل ان يكون متصلاً بان القوم كانوا عابدين لله وللانعام فقال فانهما اى جميع ما عهدتموه عدولى الارسل العالمين وما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعاً للبيان وانما الموضوع لما للنطق وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء من اى بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به اى بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلانما الثالث فان صدور الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة بين الابوين مطلقاً حيث اسند الارث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلانما الثالث فانه بين نصيب الامر وسكوت عن بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقي لعدم مصرف آخر فلو لم يكن الباقي لابق شئ من المال بلا مصرف وبقي نصيب الاب مجهولاً وهو مخالف لسوق الكلام فانه سبق لبيان نصيب الابوين فصار تخصيص الامر بالثالث بياناً لابي يستحق الباقي لصدور الكلام لا محض السكوت فكانه قيل فلانما الثالث ولا يه ما بقى فحصل نفس الاستحقاق بصدور الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم في الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه مرض بما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة اى سكوت النبي عليه السلام عن تغيير امر يعاينه من قول ودفع في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصر الفاعل على فعله يدل على كون ذلك الامر حقاً وذلك مثل ما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

انواع

انواع

نصيب

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرب ورومنه فايثبت ضرورة دفع
المغرب ومثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشترى

التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من الماكل والمشارب والملايل التي كانوا يظنون عليها
فسكت عنها عليه السلام واقرهم عليها ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة فكان سكوتهم بيان ان تلك
الامور داخله في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شان النبي عليه السلام ان يترك الناس
على امر منكر وقد قال الله تعالى في حقه يا مخرج المعروف وينهاهم عن المنكر وكذا السكوت

في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن

في ولد المغرب والمغرب ورجل يطأ امرأة معتمد اعلى ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك
انها للغير وعلى الشكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير ويقال
له المغرب ولا نه اغرتة تلك المرأة فولد المغرب وحر ويلزم عليه اداء قيمه وولد لصاحب الامة
واما منافع بدنه التي حصلت لآبيه فغير مقومة اى لا يجب اداء قيمتها على آبيه وذلك
لان المرأة ابقت وتزوجت رجلا من بنى عذرة فولدت اولاد اثم جاء مولها وورثت تلك
الفضية على عمر فقضى بها المولها وقضى على الاب ان يفدى عن اولادها وياخذهم
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتهم

عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رضين عن مالك وذكر
ذلك في موطنه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنه اى من بيان الضرورة وهذا

وجده ثالث منه فايثبت ضرورة دفع المغرب عن الناس والمغرب وحرام مثل سكوت الشفيع

عن طلب الشفيع بعد العلم بالبيع فانه بيان لانه ترك الشفيع لدفع المغرب وعن المشتري

فانه اذا لم يجعل سكوته اسقاط الشفيع يتضرر به المشتري لانه يحبس

عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيع وكذا يتضرر به البائع

لان ريبا لا يشتريه رجل خوفا من الشفيع فيتضرر ومثل سكوت المولى

حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له
في التجارة دفعا للمغرب وعن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوته اذنا لاحتمال

ب
أ
ب
ب
ب

ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثار فيمن قال له على مائة
 ودرهم أو مائة وقفين خطبة ان العطف جعل بياناً للمائة وى قال
 الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
 ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
 وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

للأول

ان سكت للفظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعلمه بانه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا سكوته
 وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا للعادة المحارية بين الناس و
 منه أى من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام أى كثرة
 استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثار فيمن قال له على مائة ودرهم
 او قال لفلان على مائة وقفين خطبة ان العطف أى عطف درهم وقفين خطبة جعل

الحاشية

الدرهم والوقفين بياناً للمائة بان المائة أيضاً درهم وقفين خطبة فكانه قال على مائة درهم ودرهم
 وعلى مائة وقفين خطبة وقفين خطبة وانما حذف ميز المائة لطول الكلام او لكثرة استعماله
 كما يقال بعث هذا بمائة وعشرة ودرهما ويراد بالكل الدرهما من غير فرق فلما صح عطف
 الدرهما على المائة في البيع مفسر اليا باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاثر ارباً مفسراً
 لها وقال الشافعي القول المعبر قوله أى القائل المقر في بيان المائة لان قوله ودرهم
 ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف لم يوضح للتفسير لغة واذا لم
 يصح مفسراً بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
 المعبر في المائة قوله اتفاقاً قلنا في جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب
 العدد يقال بعث هذا منك بمائة وعشرة ودرهما وبمائة وعشرين درهما ضرورة
 كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر تفسيره فناسب الحذف لاجل الخفة في
 الكلام لئلا بعد ذكره عبثاً عند البلغاء وذلك أى حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة
 الاستعمال انما يوجد فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
 الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجوز على السنتهم
 كثيرا وما يجزى على سنتهم كثيرا يحذف فيه ما لا يحتاج اليه ويفهم المقصود
 بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو الميز والدرهم

للأول

دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم باب بيان التبديل وهو النسخ

وقفي الحنطة من هذا القبيل فعلمنا انها كالتامين المذكورين وانما حذفتها
لكثرة الاستعمال دون الثياب اى بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم اوفى معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له
بابا وفي هذا المقام خمسة ابحاث الاول في تعريفه والثاني في جوازه والثالث في محله و
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصر ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره
ان شاء الله تعالى فشرع في البحث الاول فقال وهو اى التبديل النسخ فانسبا عنه لانه تعالى
قال ما ننسخ من اية او ننسها او قال واذا بدلتنا اية مكان اية فهمى النسخ تبديلا والنسخ في اللغة
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اى انزلته
ونسخت الريح الاثار اذا محقتها وثانيهما النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى اخر او من
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف
فقال القاضى والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة في الازالة
مجاز في النقل ورحمنا الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاولى
ان يعتبر في النسخ معنى النقل فان التوجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد
نقل وقيل معنى الازالة لانه وافق للمفهوم الشرعى من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعى مطلق
عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده فنقله بيان كالجحس وقوله انتهاء خرج به بيان
المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعى
خرج به بيان حكم غير شرعى وهو العقل كانهما الا باحتمال اصلية الثابتة بحكمه الاصل قبل
ورد الشرع بنص متاخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس ببياننا الحكم شرعى اذ هو خطاب الله تعالى
كما تقدم ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم لان في نسخها بيان انتهاء حكمه فراءه ما قوله مطلق
عن التابيد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسجه

باب بيان التبديل

النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه تعالى اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضيا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وبعد لا يتصور نسخ لعدم بقاء حكما وكذا الحكم الموبد لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فانه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنزوم والغفلة والعجز وعدم المحل فانه ليس بنسخ لانه ليس بنص وقوله متأخر عن مورده اى عن زمان وعقد الحكم الاول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الاول سواء كان مستقلا مثل تخصيص العام فانه لا يكون متأخرا عند الجمهور من اصحابنا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلا او غير مستقل كالاستثناء كقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والغاية مثل ثمرات الصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت صحيحا والوصف مثل اكرم الناس العلماء فان هذه الامور لا تكون الا متصلا فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع واعلم ان خمس الائمة لم يجعل النسخ من البيان اذ البيان اظهر حكم المحاد ثم عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت واما فخر الاسلام فجعله من البيان لان النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة الى علم الله والواقع بيان وبالنسبة الينا تبديل و اشار المص بقوله النسخ في حق صاحب الشرع اى بالنسبة اليه بيان محض واظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق وتبديل بالنسبة اليانا لان الحكم الذي رفعه الان كان معلوما عند الله تعالى انه يتى في وقت كذا بالنسخ لانه كان موقتا بئذ لك الوقت عنده الا انه تعالى اطلقه اى لم يبين للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يوهو بقاءه فكان النسخ تبديلا في حقنا لانه بدل الا باحة بالحكمة بيانا محضيا في حق صاحب الشرع وهو اى النسخ كالقتل في ان بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد فانه اى القتل بيان محض للاجل اى لاجل المقتول في حق صاحب الشرع فان اجله كان موقتا عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوما عند الله تعالى فان المقتول

وتغيير وتبديل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع بحياة المقتول المظنون استمرارها في حق انقاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه القصاص والديت في الدنيا والعقاب في العقب اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بانفس وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وقالوا يلزم منه الجمل والسفء بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر اولا بشئ ثم منعه عنه بل امر في اول الامر بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنا لاذم هذا التورهم جوايان الاول انزاهى والثاني تحقيقى اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم عمولة من النسخ وانبيك على امثلة قليلة تكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين (انها اختى بالحقيقة ابنة ابي وليست ابنة امي وقد تزوجت بها) والنكاح بالاخت سواء كان ابنة الاخت عينية او علاتية او اخا افية حرام مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء (لعنة الله على من يضاجم اخته من ابيه او امه) الثاني احل الله لنوح عليه السلام ولا ولادة جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لكم مأكلا كالبقول الاخضر والحمال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام منها التحزير كما في الباب الحادى عشر من سفر الاجبار الثالث قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتى خاله كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاجبار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاجبار قد امر بنوح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك المحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

له هنا قول
ابراهيم عليه السلام
في ذلك الكتاب
١٢

اى يموت وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في
 دمجهم عند بيته اذا كان المذبح بعيد اقال هورن في الصفحة ٦١٤ من المجلد الاول من تفسيره
 بعد ما نقل تلك الآيات في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذ الوحطان التشريعية
 الموسوية كانت تتراد وتتفص على وقف حال بنى اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديلها
 فالترجيح في غاية السهولة ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعين من هجرتهم قبل دخول
 فلسطين ذلك الحكم اى حكم سفر الاخبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً واما انه
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اى موضع شاء واواكلوا انتهى
 ملخصاً فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحاً فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
 يعترضون على ديتنا بالنسخ وكيف يفرضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وانكروا النسخ
 فنذكر شواهد الازامهم ايضا الاول في الباب الحادى والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١
 واستاق ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرائيل وبيت يهوذا عهدا جديدا ٣٢ وليس
 مثل عهد الذى اعهدت اباؤهم في اليوم الذى اخذت بايديهم لاخرهم من ارض مصر
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة
 موسى الثانية في الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج
 رجل اخر بتلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع و
 العشرين من كتاب الاستثناء في الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا
 وهكذا لا يجوز للرجل اخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا كما صرح به في الباب الخامس التاسع
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسخت حرمتها
 في الشريعة العيسوية يقول بولوس الذى هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر
 من الباب الرابع عشر من رسالته بولوس الى اهل رومية هكذا (انى تيقنت وعلمت
 من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا فان
 جميع الاشياء طاهرة للظاهرين وليس شئ طاهرا للنجسين والمناذقين لا تخبر كلهم

عمل النسخ

وتحمله حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي في

نجسون حتى عقلم وضميرهم فانظر كيف ابا ح جميع الاشياء للنصارى حتى الخنزير والخنزير
وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى السابع حكما مختان وتعظيم السبب مؤكدا في التوراة
حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الآية الحادية والعشرين من الباب
الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين ولولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح
في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الاحكام
العملية التي كانت في التوراة سوى الاربعة ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا
فابقوا حرمتها وارسلوا كما بال الكناس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين
ثم بعد ذلك لما رأى مقدسهم لولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا
الا الزنا فاباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم يكن عليه عند
حد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام
المؤكدة في التوراة وهل نومه نسخ اخر فانظر كيف اخر جواريفتنا التكليف عن
اعتناهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيقي فهو انه ليس النسخ في الاحكام
الابدية ولكنه امر بشئ على وفق الحكمة واقر حكمه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت
رفعه وامر بشئ اخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصطلعه بشرب
الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم في الغذاء بشئ اخر على ما يناسب المريض فلا يقول
له احد انجاهل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعالم الخبير انه ما كان يعلم حال الشئ
ابتداء هذا وقد طولنا الكلام في هذا المقام البحث الثالث في محله ومحلله اي محل
النسخ حكمه يوجد في امر ان احد ما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل
ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لا مستمر عدم مشروعية
فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكذا لو محتمل عدم المشروعية كالايمان بالله
تعالى وصفاته لا مستمر مشروعيته فلا يقبل النسخ وكذا لا يجري النسخ في الاخبار مطلقا سواء
كانت بالامور الماضية والمستقبلات والحاضرة لانه يؤدي الى الكذب وكذا لا يجري في الاحكام
العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانينهما ما اشار للمعاليه
بتقوله ولم يلتحق به اي بذلك الحكم الذي يصح ان يكون منسوخا ما ينافي محرق

فانسخ
الامر
بشئ
معه

بشئ
معه

النسخ من توقيت او تايد ثبت نصاص كما فى قوله تعالى خلد بين
فيها ايد اودلالة كسائر الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن
من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخ وذلك المناق على ثلثة اقسام كما بينه المصنف بقوله من توقيت نصاصه اذا التفتى بذلك
الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليها م النسخ هذا هو
القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بامرهم وقوله تعالى فامسكوا
في البيوت حتى يتوفىهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فاندفع ما قاله القاضى الامام ابو زيد
وليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعا او تايد عطف على قوله توقيت ثبت
ذلك التايد نصاصى صراحة كما فى قوله تعالى خلد بين فيها ايد افانه تعالى اثبت التايد
صراحة بقوله ايد افهذ ايضا لا يصلم النسخ لان التايد الصريح يتاى النسخ كما ذهب
اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من
اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجملة من اصحابنا واصحاب الشافعى وصد الامام
ابو اليسر انه يجوز نسخ المحقة تايدا وتوقيت وهذا هو القسم الثانى ونعم اورد المصنف من المشال
بقوله تعالى خلد بين الآية نظر لانه فى الاخبار ولا يجرى النسخ فى الاخبار كما فى امتناع النسخ فيما
ذكر لكونه خبرا لا لتايد فالاولى فى نظيره قوله تعالى فى الهدى وفى القذف ولا تقبلوا لهم
شهادة ايد افهذ الايشخ للتايد الصريح فقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد
فى الاحكام تايد صريح انتهى اودلالة عطف على قوله نصاص كسائر الشرائع التى قبض عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تايد الشرائع التى قبض عليها النبى عليه السلام
بدلالة قوله تعالى وخاتم النبىين وبقوله عليه السلام لان نبى بعدى فهذه الشرائع لا تختم النسخ
لانه انما يكون بوسى على لسان نبى فلا تختم النبوة بصلى الله عليه وسلم فابن النسخ فهذه الشرائع
مؤيدة اى يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ عن البحث الثالث شرعا فى البحث الرابع
فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل
خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما يبلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذا
القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن للمكلف فيه من فعل ذلك

البحث الرابع فى نسخ

البحث الرابع فى نسخ

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع
 عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأى
 فى معرفة نهاية وقت التحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك لاختلاف مبنى على اختلاف آخروهم ان النسخ عندنا بيان المدة لعل
 القلب اصلا و عمل البدن تبعاً فكيف الاصل وهو انتمكن من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
 فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولو شاء الله عليه السلام امر تخمين صلوة فى ليلة المعراج كما هو مفيد كورنى
 المعصمين ثم نسخ ما زاد على الخمس فى ساعة ولم يتمكن من العمل ولما افرغ عن البعث الرابع شرع فى البعث
 الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور ان اقياس لا يصلح ناسخا لثبوت الادلة الاربعه لهما الكتاب
 والسنة فلا يخفى اقرى مندواك ضعف لا يصلح ناسخا لا توى كما تقدم ولان الصحابة تركوا القياس
 لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخفت اولى بالسهم من ظاهره
 فكيف يابى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسم على ظاهر الخفت دون باطنه اخرج ابو داود والدارى
 بمعناه واما الاجماع فلان معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
 التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
 يكون الاخر ناسخا لما ذالفوسخ ساقط هذا اذا وقع التعارض فى زمان واحد واما لو وقع التعارض
 فى زمانين فم يعمل بالاخر لاجل انما نسخ والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن
 صحيحا فلما لا يسمى ذلك نسخا فى اصطلاحهم هذا اد اعلى الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
 شريم من اصحاب الشافعى انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
 جازا التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانطالى يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنظا
 من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنظا منها لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
 والسنة بالسنة اول لانسخه هذا لان العلة المستفجرة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها او هي
 اصل القياس فكيف ينسخ بما مقطوع وكذلك الاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا لثبوت الادلة الاربعه
 من

سنة واما
 جد لنا من تلب
 اصلا لانه هو
 اقوى ناسخ
 ان يكون قرينة
 منسوخة كما فى
 المشابهة و
 الاعتقاد لا يمتنع
 سقوط الكتاب
 ابدان فان
 هل يسقط عند
 منه
 على النهج جاز
 بشين كبر
 هورج القند
 وانما و نال
 كتابه من حيث
 هى المشاطة
 نهي الاربع

الادلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراد وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
 للرأى فى معرفة نهاية وقت التحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
 اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا لثبوت الادلة الاربعه متمسكين بان
 المؤلفات قلوبهم من جملة مصارف الركوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وقال الشافعي
لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد في زمان ابى بكر الصديق ؓ واجيب بان سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام
عندنا احد هما نسخ الكتاب بالكتاب كسنة العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجاً وصية لارواحهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهى العدة باربعة
اشهر وعش اشهر ثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثانى يتأتى على اربعة اقسام
احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد
بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز
عندنا كجمهورية خلافة الشريعة قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت
فيمتكم عن زيارة القبور فزوروها الآن رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
ومثاله قوله تعالى لا يهل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة
ان النبى صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرجه
عبد الرزاق والنسائى واحمد والترمذى والمحاكم قبل هذا منسوخ بالآية التى قبلها فى
الكلالة اعنى قوله تعالى انا اسلمنا لك ازواجك التى اتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة
بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متلوا
فى المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى فول وحجك شطر المسجد الحرام وفى القسمين
الاخرين خلاف للشافعي والهيه اشار بقوله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هما بالآخر يكون مدرجة اى وسيلة الى
الطعن فى شأن النبى صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه
عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا نوجاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله
فكيف يصدق قوله واننا نقول فى الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال المحكم
المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب
فقد بعث مبيّناً وجائزاً يتولى الله تعالى بيان ما جرى على
لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث النبي عليه السلام مبيّناً للكتاب
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضا
نسخ كما سياتى وكن ذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله فيجوز
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب فان
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً وهو
مذهب جمهور الهدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقبل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريح في احادي
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرائني وفي نسخ
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان واطهر قوليه انه لا يجوز ثم استدلوا على عدم جواز نسخ
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من آية او نسخها نأت بخير منها او مثلها فهذا يدل على
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخير من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت بنفس الاتيان الى نفسه فلا يجوز ان يكون
الآتي بالنسخ النبي عليه السلام وبقوله تعالى ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فلا يجوز
له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكمه فلا يجوز بقوله النسخ
والجواب عن الاول اننا لا نسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب
مصالح الملكتين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة
وكننا لا نسلم ان السنة الناسخة ليست من الله حتى يتم استدلنا لكم بل هي ايضا

لان بالزيادة يصير اصل المشرف بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
 حقا له لانه لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما اصام
 شهرافا طعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا
 لم يجعل عملا وان اجزمه انه قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه
 زيادة على النص واو ازيادة النفي حد افي زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرقم التعدد بينهما فنسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
 فنسخ والا لكان اقبل واستدل المعر على المذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرف وهو المزيد
 عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد صام مجموعا مكرما من المعززين احدهما المطلق وثانيهما القيد احد
 الجزئين يكون بعض مجموع المطلق احدا الجزئين فهو ايضا بعض المجموع الذي هو حق الله وما ليس
 للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اى ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة اى
 كفارة بعين انفسهم الباقى اليحكم وجو الكلى فله نصيحة ركعة في الفجر لا تكون فجزا بغير انفسهم الركعة الاخرى لهما لانه
 اى حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما اصام شهرافا طعم ثلثين مسكينا في
 مقابلة ثلثين يوما الا ان فاتها في المرض ذلك لان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او اطعام ستين مسكينا
 او تحرير رقبة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا الا بالصوم ولا بالاطعام لغوات بعض الحق واحذر بقوله فيما يجب
 حقا لله تعالى عن حضور العباد فانها تقبل الوصف بالتجزى بثبوتها فان من ادعى على غيره الفاحش ما شهد له
 شاهدين احدهما بالالف والاخرى بالكل ثبت لما الف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما امر
 فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ان كان بيان صورة وذلك لان حكم المطلق غير حكم القيد فاذا قيد المطلق انتهى
 حكمه فنصار الثاني اى مقيد ناسخا للاول وثمرة الخلاف انما يجوز عندنا الا بخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ و
 عنده يجوز خبر الواحد القياس باقى البيان والى هذا اشار بقوله لهذا اى لاجلان الزيادة على النص نسخ عندنا
 لم يجعل عملا وان اجزمه انه قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لصلوة اى بفاعته الكايب
 كما جعل الشافعى فان عندنا لا يجوز الصلوة بدونها لانه اى جعل الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد وهو قوله تعالى فانما
 ما تيسر من القرآن فانعمت عليهم وبعثت فيهم نورا ونحوها فانما قاله الشافعى يلو على النص الزيادة على النص نسخ
 عندنا كما لا يجوز نسخ خبر الواحد والواى عملا وانما زيادة النفي اى الجلاء حد في زنا البكر اى كذلك لم يجعل
 عملا وانما النسخ وهو تغريب عام جزء الحد في زنا البكر كما جعل الشافعى فان قال اذ زنا البكر بجلد مائة جلدة لقوله
 تعالى فانجلد اهل واحد منهما مائة جلدة ويغرب عام التول عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

له اى الزيادة
 ١٢

وزيادة الطهارة شرط في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة
 بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام و
 هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه
 ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران
 ثم انه سلم لانه زيادة علم النعم المذكور في الزيادة بخبر الواحد هو قوله لسلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه
 نسخ وازيادة الطهارة شرط في طواف الزيارة اي لم يجعل عملاً وذا الطهارة شرط في طواف الزيارة حيث
 لا يجوز زيدتها كما جعل الشافعي لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة
 على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تكونون فيه من يتكلم فيه
 فلا يتكلم الا بخبر عمه الترمذي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ وازيادة صفة الايمان في رقية
 الكفارة اي لم يجعل عملاً وناصفة الايمان شرط للعبد في كفارة اليمين الظاهر كما جعل الشافعي فانه قال
 لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتمم بر رقية مؤمنة
 فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين فيحمل الرقية الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها جنس
 واحد فمن يقول ان الرقية فيها مطلقة فتبقيدها بقيد الايمان قياساً على الرقية الواردة في القتل زيادة
 على النص الزيادة على النص نسخ كما هو لا يجوز النسخ بالقياس فقوله بخبر الواحد متعلق بالصوتين اهلين
 والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وكما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
 ادون درجة من القولية قل والذي يشمل بالسنن القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال
 القصدية لا ان يصدر عنه على سلم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء وذن الا يوصف
 بالجنس لا بغيره اي افعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة اليها ولا فلا يوجد في حقه عليه السلام شيء واجب
 اصطلاحاً لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والذلائل كلها قطعية عندنا عليه السلام لانه اقسام
 القاضية بوزن سائر اهلولين سوى فضل الاسلام وشمل الائمة الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل الشريف مسح كالسمية
 في الوضوء وتحليل اللحية والمراد بالاستحباب الراجح جانباً يتيان من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان هناك
 اخر وهو السنة وواجب مجزى وهو فرض الصلوة والربضة وصوم رمضان هذا الافعال كلها ما يعتد به فيها
 اي في افعالها عليه السلام قسم اخر هو الزلة وهي فعل ممنوع غير مقصود في ذاته للعامل وقدم منه قصد فعل مباح
 من قولهم لرجل في الطين اذ العيون العبد للوقوف والى الشات بعد الوقوع ولكن وجد التصديق المشي في
 الطريق لكنه اي قسم اخر ليس من هذا الباب في شيء اي من باب لاقتله لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران

بيان انزلة واختلف في سائر افعال الصبح ما قاله الجصاص ان ما علمنا
 من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك
 الجهة وما لم تعلم على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
 لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

بيان انزلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى واخبار عن موسى عليه السلام حين وكر اقبط
 فمات) هذا من عمل الشيطان وقد يكون من افعاله تعالى كما قال عز وجل في ادم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلزلة
 وعصى ادم ربه فغوى فان قلت لماذا ذكر المص افعاله عليه السلام ما يقتدى به من الاقسام الاربعة وما لا يقتدى
 به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا ما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في
 افعاله عليه السلام وان كانا ما لا يقتدى به لكان الاثنياء عليه السلام معصومون من الكفاة عند جمهور المسلمين
 من الصغار عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه واخلاق تحت الكبار والصغار واختلف في اقتداء
 سائر افعالهم عليه السلام التي لم تصدر عنه سهوا ولم تكن لطبعا كاكل شرب لم تكن مخصوصته كباحة
 الزيادة على الاربعة في النكاح فقال لبعض كافي بكر الدقاق والغزالي يجب ان تتوقف حتى يتبين انه عليه السلام
 على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب قال بعضهم كما انك ابر العباس بن شرحبيل لا يتبع مطلقا
 ما لم يرد دليل منع و اشار المص الى ما هو المختار عندنا فقال الصبح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا
 من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على اى جهة على حصة من الاباحة والندب والوجوب
 يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا لم يكون مباحا لنا وما كان مندبا لم يكون مندبا لنا وما كان اجابلا
 يكون اجابلا علينا وما لم يعلم على اى جهة فعله على من جهة الاباحة والندب والوجوب فلنا فعله على ادنى منازل افعاله
 وهو الاباحة وذلك لانهم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فتقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل
 كما قال تعالى لقد كان نكح في رسول الله اسوة حسنة فهذه تصريح على وجوب التمسك بافعاله عليه السلام فوجب التمسك
 به بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يرد دليل على ان هذا الفعل خاص لرسوله صلى الله عليه وسلم
 انما يتابع لكونه عليه السلام امام الهدى اعلم ان الاصحى على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلثة اقسام احدها
 ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باية قاطعة وثانيها
 ما ثبت عندنا عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من
 الله تعالى بان اراده ينور من عند بلا شبهة فالها مع عليه السلام لا يعنى المخطأ بخلاف الالهام الاول او اما ما ثبت
 في المنتم فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في ابتلاء النبوة وما هو بالها فقت فلم يكن من شأنه عليه السلام

تختلف

ويتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
 اختلافوا في هذا الفصل الصحيح عندنا ان كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طعمه عن
 الوحي في البتة لا كان لا يقرب على الخطا فاذا اقر على شئ من ذلك ولا لتقاطعة على الحكم بخلاف ما
 يكون من غيره من البيان بالرأى وهو نظير الا انها لم فانه حجة قاطعة في حق وان لم
 يكن في حق غيره بهذه الصفة وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
 القول الصحيح في ان ما قصل لله او رسوله منها من غير انكار بلزمتا على انه شريعة لرسولنا
 اذ لم يثبت بها الاحكام واثنان عاينتا باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصنف بقوله يتصل بالسنة بيان طريقة
 رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
 يجتهد فيه ام الوحي من الاحكام فقالوا لا شرعية ولا كثر المتعزلة لا وقالوا لا اصوليون كان يجتهد هو المنقول عن
 ابن يوسف هو من ذلك الشافعي عامة اهل الحديث ايليا شكري بقوله الصحيح عندنا اي عندنا كثر اصحابنا ايليا السلام
 كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طعمه عن الوحي في البتة بمنزلة ما ذكره صلعم كان ما مر
 بانتظار الوحي اذا التزلت الحادثة بين يديه ثم كان يعمل بالرأى اذ لم ينزل الوحي الى مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام و
 قيل بخوف فوت الفرغ ثم اذ عمل بالرأى وقع الخطا فيجعله يفرق الوحي للتبني على الخطا وهذا معنى قوله لا كان لا يقرب
 على الخطا مثل سائر المجتهدين فاذا اقر على السلام على شئ من ذلك اولى ثابت قلبه عليه السلام على حكم الاجتهاد ولم ينزل
 الوحي للتبني على الخطا كما في ذلك لانه قاطعة على صوابه في الحكم ولما كان يتروم ان لما كان يجتهد بالرأى فكان شأنه
 كسائر المجتهدين من افعال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من ايمان بالرأى
 هذا الوجه بيان لما هو اى اجتهاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اى الهام عليه السلام حجة قاطعة في حق حتى لا يجوز لاحد
 ان يخالفه لليقين بان مراده تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذا الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا
 اجتهاده ولما كفر عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال الامام يتصل بسنة نبينا عليه السلام
 شرائع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقالوا كثر التكليف لها لغة من انشاء نية انه عليه السلام ما كان يعمل
 بشريعة واحد من الانبياء لان شريعة كل نبي انصتت بوفاته لم يبعث نبي اخر فلا عمل بشريعته قال بعضهم من زمان العمل
 بها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المصنف الى ما هو الحق بقوله
 والقول الصحيح فيه هو المختار عندنا كثر شائحا الشيخ ابن منصور القاضى الامام ابن زريق الشيباني نفس الائمة و
 فخر الاسلام واليه مال اكثر المتأخرين ان ما قصر الله ورسوله منها اي من شرائع المنسوبة من غير انكار بلزمتا على ان العمل به
 على انه شريعة لرسولنا صلعم لا حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه ازاها الله في كتاب رسولنا عليه السلام

باب
في
قول
صلى
الله
عليه
وسلم

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترد
به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

غير نكر عليه فصا كان جزء من ديننا قال ما قصره من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليهم اى اليهودية اى التوراة
ان النفس بالتعنى العين بالعين والافت بالافت الاذن بلاذن السن بالسن الحجر بحجر قصاص فهذا اكله باوعلينا
ومثال ما ذكر علينا بالا انكار قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا وارضنا عليهم طيبات احل لهم قوله تعالى وعلما الذين هادوا
حرمنا كل اذى ظنرهم من اليهود انهم حرمنا عليهم شئونها ثم قال ذلك جزئهم بغيرهم فعلم من هذا ان تلك الاشياء
ليست حراما علينا اما ما شرط للعلم بالشرائع السابقة ان تكون مذكورة بوحى متلو وغير متلو كان التوراة مفقودة في
الكتاب السابقة وهي غير خالية عن التحريف والتغيير وقوله تعالى انما نزلنا القرآن بالبينات لعلنا نزلنا القرآن بالبينات
منه ما يكفيك بل التوراة الموجودة في ايدي اليهود اليوم صنفت بجن موسى عليه السلام لان قاله في هذا ان موسى
ودفن في فلان الجبل لا يعرف قبره الى اليوم ثم نوحى الامر الى يوشع بن نون فيعلم من هذا الجبل ان ذلك الكتاب صنف
بعد موسى يوشع بن نون يظهر بعد النظر في ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ التزم مؤلفان يبين فيه ما صنفه من عهد
ادم ان زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط فيمن كثيرا من المواضيع ويتفقنا قوله في الاخبار ولم يقل فيه
في اى موضع انه من ابيه تعالى ومن تصريف موسى عليه السلام وكذا حاله لا يجيل فان الاناجيل الاربعة الموجودة في
ايدي النصارى اليوم مؤلفها رايعترها حال عدم تسمى فهو بين حال عيسى م من يوم ولا تسلي يوم موته وثابتهم قدس
هو ايضا ان كرى كتابه عليه السلام بعد موته ثابتهم لوقا وهو جليل لم يزلهم ان عيسى عليه السلام بل يذكروا لاته
اعتماد اعلى الرهاية كما يظهرون ديبا جنة كتابه رايعترها وهو ايضا بعد ان كان كثيرين تارخ عيسى عليه السلام ومن
ذلك وقع في هذه الكتب ايضا كثير التحريف والتغيير كما اعترف بطهارة النصارى فلذا كان الامر ان افلاذ من اخبار
من ابيه تعالى بوحى متلو وغير متلو فان قلت فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت
كيف يعتمد قد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الا اصل التوراة بل الى ما هو حرف من كتاب التاريخ الذي ذكرته
حالك انفا والله اعلم ولما فرغ من هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال وما يقع بختم باب السنة باب متابعة
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضوا عنه عنهم قال ابو سعيد البردعي رحمه الله وايدى بكر الرازي في بعض الرهايات و
جاءت من اصحابنا تقليد الصحابي في الجملة واجب على المتابعين من بعدهم من المجتهدين لا على اصحابنا خرد التقليد
انما في التغيير على من انه يحتمى بلا نظر الى الدليل ينزله فبما يقولون ويمن هذا لقياس لاحتمال السماع والتوقيف من
الشيء صلهم بل هو الظاهر في صفة ان لم يستدل به فكان تقليد الصحابي من هذه الوجه كقيد الخبر الواحد على

ولفضل صابتهم في نفس الرأى بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفه اسبابه و
قال ابو الحسن الكرخى رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابى الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعى لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلما له

القياس وان سلم انه ليس ممنوع بل هو رايه فهو ايضا يصلح ان يترك به قياس غيره لان راي الصحابة اقوى
من راي غيرهم واليه لشار قبوله وفضل اصابتهم في نفس الرأى بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفه اسبابه فهذا
الاختيار له مرتبة على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكما اذا تعارض لقياسان لمن بعدهم في ترجيح
احدهما على الاخرين ترجيح فلذا ينبغي ان يترجح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لتزيلة قوة رأيهم من
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهمه المخالفون ان قول الصحابى بمحتمل الرأى فكيف يترك به قياس غيرهم
لساواةهم في الرأى وهذا هو مختار الشيبينى وابي اليسر وهو ذهب مالك واحمد بن حنبل في احد الرأيتين
والشافعى في قوله القديم وابدع مال المصنف قال ابو الحسن الكرخى رحمه الله وجماعة من ادوا القاضى الامام ابو زيد كما
يظهر من تقديره في القويم لا يجوز تقليد الصحابى الا فيما لا يدرك بالقياس لانه حجة المسلم متعين منه
على السلام لا محالة اذ الكذب غير متصور في حقهم ورضوا به عندهم ولا دخل للرأى فيه فيترك به القياس
كما يترك الخبر الواحد بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس فيحتمل ان يكون هذا الرأى محتمل الخطا اكثرهم
شبهه معصومين عن الخطا اكثر المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعى في قوله الجديد واليه ذهب كثير
من المعتزلة والاشاعرة لا يقلد احد منهم سواه كان مدركا بالقياس ولا لانه ظهر فيه الفتوى بالرأى حيث
لا يمكن انكاره واحتمال الخطا في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين ولا فرق بين
ما لا يدرك بالرأى من المقادير ونحوها وبين غيره لانه محتمل تماما اتفاق فيما لا يدرك بالقياس بخبر طائفة دليل اولم
يكن هو دليل الواقع فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف
المذكور بين العلماء في وجوب تقليد الصحابى المجتهدين وعدم وجوبه انما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف
بينهم بعض هذا الخلاف المذكور انما يتحقق في صورتين الاولى هي ان صحابيا قال شيئا ولم يثبت فيه خلاف
منهم حتى لو ثبت خلافه فيه فيجب تقليد بالالتفاق بل المجتهدان يعمل بايهما شاء والثانية ما بينهما
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف ان يثبت انه اعلم بالحكم اقول للصحابى بلغ غير قائله فسكت مسلما
اي يثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير شوت ان ذلك الحكم الذى قال به احدهم بلغ غير
وهو سكت سلم ذلك ولم يرد قوله اما الرأى ان ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان ابطاعا

واما ان اختلفوا في شئ فالحق لا يعد واقا ويليه ولا يسقط البعض بالتعارض
 لانه تعين وجه الرأي لما لم يجز المحاجة بينهم بالحدِيث المرفوع فحل محل
 القياس واما التابعي فان زاحمه في الفتوى يجوز تقليده عند بعض
 مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا يتصور الخلف ح بل يجب تقليد الاجماع بالاتفاق و اشار المص الى ضد الصرة الاولى بقوله واما
 ان اختلفوا في الصواب في شئ فالحق لا يعد و اي يتجاوز اقا ويليه فلا يجوز لاحد ان يحدث قولاً اخر
 لانهم اذا اختلفوا على قولين او قولاً فقد اجتمعوا على انحصار الحق فيما قالوا لعدم اجتماعهم على الخطأ
 لعدم خروج الحق عن اقا ويليه عند اهواك اجماع المركب لمن خرج عن الاجماع بصير قوله باطلا ولما
 كان يتوهم انه اذا تعارض قولهم فيما بينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل
 باجتهاده وان ادى اجتهاده الى قول اخر سوى قولهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض اي بعض الاقوال
 بالبعض بالتعارض حق يجوزنا قلتم لانه تعين وجه الرأي في اقوالهم اي ان قولهم انما كانت بالرأي لما لم
 يجز المحاجة بينهم بالحدِيث المرفوع اي لما لم يجزوا بالحدِيث المرفوع بعد ما وقع الخلف بينهم ولم يأت
 احد منهم بالحدِيث المرفوع على قوله علم ان الحدِيث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه
 فحل قول كل واحد منهم محل القياس فصارت تعارض قولهم كتعارض القياسين فكما لا يبطل القياسات
 بالتعارض لا يبطل اقوالهم ايضا فكما يرجح احد القياسين على الاخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يرجح احد
 القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً اخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي المجتهد
 فان زاحمه اي الصحابي بقي الفتوى كشرع عليا في شهادة الابن للاب فانها عند علي كانت حاشنة
 فخالف في ذلك شريح وقصة مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض و
 الحاصل ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقت والغض والشعبي
 وغيرهم فبمثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشائخ وقال
 بعضهم لا يجوز لانه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة
 على سبابه وعن ابي حنيفة في حديثه ان احدهما ان يقال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال
 يجتهدون وهذا هو الظاهر من ذنبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلده لان الصحابة
 كانوا يرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جليلهم في العلم فلما صار من بينهم كمرتبته
 الصحابة فوجب تقليدهم ولما فرغ من يبحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

بَابُ الْجَمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الاجماع وله في اللغة معنيان احدهما الغرم على الشئ يقال اجمع فلان على كذا اذا غرم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ رَأَيْ ائْتُوا ثَانِيهَا الْاِتِّفَاقُ وفي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين انصالحين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصره على واقعة فنقولنا الاتفاق بجمع الاقوال والافعال والسكوت والتقريب ونقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام ايضا فانها ليسا باجماع وقولنا الصالحين يخرج اجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فانه ليس بحجة وقولنا من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اجماع مجتهدى الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا في عصره في زمان ما قبل او اكثر فلا يتوهم ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الاعصار الى يوم القيامة والمراد بقولنا على واقعة اجماع على حكم يعبر المنفى والمثبت والاحكام العقلية والشريعة وقد قيد صاحب التوضيح بالشرعية فغده اجماع على حكم شرعى وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام وغالته في اجماع اصلا واما على رأى من اعتبر في الاحتجاج فيه ان الرأى فالحمد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه الى الرأى والكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأى ف واذا عرفت هذا فاعلم انه يجب على القائل بحجة الاجماع النظر في ثبوتة وفي تحققة وفي نقله وفي حججة المقام الاول النظر في ثبوتة فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوتة في نفسه لان الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم اليهم ولا يمكن النقل اليهم لا تنتشارهم في المشارق والمغرب قلنا عدم امكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من قعد في تعريبتة وهذا في اجماع الصحابة واهل البيت واهل المدينة لا يريد اصلا لان نقل الحكم اليهم ما كان معتدلا بعضه ان يكون محال لم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دليل قطعى وعن ظنى وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان لنقل الاحالة عادة واذ لم ينقل علمانه لم يوجد اذ لو وجد لم يحتج الى اجماع بل كفى ذلك الدليل القطعى واما الثانى فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والنظر والانتظار والجواب عن الاول فهو انه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الاجماع

المقام الاول

الذي هو اقوى منه وفيه قدم المخلاف الخروج الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون
 جلياً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلاف الطبائغ لا يمنع الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق
 واغنى المقام الثاني النظر في تحققه فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عندهم
 غير ممكن لان العادة تسهيل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب ان في المسئلة الفلانية
 حكم بالحكم الفلاني لا فهمه لا يعرفون باعيانهم فضلاً من تفاصيل احكامهم وهذا يمكن ان يخفى
 بعضهم خوفاً من الموافقة والمخالفة وان يظهر خلاف رأيه لا يعتبر برأيه لا بالفاظه على ان اتنا قهرهم
 في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قيل ان يتفق عليه
 المقام الثالث النظر في نقله الى من يتجه به فقال المنكرون لا يخلوا ما ان ينقل بخير الاحاد وذا غير
 مفيد اذ لا يجب العمل به في الاجماع كما سيحكي واما بالتواتر وذا غير ممكن لان من البعيد جدا
 ان يتشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر
 هكذا طبقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين ان هذا الكار الظاهر اذ يعلم
 يقيناً ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بثبوته
 منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه مجتهداً في جمهور المسلمين على حججه خلافاً
 للنظام والشريعة وبعض الخوارج واستدلوا على حججه بالآيات منها ومن يشاقق الرسول من
 بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير بسيل المؤمنين وله ما قول ونصله بجمهم وسألت مصيداً وجه
 الاستدلال بما ان اتباع غير بسيل المؤمنين حرام حيث اودع عليه وجمع بينه وبين مشاققة
 الرسول المحرمة ثبت وجوب اتباع بسيل المؤمنين والاجماع بسيلهم فوجب اتباعه وهو
 المطلوب ومنها واعتصموا بجمل الله جميعاً ولا تفرقوا وجه التمسك بما انه نهي عن التفرق و
 خلافت الاجماع تفرق فيكون منهياً عنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوا الى الله والرسول
 وجه التمسك بما ان وجوب الرد الى الله اي الى كتابه والى رسول الله اي الى سنة انما هو في
 سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيستعدم الرد اليها الفوات الشرط ثبت ان عند
 عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع مجتهداً لا
 كونه كافياً عن الحكم عنهما وبالسنه فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وواعنه
 احاديث كثيرة بروايات مختلفة للفظ متفقة المعنى كلها والى عمدة الامة من الخطا وان كان كل واحد
 منها احاداً ولكن يعلم قدر المشترك منها حد التواتر فتبها ما روي الرمزي عن عبد الله بن عمر قال قال

المقام الثاني

المقام الثالث

المقام الرابع

اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

رحول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ
 شذ في الشريعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فان من شذ شذ
 في الشريعة الترمذي وابن ماجه عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية وياكم والشعاب
 وعليكم بالجماعة والامة ثم اراه احمد وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة
 شبرا فقد خلم ريقه الاسلام من عنقه ثم اراه احمد وابوداؤد وابليل المعقول وهو انهما جمعوا على
 القطع بتخبطية المخالف والعامية تجمل اجماع العدة الكثيرين المحققين على قطع في شرعي من غير قطع فوجب
 تغديرض في مقابل فتم اختلفا لقائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية
 كساجد لبيد وصاحب الاحكام وذهب طائفتان الى انها ظنية نظر الى ما يرد على ادلتها المذكورة في هذا
 الباب كما ذهب ليصاحب المحصول فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلفت لئلا يذنب
 قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم هو مردودين على الظاهري وشيعته واحمد
 بن حنبل في احد الرأيتين عن لا اجماع الا للصحابة لانهم لم يخاطبوا بقرعة لئلا كنتم خیرامة الآية وبقوله
 كذلك جعلناكم امة وسطا الآية اذ الخطاب للوجودين لا للعددين وقبرهم كانوا معدودين حين الخطاب
 وكان الاحاديث الواردة على النساء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكذلك على من خصصه
 لهم وكان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زواجر الصحابة يمكن واما فيمن بعدهم فلا تقر قهرم
 في المشارق والمغارب الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم الا لزم
 ان لا يتعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع المخاطبين
 لمخروج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يتعقد اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك
 الايات وهذا خلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاني ان الشارة على الصحابة لا
 يقتضيان لا يعتد بغيرهم بل قد وثق كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الامة الى يوم القيامة وكان
 المصنوع عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو لئلا لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام
 قال ان المدينة كالكعبة ترضى خبثها ثم اراه الشيخان وكان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي وجمع الصحابة و
 دار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الالعترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا يبعد واجماعهم بالجواب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على
 نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع المعتبر باهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها
 المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزهرم والحجر المستور والصفا والمرقة ومواضع المناسك
 وكونها مولد النبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وحينئذ فان لا اثر
 للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بانعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء
 وقيل قوله ذلك محمول على ان شرايتهم مقدمة على شرايتهم وقال بعضهم هم الزيدية والامامية
 من الرافض لا اجماع الالعترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعدة الرجل اقربا منه فذهب هؤلاء الى انه
 ينبغي لهم الاجماع وحينئذ يكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب السنة والمعقول
 اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيرا وجه التمسك
 انه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجس لخطا فثبت انهم هم المعصومون عن الخطا
 فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم كما يدل
 عليه ما روي انه لما نزلت هذه الآية لفظ النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشير اليهم هؤلاء
 اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم وان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و
 عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصروا بعضهم به عن الضلال في الكتاب والعترة فلم يكن في
 غيرها حجة واما المعقول فبما انهم هم المحضون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن
 النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم
 حجة الجواب عن الاول اننا لانسلم المراد بالرجس المنفى الخطا كما قاتم بل هو فرع التهمة عن نساء النبي
 عليه السلام ورفض امتداد الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل
 عليه سياقها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الى قوله انما يريد الله الالفة ولف النسب
 عليه السلام عليها ومن بعد لا يدل على نفى كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من
 الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به برسولنا هذا فلا نسلم صحة نقله بل
 المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالك في موطن
 ولو سلم فيعمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا يدخله في الاجتهاد وانما العبرة
 في ذلك باهلية النظر وجودة الذهن وانما المخالفة بالنبي عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرةهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصح في السفر والحضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فلذا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لا نكر على
رضي الله عنه على من خالفه ولقال ان قولي حجة وانا معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا اجماع
علمة كل عصر في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد لان الأدلة التي تفيد حجة الاجماع عامة
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا الاصحاب النبوية عترت عليا للصلوة والسلام بل يكفي ان يكون
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين في
محتاج فيدلى الرأي كقتضيل احكام النكاح والطلاق والعتاق فينقده الاجماع في تلك الامور المجتهدين
فقط لا عبرة لها لقلّة العوام وموافقهم فيه اماما لا يحتاج فيدلى الرأي لنقل القرآن واعداد الركايات

فلا بد في اجتماع الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء
وكثرة عند الجمهور لان الأدلة السمعية المرجحة لعصمة الامم تكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد دون
عده وسواء بلغ عددهم عدد اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كما مام الحرمين واتباعه الى انه
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لا فهم اذا بلغوا حد التواتر لا يمكن اتفاقهم على باطل
لاختلاف قراهم وراهم كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر فاختلف الجمهور في ان المجتهد اذا
انحصر في العصر الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق عليه
لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امته قانتا الآية فلو اكان الواحد امته كانت الأدلة السمعية
الدالة على كون الاجماع حجة متواترة له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة
لان الاجماع يشترط بالاجتماع واقوله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامة لا يطلق
على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز في ابراهيم لتعظيمها ارتكاب في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك
الاجماع حتى يموتوا في تلك المسئلة اربعة اقوال الاولى ان لا يشترط انقراض عصر المجمعين لان عقاد
الاجماع مطلقا حتى لو انفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا غيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذنب
جمهور العلماء منا ومن اصحابنا لشافعي والاشاعرة والمعتزلة والثاني انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع
بعده لبعضهم او جميعهم لكن لا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحدا من المجمعين فاما اذا ماتوا جميعا فلا
هذا انه ذهب ابن فورق واحمد بن حنبل والثالث انه يشترط في الاجماع السلوكي دون غيره واليه ذهب الاستاذ
البراهنجي الاسفرائني واختاره صاحب الاحكام والرابع ان كان سندا قياسا فيشترط وان كان نصا

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ولا المخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي

قاطعاً فلا واليه ذهب مالم الحرمين والمختار هو الاول لان ادلتنا الجمعية عامة يتناول ما افترض عشر
ومالم يتقرض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما في امر نسبوا به الى ذلك الامر الى الربوي مثلاً اذا
انعقد الاجماع على فضيلة ابن بكر خلافاً للرأى في غير معتبر معتبراً منه في ذلك نسبوا الى الرضى اما الى
خالقوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد
المبتدع اذا كانت بدعة مفضية الى الكفر كالمجتمعة وغلاة الرأى فهو كالنكاح لا يعتبر قوله اصلاً
وان لم تكن مفضية فيه ثلاثة اقوال الاول اننا لا يعتبر مطلقاً والثاني انه يعتبر مطلقاً والثالث اننا لا
في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفة حجة عليه ويكون حجة على غيره وتقال
شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يعتد بقوله فيما ينقل
فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لانه داخل في الامة غاية انه
فاسق بيد عنه وذلك لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدق فيما يخبر به عن
اجتهاده خصوصاً فيما ليس هو نسبوا به الى الهوى وبال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس
من الامة على الاطلاق بسقوط عدلته بالفسق فلا يعتبر قوله كالنكاح والصبي ولا عبرة لمخالفة من لا
رأى له كالعوام في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي يعني في الاحكام التي لا يحتاج فيها الى الرأي كقول
القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد
الاجماع واما الاحكام التي يحتاج فيها الى الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينصتد الاجماع البتة مع
مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول اننا لا يعتبر قول العوام مطلقاً بل الاعتبار الاقوال
المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامي مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر
خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع وكان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين
على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفة في الاجماع وكان العوام كثيرون منتشرون في الارض شرقاً
وغرباً وغير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على قلوبهم فلو كان ذلك شرطاً لا ينعقد الاجماع
وهذا هو الحق المبين والثاني لا يعتبر مطلقاً الا هم في الامة وانما تشتت العصمة للامة كلها لا لبعضها
وهو المجتهدون واليه ذهب لقاضي ابوبكر الباقلي والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الرأي و
لا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما فرغ عن البحث فيمن ينصتد بهم الاجماع

له اي هوى
امة الدعوة و
ليس في الامة
١٢ سنة

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لان خلاف فيه فيهم اهل
المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين
لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص

شرح في ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعا هل
كذا لانه لا خلاف فيه اى الى هذا القسم من الاجماع فيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام فهذا
الاجماع لا خلاف لاحد في كونه بحجة لوجود اجماع الصحابة وعترة النبي عليه السلام واهل المدينة ووجود
النص عن الكل نصا ورسائل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحدا كما جازمهم على خلافه اني بكرض الله عنده
الاجماع الذي ثبت بنص بعضهم اى بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على
حكم في مسألة قبل استقرار الدليل على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة
التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور ويسمى بالاجماع السكوتي وهو اذن من
الادل لان السكوت في الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص ولذا لا يكفر جاحدا تفصيل المسئلة ان
العلماء اختلفوا في الاجماع السكوتي على احوال القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد
بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار ابان سحنى الا سفلرئ وقول الجبائي انا انه اشترط في ذلك انقرهاض
العصر على السكوت القول الثاني ان ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا ومنه ذهب اؤد
الظاهري واهل بكر الباقلان من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في احد قوليه القول الثالث
ان ليس باجماع ولكن حجة وهو قول ابان هاشم والشافعي في احد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره
الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع ان كان فتيما من مجتهد فهو اجماع وان كان حاكما فلا
واليه ذهب البرعلى بن ابى هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل غير معتاد بل
المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على وفائهم لان
العادة مستمرة بان الحادثة اذا وقعت بلس اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهارا عندئذ
فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان عدل ذلك على رضاهم بذلك الحكم
فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عند حتى فانما سكت دل على ان هذا
الحكم عند حتى اذا السكوت عن الحق حرام وذال بعيد عن المجتهد السامعي في اقامة الحق خصصا عن الصحابة
رضوا الله عنهم واهم الناظرين لكوننا جماعا ومجتهدين بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لاموسا
اخرى منها انه لم يجتهد في الواقعة بعد سنتها ان اجتهاده لم يؤده الى شئ اداوى الى خلافه ولو سكت

الاجماع السكوتي

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم
على قول سبقهم فيه مخالفا فقد اختلف لعلماء في هذا الفصل فقال بعضهم
هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتمادا على ان كل مجتهد مصيب منها ان سكنت تخوف الفتنة وثوران الفاسد منها ان سكنت لهامة من
انفق بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول والجواب ان تلك الاحتمالات وان
ان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين واما قصة ابن عباس فغير
ثابت وقد ثبت ان عمر كان اشدا نقيلا للحق وقد اظهر خلاف كثير من الصحابة رضيا عنه ثم اجماع
من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اى بعد اجماع الصحابة الاجماع من اهل كل عصر
بشرط ان لا يكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذه الاجماع بمنزلة الخبر المشهور يفتيد
الطائفة دون اليقين ثم اجماعهم اى من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اى في ذلك القول الذى اجمعوا عليه
مخالفا بان اختلفوا ولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كسنة مع الورد فانه لا يجوز عند عمر و
يجوز عند علي ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذه القسم من الاجماع دون الكل وسيأتى وجهه فغير بمنزلة الخبر
الواحد يتقدم على القياس بوجوب العمل دون اليقين كالخبر الواحد ثم بين وجه كونه ادون من سائر الاقسام فقال
نقدنا خلفا لعلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهما اهل الظواهر وجماعة من الاصليين منهم ابو بكر الصديق
من الشائعية والشيخ ابو الحسن الاشعري احمد بن حنبل والغزالي والبخاري وهوامام الحرمين نقله بعض المشائخ عن
الرحيقه رضيا عنه هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لاحد ان يأخذ بالقول
المخالف لهذا الاجماع ودليلهم هذا ان في ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولنا مخالفا وهو
قول من سبقهم فيه مخالفا ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله والا لزم تعطيل
المنهاية لماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذى هو شرط للاجماع فلم يتعد الاجماع والجواب
ان مقتضى ما اذا لم يستقر خلافا فانه يجرى فيه هوجمة اتفاقا وعندنا اى عند كثير من اصحابنا واصحاب
الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة وهو الخبر عند المصرا اجماع علماء كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكل الاجماعين سويان في كونها حجة لان الادلة السمعية عامة
يتناول كليهما ولا تفرق بينهما اجماعهم حجة لازم توقيفية الامة الاحياء في اجماعهم وهم المجمعون من
اهل العصر الثانى والا لزم باطل الادلة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل اليها إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليها بالافراد كان كمنقل السنة بالأحاد وهو يقين بأصله لكنه لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدما على لقياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولما فرغ من ركنه ما تبشرع في كيفية نقله اليها ومراتبه بهذا الاعتبار فقال وإذا انتقل اليها إجماع السلف إلى الصحابة إجماع إجماع إجماع كل عصر على نقله كان ذلك الإجماع كان في معنى نقله إجماع المتواتر حتى يكون مرجحاً لليقين والعمل كما جملهم على خلافه إن بركة فإن هذا الإجماع منقول اليها ينقل المتواتر وإذا انتقل اليها بالافراد إجماع الإجماع من دون الوصول إلى حد التواتر كان كمنقل السنة بالأحاد كقول عبدة السلماني إجماع الصحابة على مخالفة الأربع قبل الظهور على الأسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى ترك المهر بالخلوة الصحيحة ولم يشله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع لأن لم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر خبره في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الأحاد أو متواتر فلذلك نقله كمنقل السنة بالأحاد فيكون حكمه كحكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشبهة بينها بقوله وهو إجماع يقين بأصله مثل السنة فكما أن السنة قطعي ويقين بأصلها فكأنها منسوبة إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي ويقين بأصله لكونه منسوبة إلى الأئمة المعصومين عن الخطأ وكذا إجماع لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم أي انما صار ظني بحسب النقل بخبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الأحاد فلذلك أوجب العمل لا يقين ولذا لا يكفيها أحدها وكان ذلك الإجماع مقدما على القياس كما أن السنة تقدم عليه لأن القياس ظني لا أصل هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء وقال بعض فقهاءنا والفرق إلى أن الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجحاً للعمل استدلالاً عليه بما فيه اثبات أصله عظيم من أصول الفقه بالظواهر أي بدليل ظني قياساً على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تثبت بالظني لأن الأصول حجة وطبيعة اعتقادية يتوصل بها إلى اثبات الأحكام العملية فاختلغوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو من ذهب إليه ورؤا الثاني أنه يعتبر وهو ذهب محمد بن جرير الطبري وابن بكر الرازي من أصحابنا وابن الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين عنه الثالث أن يعلم المخالفون عد التواتر لا ينعقد ولا ينعقد وهو ذهب إلى الأصوليين الرابع أن سلموا أكثر اجتهد الخالف فيه لا ينعقد إلا ينعقد الخامس أن هذا

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه أما الأول
فالقياص هو التقدير لغة يقال قسر النعل بالنعل أي قدره به وأجمله نظير الآخر

لا يكون إجماعاً ويكون حجة السادس ان اتباع الأكثر أولى وجاز خلافه والخم هو الثاني بثلاثة أوجه
الأول ان لفظ المؤمنين ولفظ الكفار من لادلة العائنة على عصمة الأمة وركن الإجماع حجة
صادقان على الأكثر وان خالفهم الواحد والأشأن كما هو العرف كما يقال بتزيمهم يكرهون الضيف أي
أكثرهم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر وقوله من شذ عن شذ في النار والواحد
الأشأن بالنسبة إلى الجمهور شاذ معتبور فلا يبيحاً بقوله والثالث الإجماع فان الصحابة اتفقوا على
خلافه ان بكفرهم مخالفة على وسعد بن عباداً وهذا بعد إجماعاً ومن انضف في نفس لعلم ان اشتراط النحل
يهدم أساس الإجماع ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياص أخوه عن الإجماع لكونه ادون منه قوة
فقال باب القياص وهو أي الباب يشتمل على بيان نفس القياص أي معناه وحده لغة وشرعاً فإنه
سببين معناه اللغوي والشرعي وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فيبين المص في هذا الباب شرط القياص
وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس ان الشيء اذا لم يعرف معناه
اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه لان البحث عن المجهل عبث وبعد تعيين معناه اما ان يعتب
باعتبارها هو مانع ودافع له اولا وعلى التقدير الثالث اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا
بأن يتوقف الشيء عليه والمراد بالركن العلة التي هي الوصف المجامع بين الاصل والفرع اذ هي ركن القياص
كما سيأتي والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام الشرعية على ما يأتي في بيان ركنه
لا بيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياص الاثر الثابت به هو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع وهي نتيجة القياص فالقياص تبين ان العلة في الاصل هذا اليثبت الحكم في الفرع لا
تعدية الحكم واجبات في الفرع لان هذا المعنى معلول للقياص القياص علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع
دفع الاعتراضات الواجبة على العلة لمؤثرة من اصحاب المشافعي فالتشافية تعلقا لطردية ولنا مؤثرة فنحن
نذفعها على وجه تلجمهم الى القول بالتأثير والتشافية تدفع العلة لمؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع فهذا البحث هو
الاساس للمناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث سياق الوضوح فانظر اما الأول هو بيان نفس القياص
شرع اولا في بيان معناه اللغوي فقال فالقياص هو التقدير لغة يقال قسر النعل بالنعل أي قدره به وأجمله
نظير الآخر اعلموا اختلاف العلماء في معناه اللغوي فذهب إلى أن معناه اللغوي ان معناه المساءة يقال فلان
يقاس بفلان أي يساويه ذهب الأكثرون إلى ان معناه لغة التقدير وهذا الظاهر لان القياص صفة القياس

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا
لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر

والمساواة صفة المقيس والمقير عليه الضمير في قوله اجعله يرجع الى اللغوي نظرا الى ظاهر اللفظ وان كان
مؤثرا سمعيا ثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من الاخذ
ايات مثل حكم الاصل في الفرع والمحال اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف
الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع مع اولئك كما اخذوا المذكور قياسا وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء والمثبات
بين المعنيين اي اللغوي الاصطلاحي ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم العلة فاللفظ
الاصطلاحي موافق للفظ اللغوي في التقدير الا ان في اللفظ التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين
الاصول الفرع في العلة والحكم فظهر ان المساواة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس فهذا ليس بحكم
حقيق للقياس بل احد المقولتين الشيخ ابى المنصور انما مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الأخرى
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل مثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم مثل العلة
اجتنابا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذ كر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا
وصف في الفرع والعلة التي هي الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس
بين الموجودين وبين المعدومين لقياس عدم العقل بسبب مجزون على عدم العقل بسبب لصغر في سقر ط
الخطاب عنه بالعجز واداء شرطه اي القياس فاربعة الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان فقدم
العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدما على الوجود فالاول من العدميين فان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص آخر علم ان الاصل في القياس عند جمهور العلما من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا تيسر الاخذ على البرن
تحريم البيع مجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر لا محل حكم الحرمة في البيع مجنسه متفاضلا والنص قد ورد
فيما لا يفرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجراء كقضى له
عليه السلام المحضة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال
والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس بتحريم البيع مجنسه متفاضلا في الارز ولكن الحق هو
الاول وهو يابس لمقام والمراد من المخصوص لتفرد الاصل بخصوص من صيغة عامة لانه غير صار للقياس
والباء في بحكمه صلته المخصوص الضمير راجع الى الاصل الباء في بنصا قوله لعلبية فالعلة على هذا التقدير
فشرطه ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفردا بالحكم الشرعي في سبب نص آخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمية وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كراثة له و
 ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجب لظاهرة بالقهقهة في الصلوة
 وفساد الحق على تقدير ان يكون المراد بالاصل النص لئلا يكون الباطل بمعنى مما لا يخفى على الفطنين
 كقبول شهادة خزيمية وحده ان الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمية وحده خص حكمه لذى هو
 القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمية فهو حبه فلا
 ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالمخلفاء الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس
 مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وقصته على ما روى ابو داود واحمد عن عمارة بن خزيمية عن عمه ان النبي
 عليه السلام اتبع فرسان اعرابي فاستبغوا النبي مسلم ليقضى ثمن فرسه فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 المشى وابطأ الاعرابي فطلق رجلاً يعترضون الاعرابي فيسأموه بالفرس ولا يشعر وان النبي
 صلى الله عليه وسلم اتبعه فلدى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت متباعاً هذا الفرس و
 الابنة فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع ذلك الاعرابي فقال اوليس قد ابتعتك فطلق الاعرابي
 يقول هم شهيدي فقال خزيمية انا الشهداك قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمية فقال هم تشهد
 فقال بتصديقك يا رسول الله ففعل النبي صلى الله عليه وسلم وشهد له خزيمية كشهادة رجلين وذكر البخاري ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمية بشهادتين ولم يبين القصة فلما اجدها الهامة التي ذكرها بعض
 الشارحين بلغظاً من ذلك القبول كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كراثة له فان الله تعالى
 قد وجب لتعد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ولكن
 خزيمية قد خصصت بقوله النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمية لم يحد يث كراثة له لانه من بين الحاضرين
 ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعانيته فكما يجوز الشهادة على المعانيته يجوز على خبره عليه السلام فلو
 يقاس عليه غيره سواء كان مغلله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا
 يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس
 فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص يستثنى حكم النص
 بلا سبب معقول كشهادة خزيمية والثاني ان يشترح حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه
 لا يعقل وجه الاعداد وتسمية هذا لعدم معد ولا به عن القياس مجازاً لا اذ لا يعم له ولا يقاس له حتى يسمى
 المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام والشروط العديدة التي ذكرها في المسافر والمسلم على الخفين
 وهذا وان كان يقع معدوماً لانا نعلم ان رخص المسافر لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غير الايضاً وتسمية

انه ان يكون
 السنن ان لا يكون
 النص الدال على
 حكم ان يقاس عليه
 منصوصاً
 حكمه بنفسه آخر
 ولا شك ان
 النص لا يزوي
 النص الدال على
 حكم القياس عليه
 والتاثير من روى
 فانهم ١٢ سنة
 حكمه لم يجد
 متناً حديثاً بل غلط
 في كتابه ليرث
 ولكن معناه
 ثابت من لا حاد
 الصبيحة والاكابر
 القوية ١٢ سنة
 سلاش قال

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمس لاساثر الاثرية

هذا القسم معد ولا يعنى القياس ايضا بخار وهذا الاقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق والرابع ان يستخرج حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحبات فعند جمهور الفقهاء اذا اشرك حكم فعلة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فرادى المصنف عن كون الاصل معدلا بعن القياس ما لا يعقل معناه اصلا وبخالف القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحبات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغنى عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انفا فلا يستحسن التقابل بينهما كما يجاب بالطهارة بالتحققته فى الصلوة فان ايجاب الطهارة بالتحققته من الصلوة المطلقة يخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الامن ضحك سكره فقهية فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالتمانى وهو النجاسة والتحقيقه ليست بنجاسة فهذا الاصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه الاثرين فبين ارتدى فى الصلوة والعياد باسبه فلا ينقض وضوءه والتحقيقه فى سجدة التلاوة وصلوة الجازة لان الاصل ثبت فى الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض الوضوء بالتحققه فى سجدة التلاوة وصلوة الجازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوه ان يتعدى الحكم الشرعى لثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحده ولو يجوز ان يستعمل عدة امور التي تشترك فى امر واحد باسم واحد والشرط الرابع راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانها ليسا من التعدى بل من شروط التعدي كذا فى بعض الشرح فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحاب الشافعى القاضى بالاقلاى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى بلاغاوات وتغير والثالث ان يكون الفرع نظير الاصل لا اذون منه والرابع ان لا يكون النص فى الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف سوى الشروط الاربعة لحد ههنا ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه ان اتخذ العلة فى القياسين فنكر الواسطة لغو وان لم يتخذ بطل احد القياسين لا يتنا على غير العلة التي اغترها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يسمع التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا اثره لهما كما لا يخفى فالمرجع على كل من الشروط الاربعة تقريرا كما سياتى تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمس لاساثر الاثرية هذا التفرع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان شرعيه والباق لاقى وقوم من اهل العربية قالوا ان الخمس ما تخامر العقل فالشيء اذا بلغ حد السكر وخامر العقل تسميه خمرًا ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

لانه ليس بمحرم شرعى ولا لصحة ظهار الذمى لكونه تغييرا للحرمة المتناهية
بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من افراد الخمرة المحرمة لعينها واستدوا بعصير العنب لانه لا يسمى
خمر قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر واذا زالت نزال
الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فعلم على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فما
وجدنا الشدة فيه اطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا انه حرام بعينه قليله وكثيره سواء فى ذلك
كالنبيذ فالحاصل انهم يخرجون العلة فى الاصل للفرع لاطلاق الاسم عليه فما وجدناه
هذه العلة اطلقوا عليه اسم الاصل ولكن فرقت بين ان يعطى للنبيذ حكم الخمر اذا ابلغ حد السكر
لاشترائه العلة وبين ان يطلق عليه اسم الخمر فان الاول قياس فى الحكم الشرعى والثانى قياس
فى اللغة لانه ليس بمحرم شرعى دليل على قوله فلا يستقيم وما صل ان التعليل لا يثبت اسم الخمر على
سائر الاشربة حكم لغوى ليس بمحرم شرعى والتعليل انما احتجج اليه فى الحكم الشرعى اذ اللغات
توقيفية على السماع فان ثبت من اهل اللسان فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الخلاق حقيقة و
التعليل فى اللغة غير مستقيم اذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وتزجيم الاسم على
الغير و القارورة وان سميت بهذا الاسم بمعنى انه يتقرر فيه الماء ولكنه لا يصح ان يطلق على الدن و
بطن الانسان اسم القارورة وان كان يتقرر فيه الماء فلعلم من هذا ان التسمية القارورة بهذا
الاسم علة اخرى سوى التقرر وهو الوضع فامل ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى تفريع على
الشرط الثانى وهوان يكون التعديته فى الحكم بعينه اى بلا تغيير وانما شرط هذا لاجل المساواة بين الاصل
والفرع فلو تغير حكم الاصل فى الفرع لزم اثبات حكم لخرابته اى فى الفرع غير احكامه اثبات فى الاصل و
هذا فاسد والثانى يقول يصح ظهار الذمى قياسا على ظهار المسلم كما يصح طلاقه قياسا على طلاقه
فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوت الشرط الثانى وهو تعدد الحكم بعينه لكونه
اى لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل وهو ظهار المسلم الى اطلاقها اى
الحرمة متعلق بقوله تغيير فى الفرع وهو ظهار الذمى عن الغاية متعلق باطلاقها والحاصل ان فى هذا
التعليل لم يتعد حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة الى الفرع بل تغيير هذا الحكم
حيث صار مطلقا عن الغاية اذ لا غاية للحرمة فى ظهار الذمى بل هو حرمة مؤبدة لانه ليس باهل
الكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة وفى ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

له قوله قال
اشارة الى بحث
برهان مشترك
الحكم شرعا ان
كان لخلق القيا
نور باطلاق
اسما على البيت
فى الحديث يلاحظ
القائفة قياس
كثير من الاخذ
فى الحرمة على
المس برباع
الملاذ شاذ
لا يتوقف على
الشرع وان كان
القياس الشرعى
فلا يصح التفريع
والتحقق انه
خط القياس
الشرعى على معنى
انه بشرط فيه
كون الحكم حكما
شرعيا اذ كان
لغويا او حسيا
لا يثبت منه
المطلوب وهو
اثبات حكم شرعى
للسادة فى
الفتاوى ١٢ سنة

ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه والخاطي لان عذرهما دون
عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين
والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص

المسلم من الحر متاذا المسلم اهل لا كفارة فلو كان الحر متفق ظهارا للذي ايضا متناهية بالكفارة كما
كان في ظهار المسلم لكان التعليل صحيحا التعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية ولا يستقيم التعليل
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه والخاطي تقر بعلم على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير
للاصل ودفع تقياس الشافعي فانه يقول لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما
اطعمك الله وسقاك فعدت المكروه والخاطي اولى بالقبول لا بما ليسا بعامدين في الفعل والناسي كان
عائدا فيصم صومهما ايضا قياسي على صومه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوات الشرط
الثالث وهو كون الفرع نظير للاصل اذ الفرع وهو الخاطي والمكروه ليس مساويا للاصل وهو الناسي بل دون
منه لان عذرهما الى الخاطي والمكروه دون عذره الى الناسي لان النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب
الحق وهو اسه تعليل وفعل الخاطي المكروه مضاف الى الخاطي المكروه فلا يضاف الى صاحب الحق لان الخاطي يترك
الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى يدخل الماء في حلقه والمكروه اكرهه الجاه انسان يمكن دفعه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فكان تعدية الى الحكم وهو عدم الاظهار من الناسي الى ما ليس بنظيره وهو الخاطي
والمكروه فيفسد صومهما الا صومه ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار تقر بعلم على
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما ومغا لهما كما هو المختار عند القاضي لا ما مر
ابي زيد من تابع من المتأخرين وعند الشافعي مشائخ سمرقند من المحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من
غير ان يثبت في زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا باس
ان يثبت الحكم بالقياس النص جميعا كما هو راجح صاحب الهداية يثبت المسائل بالنص ولا ثم يؤكد بالقياس
فالحاصل لا يصح اشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياسي على رتبة كفارة القتل كما فعل الشافعي
لان هذا القياس غير مستقيم لغوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وههنا في الفرع وهو رتبة كفارة
اليمين والظهار النص المطلق عن تدين الايمان موجود في مصرف الصدقات اي كما لا يستقيم التعليل لشرط الايمان
في رتبة كفارة اليمين والظهار كما لا يجوز التعليل لشرط الايمان في مصارف الصدقات الخ لانه يمثل الكفارة
والقتل حتى لا يجوز صومها الى فقهاء الكفار كما اشتراط الشافعي قياسي على الركون لانه تعدية الى ما فيه نص
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات حاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبلا لان
 تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل كما ابطالناه في الفروع وانما خصصنا
 القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسود بسواء لان استثناء
 حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروع والثالث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى
 مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع مثلا
 بين هب الى بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فهذه اربعة شروط فلهذا
 هذا التوهم اطلق اسم الرابع بتبنيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل
 التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغيير تغيير مفهومه اللغوي واما التغيير من المخصوص
 الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب التعدى وفي هذا المثال لا يخرج
 كلام طويل تركناه نحول لتطويل لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجمع
 الى التغيير فالمعنى تغيير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغيير في حكم النص في الاصل وهو المقيس
 عليه وفي الفرع كما مر ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطالناه في الفروع اى كما اقلنا سابقا
 لا يكون النص في الفرع لانه يؤدي الى تغيير حكمه فكلنا اقلنا في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان
 التغيير حكم المقيس والمقيس عليه فاندفع ما قال صاحب التلويح ان قوله ولا نص فيه معنى عن هذا
 الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص لمعلل فيكون المعنى تغيير حكم النص لمعلل في نفسه بالرأى كما
 ان تغيير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذي رفظا لثروه فانهم ولما كان يريد على هذا الاصل نقوض فتشع
 المصنف في اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جوزنا بيم قليل الطعام بحجسه متفاضلا من قوله عليه السلام
 لا يتبعوا للطعام بالطعام بسواء لان قوله عليه السلام يجري في من مطلق بيع الطعام بحجسه متفاضلا سواء كان
 قليلا او كثيرا فلما عللت حرمته الربوا في هذا الحديث بالقدر المحض عدتم الحزمة الى غير الطعام باشتراك هذه
 العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل شرعى اى الاقل من نصف الصاع بحجسه
 متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهذا غير حكم الاصل الدال على حرمة الربوا بالقليل
 والكثير حيث خصصتم القليل فقد ابطالتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا القول لان استثناء حالة
 التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير بمعنى المساوات مصداق
 وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسود بسواء والاصل

له لان من قوله
 لا يصح فيه
 عدم تغير حكم
 الفرع خاصة و
 هنا يشتم لعدم
 تغير حكم الاصل و
 الفرع جميعا كيف
 ينفي قوله سابق
 المنع من عدم
 تغير الفرع عن
 ذكر عدم تغير
 كليهما فتدبر
 ١٢

الاستبدال

الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لانه كذا جواز الاستبدال في باب الزكوة
ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزق لهم مما اوجب لنفسه
على الاغنياء من مال مسعى لا يمتثل مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منفلا بد من احد الامرين اما ان ياول في المستثنى كما ياول الثاني
ويقول تقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الاطعاما مساويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال
مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابتة في قوله عليه السلام لا تتبعوا المحديث فبيع القليل والكثير تفضلا
حرام داخل تحت النهي حتى يبيع المحفنة بالحفنتين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهي واما ان
ياول في المستثنى من كما ياول المحفنية ويقول تقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال
الان حال المساوات والاحوال المتفاوتة في العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها الاحوال الكثير
فبيع الكثير في حالتها حلال وهي المساواة حلال بالاستثناء في المحالين اي الممازفة والمفاضلة حرام داخل
تحت النهي واما القليل فمسكوت عنه غير ذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى فبقى على الاصل الذي هو

الاباحة فيجوز بيع القليل بالقليل ضعفا فحتى يجوز بيع المحفنة بالحفنتين فصار التغيير حاصلا في حكم
الاصل بالنص اي بدالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لانه اي بالتعليل كما هو ظنكم وكذلك

الاستبدال

اي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الاستبدال في باب الزكوة دفع لدخل خرقه ان
الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائف في بعض النصاب حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة و
لما علمتم بانها مال صالح للجوارح وكل ما هو كذلك يجوز اداؤه فلما جوزتم اداؤه قيمة الشاة باشتراك العلة
فتد ابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صرح بحيث جوزتم القيمة مكانها فقد تغير حكم النص بعد
التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعد لم يبق فاجاب المصنفان هذا الجواز ثبت بالنص اي بدالة النص
او باقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنصوص الواردة في ضمان الارزاق كقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على اسم رزقها لا بالتعليل بل هذا التغيير ثبت قبل لتعليل بالنص لان الامر بانجاز ما وعد

للفقراء رزق قالهم كما وعد في قوله وما من طبخة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال
مسعى معين كالشاة والبقير والابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمل له اي الجواز ما وعد
مع اختلافه لمواعيد الالهية وهي الماكل المشرب الملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس
اذ المال المسعى اي المعين لا يكفي لتلك الحاجات يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه بالاستبدال
اي استبدال الشاة بالقيمة التي بها توصل الى جميع الحاجات وقوله الامر بانجاز ما وعد في قوله لا يمتثل مسعى قوله

فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لآيه وإنما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بدوام بداهة عليه

يتضمن الأذن خبر لا ن وحاصل الكلام ان الزكوة حق الله تعالى ابتداء اذ هي عبادة والسحق للعبادة هو الله تعالى
لا غيره فالزكوة اولى لا تقع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تقم اولاً في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ثم امر بانجاز ما وجد لعبادة منزلة اكل والمشرب والملبس غير ذلك من ذلك المالك الذي اخذ من الاغنياء و
انما فعل هذا التلا وهو ان الله لم يرضق الفقراء بل قد قرم الاغنياء ولا شك وان حواجر الفقراء
متوزعة لا يمكن دفعها من مال معين فهدى الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حق الله تعالى للفقراء
لا يفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى ينفذ مواعيد المتوزعة اذ انجاز مواعيد من مال
معين غير ممكن الوقوع عادة فلعلم من هذا الامر ان مقصود من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة
ليكون معياراً للمقدار الواجب اذ يجامع في القيمة نصار التغيير اي تخيير عين الشاة بالنص بدلالة النص او
باقتضائه وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعليل لآيه اي بالتعليل حتى يصح ما قلتم واعتراض على هذا
الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة النص او باقتضائه وما يثبت
بالاقتضاء او بدلالة النص لا يصلح معارضا لما يثبت بعبارة النص فكيف جوزتم استبدال عين الشاة
الذي يثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي يثبت بالاقتضاء او بدلالة
النص والحجاب ان التعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبارة النص داء عين الشاة تطعا لانه يحتمل ان يكون ادله
عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فنحن رجحنا الاحتمال الاخير
بما يثبت بدلالة النص والاقتضاء فاما رفع الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تقارض حينئذ
ولكن امال اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وقاوا في جوابه انا اناسلمان حق الفقير
كان في عين الشاة وانما حقه في ما ينتهال ان النبي عليه السلام جعل الابل حظراً للشاة حيث قال
في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تؤدي في الزكوة فمرئنا انه اراد
بالشاة ما ينتهال الا ان المالمية بعض الشاة فعبارة البعض هو المالمية بالكل وهو الشاة مجاز العلم مقدر
القيمة فلم يكن في تعليلنا بطلان حق الفقير من صورة الشاة الا في انه لو ادى واحد منهما مجازاً لاجتماع
فلو كان حقه متعلقاً بالعين لم يجز وما كان برده على من لا دائمة في هذا التعليل بعد حصول التغيير بالنص اشاراً
جواب بقوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو غير الحكم الاول هو الاستبدال الثابت بدلالة النص للاستبدال هو الحكم
الشرعي الثابت بالتعليل صلاح المحل للصرف الى الفقير وتصرف الفقير في هذا المحل لما يكون بدوام بداهة عليه

عضو

بعد وقوعه تعالى بأبداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء آلة
صالحة للارزالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير آلة صالحة
لجعل فعل اللسان تعظيماً

اى المحل المذكور بعد الوقوع به تعالى باجتماع اليد فمرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كف
الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احداهما ابتداء والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى
لانها المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل تجرأب هناك
حكمان احدهما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مرنا في الثاني ان يكون الاستبدال بما
يصلح له فم حاجة الفقير من الاموال لا بما يصلح له لكن اربك الفقير على فرض سالى مسافة معينة بينة الزكوة
فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بيد الا عن العين في هذا الباب فهذه الحكم ثبت بالتعليل
وليس فيه تغير حكم النص بل تغيير في الحكم الاول حصل بالنص وهو اى ايجاب مطلق المال وتقدية
الصلاحة الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع له دخل مقدر تقريره انه لما ثبت
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعللتم بان الماء رقيق مزيل للعين و
والاثر فما وجدتم في هذه الاوصاف من المحل وماء الوتر جزمتم به ازالة النجاسة في هذا التعليل غير تم
حكم النص هو ازالة النجاسة بالماء بعينه وتقريره الى دفع هذا الماء الصالحة للارزالة في النص لانه المقصود
في ازالة النجاسة حتى يلزم تغيير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعمل
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعي المعقول منه الى ما فيه تلك الاوصاف كما ان المقصود في الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة آلة صالحة لان استعمال الماء واجب بعينه يدل ان من اتقى الثوب النجس واحرقه
في النار وقطع موضع النجاسة سقط عن استعمال الماء ولو كان واجبا لماسقط بدون الفعل فهذه التعليل
لم تغيير حكم النص صلاحه اذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل ازالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره
من المحل وماء الوتر والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس جوازا
كما زعموا لخصم بل الواجب الشاة باللسان وانما التكبير آلة صالحة ليجعل فعل اللسان تعظيماً اجاب لسؤال
تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لانتهاج الصلوة بقوله تعالى وربك فكبره بقوله عليه السلام تحريمها
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالتعظيم والشاة وجزمتم مقام التكبير ما فيه
المتعظيم والشاة مثل الله اجل اذ الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة
فاجاب عنه باننا لانسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير آلة صالحة للتعظيم

تأثيره في الصلاة

والانفطار هو السبب الوقاع التصالحية للفظر وبعد التعليل تبقى الصلاة على ما كان قبله بهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء العاقبة اولانا واجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

فلم يغير حكم النص بالتعليل الانفطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب فراهله ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع التصالحية للفظرى بسبب يحصل لفظر لانه فرد من افراد الفطر كالاكل والشرب جواب لسؤال مقدر تقريره ان الشرح على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للاعرابي الذي وقع بامرأة في نهار رمضان اعتق ربة المحديث ولما علمتم بحكم بالانفطار وواجب الكفارة الاكل والشرب عمل فقد غيرتم حكم الاصل وجواب ان الانفطار هو السبب واتما الوقاع التصالحية فلذا لا يغير في حكم النص وبعد التعليل الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله الانفطار هو السبب تبقى الصلاة اي صلاحية الاحكام على ما كان قبلها من قبل التعليل ثبت انه لم يتغير بالتعليل شى من النصوص ولما استدك الشافعى بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء على مذهبه هو صرف الزكوة الى جميع الاصناف المذكورة في القران بان اللام موضوعة للتبليغ فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الخنفية من اوصى بثلث ماله لامهات واولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة ثبت ان حكم النص جعل للصدقات مشتركة بين الاصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الخنفية ما علمتم حكم النص بالمحاجة وجعلتم المحاجة علة فاشترك تلك العلة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد فتغير واحد جزئى صرف الصدقات الى صنف واحد الى تقدير واحد وهذا التعليل تغير حكم النص للدلال على كونها حقا لجميع الاصناف بالاشتراك فاشتراك الشيخ الى جوابه وبهذا تبين اي باء كرونسان المورى يقع والا في كف الرحمن ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام ايديهم عليه كما مرت الاشارة الى هذا المذكور في قولنا بدوام يده عليه بعد الوقوع به تعالى با بداء اليد ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقط ال فرعون يكون لهم عدوا وحزناى يكون موسى وعاقبة الامر عدوا وحزنا لهم في قولنا لشاعر لئلا الموت ابنا الخمراب اي عاقبة البناء خراب فناء اللام الثقيل كما زعم الشافعى فلما لم تكن اللام للتبليغ لم يثبت استحقاق جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف واحد وفقير واحد بعلته المحاجة تغير حكم النص لانه اي النص وجب الصرت اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث الضم معنى ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع ولا في كنه اذا قبضت الاول اي

وذلك بعد الأداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار
الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بمجملتهم ينزلت الكعبة للصلاة
وكلها قبلية للصلاة وكل جزء منها قبلية

بنيته

في حالة الابتداء به تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون لمكانت اللام للعاقبة ولا انقض
او جبهه الصرف بعد ما صار صدقة لا تتعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقبل الاموال الواجبة للفقراء
والصدقة كما تكون الاجل الاداء في الله وقبض الفقير كما قال للمصرف قوله وذلك ما يسيروا المال صدقة
انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو ياخذ نيابة عن الله تعالى
فكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعبارة صدقة تدوم للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم
ليس بصدقة وان كان دما لحا لها فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المودى
خالص حتى الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فعملنا وجوبه الصرف اليهم
بسبب الحاجة والحاجة بما لا يتعمد هذه الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى
في المصارف من الفقراء واز السبل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمتجدين باى سبب احتاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى
يجعل الصرف لى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم
مصروف صاحب الصرف الواجب اليهم فكانوا وهم بمجملتهم اى كلهم ينزلت الكعبة للصلاة فلما ان
الكعبة ليست بمستحققة للصلاة ولكنها صاحبها للصرف التوجه اليها فكلها المتحاجون والكعبة كلها
قبلية للصلاة فكلنا جميع الاصناف مصرف للزكاة وكل جزء منها اى الكعبة قبلية فكلنا اهل واحد منهم مصرف
فيصرف الصرف لى جميع الاصناف وللصنف واحد بل لى شخص واحد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بياض انهم
مصروف الزكاة بسبب الحاجة المتنوعه وبالاعتليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا اذ اخرجتم وهذا الجواب على
تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون
اللام للتملك بعد تمهيد مقدم متوهى ان ملا واستدلال الشافعى على ان يكون الواجب قبل قبض الفقير
ليجيب الصرف لى مجملهم لان فى الصرف لى ضعف احدا والى شخص واحد يلزم ابطال حتى الباقيين فلما تمهد
هذا فاقول سلمنا ان اللام للتملك ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء او يكون ملكا للفقير وغيره لان النص
انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة تامة كما تكون بعد الاداء
الى الله تعالى بقبض الفقير فعند اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايدىهم نابتة مناب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل لفرع
نظير المنى حكمه لوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يداه تعالى فلما لم يكن ملكا لهم في هذا الوقت فلم يجعل لوصفها جميع الاضاف وانما ثبت الملك بعد
اعطاء صاحب الزكوة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكوة لم يكن لهم شئ واجباً فهو مختارين ان يوصفوا لى جميع
الاضاف والى صنف واحد وتخص واحد وما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال واما
ركنناى القياس فماى فهو الوصف بجامع بين الاصل والفرع السمي علة الذى جعل علما اى اما سرة
وعلاصة على حكم النص اى الاصل مثالى قولنا الايون حرام لانه مسكر كالحمر فحق نقيس حرمة الايون
على الحمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذى جعل علامة على حكم الحمر فاما ما تقمصنا احوال الحمر
فما وجدنا غير السكر علة محرمتها فهذه السكر هو الوصف المشترك بين الحمر والايون فبسبب اشتراكه عدينا حكم
الحمر وهو الحمر الى الايون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس الركن فى اللغة يقال
للجانب الاقوى الشئ وفى عرف الفقهاء ركز الشئ مالا وجود لذلك الشئ الا بذكر القيام والركوع للصلاة
فلما لم يكن للقياس وجود الا بذكر الوصف جعل ركناله وانما جعله علما على حكم النص لان موجبا للحرمته فى
الحمر مثاله والله تعالى اذا التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة وانما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف
فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان فى الاصل نص موجودا احتياجا الى الوصف
وقال بعض مشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم
ما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشئ من الاوصاف انى اشتمل عليها النص والحاصل
ان الوصف الذى جعل علما على حكم النص وهو العلة بحكم النص يجب ان يشتمل عليه النص اى ثبتت فى
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت فى ذلك النص الذى على حكمه كما فى قوله عليه الصلاة والسلام الهرة
ليست بنجسة لا تخامن الطوافين والطوافات عليكم فكم النص فى هذا الحديث عدم نجاستها وعلة
الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث على
فانه من الطوافين الحديث اوفى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع
نظيره اى للاصل فى حكمه اى الاصل لوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذى جعل علما
والحاصل لوجود ذلك الوصف الذى جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظيره الاصل اى
المقيس عليه ويقوم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن
هو العلة وهو الوصف الذى جعل علما على حكم النص قلنا ان الركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المحلل به بمعنى بصلاح الوصف ملائمة وهو ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفرع المسمى بعلته أعلم اختلف العلماء على مذاهب فقال بعضهم الاصل في التصريح عدم التعليل حتى يقتضيه دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض وقال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور ونحن نرى لا بد لمن يميز دليل يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرحة او باشارة او اجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراذيكيفي وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل بوجوده وجودها فقط اذا المعدوم لا يصلح علة وقال لا كثررت لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والابن بمعنى يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد لا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المحلل به اي بالوصف الحاصل الوصف الذي يجعل علة بحكم النص لا بد لمن امرين احدهما الصلاحية التي اشار اليها بقولها الصالح والثاني العدالة التي اشار اليها بقوله المعدل في وانما شرط هذا ان الامر ان الوصف بمنزلة الشاهد فكل الابن للشاهد من وصف الصلاحية وهي العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدالة التروهي الديانة فكذا الابن للوصف المذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ بالصلاحية فقال وتنعى بصلاح الوصف ملائمة و هي الموافقة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كالاسلام فانه لا يصح نسبة الفرة بالاسلام اجازة تزوجين اليه كما نسب اليه الشافعي بل العلة في ذلك هو اباة احد الزوجين عن الاسلام فهذه الوصف لا ياتي ان يكون الفرة متنسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للفرق لا قاطعا لها وهو اى حصول للملائمة في الوصف ان يكون على واقفة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا الجهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون الكرام ولا تكون متنايئة عنها الا انها كما نوا يعملون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا التنايئة عنها فقولنا ان يكون الخ على سبيل التعليل وليس معناه ان الملائمة تكون الوصف معتبرا عند الشارح اذ لم لا يكون الفرق بين الملائمة والتاثيريل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على متاهج المصالح بحيث لو خيف الي الحكم لا ينظم كالاسكار الحجرية الخمر فان الاسكار وصف يزيل العقل الذي عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر لكونها تقذف بالندس وتحفظ في الدين فكل ذلك لا يصلح كحمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشرع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت المكر فهذا تعليل
 بوصف ملائمة لان الصغر مؤثر في ولاية المنكح لما يتصل به من العجز تاثير
 الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن به في قوله عليه السلام
 الهرة ليست بحنسة انما هي من الطوفين والطوافات عليكم

والمناسب قد يكون معتبرا عند الشرع وقد لا يكون فلا اعتبار اصحابنا في الملائمة في الوصف فلا حاجة
 له بعد ذلك على التاثير فلهم ان يتقروا بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجبا العمل بالوصف
 الا بعد كون مؤثرا عندنا اذ الملائمة عندنا ملائمة التي لم يوجد في معناها التاثير ومثلا الى موافقا
 خيال لصحة القلب عندنا لشيء اذ التاثير موجود في الملائمة عندنا فانهم هذا المقام فانه من مثل الاقدام
 كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف فعلة ولاية النكاح فعدنا الصغرة وعندها نشأ في البكارة
 فالصغرة الكبرى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعند البكر ابنته بولي عليها عندنا وعندنا والصغرة
 الثيب لا بولي عليها عندنا لعدم العلة وولي عليها عندنا اى يتزوجها الولي بلا رضاها لانها صغيرة فاشبهت البكر
 الصغيرة لانها وصفت بالصغر موجود في كليتها انما ان البكر الصغيرة بولي عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا
 تعليل اى تعليل ولاية النكاح بوصف ملائمة وهو الصغر فانه يبين ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغر مؤثر
 في ولاية المنكح جميعه منكم بضم الميم وفتح الكاف فهو مصدر سمي من الولاية ان يعتم ليم والكاف فهو ظرف زمان
 ومكان اى ولاية تثبت في وقت النكاح اى مكان وقيل جمع منكوحة فهو ضعيف لان القياس من كبر وذلك لان
 ولاية النكاح انما تثبت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها
 ودانها ولا تهدي اليه سبيل دون البكر اذ البكر ابنته تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة الى الولاية فيها واليهما
 اشار للمصنف بقوله لما يتصل به من الصغر من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح تاثيرا مثل تاثير
 الطواف في عدم نجاست الهرة لما يتصل به اى الطواف من الضرورة في الحكم المعلن به وهو عدم نجاست الهرة فانه
 حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست نجسة معلل بالطواف فعدنا عدم نجاستها اى الطواف كما قال
 عليه السلام انما هي اى الهرة من الطوفين اى ذكور الطوفين والطوافات واناث الطوافات عليهم فهدى بالجملة
 وقعت موقع التحليل فالواصلان علة ولاية النكاح عندنا الصغر فهو موافق لوصف الطواف ان اى علل
 بالنبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاست الهرة لكونها مندرجين تحت جنس احد هو الضرورة فاما الطواف في الهرة صا
 علتها عدم نجاست الهرة للضرورة وهي هنا تعدد الاحترار ووضوح الاولين عنها فكذا الصغر في ولاية النكاح صا
 علتها ولاية للضرورة وهي هنا العجز فهدى التعليل موافق لتعليل صلى الله عليه وسلم فكذا ان في تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم لمحكم عدم النجاسة فكذا اوصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين هما الحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي ذكرها انفا وهي الشرط الاول للوصف فبعد ما يتوقف اوصاف على الشرط الثاني عندنا في حقيقتها وشواتها كالتاثير كما سيأتي بيانه وعلى الاخالة عند الشافعي وسره ما ذكرت انفا فتذكر لانا في الوصف امر شرعي لان العلة الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها انما تعرف صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للعلة المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اي الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحيّة للشاهد وبدون الصلاحيّة لا يقبل شهادته فكذا ههنا واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به اي بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفاذ العمل لا بعد العدالة التي هي للتاثير هذا عندنا واما عند اصحاب الشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاخالة وذلك لانه لا يجب للقاضي ان يقضي بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا الحال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جائز فكذلك الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به ما لم يظهر عدلته وهي الاثر لانه اي الوصف يحتمل الرد من الشارع مع قيام الملائمة كالتاثير يحتمل الرد مع قيام الصلاحيّة وهي كونه عاقلا بالغافرا مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردود والشهادة فكذا بعض الاوصاف الصالحة لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل للشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهوان يثبت بصل واجماع كون الوصف علة للحكم وهن ايكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اربعين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التاثير عند الشافعي منحصرا في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سور الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سور الهرة والثاني ان يظهر اربعين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس الحكم النكاح فيصير جعل البصر علة في ولاية النكاح ايضا بسببه المجانسة والثالث ان يظهر اثنان الوصف في عين ذلك الحكم كالجنون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنصف الجنون جنس للاهتداء فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلوة فصح جعل الاعماء ايضا علة لسقوطها والرابع ان يظهر اثنان جنس

له الامانة عند الشافعية تعيين العلة في الاصل لبرهانها المناسبة بينا وبين علم من ذات الاصل لا ينسب ولا ينفرد والاصل بمجرد وقوعه في قلب المجتهد لغير نظر في نفس وشاهد آخر حكم بعلية

١٢

مخطوطات
بأثرها

كأثر الصغرى في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور أثر دينه في
منع عن تعاطي محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قد مناه
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي ذا قوى اثره

الوصف في جنس ذلك الحكم كشقة السفر فأنشئت بالنص كونه علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس
للحيض وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار للمجانسة مع جعل الحيض علة لسقوط الصلوة
وان ثبت الحكم وهو سقوط الصلوة عن الحائض بالقرآن لانهم ثبتت بنص اجماع كون الحيض علة لسقوط
الصلوة فهو ما يجعل العلة باعتبار جنسه هو المشقة وكلاهما في تعيين العلة بنص واجماع لان اثبات الانكاح
وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص لذي ثبت فيما الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة لحكم
عدم نجاسة الهرة فعلى هذا الحكم تنبث في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم وفي غيره كالسكس
فانه علمتكم حرمة الخمر فحرمة الخمر ثبت من القرآن واما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن
بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص
او اجماع بان يقول هذا حرام لاجل هذا الا لا يمكن اذ العلة كذا وبالاشارة والكنائية بان يقرن بالحكم
ما لولم يكن هو ونظيره التعليل كان بعيدا فيحصل على التعليل دفعا للاستبعاد وانظروا الامثال في كتب
الاصول كثيرة فليعلم بالرجوع اليها هذا اشريح الكلام واما تحقيق الحق فلا يصعب هذا المقام كأثر

الصغرى في ولاية المال هذا اقسام ثمان للتاثير كما هو معروف صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق
الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر دينه في منع عن تعاطي تناول محظور ممنوع دينه فكل ارض صدق الشاهد
بعد الصلاحيه يعرف بسبب كفه عن المعاصي والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده فكذا صححة
الوصف في كونه علة للحكم بعد الملائمة انما يتعرف بالتاثير بظهور اثره بنص اجماع في موضع من
المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده ولما كان يراد ان القياس تحت مشرعية والاستحسان اعلم يعرفه
سوى ابي حنيفة وقد يتراءى الحقيقة القياس بالاستحسان هل هذا الاتراك الدليل الشرعي في مقابلة غير
الشرعي فاشار الى دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالاشارة بالاخالة والطرد كما ذهب اليه غيرنا
قدعنا على القياس الاستحسان الذي هو في اللغة عد الشيء حسنا فنقول استحسنته كذا اي اعتقدته حسنا وفي
اصطلاح الاصول هو القياس الخفي ذا قوى اثره لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظهوره وخفائه اذ
وبما يكون بعض الاشياء ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الخفي على الظاهر اذ كان قويا كالخمرة مع انها
باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب لقوة وهي البقاء والدائم ففي هذا اشارة الى ان الاستحسان ليس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة لقوة الاثر وصحة وز الظهور وميزان الثاني في من تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها قياساً لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعوا واناب في الاستحسان لا يجوز ثم لا في الشرع امرنا بالسجود الركوع خلا في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجوب القياس في حال الخوض كمن القياس على اثره الباطن بخارج من الحجج الاربعه بل هو اقوى نوعي القياس انما تقدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي لان الدليل الشرعي بلا قوى من القياس الذى هو دليل شرعي ولا اناعنا بسوء الأدلة الاربعه لان داخل فيهما والاضابط في تقدم احدهما على الاخر هذا وقد من القياس لصحة اثره الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة لقوة الاثر وصحة دون الظهور دليل على الامرين احدهما تقدم الاستحسان على القياس الثاني تقدم القياس على الاستحسان ويبان القسم الثاني من هذين الامرين في حق من تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها قاسان النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعوا واناب حاصل من المصلحة اقل آية السجدة بين الصلوة وادان يودي السجدة في الركوع بان قوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كلهما المعروف بين الحفاظ فيجب قياساً وجوب القياس ان الركوع والسجود متشابهات في الخوض ولذا اطلق اسمها الركوع على السجود في تلك الآية وذلك لان الخوض هو ان يقع على الارض كما يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهات في الخوض والمقصود في سجود التلاوة هو الخوض فيجوز الركوع قياساً على السجدة لاشترائك وصف الخوض بينهما وفي الاستحسان لا يخرج نهى لا يكفي المصلحة لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه اى دونه في التعظيم ولهذا لا ينوب احداهما مقام الاخرى الصلوة فكذا في سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله بسجود الصلوة لا يتأدى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر في بادى النظر واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا رجع القياس عليه اما القياس ففى بادى النظر فيه ضعف ولذا اسمى القياس لمقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجوب القياس اى وجب ضعف القياس في بادى النظر فجاز محض اى شوبه بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و الجواز في مقابلة الحقيقة ضحيقاً قد كان بناء القياس على الجواز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه ظهور اثره الاستحسان فساد القياس في بادى الراى لكن القياس على من الاستحسان باثره الباطن والحاصل ان كان القياس في بادى الراى فساداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر الدقيق القياس على من الاستحسان

له اى كون المراد من الركوع في الآية السجدة
١٢

بيان ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالندروا نما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر ولي من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا قسم عن وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى

لان اثر القياس في الباطن قوي واثر الاستحسان ضعيف لبيان الاول بقوله بيان ان اثار الباطن للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة اى لم يجب قرينة بعينها حتى لا يلزم بالندروا فلو كان قرينة مقصودة لوجب بالندروا لهذا دليل على كونه غير قرينة مقصودة وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يميز المطيع المتقار عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود منها قوله تعالى والله يعبد من في السموات والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى المرتان انه يعبد له من في السموات ومن في الارض الآية اى يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل منه هذا المقصود فيجوز ان ينوب احد هما من باب الاخر فيجاز الركوع مقام السجود بنية البدل اخل لا شتركة العلة وهي التواضع فهذا اثر باطن للقياس واما ضعف الباطن للاستحسان فينبى بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قرينة مقصودة حتى يلزم بالندروا فلما كان قرينة مقصودة فلا يتلوى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اى الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قياسه لسجود التلاوة على سجود الصلوة حيث قلتم كما لا يتلوى على سجود الصلوة بغيره فكذا سجود التلاوة لا يتلوى بغيره من الركوع وكذا ايقاسه للركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان الركوع في غير الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلوة ينبغى ان لا ينوب عنها فاسد في امعان النظر وان كان في بادى الرى صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قرينة مقصودة وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يحسم ان يقاس احداهما على الاخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشروط فيما يتلوى به السجود ان يكون عبادة فكيف يصح ان يقاس احد الركوعين على الاخر في عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفي مع فساد الظاهر كما هو في القياس لهذا كورولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي كما هو في الاستحسان المذكور وهاهنا اى ترجيح القياس على الاستحسان قسم من وجوده اى قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى فمن شاء ان يعطم على مثلته فليرجع الى الهداية فانه ملوم من هذا القسم قل اما او سردنا مثلا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس بلجلى والدليل المعارض للقياس بلجلى نعم اجماع ضروري

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصبح تعديته بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او
الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الجياض والآبار والأواني الا ترى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً

وقد يكون القياس الخفي فيقال في الاول الاستحسان بالاثروف الثاني الاستحسان بالاجماع وفي الثالث
الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما ثبتت بالقياس بحلي حكم شرعي يثبت بكل
واحد من تلك الأقسام الأربعة لكن الحكم الثابت بالقياس بحلي يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك
الأقسام فقد يتعدى وقد لا يتردد المراد بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالضرورة وهو الحكم الثابت
بالاستحسان بالقياس الخفي يصبح تعديته الى غيره لانه قياس من كل الوجوه غير ان اثره القوي خفي
بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة
في مقابلة القياس بحلي لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلته حتى يعم التعدية باشتراك العلة بل هو
معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثراء والقياس
ياي عن بيع السلم لانه بيع المعدوم ولكن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكراً فليس له في كيل
معلوم الحديث فلا يعم تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال
للاستحسان بالاجماع فاننا نعتقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان يامر انساناً فيعطيه القميص
مثلاً لكن اوبين صفة ومقداره ولا يدركه اجلاً ويسلمه الذاهم والا والقياس ياباه لانه بيع المعدوم
حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعيين حقيقة او شئ من الزمة فاما ما هو معدوم
من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الأمانة تركوا القياس اجمعوا على جوازه من غير تكدير فهذا حكم ثبت بالاجماع
مخالف للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الجياض والآبار والأواني مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض
والبيرو الأينية اذا نتجت طهرت باخراج الماء الموجود في الحوض وصب الأناء فتطهر هذه الاشياء
بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك والضرورة تاتى في سقوط الخطاب ولكن القياس يابى تطهير
تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على الحوض البيرو بعد ذلك للتطهير
كما يصيب على الثوب غيره غير جرداً فلا بد ان يدخل فيها الماء للتطهير ثم لا يحصل الطهارة لان الماء
الداخل في الحوض الذي يبيع من البيرو ينجم بملاقاة النفس كذا الدلو يتبع بملاقاة الماء ولا يزال تعود
هي نجسة وعلى هذا اقول لانه وهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً ما أتد بقوله المستحسن بالقياس الخفي يصبح تعديته وحاصله اذ

لأنه المدعى ويوجبه استحساناً لأنه ينكر وجوب التسليم بأدعاه المشتري ثمناً و
 هذا حكم تعدى إلى الوارثين والأجارة فإما بعد القبض فلم يجب به بين البائع
 إلا بالأثر بخلاف لقياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يصح تعديته

اختلاف الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعت بمائتين وقال المشتري بمائة فالتباس أن يختلف
 البائع لأنه المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى ويوجبه استحساناً لأنه البائع
 ينكر وجوب التسليم أى تسليم المبيع بما أعتاه المشتري ثمناً والحاصل لقياس يقتضى بين المشتري فقط لأنه
 ينكر زيادة الثمن والأستحسان يقتضى أن يتحالف لأن المشتري أيضاً يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار أقل
 والبائع ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين مروجين فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى
 البيع وهذا حكم أى وجوب التحالف عليهما ونهض المبيع بعد ثبوت بالقياس المحفى تعدى إلى الوارثين بعد موت
 البائع والمشتري فإنه ان احتاف وإرثهما فى الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضى البيع
 كما كان يفسخ فى الوارثين والأجارة أى تعدى حكم البيع إلى الأجارة إذا اختلف الماوجر والمستاجر فى مقدار
 الأجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الأجرة لأن فم الضرر هذا كله قبل

القبض فإما بعد القبض فلم يجب به بين البائع إلا بالأثر بخلاف لقياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف
 فلم يصح تعديته يعنى إذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع فى مقدار الثمن فقال البائع
 بعت بمائتين وقال المشتري اشتريت بمائة فيحنث بالقياس إن يجب اليمين على المشتري فقط لأنه منكر
 لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئاً إذ المبيع فى يده لكن الأثر وقوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان
 والسلعة قائمة تحالفاً وتراداً يقتضى التحالف بينهما إذ لفظ التراد يشير إلى جريان التحالف بعد القبض
 إذ التراد لا يتصور إلا بعد القبض فهذا الاستحسان بالأثر فلا يتعدى حكمه عند الشافعيين إلى الوارثين إذا اختلفا
 بعد موت الوارثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يبرى التحالف لأنه بعد القبض ثبت بالأثر تحالفاً
 للقياس فيقتصر على مورده ولأن الماوجر والمستاجر إذا اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافاً للمحمد فإن
 عنده يجرى التحالف فى جميع هذه الصور علماً به اختلف العلماء فى العلة المستنبطة فقال الشيخ أبو الحسن
 الكرخي وأبو بكر الرازي وكثير من العراقيين وأهناهم مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة تجاز أن تكون العلة
 مخصوصة بأن يوجبها لوصف الذى نسيمة علة فى بعض المواضع ولا يوجد الحكم لأن العلة الشرعية
 إماراة على الحكم يجعل الإجماع على وليست بموجبة بنفسها فيجوز أن لا تكون فى بعض المواضع إماراة كالغيم
 الرطب إماراة على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يصدق فى كونه إماراة وقال أكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدمه فصار عدم

استحسان

مشاغف الخفية قد بما وجدنا وهو اظهر تولى الشافعي وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يتخلوا ان يتخلف الحكم عن العلة لما تم اولا والثاني باطل لا يخفى بطلانه والاو ايضا باطل لان علة الشرع لا بد له من اذلة على احكام الشرع بمعنى انهما وجد العلة كانت موجبة للحكمه دليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان متناقضا ولما اجاز بعض مشاغفنا تخصيص العلة وقال هذا ذهب علمنا الثالث مستدكبا الاستحسان فان عند علمنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجوه في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما تم وهل هذا الاختصاص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما تم فزع المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال به لان الوصف الذي هو علة بموجب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس ضمن شروط صحته عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر في مقابلة القياس لقوت شرطه فاذا افادت الشروط المشروط وهو القياس هنا فاذا افادت القياس فابن العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب السنة فكلا لا يصح القياس في مقابلة الكتاب السنة لانها نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لانها في حكم النص لما كان يردان الاستحسان كما يثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فهذه اجوابكم في الاستحسان الثابت بالامور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس شار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه القياس بجعل الاستحسان الذي هو اتوى من القياس الجلي وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه اذ عدم القياس بجعل المرجوح لان المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم فكلا لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليلا نفاذا في اصل الردان الاستحسان ليس من باب خصوص العلة اي ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما تم بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بيانه انفا فاذا لم يصح القياس لا يوجد العلة فصار عدم

له كذا كذا
ولست بشرطه
١٢

الحكم لعدم العلة لا لما نفع مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه ما يفسد صومه لغوات سركن الصوم ولزم عليه الناسى فمن اجاز خصوص لعل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما نفع وهو الاثر وقولنا نحن لعدم الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً ببقى الصوم لبقاء ركنه لا لما نفع مع فوات ركنه فالذى جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير

الحكم لعدم العلة لان عدمه لما نفع مع قيام العلة كما هو بعض مشائخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اى كراقلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما نفع نقول في سائر العلل المؤثرة التي تختلف احكامها في بعض المواضع من ان تختلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما نفع كما يقول صحابنا التخصيص وبيان ذلك اى بيان ان عدم الحكم عندنا احكام العلة وعندهم لما نفع مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذكر الصوم او في النوم انه يفسد صومه لغوات ركن الصوم وهو الامساك لو وصول الماء الى الفم الجوفه ففساد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الامساك ولزم عليه الناسى فانما يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الامساك ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا التقصير كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب ائمه فمن اجاز خصوص لعل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم وهو فساد الصوم في الناسى لما نفع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من شئ هو صائم فاكل وشرب قليتم صومها فما اطعمه الله وسقاه شره البخارى وسلم عند عدم امتناع الحكم لما نفع مع قيام العلة وقولنا نحن لعدم الحكم وهو فساد الصوم الناسى لعدم هذه العلة لان العلة وهي فوات ركن الصوم موجود في النامى مع هذا لا يوجد الحكم وهو فساد الصوم لما نفع وانا قلنا العلة معدومة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انا اطعمه الله وسقاه فالتبى عليه الصلوة والسلام انساب الاعطام السقاية الى الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عنى من الناسى معنى الجناية وصار الفعل عفواً كما نعلم اكل لما نفع لعدم العلة وهي الاكل بهذا الاعتبار ببقى الصوم لبقاء ركنه لا لما نفع مع فوات ركنه الذى هو علة لفساد الصوم فالذى جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم اى عدم العلة وهذا اى ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير من جميع ما يروى علينا

واما حكمه فتعدية بحكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ والتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثنية واحتمل بان هذا لما كان من جنس الحجج ويجب ان يتعلق بها لايجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف

من مواضع مخصوص لعل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس بشرطه وركنه شرع في حكمه اعم الاثر المرتب عليه فقال واما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الاصل للماى فرغ لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى اذ من شرط صحة القياس عدم دليل اخر فوجدت ليثبت مثل حكم النص فيه اى ما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأى على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الرأى لان القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب لعل به بطريق اليقين وقوله على احتمال الخطأ اشارة الى ما ذهب منصورو مسلك جمهوره وان كل مجتهد يخفى ويصيب والتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض اصحابنا لشافعي اى ابن عبد الله البصرى من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالقياس التعليل عند هؤلاء مترادفان وعندنا لشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض اصحابنا واهل ابن حنبل اى ابن الحسن البصرى وعبد الجبار والقاضى اى بكر الباقلان هو اى لتعليل صحيح بدون التعدية والتعليل عندهم اعم من القياس القياس نوع منلان التعليل على تبيين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها فى الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل محض اى مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هي منصوصا او مجمعا عليها فلا خلاف فى صحتها عند الفريقين وان كانت مستنبطة كالثنية والتهدين لم يمتد الربوا عند الشافعي فزى عند الفريق الاول غير صحيحة وعندنا لعل صحيحة حتى جوز التعليل بالثنية فعند الفريق الثانى علة حرمة بيع الداهم بالداهمين الغنية وهو مخصوصة بالتهدين اى بالذاهب الفضة حتى ان ثبت الثنية فى غيرها لا يجرم البيع بالتفاضل فى غير متعدية واحتمل هذا الفريق على صحتها بان هذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشبهة التى بها يتعلق الاحكام الشرعية وتوجها ان يتعلق به لايجاب اى انجلت الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع او لم تعد كسائر الحجج الشرعية من الكلاب السنة فالحكم يثبت بها سواء كانا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف كما يشهد على مطلوبه حاصله ان كون الوصف علة للحكم امر يثبت من التاكيد والتعدى بل تخبره من الامور كونه متعديا او غير متعديا امر اخر ينشأ من كونها او خاصا فالناثير والتعدى وغيره من الالالة الدالة على كون الوصف علة للحكم

لعله والما قدنا
لفظة المش لا
تعدية بين حكم
الاصول غير ثابت
لان الثنى متى
تعدى عن علة
فرغ فلا اول
فنه وحكم النص
يقى بعد التعليل
كما كان ولا يفرغ
١٣ رسل

بلا خلاف

ثمان

وجقولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما ولا يوجب
 عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه
 عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد
 اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذا الفائدة ولما دفعه فنقول العلة نوعان طردية

لا يقتضى ان يكون متعديا بل التعدية انما يعرف من كونها ما فاذا دللت الدلائل على كون الوصف علة
 للحكم فيبقى زعمه على صحة سواء تعدى او لم يتعدى لانه امر اخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجوه
 الشروط وجقولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا لا يكون عبثا وهذا اي التعليل بالعلة
 القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اي يقين لكونه دليلا ظاهريا بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص عليه اي
 في الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لانه قطعي فاي حاجة الى ان يضاف حكم الاصل الى التعليل الذي
 هو اضعف من المنصوص وجود النص فيه فلا يصح قطعه على عدل الحكم عن اى عن النص ايحاطة الى التعليل فلم يبق
 للتعليل حكم سوى التعدية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا واما العلة القاصرة للمنصوص
 فهي ليست على هذا الذي يدن لانها مفيدة للعلم اذ الشارع لما نص عليه ما فقد فادعيا بما هي اهل المؤثرة في الحكم ولا
 فائدة اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد اختصاص حكم النص به منعه على قوله فلم يبق للتعليل حكم
 سوى التعدية حاصله انا لا انضم الاختصاص في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون له فائدة اخرى وهي اثبات
 اختصاص الحكم بالنص لئلا يشغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرفه اختصاص الحكم به قلنا
 هذا يحصل بترك التعليل لان هذا الاختصاص كان ثابتا قبل التعليل والنص لا يدل بصيغته الا على ثبوت
 الحكم في المنصوص عليه العمى انما يثبت بالتعليل فاذا تركز التعليل يفوت العمى للمحصل ببقى الخصوص
 على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كالجواز ان يجمع في الاصل وصال متعديان
 احدهما اكثر تعدد يامن الاخر كذلك يجوز ان يجمع في صنف واحد ما يتعدى والاخر لا يتعدى فاذا علل بالجوهر
 بوصف غير متعد لا يحصل للاختصاص بل ان الوصف متعد كما موجود فيه فيجب عليه ان يعطى بوصف متعد لانه
 اقرب الى الاعتبار لما هو من غير المتعدى فلما انشأ هذا الاحتمال في كل ما تهتمه الاختصاص فيه بوصف غير
 متعدى يبطل الاختصاص فبطلت هذه الفائدة التي قلتم بها اختصاص حكم المصروف لما فرغ عن الحكم شرعا
 في بيان دفعه فقال ان ما دفعه القياس لمخالف فنقول في بيان العلة نوعان طردية والعلة الطردية هي الوصف
 الذي على تعدديه وراى الحكم وجوده عند البعض وجوازه عند البعض الاخر من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع أما وجه دفع العلة الطردية فاربعة القول بموجب لعلته ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما القول بموجب لعلته فالترام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية فيقال لهم عندنا لا يصح الا بتعين النية واما بخوضه باطلاق النية على انه تعين واما الممانعة

ببطلان واجماع والاحتجاج بما فيه صحيح عندنا والشافعية تحجج بما رغبوا به بالعلة المؤثرة وتدفع العلة الطردية على وجه يلجى الشافعية الى القول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة وقلة قسب علم المناظرة من هذا البحث الاصولى بتغيير بعض القواعد ازيد اربادها ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها ببطلان واجماع في جنس الحكم المعلل بها كطواف الهرة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سواها بحديث صحيح كما مر بيانه فتذكرة وعلى كل واحد من القسمين اى الطردية والمؤثرة

ضروب من ذلك فمما استغنى لان انشاء الله تعالى لها وجود دفع العلة الطردية فاربعة القول بموجب العلة اى تسليها يلزم من تعليل المستدل لهذا قد علم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والترام فيها اقل بالنسبة الى ما ذكرنا فلها هذا قدم على الغير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها

ثم لطلنا نقضة اما القول بموجب لعلته فالترام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وذلك مثل قولهم اى قول الشافعية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية بان يقول بصوم عند نوبت لفرض رمضان بان ينوى لكل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهو الفرضية للتعين اذ هما اوجبا الفرضية توجدا لتعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فمخبر نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجه ففسلما التعين في كل فرض كما اشار اليه المص بقوله فيقال

لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعين النية لانه موجب لعلته واما بخوضه باطلاق النية بنا على انه اى اطلاق النية تعين من جانب الشارع والحاصل اننا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن التعين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعين من جانب الشارع موجود لانه قال في الاستسلاح شعبان فلا تصوا الا عن رمضان وهذا التعين يكفى واهل المناظرة لم يعتبروا ولم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فري المناظرة لانه سمي لا يبقى بعد تعين المبحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان يقول المراد بتعين العباد كان القول بموجب لعلته لغوا بل بتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدما على الدليل كلها وبعضها بالتعين التفصيل وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاشارة لان السائل لما لم يسلم

ففي اربعة اقسام مانعته في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم
وفي نسبتها الى الوصف واما فساد الوضع فمثل تعليمهم لا يجاب الفرقة باسلام احد

قوله بلا دليل وليس لدليل يقبله السائل سوى بيان الاثر فلا هالة يضطر الجواب الى بيان الاثر فيمكنه
الازمام على السائل فهي اربعة اقسام بالاستقراء احدها مانعته في نفس الوصف بان يقول السائل لا نسلم

ان الوصف الذي تدعيه ايها المستدل انه علة للحكم موجود في المتنازع فيه كان يقول المستدل ان مسح
الراس مسح فيسن تثليثه كالاتي فيدفع بالمنع بعدم تحقق العلة في القيس عليه وهو الاستغناء هنا

فيقول السائل لا نسلم ان المسح الذي تدعيه انه علة للتثليث موجود في الاستغناء فان الاستغناء تطهير
عن النجاسة الحقيقية والمسح ليس بتطهير هذه النجاسة وثانيتها المانعة في صلاح الحكم بان يقول السائل

بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم ان هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر
انها بركجاهلة باهل النكاح اعدام الخلق بان رجال يقولون عليها فاعلمتند؟ وصف البكارة ففمن يقول لا

نسلم ان وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم لانه لم يظهر في موضع اخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر
وثالثها المانعة في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية انا لا نسلم ان هذا الحكم

حكم بان الحكم شيء اخر كقول الشافعية في اثبات تثليث مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالاتي
فالعلة عندهم الركنية والحكم التثليث ففمن يقول لا نسلم ان الحكم هو التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض فلما

استوعب الوجه في الفرض صير الاكمال الى تثليث غسله لما لم يستوعب الراس في المسح لان فرض المسح مقيد
بمسح الراس عندنا ومسح الشرة عندهم صير الاكمال المسح الى الاستيعاب كالاتي التثليث فيكون السنة هودون

التثليث ورابعها المانعة في نسبة الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف صلاحية للعلية ووجود
الحكم لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر كما تقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان

التثليث في الغسل منسوب الى الركنية بان تكون هي علة للتثليث بدليل الاتفاض بالقيام والقراءة فانها ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثها وبالمنعضة والاستنشاق في غير الصلوة حيث يسن تثليثهما وانما اليسا

بركنين في الوضوء واما فساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه ابا عن الحكم ومقتضيا الصدا بان يثبت
اوجام كونه علة لتعقب هذا الحكم فاذا اورد على المستدل هذا السؤال يضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان
الملائمة والتاثير في القياس فمثل تعليمهم اي تعليل لشافعية لا يجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
فانهم قالوا لا نسلم احد الزوجين فان كانت المرأة غيره من غير دخولها اتفق الفرقة بمجرد الاسلام من غير
توقف على قضاء الملقاض وانقضاء العدة كعادة احد هما وان كانت مدخولا بها فبعد مضى

والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكيم
لان لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليحقق التعبد فهذه
الوجه تلجى اصحاب لطرذ الى القول بالتأثير واما العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد المانع الا المعارضة لانها لا تتحمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة
النية هي الطهارة كما قلتم فلم يتخلف عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النجاسة
متخلف بالاتفاق فلا بد ان يضطر المحصر الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير والى ما اشار المع بقوله
فيضطر الى بيان وجه المسئلة الى المعنى الذى به يظهر الفرق ويصدق النقص وهو ان الوضوء تطهير حكيم اى
امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلذا كان امر تعبدى بافان كالتيتم في شرط النية
ليحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه
طهارة حقيقية وازالة العجز حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالحوصل ان علة النية الطهارة الحكيمية
لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنالم يتخلف عن العلة وعلى الطهارة الحكيمية كالتيتم الوضوء مثله
فى كونه طهارة حكيمية فنقول فى جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج العجز لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس
بمخروج العجز اى نجس كان فهذا امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج العجز فالعجز
الذى كان اقل شروجا بقى الحكم فيه على القياس كالمغنى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقصر فيه على غسل الاضغ
الاربعة التى هى اصول البدن فى الحد ودورق الاثام منه نفا الحرج لان فى غسل كل البدن بكل مرة حرجا
عظيما فالانحصار على الاعضاء الاربعة غير معقول الوضوء ليس هذا الاقتصار حق بعد ما غير معقول فيما تاج
الى النية واما نجاسة البدن بمخروج العجز ازالة الماء لها امر معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيتم فان التراب
فيه ملوث ونفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فخذ الوجوه الاربعة اذ اوردت على العلل الطردية
تلجى اصحاب لطرذ الى القول بالتأثير لى يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة
الا المعارضة فيها اشارة الى انه تجرى فيها الممانعة وما قبلها وهو القول بموجب العلة ولا يجزى فيها بعد الممانعة
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها اى العلل المؤثرة لا تتحمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكذلك الكتاب والسنة والاجماع لا يتحمل المناقضة وفساد الوضع كان العلل
الثابتة بكل احد من الكتاب السنة والاجماع لا تتحملها مسائل ما ظهر اثره بالكتاب بخارج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير
 السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
 ما اذا المرسل فندفعها ولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة
 رطوبة وفي كل عرق دما فاذا ازال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت
 بالوصف دلالتوهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

المحدث ظهر تأثيره في المحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره ببلت
 كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سورموكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سؤلهمرة بقوله عليه السلام انها
 من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانقلاب فانه علة لعدم قطع يد السارق في
 المرة الثالثة فلان فيه تعويث جنس المنفعة على الكمال حصل مرة فاشترع زجر الاستغاب بالاجماع فلو قطع يد
 في المرة الثالثة لزم الانقلاب المنوع اجماعا فذلك العليل لا يتحمل فساد الوضوء اصلان لا يتصلح علة لان ظهرت
 عليها مرة في الكتاب السنة والاجماع واما المناقضة فانها تنجم عليها صورة وان لم تنجم حقيقة واليه اشار بقوله

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة وهي الدافع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم
 ثم بالعرض والتفصيل يأتي انظر فبعض النقص يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام
 الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالخارج
 النفس علة للمحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اى
 على تعليكنا هذا بالنقص من قبل الشافعي ما اذا المرسل اى لم يتجاوز الخرج فانه نجس خارج وليس بمحدث
 فقد تخلف الحكم وهو المحدث عن هذه العلة وهي الخارج النفس فندفعها ولا بالوصف اى يدفع هذا النقص

بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا
 زال الجلد اى فارق مكانه كان صار للدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة للمحدث
 ليس بموجودى مادة التخلف فان العلة هي الخارج النفس والمرسل ليس بخارج بل هو اى ثم بالمعنى الثابت
 بالوصف دلالتها اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة التسبب
 هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا المر لوجود في ذلك المعنى لم يكن علة فاذا المر لوجده العلة لم
 يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان صفة الخروج موجود لكنه لم يوجد في المعنى الذي كان سببه
 علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه ينزل بمزج النجس لطهارة الحاصلة للبدن مكنه فيجب
 او اغسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الاعضاء

بمنش النقص والاعراض على العلة المبررة

فبصار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزى وهناك لم يجب غسل ذلك الموضوع فانعدم الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فدفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا اذم صار عفو القيام الوقت فكذا ذلك ههنا كما المعارضة تفري نوعان معارضة فيه ما ناقضة

وقت الصلوة

الاربع بعد فعل الجرح فيدى بسبب وجوب غسل ذلك الموضوع صار الوصف هو الجرح النجس حجة عليه من حيث ان وجوب تطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اى ما يخرج منه لا يكون من خارج فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضوع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضوع وجب غسل كل البدن لا العانة وهناك اى في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضوع فانعدم الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجد الجرح لعدم المعنى لئلا يكون فله يوجد الحكم وهو الحدث لان العلة موجودة والحكم متخلف كما قال المحصم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه وانذا لم يسئل والحاصل يورد علينا من جانبنا في المثال المذكور نقصان الاول ما دفعناه بطريقتين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح نجس خارج وليس محذورا نقض للوضوء اذ ادم الوقت موجودا فنذفعه بالحكم اى ندفع بطريقتين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول بالحكم المطلوب ليس يتخلف عن العلة وهذا الطريق قسم ثالث وانقسام الاول من ذكرها والرابع سيجي ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعنى لا تسلم ان ما يخرج مثل جرح السائل ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه للضرورة الى ما بعد خروجه الوقت ولهذا يلزم الموضوع لذلك الحدث بعد خروجه الوقت وبالغرض عطف على قوله بالحكم اى ندفع ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذه التعليل التسوية بين الدم والبول الحان الغرض بالاصل وذلك حاصل اليه اشار بقوله وذلك البول الذى جعلناه اصلا حدث فاذا اذم صار عفو القيام الوقت في صورة سلس البول فكذا ذلك ههنا يعنى الدم كان حدثا فاذا اذم صار عفو انحصار لتساوى بين البول لغرض عليه الدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب لدم عفو الكبول وهذا اهم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال والمعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه المحصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانى نوعان النوع الاول معارضة فيه ما ناقضة فمن حيث

وقت الصلوة

ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ياخوذ من قلب الاءاء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبرهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبرهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس والثاني قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

تدل على نقض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلا بل صار دليلا للنقض تسمى مناقضة تخلل في الدليل ولما كان المعارضة اصلا فيه والنقض ذمينا لان النقض القصدى لا يرد على الدليل الموثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثاني معارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب اى هو القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغير التعليل الى هيئة تتخالف الهيئة التي كان عليها بان يجعل المعلول علة والعلة معلولا مثلا على مثال قلب الاءاء وهو اى القلب الصحيح نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاءاء اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة تكونها اصلا كانت اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وهذا القلب يصير على التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان قلب الاءاء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة بحكم اخر فيه ثم عداه بالفرع واما اذا كانت العلة وصفا محضا فلا يقبل هذا النوع مثل قولهم اى الشافعية الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبرهم كالمسلمين والحاصل ان تندهم الاسلام ليس بشرط الاصل فلما ان المحصنين عن المسلمين يرجون وغير المحصنين يجلدون قلنا الكفار يجب ان يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم فجعلوا اجدوا المائة علة لرجم الثيبر بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم الا الجلد بكرهم و ثيبرهم في سواء عارضاهم بالقلب قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبرهم اعنى لانهم ان الجلد علة لرجم في المسلمين حتى يقال ان الجلد يوجد في ثيبر الكفار فيجب لرجم فيهم ايضا بل احرى بالعكس وهو ان الرجم علة لجلد المائة في المسلمين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس فبطل المعارضة بصورة حيث عال لسائل تبديل يدل على خلاف حكم الذي اوجبه المعلل وهو يرجم ثيبرهم وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم بان لا يصح علة والنوع الثاني من القلب قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

وهو ما خوذ من قلب الجراب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قوله في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا تعيين قبل الشروع

اي للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ما خوذ من قلب الجراب بالغمم والكرتوشة وان الجراب اذا انقلب يجعل ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا فانه التغيير للشان وللوصف وهذا الوجه كان ظهره اى ظهره الوطف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك كمن يقدم لخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه و يقابله فاذا قلب بعده فصل وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحتاج عن خصمك حين اذا ابراد من كان المخطوب المعلل فان براد السائل كان معناه كان ظهره الوصف اليك ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه فخر كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فخر صار شاهدا على المعلل فخذ القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف عدى الغموم وفيه منة تقضى من حيث ان دليله لم يدل على مداه واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا لکن انما لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تعديله فانه فم ما يتوهم وورده من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق المحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق المحكم بعلت اخرى فيكون معارضة محضة غير منتمية للابطال فاذا قال هذا الزيادة تفسير للوصف الاول لا تخبره فانه فم مثالا اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعيين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعيين واحد فكلنا اى صوم رمضان فم سويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع في الصوم وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال اذا اشرف شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان القضاء سويان في انه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعيين لكن رمضان

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثله قولهم هذه عبادة لا
يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشرع كالوضوء

فسادها

لما كان متعيना من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعين العبد وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعين
العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه
بانه صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذلك يجب تعين صوم
رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعين وقاسوا على صوم القضاء فعارضاهما بالقلب وجعلنا علة
عدم التعين ما جعلوه علة للتعين وهو الفرضية ولما اجمروا بوجه الفرضية ولم يبين ان الفرضية
علة للتعين قبل التعين اوبعد ففسرنا الفرضية التي كان وصفا شاهد المهموز دنا في القلب لفظ
بعد تعينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعينه لا يحتاج الى تعين آخر وصوم رمضان متعين بتعين
الشارع قبل الشرع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعينه بسبب الشرع فكما ان صوم القضاء بعد تعين
العبد لا يحتاج الى تعين آخر فكذلك اصوم رمضان تعينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعين آخر وهو
تعين العبد فوصف الفرضية كان شاهدا المهموز حيث كان علة للتعين وناقضنا في القلب وقلنا هاهنا
الوصف تعين لا يحتاج الى تعين آخر صار شاهدا لنا وفي هذا التفسير ليس تخير الوصف بل تقريره و
تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلبا لتسوية وهو ضعيف
بل فاسد مثاله قولهم اى اصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشرع ولا تقضى بانسائها

فسادها

عندهم هذه اى النوافل عبادة لا يمضى في فاسدها اى اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلى
لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشرع لان المصلي يجب فيه بعد الفساد فوجب ان لا يتم بالشرع
كالوضوء فاصحاب الشافعي جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الاضياء والفساد وقاسوا على الوضوء
حيث لا يمضى في فسادها فقالوا كما ان الوضوء لا يلزم بالشرع لعدم الاضياء في الفساد فكذلك النوافل لا تجب
بالشرع لعدم الاضياء في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اى لما كانت هذه النوافل اقضى في
فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يمضى في فساده وجب ان يستوى في اى فيما شرع من العناية الناخذل عمل النذر و
الشرع كالوضوء اى كما يستوى عمل النذر والشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها او الوضوء كان عندكم اصلا و
مقياسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشرع في الفرض وهو النوافل لا استواء في النوافل لا يمكن ان يكون
بعد اللزوم اذا النوافل بالنذر وانما بالاجماع فوجب ان تجب بالشرع ايضا لتحقيق الاستواء فيها فالوصف

وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه و سقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ولها المعارضة الخالصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذي جعله اصحابنا لشافعي علة عدم لزوم وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشرع فكان قلبا من هذا الوجه وهو اى هذا النوع من القلب ضعيف من وجه القلب من وجهين احدهما ما بينه المص بقوله لانه لما جاء بحكم آخر اى لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو ليس بما تنقض للحكم الاول وهو عدم لزوم النوافل بالشرع لان المستدل لم ينف التسوية لكون اثباتها مناقضا لمدعاه ذهب المناقضة التي هي شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المص في هذا القول ولان

المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في الالفاظ والاستواء الذي اثبتته الخصم بالعلة المذكورة مختلف في المعنى اذا استواء بين النذر والشرع في الاصل اى الوضو باعتبار عدم الالتزام فان الوضو كما يلزم بانئذ لا يلزم بالشرع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفي الفرع اى النوافل باعتبار الالتزام فعلى هذا هو ثبوت واليه اشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه وعلى وجه التصلد فان الاستواء في الاصل باعتبار عدم الالتزام وفي الفرع باعتبار الالتزام وذلك اى اختلاف الاستواء في الاصل الفرع ثبوتا وسقوطا مبطل للقياس اى قياس المعارض بالقليلان من شروط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع بعينه اى بلا تفاوت وهو هنا منتف اذا استواء الذي في الاصل متضاد للاستواء الذي اثبتته المعارض في الفرع اذ في الاول سقوط وفي الثاني ثبوت وان يشارك احدهما الاخر في الاسم اى في اسم الاستواء لانه لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس اما المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة واهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالغير فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يقول المعتضد لتاديل يدل على خلاف حكمك الذي اثبتته في المقيس لها خمسة اقسام كما بدأ كورة بالتفصيل في المطولات ولما عرض المصنح ذكرها فانسب لنا الاعراض وهو عجيبي لما يه من الالفاظ حكم مخالف الحكم الاول باثبات علة اخرى في ذلك المحل بعينه مثاله ما اذا قال لشافعي ان المسير كان في الوضوء فيسنتلشك الغسل فنقول في المعارضة للمسير في الراس مسير فلا يسنتلشكهم الخلاف فجعل الركبية علة للتثلث وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحو اثبتنا حكما على الفاعل اثبتة الشافعي وهو عدم تثلث المسير باثبات علة اخرى وهي المسير فسناعل الخجف فلما

والثاني في علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمة لفساده لو افاد تعديته لانه
لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكرة
على سبيل الممانعة كقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرهقن

لا يستتبع فيه لا يسر في الراس لان المسموح الذي علة لعدم التثبوت موجود فيهما والنوع الثاني
معارضته في علة الاصل المقيس عليه وميمت بالمفارقة بان يقول عدى دليل يدل على ان العلة في
المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها مشروحة في المطولات مثاله ما اذا علمنا في بيع
المحديد بان موروث قول بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة يعارضه الشافعي بان العلة
في الاصل في الذهب الفضة ليست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثبوتية وذلك لا توجد في العلة
وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا يخلو اما ان ثبت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعدية كما اذا
علمنا في حرمة بيع الجنس بالجنس متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل وثبتت
علة اخرى وهي الاقتيات واذا خارجه متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالارز والذخن ويقول تلك العلة
لا توجد في الجنس فلا يحرم البيع متفاضلا او علة غير متعدية كما ثبتت الشافعي في الذهب والفضة علة
اخرى وهي الثبوتية وتلك غير متعدية لا توجد في الذهب الفضة فعلى الثاني لا يصح تعليل في المعارضة
لعدم حكمه اذ حكم التعليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعدية يتفسد التعليل لعدم حصول
الغرض منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله ولفساده لو افاد تعديته وبين وجه الفساد
بقوله لانه اتصال له بموضع النزاع الامر حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
والمحصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمنازعة في الا انها تقيد عدم تلك العلة في عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم اذا الحكم مثبت به ال شق بعد فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تلقى ولما كان المعارض في
علة المستدل فاسدا عند اكثر من قاعدة بعد بيان تلك المعارضة ليكون تلك المعارضة مقبولة فلذا
اوردت بهذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في وضعه واصل جوهره يتكسر على سبيل
المفارقة التي هي باطلة عند الاصوليين فاذكرة على سبيل الممانعة التي هي طريق مقبول عندهم في محض
ذلك الكلام من حيث الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصلا ووصفا جميعا كقولهم اى اصحاب
الشافعي في اعتناق الراهن عبده المرهقن عند المرهقن انه لا يثقن اعتناقه اذا كان معصرا ولهم
قولان في الموسر وذلك لانه اى الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرهقن

بغيره

بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الضم بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والضم وانتم في الفرع تبطل صلا ما لا يحتمل الضم فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

بالابطال فكان مردودا كالبيع فكما لا ينفذ بيع العبد الموهون لا ينفذ اعانة والعلة المشتركة بينهما تصرف يلاق حق المرتهن بالابطال فقالوا في جوابه اعلم ان المعارضة في علتها الاصل سميت بالمفارقة لانه ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جزئ تلك المفارقة منا قال في جوابه ليس هذا الا الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الضم بخلاف العتق فانه لا يحتمل الضم فحصل الفرق بين البيع والعتق فعلة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للضم بعد وقوعه وهذه العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذه الفرق صحيحة في نفسه لكنه لما جاء به السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فخصمان يورد على سبيل الممانعة ليكون مقبولا ومسموعا واليه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول مسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل ون

له وانما جعلت علة عدم جواز البيع كونه محتملا للضم لان حق المرتهن فيه بان حيث يقع البيع من الغنازير لا يفتق فانه صدق من ابدى في عمل ولا يمكن المرتهن المنع من تعاقده ٢٤ سنة

تغييره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل الرد في الابتداء والضم بعد الثبوت وانتم في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كليا ما لا يحتمل الضم والرد وهو الاعتاق والمحصل لانتم لان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العتق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع الرهن موقوف على اجازة المرتهن لانه باطل فاسد في نفسه فهذه المحكمة لا توجد في الفرع فان العتق لا يتوقف على اجازة المرتهن ولا يحتمل الضم بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما اشتهم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اشتهم حكما اخر وهو البطلان فعلقتم ان الفرع وهو العتق باطل فلهذا الحكم حكمه يدل تعدد الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لو يكن مرجوحا فيه فكيف تعتمدهم الى الفرع قبل هذا الا

تغير حكم الاصل ولما مرغ عن بيان المعارضة شرع في بيانها فقال فصل في الترجيح واذا قامت للمعاصرة كان السبيل فيه اى المعارضة وضير للمذكر باعتبار المصدر والترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الاخر بحيث تندفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تندفع بمعارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا ريب فان لم يات بصلا منقطعها والسائل ان يعارضه بترجيح اخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فان قيل فضل احد المثلين على الاخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير الترجيح

فان

حتى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما
 يترجم البعض على البعض بقوة قيمه وكذلك صاحب الجملحات لا يترجم
 على صاحب جراحة واحدة

بالرجمان فان الاول هو المصدر والثانى هو المحاصل بالمصدر واقول توجيه الكلام على وجهين الاول على
 حذف لمصاف من فضل حد المثلين فقد ير الكلام هو عبارة عن بيان فضل حد المثلين على الآخر
 الثانى المراد من الترجيم الرجمان فقد ير الكلام وهو اى الرجمان عبارة الخ ومعنى قوله وصفان لا يكون
 ذلك الشيء الذى يقع به الترجيم دليلا مستقلا بل معنى فى الدليل حتى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس
 آخر ثالث يؤيد هـ فانه يكون ح فى جانب قياس وفى جانب آخر قياسا كما لا يترجم شهادة اربعة على
 شهادة شاهدين لان مدار الترجيم على وصف زائد حتى يترجم شهادة عادل على شهادة فاسق كما على
 زيادة مستقلة فلترجم قياس بانضمام قياس آخر اليه يلزم هذا نعم لو كان احدا لقياسين تويها و
 الآخر ضعيفا لم يترجم القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة وكذلك الكتاب والسنة حتى لا يترجم
 على ايتباية ثالثة تويدها وكذلك الحد يث لا يترجم على حديث يعارضه حديث ثالث يؤيده وانما
 يترجم البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدم على القياس لمجمل الفاسد الاثر و
 الكتاب المبنى وهو محكم قطعي مقدم على ما هو ظرفي والحديث المشهور مقدم على الخبر الواحد وكذلك صاحب الجملحات
 لا يترجم على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جرحا واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر جرحات
 متعددة كذلك ومات من فيك كانت الدنيا على عاقلتها سواء ولا يرمح صاحب الجملحات المتعددة على
 صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية مائة او زائدة على دية كل جرحه من جرحاته تامة تصلح
 معارضة جرحه صاحب واحدة فلم يكن نصفه فلا يقع بها الترجيم نعم لو كانت جرحه احدها اتى من الآخر
 ينسب لموت اليد بان قطع واحد يد رجل والاخر جزر رقبته فكان القاتل هو الجازا لا يتصور البقاء ابدا
 الرقية بخلاف اليد فويصح الترجيم فاعلم ارشدك الله تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
 من ان لا يصح الترجيم بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
 الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الا دليلا واحدا من جنس فيستطاع بالتعارض فيبقى الدليل
 الآخر سلكا عن المعارضة فيصح به الترجيم لان المقصود من الترجيم قوة الظن الصادر من احدهما
 الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن فى الدليل الذى عاضده دليل آخر شله فى اثبات الحكم
 فيترجم على الآخر لمرية ودليل الفريق الاول هو ان الشيء انما يتغذى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام

والذي يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجة فمعها قوى
 كان اولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس
 والترجيم بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في مسح الراس انه مسح لاننا ثبت
 في دلالة التخفيف من قوله انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تامها بالاكمال
 دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازمه في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيتم وغوره

مثله اليه كما ترى في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يتقوم بنفسه فلا يوجد الا بتعالغيره فيستقوى به
 الموصوف لذى قلتم به هذا الوصف واما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير
 فيكون كل واحد معارضا للدليل الذي اوجب الحكم على خلافه فيناظر الكل بالتعارض فاختلف العلماء
 فقال بعضهم اذا تعارض نصان تزعم احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان
 بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتابعه فيصلم مرجحا وقال الآخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان
 القياس وان لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالاوصاف و
 الترجيم انما يقع بها كما علمت انفا والذي اى المعنى الذي يقع به الترجيم اى ترجيم احد القياسين على الآخر
 على وجه الصحة اربعة الاول الترجيم بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجة الامر مستقل بنفسه لا توجد
 تبعه لغيره فهو ما قوى الاثر كان الاحتجاج بها وولى لفضل في وصف الحجة وصفه هو الاثر فلما قوى حصل
 فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثلا الاستصقان في معارضة القياس فانه لا يكون الاثر في الاستحسان اقوى
 بوجه على القياس وان كان مؤثرا وكذا عكسه والثاني الترجيم بقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
 بان يكون وصفه لحدا القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصفه لقياس الآخر كقولنا في مسح الراس انه مسح
 فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به ما عدم تكرار المسح وعلتنا المسح فهذه الوصف الزم لاثبات هذا الحكم
 لاننا ثبت اى له زيادة تأثير في دلالة التخفيف من قوله اى الشافية انه ركن في دلالة التكرار فان
 اركان الصلوة تامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازمه في كل ما لا يعقل تطهيرا
 كالتيتم وغوره والحاصل ان اصحابنا لما افاضوا يقولون يسن تكرار مسح الراس وعندنا لا يسن فجعلوا صاحب
 الشافعي علة التكرار الركنية ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح فحقن نقول لهم وصفكم
 وهو الركنية ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها
 وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء من قضية الركن في الصلوة انما بالاكمال وان التكرار حتى لم يشتره تكرار
 القيام الركوع والسجود الاكمال اما السجدة فتكرارها ليس من باب التكيل بل كل ميعود ركن ملحوظ حتى لا يجوز الصلوة

له فان قيل
 بل يزم ان يكون
 الشارح لا عدل
 راجع الى العادل
 لان اثره قوى
 فيقال انما لا سلم
 الاختلاف بعد ذلك
 بالزيادة والتضاد
 فليس بها الارواح
 متفاوتة بعضها
 فزى بعض لا يار
 امر مضبوط لا يتعد
 وهو لا يشتاب
 عن الكبار وغيرهم
 سرائر الصفا
 ٧ منه

والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم

تري في التيمم ومع الحنف في الجبائر فصلا لوصف الحكم المذكور واحتراز قبول كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستهانة بغير الماء فانه شرع فيه التكرار اذا زالت الجباسة بتكرار اسم الجبارة معقول والثالث الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد احد الوصفين اصل واحد للاخر اصلان او اصول كوصف المسم في مسألة الثالث فان يشهد بصحة اصول ثلاثة مثل اسم الحنف الجبيرة والتيمم لم يشهد لوصف المخصص هو الركينة الا اصل واحد وهو الغسل لم يتوجه وصفنا على المراد بالاصل المقيس عليه مما علمت من المثال فهدا القوم من الترجيح عند كجهور صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع اي من الوصفين انما هو لوصف الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحابنا ان معنى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرخا في المنجر والخبول لا ترجح بكثرة الرخا على ما مر فكذلك هنا ولا بد من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة علمية فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية او كثرة وجه الشبه لشيء فان هذا كلها لا تصلح للترجيح وهذه الوجوه الثلاثة ترجيح الى المعنى واحد هو الترجيم بقوة تأثير الوصف ولكن تعددت باختلاف الجهات فان الترجيم في الاول النظر الى نفس الوصف في الثاني بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى الاصل فتفكر في هذه المقام فانه من هذا الاقدام والرابع الترجيم بالعدم اي عدم الحكم عند عدم مدى عدم الوصف يسمى هذا بالعكس والطردان يوجب الحكم عند جود الوصف فالوصف الذي يطرد وينعكس بان يوجب الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ادولى وارجح من الوصف الذي يطرد بان يوجب الحكم عند جود الوصف ولا ينعكس بان لا ينعكس عند انعدامه مثاله قولنا في سقم الانسان من سقم في الوضوء فلا يسن ثلاث فان هذا الوصف ينعكس الى قولنا ما لا يكون مبيحا فيسنت ثلاثه كغسل لوجه نحوه بخلاف بوه هذا الركينة فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تثليثه فان الضميمة والاستنشاق في الوضوء وتسيحات الركوع والسجود في الصلوة انها ليست بركن في الوضوء وفي الصلوة ومع هذا يسن تثليثها فهذا القوم من الترجيم صحيح عند عامة الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على خصا اصل الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيم لان العدم لا يتعلق به حكم لان العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الوارضة رتهم من الاقسام الثلاثة كان راجحا عليه قال بعض المتأخرين لا عبرة لان العدم لا يتعلق به شئ فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض
ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا

بشيء والرجحان انما يحصل بامر موجودى فدفع المرهنا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان اوضح لصحة لان الوصف الذى يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اوضح وصفا
من الذى لا يتعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة ونسب المعنى الى الاختصاص المستفاد
من عدم الحكم عند انعدامه كان اضافته بحسب لظاهره الى العدم ولهذا ايضا هذا القسم اعلم
انه كما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من
القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلاثة اقسام لانه لا يتخلو من ان
يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او لهما بمعنى راجع الى الذات و
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففى القسمين الاولين راي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى
الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيم بقوة المعاني ان امكن والا
بقى التعارض وتحتق التسايط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيم بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من
الترجيم الذى بحسب معنى راجع الى الحال واليما شارك المص بقوله واذا تعارض ضربا ترجيح بان يكون
لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح فاحد الترجيحين بحسب معنى فى الذات والاخر
بحسب معنى فى الحال فخر كان الرجحان بالذات احق من اى من الرجحان الحاصل بالحال
والحاصل ان الترجيم بحسب الوصف الذاتى احق من الترجيم بحسب الوصف العارض لان
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة لى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح
مبطلا للاصل من حيث هو اصل اقول فيه فنظير لان المتكلم من قوله لان الحال ثم ترجيم الذات
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام فى وصفين احدهما وصف ذاتى والاخر وصف عارضى
كما يدل على سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيم الوصف الذى
لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذى ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهره
على هذا الاصل وهوان الترجيم بالوصف الذاتى اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار لا نذكر في احد يتعلق
 بالغرزية فاذا وجد في البعض دون البعض تعارضاً فرجحنا بالكثرة لا بد من باب
 الوجود ولم نترجم بالفساد احتياطاً في باب العبادات لان ترجيح بمعنى في الحال فصل
 ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان

قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية ثابتة قبل انتصاف النهار الشرعي لانه اى صوم رمضان ركن واحد بوحدة
 اعتبارية شرعية حيث لا يقضى يتعلق صحة بالغرزية والقصد والمراد البنية فان الصوم لا يصح بدون البنية
 فاذا وجدت الغرزية في البعض دون البعض تعارضاً اي البعض فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
 فلا بد من ترجيح احد ما على الاخر فالتأني في وجه الفاسد على الصحيح يوصف لعبادة فانها وصف يوجب الفساد
 حيث لم توجد بعد البنية فالعبادة وصف عارض للاسالك المعروفة لان الامسالك بحسب اللذات ليس
 بعبادة بل صلوة عبادة يجعلها الله تعالى وهو امر خارج عن الامسالك وقد قلنا الترجيح وصف ذاتي اقوى من
 وصف عارض فرجحنا الصحيح الذي وجد فيه البنية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع البنية في اكثر المناس
 حيث في قبل انتصاف النهار الترجيح بالكثرة ترجيح بوصف في لان المراد بالوصف لذاتي وصف يقوم بالشيء
 بحسب ما اوجب بعض جزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب جزائه فتكون صفاء ايتا لانه اى للكثرة
 من باب الوجود اي امر جودى فهو وصف في يقوم بالكثير بحسب جزائه ويمكن التوجيه بوجود آخر وهو ان
 يرجح الضمير في قوله لان في الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ورجحنا بعض الصحيح بالكثرة لان هذا
 الترجيح من باب الوجود اي وصف في لان الوصف العارض بمنزلة المعدل في مقابلته الوصف لذاتي فيصح
 اختصاصه لوصف لذاتي بالوجود ولى هنا توجيه آخر لاندراكه الضيق المقام ولم نترجم بالفساد اياً لانه احتياطاً
 في باب العبادات والمعنى لان ترجم الفاسد بالعبادة هنا كما نترجم جانب الفساد في باب مسائر العبادات للاحتياط فانه
 اذا اجتمع فيهما جهة الفساد وجهه لصحة ترجم جهة الفساد واحتياطاً اتفاقاً فالتأني في الصوم ايضا ترجم الفساد
 الاحتياط وانما لم يترجم هنا جانب الفساد لاننا يترجم الفساد بالعبادة ترجيح بمعنى في الحال اي بوصف عارض
 اذا العبادة في الصوم عارض كامل اتفاقاً في هذا المقام فان من مزاله اقدم اعلم انه قد سبق ان موضوع علم الأصول
 على اللذات المختارة هو الادلة الاربعة والاحكام جميعاً فاذ فرغ للمم من بحث الادلة التي هي مثبت الاحكام شرعاً في باب
 الاحكام فقال فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان قوله الحق
 مر ذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً لانه مظهر لا يثبت فالعنى
 الادلة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما

الاحكام المشروعة وما يتعلق بها لاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته اجملة فالجملتها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرم والندب والكراهة وسيائلكه الوضوح اثناءه تعالى والثانى ما يتعلق بالاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشروطية فانه يبحث للمصنف في القسم الثانى عن السبب العلوى والشروط والعلامة والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به اعنى فعل المكلف بعد ذلك يبحث للمحكوم عليه وهو المنظف كما يبين للمصنف في فصول العقل الاهلية والاولى المعترضة عليها وتلك الامور وما وافق المكلف متى يبحث عنها في هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والحرمة والكراهة يحتاج الى احكام وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان الثبوت للاحكام ما يتعلق بالاحكام لما كان هو اكدلة الثالثة لا القياس فلم يحتج البحث

عن هذه الجملة بالقياس حيث ان المصنف بعد البحث عن القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة وعلى الاحكام وما يتعلق بها لاحكام فاجملتها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب

القياس حيث جى بما بعد القياس لتكون معرفة هذه الجملة وسيلة اليه اى القياس بعد احكام طريق التعليل بيان شروط القياس وحكمه بيان الفرق بين العلة المؤثرة والطرديّة وبين المعارضات والترجيح والحاصل ان البحث من هذه الجملة تتمه لبحث القياس لان القياس لتحديد حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردنا سابقاً تحت شروط القياس وحكمه والعلة المؤثرة والطرديّة والمعارضات والترجيح فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كما تقدمت الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس محجة من جميع الشرع فربما يتبدان يقدم على هذا البحث ويلحق بالبحث الثلاثة وانه لما قلنا ان البحث تتمه لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان التمهة انما يذكر بعد ما هو تتمه له وان كانت معرفة التمهة وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة المراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف والحكم بمعنى الخطاب لهما هو الايجاب التحريم ونحوها وللذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه فهذه التقسيم انما هو لفعل المكلف لا الهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل النوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية بجانب الله تعالى من حيث كالمثال الامر به بلا رعاية بجانب العبد وقيل ما يتعلق به تقم العام كعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس بانخاذها اياها بقلة وكبرية الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحُقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد
 القذف وما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى
 ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها وعقوبات
 كاملة كالحمد وود وعقوبات قاصرة ونسبها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث
 بالقتل وحقوق دائرة بين الامر بين الكفارات

وسلامة النفوس من الملاذ بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا
 من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعيينه الى الله تعالى
 وهذا النوع يتنفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقاله بهذا الوجه
 ولا يجتمع التحليل لان الكل سواء في ذلك والنوع الثانى في حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
 خالصة كحرمه مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
 فيه غالب كالحل القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء لما فعله الله تعالى عند من هتك حرمة العفيف
 الصالح وحق العبد من حيث ينزل به عار القذف ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجزى الارث والعقوبة
 وعند الشافعى حق العبد غالب فيه فيجرى الارث والعقوبة والنوع الرابع ما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب
 كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد نوع الجزائية على نفسه ولكن حق العبد
 فيه غالب حيث يجزى الارث والعقوبة فيجوز الاحتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول
 عبادات خالصة لا يتخلطها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونها
 والصلوة وهي بعد الايمان افضل العبادات ولذا اقبل انما عماد الدين ومن تركها متعبدا فقد كفر والزكوة
 التى تعلق بنعمة المال شكر الله ونحوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثانى عقوبات كاملة كالحمد وود والحدود
 كاملة كالحمد وود والحدود والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسبها اجزية والجزاء
 قد يطلق على العقوبة كما قال تعالى جزاء بما كسبوا وقد يطلق على الثواب كما قال تعالى جزاء بما كانوا
 يعملون فلفظ تصور معنى العقوبة تسمى بالجزاء ليحصل للفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان
 الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا ايشيت بالقتل الحظاير
 ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامر بين اى العبادة والعقوبة وهي
 الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتناق
 والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخالم تجب الاجزية

وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر و
 مؤنة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه
 عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذا لا يبتدأ على المسلم
 وجاز البقاء عليه وحتى قائم بنفسه

على افعال محرمة صدرت عن العباد لم تجب ابتداء كسائر العبادات ولذا لم يسميت كفارات لانها استارات
 للذنوب ولكن سميت العبادات فالبة فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه متكرن القول فزودوا النوع الخامس
 عبادة فيها معنى المؤنة اى المحتواثقل وهم فعولة من ماتت القوم اما منهم اذ احتلت مؤنتهم اى ثقلهم
 وقيل هى مفعله من الاون بمعنى الخمر والعدل لانه ثقل على الانسان اومن العين وهو التعب الشدة
 والاصم هو الاول كذا فى المغرب والصحاح حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل والبورخ
 نظرا الى معنى المؤنة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادة محضه فهي صدقة الفطر لجهة العبادات
 فيها كونهما لحرمة الصيام عن اللغو والرفث ولهذا سميت فى الشرع صدقة ويشترط النية في اداها بحيث
 لا يصعب بدنى النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب
 راسل الخدم وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالتفقه ولكن لما كان معنى العبادات فيها غالبا
 قلنا عبادات فيها معنى المؤنة ولهذا لا يوجب على الصبي المجنون عند حين كسائر العبادات والنوع السادس مؤنة
 فيها معنى القرية وهو العشر فان فى نفسه مؤنة الارض التي يزرعها اذ لو منعها لخلل الارض عند السلطان
 ولكن فيه معنى العبادات حيث لا يجب ابتداء الاعمال على المسلم ويصرف فى مصارف الزكاة الا ان الارض اصل
 والنماء وصف تابع فكان معنى المؤنة فيما اصلا ومعنى العبادات تبعاً ولهذا اى بسبب ان فيه معنى القرية
 لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لان ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذى
 ارضاً عشرية المؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد لاعتبار المعنى للمؤنة فان الكافر اهل للمؤنة والنوع
 السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فان فى نفسه مؤنة للارض التي يزرعها حتى لو منع لاسترد السلطان
 منها الارض ويطيها الاخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم اذ المسلم ليس باهل للعقوبة
 والذلل فى الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنة فيما اصلا والمسلم اهل للمؤنة تجاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم
 من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤنة والنوع
 الثامن حق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمت العبد شئ منه حتى ايجب عليه اداؤه
 بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه ونزل السلطان الذى هو خليفة فى الارض اخذاه وقسمته

وهو خمس لغنائم والمعادن فأنحق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناء على ان
 الجهاد حقه فصار المصائب به لكلمة لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منته
 فلم يكن حقاً الزمناً اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان
 اخذه وقسمته ولهذا يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين
 بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف من
 الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى واما القسم الثانى فاربعة
 السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس للغنائم والمعادن فأنامى الخمس حتى وجب لله تعالى ثبت له تعالى الاحى لاحد فيه ثابتاً بنفسه
 اى حال كون ذلك الحق ثابتاً بنفسه من غير تعلقه بشئ من المكلف بناء على ان الجهاد حقه فانه اعزاز
 لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب به اى الحاصل بالجهاد وهو مال النعمة له كله لكنه اوجب
 اربعة اخماسه للغانمين منته منه بغير استحقاقهم فيه فانهم عبيد له ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه فلم
 يكن الخمس حقاً الزمناً اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذى هو خليفة
 فى الارض اخذه وقسمته ولهذا اى لان المصائب فى الجهاد حتى ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
 الطاعة يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين فان من الغانمين من يحتاج مجوز صرف
 الخمس اليه وكذا يجوز صرفه الى ابناءهم واباءهم فلو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان اداؤه
 واجباً على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يجز صرفه اليهم كمال مجوز صرف الزكوة لى من اذاهما
 وان افتقر واليهما يشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اذاهما وان افتقر وحل
 لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف من الاوساخ عطف على قوله يجوزنا فان الخمس اذا صار بهذا
 التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصرف من اوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة لهذا
 الاقسام كانت لحقوق الله تعالى واما حقوق العباد الخاصة لهم فانها اكثر من ان تحصى فخصه من ذلك
 وبدل تلفه والمغصوب ملك لمبيع واثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فله المخرج من بين القسم الاول
 وهو الاحكام شرعى فى القسم الثانى وهو ما يتعلق بالاحكام فقال اى اما القسم الثانى فاربعة السبب والعلة والشرط
 والعلامة ووجه الضبط ان للعلق ان كان داخل فى الشئ فهو كركن والا فان كان مؤثراً فيه فعلته والا فان كان
 موصولاً اليه في الجملة فسبب الا فان كان توقف الشئ عليه فشرط والا فوه علامة ولما كان الركن للعلاقى الشئ وهو
 الحكم لم يعتبر في متعلقات الاحكام فلم ينسب الا اربعة اقسام والسبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وانه اى

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب و
لا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
إلى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه

الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بيننا المص بقروله أما السبب الحقيقي
فما يكون طريقاً للتوصل إلى الحكم أي مفضياً إلى الحكم في الجملة واحترز به عن العلامة فإنها لا تنضى إلى الحكم
بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فأنما لا يكون طريقاً إلى الحكم كالميمين بآسه فأنه سبب مجازي للكفارة
من غير أن يضاف إليه وجوباً ووجوب الحكم واحترز بهذا القيد عن العلة لأن الحكم يضاف وجوبه
إلى العلة لكونها مؤثر فيه ولا وجوداً لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط فاحترز بهذا القيد عن
الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لإبوابه
ولا بغيره واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً كاشفاً لشيء العلة أو سبباً في معنى العلة
والكلام في السبب الحقيقي كما عرفته من قوله السبب الحقيقي واحترز بهذا عن هذين السببين ولما كان
يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً فدفعه بقوله لكن يتخلل بينه
أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة إلى السبب المذكور إذ لا تضاف العلة إلى السبب
والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سبباً في معنى العلة فيكون سبباً
حقيقياً أعلم أن السبب أربعة أقسام سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب له شبهة العلة وسبب فيه
معنى العلة وهذا التعرف إنما كان لسبب حقيقي فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن
الأسباب الثلاثة ولما رأى المصنف الرابع هو عينه السبب المجازي وعدا المجازي من الأقسام ليس بمحقق قيم
السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك وسمى لثاني سبباً حقيقياً ولما رأى أن اليمين وكذا التعليل سبب
الكفارة والمجرم وليس سبباً حقيقياً ولا سبباً في معنى العلة قال فماذا اليمين ثم أي هذا السبب مجازي وهو قسم ثالث
كما سيأتي تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه من دلة السارق على مال رجل ليسرقه
ففرق السارق بدلالته فدلالة السبب السارقة لا تضاف إليها من غير أن تكون موجبة له لا تأثير لها في فعل
السارقة ولكن تتخلل بين الدلالة وبين السارقة وهي فعل السارق المتأثر بتلك العلة لا تضاف إلى الدلالة
إذ من دلالته لا يلزم أن يسرق السارق إلا محالة بل قد لا يسرق بوقفه سهواً على تركه السبب يضاف إلى الحكم فالسارقة
لا تضاف إلى الدلالة فلا يتضمن الدلال شيئاً إلا أنه صاحب سبب محض وأدلة المحرم على صيد فلا تنسب لها سبب
بل جارية إذا آمن بزول مجازته بالاحترام التزم الأمان ومن الصيد إنما كان باخفائه من أعين الناس فإذ لو

فان اضيفت الى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها
هو سبب لما يتلف بها لكنه فيه معنى العلة فاما اليمين بالله تعالى فسمى سبباً
للكفارة مجازاً وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقاً واليمين تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقاً للكفارة
ولا الجزاء لكنه يجتمل ان يؤل اليه فسمى سبباً مجازاً

الاول ذلك الامن فبهذه الازالة يضمن قيمته كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ
المتمزم وعلى هذا لا يضمن من سعى على سلطان ظالم في حق رجل فغرم له سلطان بغير حق ولكن افقوا نحننا
المتأخرون بالظن بخيلة السعاة في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتحولة
بين السبب والحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سبباً حقيقياً حتى لا يضاف اليه الحكم وذلك مثل
قود الدابة وسوقها وهي كل احد من السوق والقود سبب لما يتلف بها اي بالدابة بوطيها في حالة السوق
والقود لكنه اي كل واحد من السوق والقود ليس سبباً حقيقياً بل سبب في معنى العلة لانه قد تخللت
العلة بين القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة تبقى فعلها مجبور
بالخصوص فا كانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل الحل وهو ضمان الدية والقيمة وما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
الحكم مضافاً الى علة العلة فلا يجزم عن الميراث ولا يجب عليه لتصاصه لا الكفارة فلما اليمين بالله تعالى بان
يقول الله لا فعلن كذا فسمى سبباً للكفارة مجازاً وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي
تعلق الطلاق والعتاق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمي سبباً مجازاً الجزاء ولا انها
سببان حقيقيان للكفارة والجزاء لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقاً الى الحكم وعلى المدرجات ان يكون
السبب مع كون طريقاً يشبهها بالعلة او يكون في معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغيره تعقد للبر
ذلك ان شرطه لا يكون طريقاً للكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغيره لانه مانع من محنت وبدونه
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء لكنه في اليمين وتذكير الضمير على تاديل المحلف يجتمل ان يؤل اليه ان يرضى
الى الحكم عند زوال المانع فسمى اليمين سبباً مجازاً باعتبار ما يؤل اليه كتمية العتب ثم كما في قوله تعالى اني
ارضى اعصم ثمراً والحاصل ان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سبباً مجازاً
والحلق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقاً للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعي جعله سببا هو في معنى العلة وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما أخلافا للزفر وتبين ذلك في مسألة التخييز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونا بالجواز

بسبب حقيقى اذ لا يفيض الى الحكم الذى هو الجواز المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه والسبب المحتقئ يفيض الى الحكم وكذا اليمين باسمه ثم اذا وجد المعلق عليه يصير تلك الايقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا افرخ المصرح اليمين باسمه عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعي جعله اى اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة فانما اذا وجدنا تحت فالمرجوب للكفارة ليس الا اليمين وكذا اذا وجدنا المعلق عليه فالمرجوب الجواز ليس الا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط مانعا عن انعقاد العلة ولهذا يتاخر الحكم الى وجودنا تحت المعلق عليه قلنا انه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا فضلا ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا جواز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما اى باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا اقل والا وجدنا يقال شبهة الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره اما شرطت للبر واذا انفوت البر لم يزم الكفارة والجواز فصار البر مضمونا بالجواز فصار البر مضمون البر وهو الكفارة او الجواز شبهة الثبوت في الحال اى قبل فوات البر فنحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هي سبب حقيقة الجواز والكفارة فانهم خلافا للزفر لم يمانعوا عن شبهة الحقيقة فذهبنا بين الاقراط الذى ذهب اليه الشافعي وبين التعريف الذى قال به زفر وتبين ذلك اى ما سأل الخلاف وثمرته في مسألة التخييز هل يبطل التعليق والتخييز تفصيل من قولهم ناجز يجر اى نفذ يقذف واصله التخييل وصورته ما اذا قال لامر ايمان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم اى غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوجه اخرى ودخل بها وطاقها ثم تكلمت بالزجر الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطلها اى التخييز يبطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا فانوات التعليق بالتخييز وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه فاذا زال المحل بتخييز الثلث لم يبطل التعليق فاذا تكلمت بالزجر الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المص بقوله لان اليمين شرعت للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الخلف كان مساوى الطرفين فاذا حلفت بترحم احد الجانبين وتاكده تحققة باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجواز او بمعنى انه لو فوات السبب

له القائل
صاحب غاية
التحقيق ص ٢٠٢

وإذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب
 كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
 إيجاب القيمة وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغنى
 عن المحل فإذا أفت المحل بطل

لزم الجزاء في العين بغيره تعالى كما يلزم الكفارة في العين بأمه عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من العين
 من المحل والمنع وإذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر
 إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تصدير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة
 الوجوب والباء في قوله بمصلة الضمان والتصدير يرجع إلى الموصول والبر هنا على ضمن واللام في
 الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت وللعق صار لما ضمن به البر وهو الجزاء أو الاحتقاق والطلاق كان
 البر مضمونا شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر ثبت أن العين سبب مجازي للجزاء والكفارة و
 ولكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقي كالغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات يكون
 للغصب حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب شبهة إيجاب القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام
 العين واجبة على الغاصب لا يمكن أن يرد الغصوب بعينه ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب
 القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بما حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب
 فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قيل للغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها
 وإذا كان كذلك أي إذا ثبت أن العين سبب مجازي ولكن لها شبهة الحقيقة فكما لا يبدى حقيقة الشيء من
 المحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى الشبهة قيام
 الدليل مع تخلف المدلول لما منع ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى
 قوله لم يبق الشبهة إلا في محله أي في محل السبب والتصدير يرجع إلى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
 فإذا أفت المحل بتفجير الثلث بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال أن
 التعليق وكذا العين وإن لم يكونا سببا حقيقيا ولكن لهما مشابهة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي
 يقتضى المحل فكذلك شبهة في المستلزمات كذا إذا علق الطلاق بدخول الذم أو طلقها ثلثا تفجير الم
 المحل وإذا علق المحل بطل التعليق أيضا وقره ما لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علق طلاق المطلقة
 الثلث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها إن كنتك فأنت طالق فيقوم الطلاق بعد النكاح وهذا الم يكن
 الصل موجودا ابتداء فلا يقع الطلاق في المتنازع فيما دلى لوجود المحل فيه انتهاء فأجاب المص

له أي غيب
 السببية الحقيقة
 . . .

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل
 لأن ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشهية السابقة عليه
 وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك
 مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص

عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط
 في حكم العلل لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق
 وهو النكاح في قوله انكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله ان نكحتك
 فانت طالق بمنزلة قوله ان اعطتكم فانت حرو تعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم
 الغائبة فإن قال لصدءه انكحتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شهية
 الإيجاب فصار ذلك أى كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشهية السابقة عليها على تحقق
 الشرط والشهية السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للعلل قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء
 يقتضى وجود المحل كما امر تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضى بطلان الإيجاب أى بطلان الحكم
 لأن الحكم لا يوجد قبل لعله كما امر تقريره أيضا وبطلان الحكم يقتضى عدم المحل فلما وقع التعارض بين اقتضاء
 المحل وعدم اقتضائه في قوله ان نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالما قلما وجد
 الشرط وهو النكاح وقم الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق وأما العلة
 فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير بوصفه المحل له ووضه لا عن اختيار كالمرض فإن المحل
 يتغير به من وصفه لقوة الى الضعف وقيل هي ما يؤثر في امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر
 في الفعل والترك كما يقال عجز زيد علة تخريج عمر وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم
 واحترازه عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث وجوده ولا يضاف اليه وجوب الحكم
 ابتداءً أى بلا واسطة واحترازه عن السبب العلامة وعلتها العلة لأن الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة
 وذلك مثل بيع الملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة
 للملك والمحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل
 الموضوعه كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالايجاب اذ اعلم انه غير متروك في حقيقة العلة ثلثة امور
 الأول ان تكون في الشرع موضوعه للحكم ويضاف لك الحكم اليها بغير واسطة ومعنى صفة الحكم الى العلة ما يفرم
 من قولنا قل له بالرمي وعن بالشرع والثاني ان تكون مؤثرة في الثابت ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض
 الا فتسل المراد
 بتاثير الشيء ان
 يكون العنصر حاكما
 بان يرد الحكم
 به وبوجهه بقرينة
 اقول المراد بتاثير
 الشيء بان يرتب
 الشارع اياه
 بحسب نوعه او
 صفته التقريري
 الشيء الآخر

ب
 و
 هـ

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فإذا تراخي الحكم لما منع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علتنا سما ومعنى لاحكما

مقتضيان غير فصل زيان ومما بالاعتبار الاول للعلتنا سما وبالثاني العلة بمعنى وبالثالث العلة حكما فاذا وجدنا الاوصاف الثلاثة شي واحد كان علة كاملة تامة وان وجدنا البعض دون البعض كان علة ناقصة وان لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباعتبار الامور الثلاثة يحصل سبعة اقسام الاول ما يكون اسما ومعنى حكما والثاني ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لاحكما والسادس ما يكون اسما وحكما والمعنى والسابع ما يكون معنى وحكما والا اسما وليس من صفة العلة الحقيقية هي التي توجد فيها الاوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك

كالاستطاعة مع الفعل عندنا الاخلاد في تقديم العلة على المعلول بحسب الذات ويسمى هذا التقدم تقدم ماذاتيا ولا في مقارنة العلة العقلية التامة معلولها بالزمن كىلا يلزم التخلف وانما الخلاف في العلة الشرعية فالمحققون على انها مثل لعل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحكم عنها تاخر زمانيا كالاتطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتاخر الفعل عنها تاخر زمانيا عند جمهور اهل السنة فكذا يجب الاقتان في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قاسا عليها كما استدل المحققون عليه بانه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ورجى بطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام والاستدلال بان الاصل اتفاق الشارع والعقل ضعيف ذهب بعض مشائخنا مثلا الى بكونه من الفضل غيره الى الفرق بين العقلية والشرعية فيعجز تاخر الحكم عنها في الشرعية عندهم ولا يفرغ المصنف عن هذا شرع في بيان اقسام العلة فقال فاذا تراخي الحكم عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف وهو ان يبيع مال غيره بعد اجازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للبايئ او للمشتري او لهما كان اى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار لملك اسما لان موضوعه للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لاحكام الانفصال الملك عنه لان الملك ثبوته متأخر الى الاجازة واسقاط الخيار او مضى المدة وهذا امثال تقسم الخماس من الاقسام المذكورة فان قيل في هذا القسم يلزم تخصيص العلة اى تاخر الحكم عنها لما منع قلنا ان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر لانه لا يتصور النزاع فيها والجواب ان الخلاف في تخصيص نعلنا نما هو في الاوصاف المتوثرة في الاحكام لان العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا الخلد صاحب التلويح وفيه ما فيه واما القسم الاول

له واطلاق لفظ العلة على هذا القسم بسبب الاشتراك او الهماز على اقل ١٢

ودلالة كونه علة لاسباب المانع اذ ازال وجبا الحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لاحكاما ولهذا صرح بجعل الاجرة لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقد مر مثاله في قوله مثل البيع الملك والتكاح للحل والقول للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تاممة يوجد فيها اوصاف ثلثة ولما كان يشبه بعض العلال بالاسباب لوجه التأخير وذكر اهمها ميزانيتها وقال ودلالة كونه اى كل واحد من البيعين علة لاسباب المانع من الحكم اذ انزال باجارة للمالك واسقاط الخيار ومضى المدة وجبا الحكم به من الاصل يعنى يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحق اى البيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالمن والولد واللبن ثبت انه علة لاسباب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل فواعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبنى على تحلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيه ما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري البيع بزوائده فكانه هناك لم يتخلل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبنى التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترسخ الحكم لى وجود الوصف مثل نصاب الزكوة في اول المحول فخر وجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حوالن المحول فلا يجب الزكوة ويتراخى الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل ان ما يفيض الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية واذا كان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والافزوعلة تشبه لاسباب كذا في التلويح فاحفظ هذا المقام فانه يتفعل فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه مؤثر فيه ولهذا صرح بجعل الاجرة قبل العمل لاحكاما لان حكمه هو ملك المنفعة يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنفعة معدة متلاصحة ان تكون محلا للملك فلا يكون عقدا لاجارة علة حكما ولهذا اى لكون عقدا لاجارة علة معنى واسما صرح بجعل الاجرة قبل الوجوب كما صرح اذ الزكوة قبل تمام الحول لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه كذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت علة أو معنى لإحكامها
 لكنه يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكوة في أول المحول علة اسمالاً لأنه وضع له معنى
 لكونه موثراً في حكمه لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة الغناء فلما
 تراخي حكمه أشبه الأسباب ألا ترى أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل أن علة الأجرة مثال ثان للقيم الغامس ولكن الفرق بين هذا المثال
 والمثال السابق هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره وعلة الأجرة يشبه الأسباب
 لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل كما إذا قال في شعبان أجزتكم الدار من غرة رمضان يثبت المحكم
 من غرة رمضان فهذه الأجرة لما لم يثبت من وقت الانقضاء ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم
 يثبت من شعبان شابهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم كما يتخلل الزمان بين السبب
 وحكمه وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت مثل قوله أنت طالق عند هذا مثال ثالث له فهذا
 الإيجاب علة اسمالاً لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لا حكماً لآخره إلى
 الزمان المضاف إليه عدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الأسباب لتخلل الزمان بينه وبين الحكم وعدم
 استناده إلى وجود العلة من حيث لا يثبت المحكم من وقت التكلم بل من عند ذلك نصاب الزكوة في
 أول المحول علة لوجوب الزكوة هذا مثال رابع اسمالاً لأنه وضع له أي لأن نصاب الزكوة موضوع للوجوب
 شرعاً ولأن إضافات الزكوة إليه ومعنى لكونه أي النصاب موثراً في حكمه وهو الوجوب لأن الغناء يوجب
 المواساة أي الأحسان إلى الفقير والغنى أما يعتبر بالنصاب فنصاب النصاب موجبا للمواساة التي يتحقق
 في أداء الزكوة لكنه أي النصاب جعل علة بصفة الغناء الذي أقيم حولان المحول مقامه مثل إقامة
 السفر مقام الشقة كما ذكر في الزكوة في مال حتى يحول عليه المحول فلما تراخي حكمه أي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة
 إلى وجود الغناء وهو ليس بعلة حقيقية لأنه وصف غير مستقل بنفسه أشبه النصاب الذي هو علة الأسباب
 نعم لو لم يكن الحكم مضافاً إلى الغناء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان الغناء علة حقيقية
 للمحكم لكان النصاب سبباً محضاً ثم ارضع مشابهة بالأسباب بوجهين أحدهما ما بينه بقوله ألا ترى
 أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحدث به أعني الغناء الذي تراخي إليه الحكم ليس بمحدث أي ثابت بنفسه
 النصاب لأن الغناء الحقيقي هو والد والنسل واليمن في العجوان وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان
 المحول لا يحصل بنفسه لنصاب بل بسوم السائمة وعمال التجار وتغير الأسعار الحوادث بصنعة تعالى فلما تراخي
 الحكم إلى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بما انفصل وتحقق الشبهة بالسبب

والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراجخا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه
 العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتماء وصف ومن حكمة
 انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول المحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع

اقول فيه بحث اذ لو كان ذلك علة لاجب نفس السببية لاشبهها فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام
 والكلام الاقنى الذى هو دليل ثان على انه لا دليل واحد بان يقال تراخي حكم النصاب الى ما ليس بمحدث
 به وهو التاء الذى ليس بعلة مستقلة للحكم لا توصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شبيهها
 بالسبب نعم لو كان التاء علة مستقلة لكان النصاب سببا حقيقيا فانهم والثاني ما بينه بقوله والى
 ما هو شبيه بالعلل يعنى التاء الذى تراخي اليه الحكم شبيه بالطل وليس بعلة مستقلة كما هم فلما
 لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيها بالسبب لا ميبا حقيقيا اذ لو كان التاء المتوسطة علة
 حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق ولما كان يتوهم ان المتوسط بين
 النصاب والحكم هو التاء الذى ليس بعلة حقيقية فتردد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسببا
 يشبه العلة لان المتوسط اذا يكون علة حقيقية يكون الاول سببا محضا كما علمت من دلالة السارق واذا
 يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيها بالعلل كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس
 بعلة ولكنه يشبه العلة فتدد الاول بين الاثرين المذكورين فلم قلتم النصاب علة يشبه السبب ولم تقولوا
 بالعكس فدفع المص بقوله ولما كان الحكم متراجخا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو الفاء اشبه
 النصاب بالعلل ولو كان الفاء مستقلا بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا ولما لم يكن مستقلا لم يكن
 النصاب سببا حقيقيا فلما حيا التاء اشبه بالعلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتماء
 وصف يعنى شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على التاء
 الذى هو وصفه وتابع له فتخرج الشبهة الذى حصل من جهة نفسه على الشبهة الذى حصل من جهة
 وصفه فتخرج الاصل على الفرع فلذا اقلنا النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمة اى حكم النصاب
 الذى هو علة يشبه السبب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول المحول قطعا وقوله قطعاً ادخل في
 النفي والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه الى وجود التاء لا يمكن
 القول بوجوب الزكوة في اول المحول بطريق القطع لغوات وصفه التاء اذ العلة الموصوفة
 يصعب لا يعمل بدارن الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للملك وهى البيوع
 بنفسه ووصفه في البيوع الموقوف والبيع بشرط الخيار ولكن حتى المالك والتعليق

له اى
 المتصل

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلا كان الوجوب ثابتا من الأصل في
 التقدير حتى صح التجميل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض الموت
 علة لتغير الأحكام اسما ومعنى إلا أن حكمه يثبت به ووصف لا اتصال
 بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنما نمين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد لما أشبه النصاب
 العلل وكان ذلك أى النصاب أو شبه العلل أصلا والنماء فرع أو وصفا لا يستقل بنفسه كما مر
 تقريره كان الوجوب أى وجوب الزكوة ثابتا من الأصل في التقدير لأن النماء وصف لا يستقل
 بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفا بانحولى كشيخة
 تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا المقام بعينهما من أول ما نبتت فلما أسند
 النماء إلى النصاب من أول الحول سندا لوجوبه لئذى كان موقفا على النماء إلى النصاب أيضا من أول الحول
 حتى صح التجميل أى تجميل الزكوة قبل تمام الحول لوجود أصلا لعلته لكنه أى المجهل يصير زكوة بعد الحول
 لعدم وصفه لعلته في الحال فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة لا استناد الوصف
 إلى أول الحول خلافا لما لك لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده وكونه نائبا بالحول
 بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تجميل الزكوة قبل الحول عند كما لا يجوز تجميل المكفارة
 قبل الخنث وقال الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الأسباب و
 لو كان وصفا لكان حويا من العلة لما صح التجميل قبله كما لا يصح التجميل قبل النصاب بل الحول جلا آخر
 المطالبة عن صاحب المال تيسير له فعنده إذا أدى قبل تمام الحول وقم المودى زكوة غير موقوف على
 حلول لأجل كالمدينون إذا أدى الدين قبل لأجل وإذا وقع المودى زكوة فليس له أن يسترده من الفقير
 قبل الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام التى تتعلق بهالة من تعلق حق الوارث به وهو المرض
 عن التبرع بما زاد على الثلث استعماله وضع في الشرع للتغير لا لإطلاق إلى الحجر ومعنى لكونه موراثة الحجر
 عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد في حديث سعد ولما لم يكن علة حكما أشار إليه إلا أن حكمه يثبت به
 بوصف الاتصال بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو الحجر
 عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالميت كانه سباب كان حكمه موقفا على وصف النماء فلما تراعى
 حكمه إلى وصفه لا اتصال أشبه الأسباب وفى الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراعى حكما إلى وصفه لا اتصال
 هو أنه لو وهب للمريض جميع ماله ولم يملكه إلى الموت كان ملكا في الحال لأن العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا الشبه بالعلل من النصاب ولكن لك شفاء القريب علة للعتق لكن
بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب
كالرهي واذ اتعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها
ويستد منه ما زاد على الثلث ويستد هذا الوصف الى اول وجود المرض واذ استند الوصف الى اول
المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كأنه تصرف بعد الحجر ولو بره من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة
لم تتم بوصفها وهذا الشبه بالعلل من النصاب يعنى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصفه الاتصال
الذي يتراعى اليه الحكم حدث من المرض لان الالام التي توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف
الما وفانه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصفه الاتصال امرا اجنبيا لحدثه منه فكان
المرض لم يتوقف حكمه على امر اخر بخلاف النصاب فلذا اصاب عليه الحكم اقوى من النصاب هذا امثال خامس له
وعد بعضهم هذا للثال والمثال الاق وهو شراء القريب مثلا للعلة القربى حيث لا اسباب اى علة يشبه
الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب تمامه اخر سوى الاقسام السبعة مخبين
تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لاحكام عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف فعمل هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة

اسما ومعنى لاحكام بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذا لشراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من
موجبات اى مقتضيات الشرى وهو الملك لان الشرى يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله
عليه اسلام من ملك ذارهم هم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى اوله بواسطة فمن حيث انه علة العلة
فكان علة من حيث توسط بيتها بواسطة يشبه السبب كالرهي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب
من حيث ان القتل بالرهي انما يتوقف على نفوذ السهم ومضييق الهواد حتى لا يجيب القصاص بحجر
الرهي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرهي كان الرهي علة لاسباب كالشراء للعتق اعلم ان المص
لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لاحكام كما صرح في غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم
ينزع من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لاحكام وان المصنف اختار من ذهب فخر الاسلام
وجعل العلة المتشابهة بالسبب تمامه اخر واورده بعد العلة اسما ومعنى لاحكام او امثال لعلة معناه وحكما
لا اسما فتمية المص بقوله واذ اتعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربانية والملك للعتق واكثر من بقوله
مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الاخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر و

كان آخرها وجود اعلت حكما لان الحكم يضاف اليه لرجمانه على الاول بالوجود
عنده وطمعة لانه مؤثر فيه وللادول شبهة العلل حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت
باحد صغ علت الربوا لان الربوا النسبية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان آخرها وجود اعلت حكما لان الحكم يضاف اليه لرجمانه على الاول بالوجود عنده وطمعة لانه
مؤثر فيه يعني الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكما لوجود الحكم عنده والوصف الاول وان كان
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرجمان الوصف الاخير على الاول بسبب
وجود الحكم عنده وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير
راجحا عليه فاذا كان راجحا يضاف حكمه اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر
في الحكم هو الوصف الاخير اما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقراية
والملك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما اي مما كان فان كان الملك
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا ومحرما منه فالملك علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه
مؤثر فيما اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القراية
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيه كما فرضنا وان كان القراية اخيرا بان اشترى عبدا مجهول
النسب ثم ادعى ان ابنا واخره فتكون القراية علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه مؤثرا
فيما اسما لانه ليس بموضوع له ويكون الملك علة معنى فقط لانه مؤثرا كما فرضنا لاحكامه لانه لم يوجد
عنده العتق بل اذا ادعى القراية ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام وللادول شبهة العلل اي
لوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل وليس هو بسبب محض غير مؤثر في العلل والا لكان
الجزء والاخير هو العلة وحده لا مجموعها حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد صغ علت الربوا والوصفان
القدر والجنس فمجموعهما علة كاملة للربوا الفضل الذي هو الربوا حقيقة حتى لو باع صاع المحنطة
بصاع المحنطة لا يجوز وحرمة الربوا النسبية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب
المطري بالثوب المطري لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
الربوا النسبية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت
الاثمان بتفاوت النقد والنسبة حتى يزداد الثمن في المبيع نسبة فلما لم يكن الربوا النسبية فضلا حقيقة
حتى يحتاج في تحريمه الى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اي باحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

بالتام

وأسفر علة للرخصة اسما وحكما لامعنه فان المؤثر هو المشقة لكن السبب اقيم مقامها
 تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو
 كما فى السفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحجة
 اقيم مقام المحجة فى قولها ان احببتهى فانت طالق وكما فى الطهر اقيم مقام
 الحاجة فى اباحة الطلاق واما الشرط فهو فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه المحكم

شبهنا لعل فلما ان القوى يثبت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لانهما
 تصانف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانهما ثبت بنفس السفر متصلا بلا معنى فان المؤثر
 فى الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد اسه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب
 اى سبب المشقة وهو السفر غالباً اقيم مقامها اى مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا يها امر باطن يتفاوت
 احوال الناس فيمن لا يمكن التوقف على حقيقة ما فاتم السفر مقامها لانه سبب لها فى الغالب وهذا امثال
 للعلة اسما وحكما لامعنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع فى بيانها وقال واقامة الشيء
 مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر المرض فالسفر سبب اع الى المشقة
 ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكن لك المرض سبب
 داع الى التلف وازيد اباد المرض لذى هو موجه حقيق للرخصة لكن لما كان ذلك امر بالباطن فقط اعتباره فى اضافة
 المحكم اليه اقيم المرض مقامه صار الحكم متعلقا بالثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحجة اقيم ذلك
 الخبر الذى هو دليل على المحجة التى تكون فى القلب لا يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال على ما فى القلب كما قيل جعل
 الكلام على الفوائد ليلا مقام المحجة فى قوله لا امرئ ان احببتهى فانت طالق فقالت اجك فيقيم الطلاق وكما فى الطهر
 الخالى عن الجماع وهو دليل على حاجته الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق يعنى
 ان الطلاق امر متزوج لما فيه من قطع النكاح للمسنون الا انه شرع ضرورة فانه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
 حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا توقف عليه فاقيم دليلها وهو زوان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالى عن
 الجماع مقام الحاجة تيسيرا قول فيه من كان الطهر نفسه ليس ليلا الحاجة كما لا يخفى الاول ان يقال ج ليلا كما
 هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لانه زوان برغبى الوطى فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم من ان له حاجة الى الطلاق
 المانع عن الوطى والفرق بين السبب كما يتخلو عن تاييد لمضى السبب الدليل قد يتخلو عن ذلك فتكون فائدت العلم
 بالمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتص على بعض الامثلة لان كثير من المسائل الاختلافية تبين على ما يأت
 بالامثلة بجميع اصناف لعل واما الشرط فهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة عبارة عما يضاف اليه المحكم اخبر عن السبب

بالتام

وجودا عند الاوجوب بالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار بالوجوب وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع فثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصالحة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عند الاوجوب اي يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده لا وجوبه واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى العلة والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجاز اي اسما ومعنى لاحكاما كالقول الشرطين علق مجموعهما الحكم ووجوب الضبطان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الربيم وان كان فان تغلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم يعارضه علة تصح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشيء الزرق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصان في الزنا فعلى هذا اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به بمعنى اذا قال احد الامرأتان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار وقع الطلاق عند الدخول ولا يجب به بل الوجوب بما كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقفا على هذا الشرط وهو الدخول فالدخول من حيث الاثر له في الطلاق لا في الوجوب اي الثبوت ولا في الوصول اليه لم يكن سببا ولا علة بل كان علامة متحصنة ولما كان شيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فميناها شرطا بهذا الوجه من حيث يضاف اليه وجود الطلاق وهذا مثال للقسم الاول ومثال للقسم الثاني ما بينه بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اي طريق غير مملوك للخاص هو اي الحفر شرط في الحقيقة لتلغ ما تلغ بالسقوط فيه لان الثقل ميلان طبعه على السفلى علة السقوط والمشى سبب محض لا نه مفصل في الوقوع في البئر وليس بعلة لبديل انه لو نام في موضع فحفر ما تحته يحصل الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اي مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل لشرط فثبت انه شرط ولما كان يرد ان الحكم لا يضاف اليه الشرط مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اثبت هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى الحفر فلا يجب الصمان فدفع بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصالحة للحكم اي لاضافة الحكم

لان الثقل مرطبي لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل
 علة بواسطة الثقل واذا الميعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل
 لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما
 اذا كانت العلة صالحا محتمل يمكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
 الشرط واليمين اذا رجعا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
 لا تهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل المرطبي لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدو ان فلم يصح
 بالاعداد ان فيه ثبت ان العلة غير صالحه لاضافة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت
 صالحه له واذا كانت غير صالحه فكيف يضاف اليها فلم يصح ما قلتم ولما كان يرسل ان العلة لا تصلح لغيره
 وجود السبب هو المشى كيف ضعف الحكم الى الشرط الذي هو ابد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى فذمه

بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة للتلف بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الحماية
 ولما كان المشى مباحا فلا جناح فيه ولا ضمان بدون الحماية فلم يصح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم
 لا بد ان يضاف الحكم الى الشرط واليها مشار بقوله واذا الميعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصح

لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما مر بيانه ومع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
 اى للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى
 الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا فيجب بالحكم ضمان
 النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في البيرو ضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن

الميراث لانها متعلقان بالمباشرة ولا مباشرة للقتل هذا الميراث العلة صالحه واما اذا كانت العلة

صالحه لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعا

جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا تهم شهود العلة يعنى اذا شهد رجال بان رجلا خلق طلاق

امرته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيد انه يمين بغير الله تعالى ثم شهد

توم بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجعت شهود الشرط و

اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة

صالحه لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امرته

من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة صالحه لاضافة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

له فان قلت
 اليمين ليست
 بعلة قبل وجود
 الشرط قلت سمها
 علة باعتبار اول
 الية وباعتبار
 العلة الم من
 الصحة وعما فيه
 معنى البيهقي ٢٦٢

سقط حكم السبب كنهو التغيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتغيير بسبب وعلى هذا قلنا اذا اختلف لولى والحافر فقال الحافر ان سقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم ويترك خلافه الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب اى كما يستط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك بسقط اعتبار السبب ايضا كشهود التغيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتغيير بسبب يعضا اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته ثم اخرج ان المرأة اختارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق واما في العتاق فنصرت هكنا اشهد شاهدان ان المولى قال لعبد ان شئت فانت حر وهذه شهادة التغيير ثم شهد اخران بانه اختار العتق بان قال شئت في ذلك المجلس ثم قضى للقاضى بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج والعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا فالضمان وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم واما التغيير بسبب محض لانه مفضل الى الحكم فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب لانه ان على شهود التغيير وعلى هذا اى على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا اذا اختلف لولى اى دلى المالك الواقف في البيرو والحافر فقال الحافر انه اى الواقف في البيرو اسقط نفسه اى وقع عمدا فعلى قوله الحافر لا يجب الضمان عليه لان الحضر شرط والوقوف عمدا علتصاحته لان يضاف اليها الحكم وهو التلف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال الولي انه وقع بغير عمد فيعتبر الشرط كما امر كان القول المقبول قوله اى قول الحافر استحسانا ثم بين وجبا الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم ويترك خلافه الشرط يعنى الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها فهو امر عارضى يتحقق عند الضرورة وهى عدم صلاحية العا- الحكم فالحافر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر خلافة الشرط فلن يقبل قوله خلافا للقياس ان يقبل قول لولى لان ظاهر الحال شاهد له اذا انسا لا يلق نفسه عادة وهو القول لقتيل ابى يوسف ونحن نقول لظاهر يعارض ظاهره وهو ان البصير يرى لما يبرأ فكيف يقع بغير التعمد لانه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر الظاهر يصلح حجة للدفم ولا يصح ان يكون حجة ملزمة على الغير وتركنا القياس لفساده الباطن بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة يعنى اذا جرح رجل وجلاوات المجرور واختلف لى المجرور والجارح فقال الجارح انه مات

وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ايق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
ولحكم السبب لما انه سبق الابق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسه ما غير حادث بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت
يمينة وبيرة ثم اصابته شيدا لم يضمنه

بسبب احرو قال الولي انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجراح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يصلح
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قول المعارض المسقط من غير محجة فكان القول
قول الولي المتسكبا للاصل فيجب الضمان على الجراح ولما فرغ عن شرطه في معنى العلة شرع في قسم
ثالث وهو الشرط في معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اى على ان العلة الصالحة الحكم لا يضاف

الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قيد عبد حتى ايق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
اذا القيد كان مانعا وحل القيد ازال المانع وازالت المانع شرط كما مر ولكن تخلل بينه وبين
الابق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للابق فلا يضاف الى الشرط ولا حكم السبب لما انه
اى للحل سبق الابق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر والحاصل للحل وان كان
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب والسبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما ان الشرط
تاخر عنها وهذا الوصف حاصل للمحل لانه سابق على الابق الذي هو علة التلف فثبت ان له حكم
السبب ثم هو اى للمحل وان شأبه السبب كما قلنا ان السبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذي له

حكم العلة تحدث العلة به تعود الدابة وهذا ليس كذلك لانه قد اعترض عليه اى للمحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وهو الابق فلا يثبت كون المحل شرطا وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه
ثبت انه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذي
فيه معنى العلة كحفر البئر فعمل هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لانه صاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا اى حلا القيد كمن اى لفعل من ارسل دابة في الطريق فجالت يمينه وبيرة ثم اصابته
شيدا لم يضمنه المرسل اى اذا ارسل انسان دابة في الطريق فجالت يمينه وبيرة عن سنن الطريق ثم
سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيدا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجرح او الوقوف ثم انما انشأت سيرا اخر باختيارها ثم لو لا يكون لها طريق اخر محرول
الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السابق لها وكن ذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسببا قال
 ابو حنيفة و ابو يوسف رضى الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم
 يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار
 فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في
 البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره

على وجهها فانه لو اصابت شيئا حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسيروا على
 سنن ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حلا للقيد وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب
 فدفع بقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسببا ينفك كالمناق في عدم
 الضمان فهما فيه سويان وان كان المرسل صاحب سبب كان الا ارسال ليس بازالة المانع وقد تمحل بينه وبين
 السلف فعل فاعل مختار وهو غير ونسب الى السبب حيث لم تنزه على سنن ارساله واما من حلا للقيد
 فهو صاحب شرط لان الحلا ازالة المانع عن الا باق وجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل
 لما ثبت الاصل الذي هو العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب الى الشرط فاعلة هنا
 فعلة الدابة وفعل العبد وهما الصالحان لان يضاف اليهما الحكم لان فعلهما فعل فاعل مختار وقد عترض على
 فعل صاحب ارسال ومحل القيد فلا يضاف الى من حلا للقيد لانه صاحب شرط وجعل مسببا ولا الى

المرسل لان سبب سبب قال ابو حنيفة و ابو يوسف رضى الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن
 لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف
 مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره وما حصله ان
 عند تحمّل فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد التحرق فلا يصح اضافة التلف اليه
 فيضاف الى الشرط وهو فتح القفص فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطير
 غير صالحة لاضافة الحكم اليه عند الشئخين فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد فعمل هذا
 الاصل عندهما الا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير لان فعله فعل مختار وهو العلة لتلف الطير
 صالحا لانه يضاف اليه الحكم فلما عترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع و
 لكنه حكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة فبقى الشرط سببا محضا ليس فيه معنى العلة والسبب مع
 وجود العلة الصالحة لاضافة اليه الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البئر فانه وان عترض على
 الشرط وهو المختار لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليه الحكم فاذا ابدان يضاف الى الشرط ولذا قلنا

واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى
 العلامة شرطاً مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفاً للحكم
 الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الاحصان فلا

وذلك
 ؟

لو وقع في البيوع ايضاً اليه الحكم فلا ضمان على الخافق في هذه الصورة فيكون مسهراً في القسم الرابع
 شرطاً لاسما لا حكماً في حكم تعلق بما مثاله قوله لا امرته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طاب
 فالنحول في الدار الاولى شرطاً لاسماً لتوقف الحكم عليها في المحلة لا حكماً لعدم تحقق الحكم عند بل الحكم انما يوجد عند
 الدخول في الدار الثانية فهو شرطاً لاسماً وحكماً من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان دخلت الدارين وهي في
 نكاح فلا شك في نقل الجزاء فيقسم الطلاق اتفاقاً وان لم يوجد ان الملك بان اباها تدخلت الدارين او وجد الاول
 في الملك دون الثاني بان دخلت احدتهما وهي في نكاح ثم اباها تدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقاً وان وجد الثاني
 في الملك دون الاول بان اباها تدخلت احدتهما تزوجاً تدخلت الاخرى فبها اختلاف تطلق عند النزول
 الجزاء لان الدار على اخر الشرطين وانما يحتاج الى الملك وقت التسعين ووقت نزول الجزاء والملك في الوقتين موجود
 واما ما بين ذلك فلا يوجد للملك ولا احتياج اليه عند نزول لا تطلق لان الشرطين شئ واحد في وجوب الجزاء فكما
 في احدتهما يشترط للملك كذا في الاخرى فاذا لم يوجد الملك في الاول لا يقع الطلاق كالا ينعقد اذا وجد للملك
 في الاول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معناه العلامة كالا ينعقد في الزنا والمصنف ترك هذا القسم
 وان كان ذكر العلامة يفتخ عن الخامس واما العلامة فهي للفتا اشارة كالميل للطبق والمثارة للسجد واما في الشرع
 فما بينه بقوله فما يعرف الوجود اي وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير ان يتعلق به وجوباً او وجوب الحكم
 واحترز به عن العلة ولا وجود اي وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجوب الحكم عند وجودها
 وعلم عليه فثبت مثل الاذان انه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطاً بجزا وهو القسم الخامس من الشرط فانه في
 الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطاً بجزا مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفاً للحكم الزنا وهو الرجم
 فهو حال في الزان و دليل على انما اذا وجد الزنا في تلك الحال يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله فاما
 ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الاحصان فلا يكون الاحصان شرطاً للحكم
 الزنا وهو الرجم والحال ان الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الاحصان والامر ليس كذلك لانه
 لو حدث الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطاً لثبت بوجوده الرجم فلو اوجد الزنا وهو العلة
 ثم وجد الاحصان وهو على قولكم شرطاً صحيحاً لتخرج عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت ان ليس بشرط و
 معلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضاً لانه ليس بطريق مفضل اليه فلا محالة هو علامة وهذا ما ذهب اليه

وذلك
 ؟

ك

ولهذا المضمين فهو الاحصان اذ ارجعوا بحال فصل اختلف لنا في العقل اهون من العلة الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه شريفة لا استتبعه على القطع والبتات فوق العلة لشرعية

القاضي الامام ابو زيد في التفرغ واختاره بعضه لما خرين واما المتقدمون وعامة المتأخرين فنقدوا الاحصان شرط الوجوب لزم لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك واما تقدمه على وجود الزنا فلا يتنا في ذلك لان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشرط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى ان شرطه نية معنى العلامة ولهذا لا يان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا بحال يعني اذ شهدوا القوم على رجل نه زنى ثم شهدوا الاخرين انه محصن فزعم فان زعم شهود الاحصان فلا ضمان وهو اللبنة عليهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل الفصل او بعده لا وهم كانوا شهود العلامة والعلامة لا يتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها اوجه فاذا لم يصف الزم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان يرون عنه فلا ضمان عليهم خلافا للفرق فان عنده عليهم ضمانا لان الاحصان شرط الزم فيضاد الحكم اليه الجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوسلنا ان شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فنهد الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاد التلف اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجوعا عن الشهادة فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وكان البحث من ههنا لا من بحثنا عن المحكوم به هو فعل المكلف شرعا في بيان المحكوم عليه هو المكلف شرعا في اهليته و

ك

لما كان من المعلوم ان اهليته لا يتحصل بدون العقل فبدأ بذكر العقل اولاً فقال فصل اختلف الناس في العقل هون من العلة الموجبة ام لا فتاقت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر المنعم هم متما استتبعه مثل تجمل بالصانع وكفران الشريعة على القطع والبتات فوق العلة الشرعية لان العلة الشرعية ليست بموجبة بل انها بل هي مارات في الحقيقة ومع هذا تجري فيها التسخيف والتبديل بخلاف العلة العقلية فانها موجبة ومهزمة بنفسها وغير قابلة للتسخيف والتبديل فلذا كان العقل فوق العلة الشرعية في اعلو ان القبح والحسن يطلقان على تلك معان الاول كون الشيء ملائماً للطبع او منافراً له الثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والتراب اجلاً او كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب اجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يشبان بالعقل اتفاقاً واما بالمعنى الثالث فهى المتنازع فيه عند الفريفيين كذا في التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بناء على اصلهم

فأم يجوز الزنيث بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
 وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الأيمان وإن لم
 تبلغ الدعوة وقالت الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع ومن اعتقد
 الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدود والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية

إن ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل كدعوة الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعاتة الحوالم الآخرة أو تقبيل
 يفتي العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي فلذا التزم أن يكون العقل مخلوقا له لأن إضافته إلى الله تميم عدا العقل وجعلوا

الخطاب متوجها بنفس العقل ثم فسر ذلك بقوله قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف عن الطلب ترك الأيمان

وإن لم تبلغ الدعوة يعني من عقل سواء كان صغيرا أو كبيرا ثم نفي عن طلب الحق وترك الأيمان بأنه تعالى لا يقبل عذبا

بم القيمة عند الله تعالى وإن لم يأت الرسول أن لم يرد على السمع بأن نشأ على شاقم الجهل لأن عقله كان كافيا في ذلك وقالت

للأشعرية لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع ولا يعرف حسن الأيمان والصدق والعدل فيجوز أصلا دها بلس السمع لهذا

قالوا ومن اعتقد الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدود حتى جاز أن يكون من أهل الجنة وتمسكوا بقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا أي ليس من شأننا ولا يجوز من شأننا ذلك التعذيب بل إن شيعت ووكلا واستدلوا بأدلة عقلية أيضا منها أن الحسن

والقبح ليسا بذاتين فإنه لو كان كل واحد منهما ذاتا يتخلف عن الفعل التام باطل فإن الكذب هو من اقبح القبيح قد

يكون واجبا للصحة تبيها نقلا برؤي والجموحا تسلمن الكذب صار حسنا في الصورة المفترضة بل غاية الأمر أن هناك ركاب

أقل القبيحين الذين أحدهما يجوز قتل النبي الثاني إنجائه بالكذب أقبح الكذب العقل الصحيح في الباب أي في باب العقل هو

مختار الحنفية إن العقل معتبر لإثبات الأهلية الخطاب لا الخطاب بمن لا يقبل بغيره فيس العقل عمد كما قالت

الأشعرية ولا مرجحا بنفسه كما قالت المعتزلة من لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه من القهرية

والتأمل إن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو التام كذلك فإذ لم يقبل قائلنا أو أكثر كان معدودا حيث لم يجد عددا يمكن

فيها الإدراك والتأمل فإذا أهمله الله تعالى حتى أعانه بالقهرية وذلك العواقب ثم لم يرد من بابه تعالى لم يكن معدودا

إن لم تبلغ الدعوة لأن إدراكه مع مشاهد ذلك التوحيد بمنزلة الدعوة إذ العقل ح قائم مقام الرسول عليه السلام

الجموحا تسلمن الكذب أقبح الكذب العقل الصحيح في الباب أي في باب العقل هو مختار الحنفية إن العقل معتبر لإثبات الأهلية الخطاب لا الخطاب بمن لا يقبل بغيره فيس العقل عمد كما قالت الأشعرية ولا مرجحا بنفسه كما قالت المعتزلة من لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه من القهرية والتأمل إن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو التام كذلك فإذ لم يقبل قائلنا أو أكثر كان معدودا حيث لم يجد عددا يمكن فيها الإدراك والتأمل فإذا أهمله الله تعالى حتى أعانه بالقهرية وذلك العواقب ثم لم يرد من بابه تعالى لم يكن معدودا إن لم تبلغ الدعوة لأن إدراكه مع مشاهد ذلك التوحيد بمنزلة الدعوة إذ العقل ح قائم مقام الرسول عليه السلام

وما بالعقل كفاية: ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اي بنور هامن فيلن ترجب الشمس رية تلك الاشياء فكن القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك اعلم ان في هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة المحققين لان في مسئلة النظر الى سائر عليك تفصيل لهذا اذهب فيها وابين ما هو الحق فيها فاعلم ارشدك الله تعالى ان عندنا لا يشعري افادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الافادة لصلها ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم يدور في ورة وان امره اخر لا علاقة بينهما في الاكث او الندايم كوجو الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعكس فلا مضائق اذ لا مؤثر عندنا الا الله تعالى بمعنى انه المستقل لكن فاعل مختار فصعد والمعلول عنه بلا وجوب منه كاذبه اليها بغلا مستفكان الوجوب ينافي الاختيار ولا وجوب عليه كاذبه اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفنم بحركة كتابه وكالام بعد الضرب فاذا باثر النظر يحدث بعد العلم كما في الضرب رجل رجلا فبما اثره الضرب يحصل الالم بعدا واما عند الحكماء فبطريق الاعداد فان النظر يعدل ان هن اعداد اما ان فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا منه هذا التفصيل لهذا اذهب والحق ان العلم واجب عقيل لنظر ان لم يكن لاجبانه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث لمع حضور هذين العليلين في الذهن يستعمل ان لا يعلم انه حادث والعلم بهذا الافتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه وان كان بعد النظر وكل ممن مقدوره تعالى فيكون هو ايضا مقدر ورا الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرازي واليه ذهب الفاضل ابو بكر الباقلافي واما ام الحكمين وبيد ارضى صاحب المسلم وقال شارح مولانا نظام الدين في الاصلح الوجوب وكون النظر علة قربية والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى هالفا للتخصص الالهية والنبوية انتهى فتدبر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعني وان كان العقل آلة لا دراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا اما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف قيم الافعال وحسنها ولكنم ليس بمستبد في ذلك اي ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير وجود الشرع كما هو من ذهب للمعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اي الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكذا سائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن التام حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن الغنوة حتى يعقل وراه الترمذي و ابو اؤد والدارمي عن عائشة وابن ماجه عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو امن بصحة انه لو وجد العقل

حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين لم تصفك اسلام لم تجعل مرتدة ولم تنب من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكان القول في الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل اناذ المرصف يمانا ولا كفر ولم يعتقد على شئ كان معدورا واذا اعان الله بالتجربة والهمل لذلك العواقب فهو لم يكن معدورا وان لم تبلغ الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنعه ماله عنه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا

عند الاشربة يمانه غير صحيح اذا العقل لا يعاب به عندهم والاعتبار بالشرع وفي حقه الشرع ليس بوجوده لا غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافيا يحب الاليمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت المراهقة هي المرأة التي قارب البلوغ وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين بيان لاسلامها المحكمى بوجه اكد ولم تصفك اسلام لم تجعل مرتدة ولم تنب من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها يعنى اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل اعدام قدرتها على وصف الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ العقل وان كان موجودا فيها الكفر غير كاف فاذا الميحب عليها الاسلام لا تبين من زوجها نعم ولو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام لبنت من زوجها البتة وكذا اي كما قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالاليمان اعدام كفاية عقله بغير وجه الشرع في حقه بسبب عدم بلوغه كذا انقول في العاقل البالغ الذي لم يبلغ الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاقه يجعل ولو لم يتبع بعد البلوغ حتى يعينه الله بالتجربة ودرسا العواقب انه غير مكلف بالاليمان بمجرد العقل وانه اذ المرصف يمانا ولا كفر او لم يعتقد على كل شئ كان معدورا وهذا اذا مات بعد البلوغ من ساعة فاذ المرصف بالدعوة ولم يات ما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعان الله تعالى بالتجربة وامله لذلك العواقب فهو لم يكن معدورا وان لم تبلغ الدعوة لا يشوجب عليها الايمان لوجود الامر من احدهم العقل الثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنعه ماله عنهم ولم يوش منه رشد امع ان دفع المال اليه متعلق بآيات المرشد كما قال الله تعالى فان استقم منهم رشد افادوا اليهم اموالهم الآية لانه اي السفينة قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد برشده اذ هذه المدة اقيمت مقام الرشد والرشد فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديرا

وليس على المحدف في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع
 الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه من الغاه من كل وجه فلا دليل له
 ايضا وهو مذاهب الشافعى فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا
 فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجيد في الشرع ان العقل غير معتبر بالاثبات
 الاهلية فانما يلغيه بدالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه

وهو يكفي في دفع الاموال لانه تعالى قال فان انتم منهم رشد افاق بالكره والمعنى ان رايتهم منهم رشد ا
 سواء كان تحقيقا وتقديرا انما اقيمت المدة مقام الرشدا كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص
 المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة
 السفيه انكم ما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقضى ان يقدر ثلثة ايام اعتبارا بالمرشد
 فاجاب عنه وليس على المحدف في هذا الباب دليل قاطع في تعيين الحد للامهال ليس بنص قاطع حتى يقال
 مدة ثلثة ايام او اكثر لان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يمتدى في زمان قليل ولا يمتدى
 غيره اليس في مدة كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى
 من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغيره واد الشرع ويترك وجود الشرع في مقابلة
 كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه وما استد لوايه فهو محرر ومنوع
 فليس عندهم دليل عقلي ولا نقل يفيده الظن فضلا عن اليقين ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له

ايضا وهو مذاهب الشافعى فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا
 فان عند الشافعى من قتل رجلا عاقلا بالغاه لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القاتل
 اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغاه وكان يمكن له الاستدلال على توحيد تعالى لم يجب
 عليه الايمان باسه تعالى فكفره عفو لانه لم تات به الدعوة ولا عرق بعقله وعندنا لا يضمن وان كان
 قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفره عفوا بحال ولم نجعل غفلة عن
 الامان بعد استفهامه التامل عند ان كان قتله قبل الدعوة كقتل نساء اهل الحرب وذلك اشارة الى
 عدم الدليل على القولين اما عدم دليل من الغي العقل فتقر به ما بينه بقوله لانه اى من الغي العقل
 من كل وجه وهو الاشعري والشافعى ومن تبعهما لا يجيد في الشرع ان العقل غير معتبر بالاثبات الاهلية
 فانما يلغيه بدالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه يعنى لانص لهم على ان العقل غير معتبر وانما
 يقول بالادلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعمر على الادلة العقلية فكانه يقول العقل معتبر

وازل العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت از العقل
من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا يتقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها **فصل في بيان الاهلية** نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما
اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه

وليس يعتبر وهل هذا الاتناقض صريح واما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر
في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فقريه هذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة
بنفسه بحال يعني الوهم كثيرا ما يتعارض لعقل فيخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف
البعض بل يناقض نفسه فمرة يثبت امر او مرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه
بحيث يقال انه حجة مستقلة بغيره وورد الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل
هذا اقرار بالمقام وقد بقى خبايا في نروا الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على
وجه قدمه لا كما تقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اي في بيان الاهلية يتقسم على قسمين

القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اي على الاهلية **فصل في بيان الاهلية**
وهي عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية والتكليف
وقيل هي عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه صلاحية
امانة حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا اخص بالتكليف من سائر
الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظلو ما حملها الاهلية نوعان احدها اهلية الوجوب
والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذ اعرفت معنى الاهلية فاعلم ان
الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهو ان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثاني
اهلية لوجوب الاداء وهو ان يكون قابلا وصالحا لاتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اي اهلية نفس الوجوب مبنى على قيام الذمة بمعنى لا ثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص باهلا للايجاب
عليه الاستيجاب لم بناء على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذمتهم واشهدهم على انفسهم الست ربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقر ربنا برؤس بيته
يوم الميثاق فقد اقر ربنا بجميع شرائعها الصالحة لنا وعليها فبذمة الذمة متصرا اهلا لنفس لوجوب
واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له و عليه

باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الى اخر الآية وقبله انفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح
ليجب له الحق ولم يجز عليه اذ انفصل ظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي بينه بقوله قال الله تعالى واذا اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الى اخر الآية دليل على ثبوت الذمة متحصلا ان الادمي اذا اولد
يكون له ذمة متصاحته لما يجبل وعليه فان الولي اذا اشترى له شيئا ثبت له الملك وكذا اثبت له
الوصية والآثر والنسب وكذلك الثمن ومهر المرأة يجان عليه بعقد الولي باجماع الفقهاء وهذا المعنى
ما يجب له وعليه هذه الذمة انما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بيانه فلو لم
يكن له ذمة متصاحته لهنه الا شيئا بالعهد لم يجب له وعليه شيء لانه اذا اولد لم يكتب شيئا حتى
يقال ان الوجوب له وعليه انما ثبت بالكتساب فاعلم ان تفسير تلك الآية الصكرية
كما رواه احمد عن ابي بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق ورويه خديث ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنوعان يعفر فة فاخرج من
صلبه كل ذرية ذرية اهانتره هرين يدي يمي كالذر ثم كلمهم قبيلا قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
ان تقولوا يوم القيمة ان كنا عن هذا غفلين اتقولوا انما اشركنا وانما من قبل وكنا ذرية من
بعدهما فتهلكنا بما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبي عليه السلام
على ما تواترنا عليه فقول من اشرب في قلوبهم الاعتزال بانهم من باب التغليل والتمثيل مردود
لا يعاباه في مقابلة الحديث وان كان ضعيفا فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة
في ذلك لا بالسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعق ثبوت الذمة
الكاملة له انما هو بعد الولادة وما قبل الانفصال اي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث
يتبع الام في العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اي كاملة ولكنه منفرد بالحياة
معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى صلح ليجب له الحق من العتق والآثر والنسب الوصية فهو
اهل لتلك الامور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مر فلا يجب عليه شيء من المحقوق حتى لو
اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه النقص واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعاد الكلام وقال واذا
انفصل عن الام بسبب الولادة وظهرت له ذمة مطلقة كما مر كان اهلا للوجوب له وعليه والمحصل
ان المجنين اذ لم ينفصل فله ذمة من وجه حيث يثبت له المحقوق من الآثر والعتق ولا يجب عليه

ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا
 بوجوده صل الايمان عليه وان ادائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالمسافر
 يؤدي الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدرسة
 البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتموها

لا يفتر الغرض من الايمان ثواب الاخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الاخرة فلا
 يفوت الغرض فيجب عليه الايمان ثم شرع في تفريع اخر وقال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم
 اهلية الاداء اى لا يثبت نفسا لوجوبه على الصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه
 اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان الوجوب
 يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوب في حقه
 لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لغرض نفس الوجود
 فيها لان الغرض من نفس الوجود ان يقع الاداء عن الغرض واداء العبادات لا يقع عن الغرض لاشلو وقع
 صلوته فرضا لا يفتر عنه سائر الصلوات فيخرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر وكان الغرض من
 نفس الوجود الاداء على سبيل الكمال الصبي لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على
 وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها يتعلق بالبدن كانه من احكام
 النظرية التي تتعلق بالعقل والعقل موجود فيمدون ادائه لا تفوت ان اداء الايمان واجب على الصبي العاقل
 قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل انما هو بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبي العاقل من
 غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنزه بين ان يكون فرضا وان يكون تغلايلا هو فرض فلذا
 لا يلزم عليه تجديده الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة فالمؤدى يقع فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن
 ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضي ابو زيد ونفسه لائمة المحلوان وفرقا لاسلام وقال لانام شمسه لائمة
 المرخسي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يتكامل بعقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان
 احدهما قاصر وثانيهما كامل والقاصر فثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا
 اتمت ارضعت احدى القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليه اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
 فتتعلق بلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة واشار الى ثانيهما
 بقوله وكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتموها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على الاهلية القاصرة
 صحة الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا
 قلنا انه صح من الصبي العاقل الاسلام وما يتحصص منفعة من التصرفات
 قبول الهبة والصدقة وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة وملك
 برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار ان نقصان
 رأيه انجبر برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة

ملك

لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء بمعنى انه
 لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وتبتنى على الاهلية الكاملة وجب له الاداء وتوجه الخطاب عليه
 فاذا بلغ وعقل يلزم عليه الاداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لان اهليته صارت كاملة بكمال
 العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في افراد الانسان متقا وتالا يمكن ادراكه الا بعد
 تجربة عظيمة اقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الاغلب مقام الاعتدال تيسيرا
 وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه صح من الصبي العاقل الاسلام في
 احكام الدنيا والاخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في احكام الدنيا فيرث اياه
 الكافر ولا تبين منه امرته المشتركة لانه ضروريان صح في احكام الاخرة فيثاب على ايمانه وهذا هو القسم
 الاول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره وصح منه ايضا ما يتحصص منفعة من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وهذا القسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض
 للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضاه الولي واذا نصح منه اداء العبادات البدنية من
 غير عهدة وهذا القسم ثالث وهو ما كان دائرا بين كونه حسنا في زمان وقيما في زمان كالصلوة و
 الصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي ما اذا هان من غير وجوب عليه وفي صحة الاداء بلا لزوم
 عليه نفع محض له من حيث يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك بعبا البلوغ ولن اقال عليه الصلوة والسلام
 صبي اكم بالصلوة اذ بلغوا سبعا وارضوا بهم اذ بلغوا عتبرا وملك برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
 وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فانه ان كان رابحا كان نافعا وان كان
 خاسرا كان ضارا والصبي لا يميز بين الضار والمنافع ولا يعتد فيه برأيه فلا بد ان ينضم اليه برأى الولي و
 ذلك باعتبار ان نقصان رأيه اي الصبي انجبر برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة
 فينقد تصرفه بالخبر الفلحش مع الاجانب كما ينقد من البالغ عند ابي حنيفة خلافا لما فانه لا يكون

ملك

الايبرى انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش في رواية خلاف لصاحبه رده مع
 الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة في موضع التهمة وعلى هذا اقلنا
 في المحجور اذا توكل لم تلزمه العهدة ويأذن الولي تلزمه واما اذا وصى الصبي بشئ من
 اعمال البربطلة وصيته عندنا خلاف للشافعى وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث
 شرع نفعاً للورث الايبرى انه شرع في حق الصبي

كالباع عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابى حنيفة
 في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ واليما شار بقوله الايبرى انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش
 وهو ما لا يتغابن الناس في مثله في رواية خلاف لصاحبه ورجع مع الولي بغبن فاحش في رواية
 اعتبار الشبهة النيابة في موضع التهمة اى في رواية ثبتت انه شرع ابو حنيفة بيع الصبي مع الولي بغبن
 فاحش لان نيابة الولي في موضع التهمة اذ فيه تهمة انه انما اذن تحصيلاً لمقصوده وعلى هذا
 اى عمل ان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه برأى الولي قلنا في المحجور وان كان
 يتناول العبد والصبي ولكن المراد هو الصبي اذا توكل اى قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اى الاحكام التي
 تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
 بالاهلية العاصرة وبأذن الولي تلزم لان قصورها شققدان فمع انضمام رأى الولي اليه فصار اهلاً للزوم
 العهدة واما اذا وصى الصبي بشئ من اعمال البربطلة وصيته عندنا خلاف للشافعى اهلان الوصية عندنا
 ازالة الملك بطريق التبرع مضافاً الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيعتبر بازال التامال بطريق التبرع
 في حال الحيو فلا تصح الوصية وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه
 بالموت فهو بائناق الحال لا عبرة بكمالو باع الشاة التي اشرفت على الهلاك لا يصح بيعه وان كان فيه
 نفع محض وعند الشافعى الوصية نفع محض لا يندرج في الآخرة بعد ما استغنى عن المال
 بنفسه بالموت وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له والى رد هذا الدليل اشار بقوله وان كان فيه
 نفع ظاهر بعض هذه النفع وقم بائناق الحال لا عبرة بموان سلمنا انه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية
 نفع ازدي منه لان الارث شرع نفعاً للورث فان نقل ماله الى اقارب عند استغنائه عن اول من النقل
 الى الاجانب وهو افضل شرعاً لان فيه صلته الرحم وايصال النفع الى القريب واليه اشار عليهما الصلوة
 والسلام بقوله حين قال لسعد لان تدع ورثتك اغنيك خير من ان تدعهم عالتك تكفون الناس
 الحديث الايبرى انه اى الارث شرع حق الصبي اى اذا مات الصبي يرث عنه وارثه ولو لم يكن

وفي الانتقال عن اى الايصاء ترك الافضل لا يحالته الا انه شرع في حق البائع
كما شرع لما الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم
يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى
بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو في احكام الآخرة

فيمنع لما شرع في حقه فهذا اتايد على قوله ان الارث شرع فعلا للمورث فلما ثبت ان في الارث
زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه يشار بقوله وفي الانتقال عنه اى الارث
الى الايصاء ترك الافضل لا يحالته لما كان يتوهم انه لو كان الايصاء ضررا فينبغي ان لا يكون
مشروعا في حق البالغ ايضا فدفعه بقوله الا انما اى الايصاء شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق
والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره في حق الصبي يعنى
البالغ له ولا يتكامله فكلما يملك المنافع يملك المضار ايضا بخلاف الصبي فانه لا يملك المضار بنفسه
بل وليا يملك ايضا كما قال المصنف ولم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبي غيره
وهو الوالى والوصى والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء
اى سوى القرض لا يملك احد على الصبي من الامور المذكورة لانه محل الرخصة والاشفاق لا محل الاضطرار اما
القرض فالقاضى يملك فخلان يقرض مال الصبي احد الا ان يفادئمة الصبي اذ لو ادعه عند رجل هلك
عنده له هلك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه
بغير شهود ودينية فكان مسؤولا عن التوى اى التلف واعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعيتهما
بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومن الضرورة فيها مشروعيته قال شمس الامتد في اصول الفقهاء بعض
مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امره بتعديل للطلاق وهذا وهم عندى فان
الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تخلفت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا انتهى كذا ذكر صاحب غايات التحقيق واما الردة فلا
تحتل العفو في احكام الآخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قصدا لا يحتمل غيره كالكفر وكان الاولى ان يذكر
المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والمعاصل ان هذا القسم من الانعزال يعتبر من الصبي لو ارتد و
العياذ بالله تعال تعتبر رده عند اى حنيفة ومحمد في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امره بتولايته
من اقاربه المسلمين ولومات على رده اى كان خلد ان الناكث في النهاية ولكن لا يقتل لانه لم يوجد منه
المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شئ وقال ابو يوسف والشافعي لا يقتل من تم

وأيلازمه من أحكام الدين عند ما خلا فالأبي يوسف فأنما يلزمه حكماً الصحة لا قصداً إليه فلم يصح العقوق من مثله كما إذا ثبت تبعاً لأبويه فصل في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان سماوى وكتسب أما السماوى فهو صغر والجنون والعتة والنسيان والنوم والأغمار والرق والمرض

فحق أحكام الدين ألتها ضرر محض وانما حكمتنا بصحة إيماننا لكونه نفعاً محضاً ولما كان بردان المضامير مدفع عنه لأنه من نوع القلم بمعنى ان لا يحاسب خطاياها والقول بصحة ارتداده يؤدي الى اثبات الضرر في حقيقته تبين أمرنا المسلمة ويحرم عن ميراث أقارب المسلمين أجاب عنه بقوله وأيلازمه من أحكام الدين من البينونة بينه وبين أمرنا المسلمة وحرمان الميراث عند ما هي عند أبي حنيفة ومحمد وخلافاً لأبي يوسف والشافعي أيلازمه حكماً الصحة لا قصداً إليه والضمير يرجع الى ما يعنى لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لأنها من لوازمها لأن يكون الحكم بصحة الارتداد كاجل هذه الأحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمناً في حكم صحة الردة لا قصداً فلم يصح العقوق من مثله أي مثل الارتداد فالمعنى لا يصح العقوق من مثل هذا الأمر العظيم الذى لا يحتمل العقوبه بواسطة لزوم هذه الأحكام كما إذا ثبت الارتداد تبعاً لأبويه بأن ارتدوا وتحقبا بالرحب فأنتم تزعمون هذه الأحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها فكذلك فى ما نحن فيه ولما فرغ من بيان الأهلية شرع فى بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال فصل فى الأمور المعترضة على الأهلية فتمنع تلك الأمور الأهلية عن بقائها على حالها فبعضها ينزىل أهلية الوجوب كالموت وبعضها ينزىل أهلية الأداء كالنوم والأغمار وبعضها توجب تغييراً فى بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لكنه أى إذا ظهر له أمر يبصده عن المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضة المنع من اثر الشمس وشعاعها ولما كان لهذا الأمور تأثير فى تغيير الأحكام التى تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء وكانت تمنع الأحكام عن الثبوت سميت بالعوارض سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهن نسب الى السماء وكتسب وهو ضد السماوى أما السماوى فهو واحد عشر الصغر وهو وان كان باصل الخلقه ولكن ماهية الألسن قد يعرف من غير صغر ولذالم يعرض آدم وحواء عليهما السلام فعد من العوارض والجنون والعتة هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والأغمار والرق والمرض وان كان الأغمار والجنون من اقسام المرض ولكن لما كان مختصين بأحكام كثيرة يحتاج الى بيانها أفرادهما

والحيض والنفاس الموت واما المكتسب فتوعان منه ومن غيره اما الذي منه
 فالحمل والسفة والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
 بما فيه الجاء وبالميس فيما الجاء واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط
 بهما كان ضررا يحتمل السقوط واذ امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحجر
 فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكور والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه اي من المكلف
 وثانيهما ما هو حاصل من غيره اما الذي حصل منه فالحمل واما جعل من المكتسبة وان لم يكن للبعد
 فيه اختيار لان العبد قاصر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه
 بمنزلة اختيار الحمل وكسب الاختيار والسفة في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل والفرق
 بين السفة والعته على ما قلنا ظاهره والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه
 الجاء للمكروه وبالميس فيه الجاء اي اضطراب للمكروه الى اتيان ما كره عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ
 عن تسييم العوارض شرع في احكامها فقال واما الجنون وهو فاقه تحمل بالذماغ بحيث يبحث على افعال
 خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة اطرافه وضعف في اعضائه وانما قدمه على الصغر لان حكم
 الصغر في اول احواله حكم الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اي لا يعتبر اذ قاله كالطلاق والعقاي والهبة
 فلا يتعلق باقواله حكم ويكون وجود قوله كعدمه حتى لا ينفذ باجازه الولي واحترز به من الافعال فان اتلف
 مال انسان يؤخذ بصحة ما على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له بخلاف
 الافعال حيث توجد حسا لامر لها ويسقط به اي بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط عن البس الخ
 بالاعتدال والحمد وود الكفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن البس الخ بالشبهة وكذا يسقط به العبادات
 المتعملة للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات واحترز بقوله يحتمل السقوط عن المنصاري التي لا تحتمل
 السقوط الا بالاداء وباسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة القارب ووجوب الدية والارش فانها
 لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصباء هذا اذا كان الجنون ممتدا كما يشير اليه بقوله واذ امتد الجنون فصار
 لزوم الاداء يؤدي الى الحجر فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء والحاصل اذا
 كثر الجنون بان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفيض الى الحجر ولا يفضل لوجوب عليه ايضا لان الغرض من
 نفس الوجوب لاداء فانما سقط الاداء بطل نفس لوجوب ايضا لغوات الغرض وتفصيل هذا اللقمان ان الجنون
 اما ممتدا وغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجزونا او طارعا بالبلوغ فتلك الاقسام كلها ما نعتة

نوعان
 احدهما
 ما هو حاصل منه اي من المكلف
 ثانيهما ما هو حاصل من غيره

تبعها

وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يوم م
 وليلة وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول
 مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو فتأبت
 في حقه حتى يثبت ايمانه ووردته تبعا لابيويه

لوجوب العبادات كروا عند الشافعي والزرقي وهو القياس لان اهلية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الاهلية
 لا يثبت الوجوب والامتداد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير المتدبرون كان
 طاريا فليس بمسقط للعبادات عند عمل ثلثة استعسانا والحاق بالنوم والاعشاء وان كان اصليا بان بلغ
 مجزئا فمسقط عند ابن حنيفة حتى لو افاق قبل ان سلام شهر رمضان بعد بلوغه مجزئا او قبل تمام يوم وليلة من
 وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكم الصبا وعند محمد ليس بمسقط
 فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياسا على المجنون العارض وهو ظاهر المراد به وقيل
 الاختلاف على العكس ففكر في هذا المقام فانه من فزال الاقدام وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر
 حتى لو افاق في جزء من الشهر ليل او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر المراد به وعن شمس الائمة الحولاني انه لو
 افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجزئا لم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
 الليل لا يصام فيه فالاقاقتوا المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم وليلة
 ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى ما لم تقصر الصلوة ستلا يسقط عنه القضاء والشيطان يعتبر ان الساعات
 حتى لو حن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لان هذا الوقت باعتبار
 الساعات زاد على يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فدخل
 في حد التكرار وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان ما لم تدخل الحول الثانية لا تدخل الزكاة في حد
 التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا وادفع المهرج في حق المكلف فلوزال المجنون بعد مضى
 احد عشر شهرا يجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لان الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام
 الحول فاذا لم يتم الحول وزال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة وعند ابن يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد
 الامتداد وقس على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل الاغبراي القبح الايمان بالله العظيم
 او ذمها لا يحتمل لغرض الكفر بالله تعالى فتأبت في حقه حتى يثبت ايمانه ووردته تبعا لابيويه
 كان الايمان وكذا الردة قصدا لا يعتبر من المجنون اذ كان الايمان التصديقي والاعتقاد بما جاء به النبي
 عليه السلام وذال لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو ايضا

تبعها

واما الصغر فانه في اول احواله مثل المجنون لانه عديم العقل التميز اما اذا عقل فقد
 اصاب ضرايا من اهلية الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك فسقط به عن ما يحتمل
 السقوط عن البالغ وجملة الاهل ان يوضع عنده العبدية ويصح منه وله ما لا عهدية فيه
 لان الصباء من اسباب الحرمة فيجعل سببا لنقص كل عهدة يحتمل العفو ولهذا
 لا يتصور منه بخلاف ايمان وحرمة تعال احد ابيد فانه يصح لان الاعتقاد ليس كذلك ولا شرط المعاد ارتد
 ابواه فلا وجه الى جعله مسلما لا يبرق الاصلالة وهو ظاهر لا يبرق التبعية لانها زالت بردة ابويه فلولا محكمه ترو
 لوجب ان يحكم بعفو حرمة وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حق هذه اذا بلغ مجنون ابواه مسلما ن
 فارتد او محقابه بدار الحرب فان تركه في دار السلام وكذا الواد سراك عاقلا مسلما ابواه مسلما ثم جن
 ومحقابه بدار الحرب وكذا الواسل قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصير تعلمها وكذا الواسل احد ابويه
 وهو مجنون يعد مؤمنا بعبا ابويه وما الصغر فانه في اول احواله اي قبل ان يعقل مثل المجنون يسقط
 عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل والتميز اما اذا عقل اي ترقى الصبي عن ادنى درجات
 الصباء الى واسطها ولكن لم يبلغ الى درجة كمال العقل فقد اصاب ضرايا مما من اهليتها لاداء
 فعل هذا كان اهلا لان يثبت في حق وجوب الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك يعنى وان كان اصاب
 ضرايا من اهلية الاداء ولكن الصباء مع ذلك الاصابة عذر لعدم بلوغ عقله الى درجة الكمال وعناية
 الاحتفال فقط بماى بذلك العذر عنى عن الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحذور والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في
 نفسها واخذت بقوله ما يحتمل السقوط عما يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان حتى اذا اداه الصبي كان فرضاى
 يترب عليها يترب على المؤمنين من وقوع القر تمينه وبين زوجه المشتركة وحرمان الميراث من اقاربه للتركي
 جريان الميراث بينه وبين انا ربه المسلمين وجملة الامه اى الامم لكلى في احكام الصبي انه يوضع عنده العبدية اى
 يسقط عن الصبي للمواخذة والتبعية ويصح منه لما لا عهدية فيه يعنى يصح منه اى من الصبي بان يباشر نفسه
 بالاعهدة فيه اى لا ضر فيه مثل ان يقبل الهبة بنفسه وله اى ويصح للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا ضرر
 فيه كقبول الولى الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لان الصباء من اسباب الحرمة طبعها وشرعا ما طبعها لان كل
 طبع سليم يعيل الى الحرمة على الصغار واما شرعا فلان النبي عليه السلام كان يرحم اصغار جعل الصباء سببا للعفو
 عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحذور والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالحذرة وحقوق العباد
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الاقارب ولهذا اى لاجل ان الصباء سبب للعفو عن كل عهدة يحتمل

الصغير

الصغير

لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر
لان الرق ينافى اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافى اهلية الولاية و
انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء واما العتة بعد البلوغ
فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل

العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا يعنى لو قتل الصبي مورثه عملا وخطا لا يحرم عن ميراثه لانه
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعد وكثيرة فهداه عمدة تسقط بعد الصباء ويجعل كان المورث
مات خفا انفرد وما كان يرده عليه انما اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم الصبي عن الميراث بالكفر والرق
فاجاب عنه بقوله ولا يلزم عليه اى عمل ما قلنا حرمانه اى الصبي بالرق عنه والكفر كما اذا رتد الصبي
العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لان الرق ينافى اهلية الارث لان الارث يقضى ان يكون
الوارث مالكا للميراث والرتيق لا يصح له الملك لان كل ما يملكه الرقيق هو ملك المولى وكذلك الكفر
اى مثل لرق الكفر في انه ينافى الارث لانه اى الكفر ينافى اهلية الولاية اى ولايته للكافر على المسلم لقوله
عن وجب ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا و الارث مبنى على الولاية على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية
عن زكريا عليه السلام فهب لي من دنك ليبارئني الآية وانعدام الحق وهو هنا الارث لعدم سببه وهو
الولاية وذلك لا يوجد في الكافر ولعدم اهليته اى لعدم اهليته المسحق والرقيق ليس اهلاله لا يعد جزاء
اى عقوبة والحاصل ان حرمان الصبي العاقل الرقيق او الكافر عن ميراث اقاربه المسلمين والاحرار
ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهليته للميراث وقت كونه رقيقا ولعدم
سبب الميراث وقت كونه كافرا الاترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد
ذلك عقوبة فكذلك اهدا او اقال العتة وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه بنيشمرة بكلام العقلاء و
مرة بكلام المجانين اما السفه فلا يشابه كلامه بكلام المجانين اصلا ولكنه يعتبره خفة اما غضبا او
فرا حائضا بغير مقتضاها من الامور غير نظر وفكر في عواقبها هذا هو الفرق بين المعتوه والسفيه و
الياسرنا سابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام فكذلك المجنون يشبه احوال
الصبا في عدم العقل كذلك العتة يشبه احوال الصبا في وجود اصلا لعقل مع تمكن الخلل فيه فحكم
المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الاحكام حتى انه اى العتة لا يمنع صحة القول والفعل فكما جئنا في اقوال
الصبي العاقل وانعاله من سلامة تركه في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره وعتان عبه وغيره وقبول الهبة
صحيحة كذلك جميع افعال المعتوه واقواله صحيحة حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كالايمان بالصبا

لكن يمنع العهدة واقاضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا
 وكونه صبيا معذورا ومعقولا لا ياتي في عصمة المحل ويوضع عند الخطاب كما
 يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يولي على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان
 هذا العارض غير معدود فقيل ذالسملت امراته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

هو

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شئ وضرمعه العتة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
 بالبيع والشراء بنقد الفس وتسلم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته
 ولا ائتان عبده سواء كان باذن الولي او لا ولا يبعده شراؤه لنفسه بغير اذن الولي لان في كل ذلك عهدة اي ضرر
 للمعتوه والعتة يمنعها ولما كان يرد عليه ان على هذا ينبغي ان لا يجبر على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات
 لان في ايجاب الضمان عهدة ايضا عليها فاذ فعد بقوله واقاضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة التي
 نفيها لان المراد بها ما يلزم بالاحقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفي
 عنها عهدة يحتمل العقوق في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العقوق شرعا لانه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد
 وكون الاموال معصومة كونها المستهلك صبيا معذورا ومعقولا لا ياتي في عصمة المحل لانها ثابتة
 لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا تزول الحاجة فيبقى معصوما
 فيجب الضمان بالاستهلاك وبوضع اي برقع عن اى المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
 العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات كما كان حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الامام
 ابو زيد لا يسقط عن العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغ او اما العتة فهو بمنزلة المرض بخلاف
 الصبي لان الخطاب عنده يرتفع ويولي عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور
 عقله ولا يولي على غيره اي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
 وكان الاصل في الولاية ان يثبت في حق من يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
 على غيره ولما الحق المصالحون باول احوال الصبا والعتة باخر احوال الصبا وذكر ما يحصل الفرق به بين

هو

هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض اي الجنون غير محدد و
 اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتا معهود الجرى الله تعالى عادتة على ذلك
 فقيل تفريع على قوله غير معدود واذ اسلمت امراته اي امرأة الجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اي اذا
 اسلمت امرأة الجنون الكافر عرض على ابيه وامه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلح ان يعرض عليه الاسلام وهو
 تابع لغيره الا بولي فان اسلم احداهما بغير النكاح بينهما وان ابي فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

والصباة محمد ود فوج تأخيره وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا
يفترقان وأما النسيان فلا ينافى الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالباً
يلزم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يقض المجنون لان ليس له وقت معين ففيه باطل حق المرأة والصباة محمد ود فوج تأخيره اى عرض الاسلام
الى ظهور اثر العقل في الصبي الا الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الاباء فلا يؤخر حق
المرأة الى البلوغ فلوزوج المحوسى ابيه الصغير بامرأة محوسيتها وضرانيتها ثم اسلمت المرأة وطلبت الفرقة
له عرض الاسلام على الصبي ولا على ابويه حتى يفرق بينه ما بالاباء كما في المجنون بل يهمل حتى يعقل
الصبي فيعرض حينئذ عليه السلام فان اسلم بقی النكاح بينها والا فرق بينه ما وذلك لان الظهور عقله
وقتا معيناً بخلاف مجنون هذا هو الفرق بين المجنون والصغير وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان
اى لا فرق بين العتوه وأحوال الصباة فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الاسلام في
الحال كما لا فرق في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض الاسلام في الحال على المعتوه كما يعرض
على الصبي العاقل للكافر اذ اسلمت امرأته فان اسلم بقی النكاح بينهما والا فرق كما يفرق بين الصبي العاقل
الكافر وزوجه وقت ابائه عن الاسلام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل وانما قيد

المعتوه بالعاقل للالين هب الوهم الى المجنون لان اسم المعتوه قد يطلق على المجنون ايضاً وأما
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند لعقل عامن شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان
يمكن ملاحظتها في اى وقت شاء ولا يمكن الابد كسب جديد ويسمى ذهولاً وهو هذا عندهم واما عند الحكماء
فهو خاص اى لا يمكن الابد كسب جديد وتجهيم استدلال وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم ضرورة مع
علمها بكثرة لا باقاة واحترق بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها في حالة النوم والاعياء لا يعلمان
ما كان يعلمانه من امور كثيرة ويقولوا لا باقاة عن المجنون فانه جهل ضرورى بامور كثيرة كان يعلمها قبله
لكنه باقاة وفيه فاقية وفي المورج النسيان هو نقصان او بطلان قوة الذكر وهذا اوضح مما قيل فلا
ينافي بنقص الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصيام والنصوة عن ذمته بالنسيان
بل يلزم عليه القضاء بل كذا اى النسيان اذا كان غالباً بحيث يلزم اطاعة اى لا يخول الطاعة عنه في
الاعقاب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة فان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة
غالب ما في الاول فلان نفس الانسان تميل بالطبع وتستعمل في الاكل والشرب فاذا اشتغلت بشئ جاء
الغفلة والنسيان عن شئ اخر وهو الصوم فلقد لله على ذلك الاكل والشرب فلا يفسد صومه واما في

جعل من اسباب العقول ان من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد
 وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام
 لان هيئة المصلي مذكورة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فجز عن استعمال
 القدرة ينافي الاختيار فواجب تأخير الخطاب للاداء

الثاني فلان الذبح يوجب هيئة وخوفاً يتصرف الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه ولهذه الاسباب التي يحكي
 من الناس فتسكن الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصح الذبح جعل النسيان الموصوف
 من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لان من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حد من صنع
 الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كأنه
 لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس قوله جعل جواب اذا والمجمل خبر كقولنا اعترض خبراً
 ان وكلمة من متعلق به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيه اسبباً للعفو حتى لو اتلف
 احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فمقد في
 حق عقو وعلى هذا اي وان النسيان الغالب جعل عذراً قلنا ان سلام الناسي على راس الرعيين على من انه
 في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان
 القعدة محل لسلام وليس للصلوة هيئة تذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
 فيجعل عفو بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفو لان هيئة المصلي مذكورة له فانتفع عن النسيان اذا
 نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذ حالة الصلوة
 هيئة مذكورة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها غفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوة بالكلام ناسياً
 واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
 مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند الاطباء هو ما يكون من رطوبة اندماغ المعتدلة بسبب
 وصول رطوبات بخارية اليه فتزجي اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك
 المسالك فيسكن الحواس لظاهرة والحركات الاما كان منها ضرورياً في الحيوة كالتنفس والنوم والهضم فجز
 عن استعمال القدرة ليس هذا عند النوم فلا ينتقض بالانغماء لصدة قد عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد
 الصحيح ما ينافي الاختيار لان مدار الاختيار على الرأي والتقدير وهو لا يوجد وقت النوم لتعدّل القوى
 المدركة فاروجب تأخير الخطاب للاداء فجز عن استعمال القدرة والاداء متعلق بالخطاب الحاصل
 ان النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير الخطاب الذي ورد للاداء وهذا التأخير

وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعنق والاسلام والرهرة ولم يتعلق بقراءته
 وكلامه في الصلوة حكمه وكان اذا قرهه في صلواته هو الصحيح والاعطاء مثل النوم
 في قوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو اشد
 من لان النوم فترة اصلية وهذا

في حق العمل به ولا يسقط الوجوب عن ذمته احتمال لاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء
 على تقديري عدم الانتباه لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الاهلية
 استدلال على بقاء فضل الوجوب بقوله عليه السلام فاذا قرأ حكم عن الصلوة ان يسيء بانه فرغ الربا في صلواته كما كان
 يصليها وقتها ثم اراه مالك وبطلت عباراته اى النائم اصلاً في الطلاق والعنق والاسلام والرهرة فترجع على
 قوله وهو نافي للاختيار يعنى لما بطلت اختياره لفوت الرأى والتمييز بطلت عباراته فيما يبنى
 على الاختيار كالطلاق فلوطن النائم واعتوا او اسلموا ارتد لا يثبت حكم شيء من تلك الاشياء
 ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم فاذا قره النائم في صلواته لا تصح قراءته فلا يصح صلواته وكذا
 اذا حكمه في صلواته لا يعتبر كلامه لصدوره من لا يميز له ولا اختيار له فهو ليس بكلام حقيقة فلا تقصد

صلواته وكان الاعتقاد قيامه وركوعه وسجوده لصدوره والاعن اختياراً وكان اذا قره في صلواته هو الصحيح
 اى كماله يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكمه كما مر كذا لا يتعلق بقهره في الصلوة حكم على المذهب المختار
 فلو قره في صلواته لا يقصد صلواته ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء وقال الحكماء ابو محمد الكوفي
 تقصد صلواته ويكون حدثاً لانه قد ثبت بالنص ان القهره في صلوة ذات ركوع وسجود حدث

وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة الا ترى لو اخطم يجب الغسل كما لو اتزل بشهوة في اليقظة
 وتقصد صلواته كالمستيقظ ويمنه الاخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة اقوال
 اخرى تركها خوفاً للتطويل والاعطاء وهو تعطل القوى المدركتو المحركة بحركة ارادية بسبب

مرض يعرض للمدماغ والقلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والام يعرض الانبياء عليهم السلام
 مثل النوم في قوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو اشد من النوم في ذلك لان النوم حاله طبيعية
 كثيرة الودع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الاعطاء على ان تعطل القوى وثق
 الاختيار وفوت استعمال القدرة في الاعطاء اشد حتى منع الاعطاء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المص

بينه وبين النوم فقال وهو اى الاعطاء اشد من اى من النوم كما مر بيانته من اى بينه وبينه المص بقوله لان
 النوم فترة اصلية اى طبيعية بحيث لا يخاو عنه انسان في حالة الصحة وهذا اى الاعطاء

والا
 والى
 والى

عارض ينافى القوة اصلا ولهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع البناء
واعتبر امتدادها في حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض اى غير طبعية ينافى القوة اصلا بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة جاتمة النوم وان كان عارضا باعتبار
انفراد على معنى الاستانية ولكنه لما صار كذا فعد غير عارض وهذا اى يكونه اشد من النوم كان حدثا في كل الاحوال
سواء كان قائما او كاعا وساجدا او متكئا ومستندا بخلاف النوم فانه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الاحوال فيوجد
الحدث لا يندون في عدم الشعور من الاعمال نعم اذا غلبت وجلست رخاء المفاصل فيحدث يكون حدثا كالنوم
مضطجعا او متكئا ومنع الاعمال النساء سواء قليلا كان الاعمال واكثرها مضطجعا كان الغنى عليه وغير مضطجع فمن
عارضه الاعمال في الصلوة فاناق وبني لا يجوز فان قيل قال عليه السلام من اصابه قى او رعا فاقلس او مذى
فليصرف وليتوضأ ثم لين على صلته ملام يتكلم به ابن ماجه فثبت من هذا الحديث ان البناء يجوز في الحدث
والاعمال حدث ايضا اقول المراد الحدث الغالب كالقئ والرعاف فاما الاعمال فهو ليس بغالب لوقوع مع انه حدث

في جميع الاحوال محل بالعقل وكل احد منهم مؤثر في المنع من الاداء اقل اعتبر امتدادها في حق الصلوة
خاصة علم ان امتداد الاعمال في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الاوقات عند الشيخين وباعتبار الصلوة
عند محمد وقال الشافعى امتدادها باستيعاب وقت الصلوة فلوا غمى على رجل اكثر من يوم وليلة لا يسلن م
عليه قضاء ما قلت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتدادها وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمى عليه رمضان
كلا لا يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر في الزكاة لان امتدادها في الصوم نادر ففي الزكاة اولى ان يتدسر
استغراقه الحول وهذا بخلاف اليوم حيث لم يعتبر امتدادها في شئ اصلا فالاعمال اذا لم يمتد ليحتم بالنوم
في وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجحون والصغر وهذا استحسان والقياس ان لا يسقط بالاعمال
سواء امتد ولم يمتد ولكن استحسانها للفرق بين الامتداد وعدمه لان عليها اغمى عليه اربع صلوات
فقضهن وحرمى ابراهيم بن الحزمي في اخر كتابه الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زائدة عن عميد الله
عن نافع قال اغمى على عبد الله بن عمر يوم وليلة فاناق ولم يقض ما فاتة واغمى على عبد الله بن
عمر رضى الله عنه اكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه
الانار ان ما فات من الصلوة في اكثر من يوم وليلة يجب قضاؤه وما هو في يوم وليلة او اقل لا يجب فعلم
الامتداد واما الرق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسيج ومنه رقة القلب
وفي الشرع عجز حكى مجع ان الشارع لم يجعله مالكا واهلا لما يملكه الحجر مثل الشهادة والقضاء
والولاية ونحو ذلك والرقة حتى الله تعالى ابتداء بمعنى انه جزء الكفر حيث استتلف الكفاس

فهو عجز حكى شرع جزاء في الأصل لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة به بصير المرء عرضة
للتملك والابتداء هو وصف لا يمتثل للتجزى فقد قال محمد في الجامع في جهول النسب
اذا قرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبد في شهادته وفي جميع احكامه

عن عبادته واتخذ والها من دونه ولم يتفكر في آيات التوحيد واقتوا نفوسهم باليهام والمخاطات في ذلك
فجازاهم الله تعالى في الدنيا بجعلهم عبيد عبيد متملكين مبتدئين ولهذا المرتبة الرق على المسلم ابتداء
وطق العباد انتماء وبقاء بمعنى ان الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهتا العقوبة والجزاء حتى انه يبقى
ملوكا وان اسلموا اتقى فهو عجز حكى اى غير حتى ثابت بحكم الشرع فلا يقدر الرقيق على التصرفات وان كان
اقرى من الحر حشا وهذه الجملة ليست محذورة حتى يقال ان كثير من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير
بحكم شرعى وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكى بهذا الوجه ولا يوجد الرق بل المحذورة الى قوله عرضة للتملك

شرع جزاء في الاصل اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته لان الكفار لما استنكفوا عباداة الله جعلهم عبيد عبيدة
جزاء لهم في الدنيا لكنه اى الرق في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة اى صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع
من غير نظر الى معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى ملوكا مرفوقا وان اسلموا صار من الاتقياء اى بالرق
بصير المرء عرضة للتقليك والابتداء العرضة المعتض للامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة
للبلاد اى صار منصوبا بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامكم والمعنى ان

الانسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستخدام وهو اى الرق وصف لا يمتثل للتجزى
ثبوتا وزوالا لاننا اثر الكفر ونتيجة القهر فلا يتصور فيهما التجزى كما لا يصح بالعلم والجهل فالمحل
غير قابل للتجزى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرفوق البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حتى العبد
يوصف بالتجزى ثبوتا وزوالا فبايع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد في الجامع الكبير

في حق جهول النسب اذا قرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبد في شهادته وفي جميع احكامه استدلال
بملاء المسئلة المذكورة في الجامع الكبير على ان عدم التجزى مذاهبا صائبا للتلا تحت لم يخالف احد
فكان اجماعهم على عدم التجزى وهى ان الرجل تمحول النسب اذا قرأت نصف عبد فلان فانه يجزى بسبب
اقراره عبدا في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كهداية الرقيق الكامل لعلم ان الرق الثابت
باقراره كامل غير متجزى اذ لو كان متجزى لكان هو باضتمام مثله اليه بمنزلة حواحد في الشهادة كما جعلت
الموتان بمنزلة رجل واحد فيها وكان هو عبد في جميع احكامه مثل العهد واداء اركن والحج والزكاة ولكن كما اثبتت الملك
المنفرد لان النصف اذا الملك متجزى بالاتفاق كما ان الرق والعقود غير متجزى بالاتفاق

وذلك الحق الذي هو ضدّه وقال بـ يوسف وهجداً الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجزى
 انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى تعلق
 بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد
 شرط العلة فيتوقف العتق الى تكميلها و صار ذلك

وذلك العتق الذي هو ضدّه اى كما ان الرق لا يحتل التجزى كما امر كذلك العتق الذي هو ضد الرق لا يحتل
 وتفصيل لمقال هو ان الرق غير متجزى كما عرفت وضدّه العتق وهو ايضا غير متجزى لان العتق في الشرع عبارة
 عن قوة حكيمه يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصرف في بعض الاشياء
 دون البعض فكل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لان الرجل
 لو باع عبداً من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذا لو باع نصف عبداً يبقى ملكه

والنصف بالاجماع لكنهما اختلفوا في تجزى اعتاق الذي هو فعل الملتق كما بينه المصنف وقال بـ يوسف فجزى الاعتاق
 لا تجزى لما لم يتجزى انفعاله اى اثره وهو العتق وحاصله ان عند محمد وابى يوسف لا يشون تجزى الاعتاق بمعنى ان
 اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم للاعتاق لاننا نراه يقال عتق فتق كما يقال كسرته فانكسر اثر الشيء لازم له
 ولما لم يتجزى الملتق اتفقا بين علماء المذاهب في تجزى الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزئه لم
 تجزى لعتق ضرورية وقال ابو حنيفة الاعتاق تجزى وانما يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شتصا من عبده
 لا يمتنع كله ولا بعضه بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام بل يزيل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتاق
 ازالة الملك وهو متجزى فيتوقف حكم العتق الى ان يؤدى السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق
 كله والى هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العتق لا قدرة له ان يتصرف
 في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه حرج لما استدل به
 الصحاح ان كون العتق اثر الاعتاق لان اثره ازالة الملك وهو متجزى كما امر تعلق بسقوط كله اى الملك
 عن المحل اى المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل ان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى يتعلق
 بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيما العتق لان في صورة عتق بعضه
 لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه العتق لا يتحقق الا اذا انزل الملك بالكلية لان العتق والملك
 وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فاذا سقط بعضاى الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد
 وجد شرط العلة اى جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا تحقق العلة بامرها فاما اذا وجد جزء العلة
 فيتوقف العتق الذي هو المعلول الى تكميلها اى تكمال العلة وهي ازالة الملك و صار ذلك اى ازالة الملك

كغسل اعضاء الوضوء لإباحة اداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتخريم وهذا الرق ينافي
 مالكية المال لقيام المملوكية فالاحتق لا يملك العبد والمكاتب التشرى ولا تصح منها احوج الاسلام
 لعدم اصل القدرة وهي لمنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنته عليه من القرب
 البدنية والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة

الذي هو متجزئ لثبوت العتق الذي هو غير متجزئ لغسل اعضاء الوضوء لإباحة اداء الصلوة فغسل الاعضاء
 متجزئ حتى من غسل يديه او وجهه يزول عنها الحدث ويثبت الطهارة ولكن لا يثبت اباحة الصلوة التي
 هي غير متجزئة بغير غسل جميع الاعضاء وكاعداد الطلاق للتخريم اى الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق
 متجزئة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجزئة بحق من طلق امرأته طلقة او طلقتين يثبت الطلاق
 ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في احكام الرق
 فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيما احتراز عن النكاح فانه وان يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية
 المال ينافي مالكية المال لقيام المملوكية الا لا فاعبد لا يملك مالا لانه مال المولاة ومملوك له من حيث
 المالية كما من حيث الانسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد
 من جهة واحدة وفيه بحث لانه يمكن ان يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالعية
 من حيث الادمية فانهم حتى لا يملك العبد والمكاتب التشرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك ان
 الاعتراف لانه من احكام الملك والتشرى الاخذ بالسرية وهي الامة التي برأها راعدها اللوطي فعيلة
 من السروا فما حصل مكاتب بالذكرم ان المداير ايضا لا يملك التشرى لان المكاتب لما كان احق بمكاسبه
 كحرية يده كان يوم ذلك جواز التشرى له فانزال الوهم بذكره ولا تصح منها اى من العبد والمكاتب تحت الاسلام

اى المحجنتا التي افترضت بسبب الاسلام حتى لو جأ يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
 وهي المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج والقدرة للرفيق اصلا لانها
 انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها المولاة كما قال للمصلاخ للمولى الا فيما استثنته عليه اى
 المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم
 الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عادت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا حج ثم
 استغنى حيث يقع حجه فرضا لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للاداء والرق لا ينافي مالكية
 غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة لان الرقيق في حكم تلك الاشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الاشياء
 الضرورية باق على الحرية الاصلية فيصح نكاحه واقراره بالحد والقصاص السرقة المستهلكة كمنه محجأ

مثل

ويناقى كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تختمل الدين بنفسها وضممت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحال يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحل

الى النكاح لان قضاء شهوة الزوج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه ولكن الاحتياجه ثابت الى الدم والحجوة في البقاء ولهذا لا يملك المولى امرئهما وصح احقراره بالخصاص لان ذلك مثل الحر ويناقى كمال الحال في اهلية

مثل

الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما الكرامة الدينية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب ما لم يعقوب او يكاتب وكذا الولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان للحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعفت بالرق حتى لا يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تختمل اى ذمته الدين بنفسها وضممت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحال يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحال الذي يبيته عليه ملك نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجهما حرا او عبدا لان الرق كما يؤثر في تنصيف حال الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يفوت حل الامة بنصف ما يفوت به حل الحرة فراقبين الحرة والامة وهو تطبيقه ولصف ولكن لما تميز الطلاق الواحد كحل وصار ما يفوت به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيطان من اهل التردى وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل وتنصف لعدة والقسم والحل اذ العدة تعظيم لملك النكاح حتى حق النساء فيتنصف فيكون عااة الامة جضتين اذ الواحد لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كل امرأ انفا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فية تنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يوبين وعلى الامة يوما والحل عقوبة بسبب العصيان مع زوجة النعمة فمن كملت له حقة النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالحل بخلاف القطع في الدقة

وانتقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف فى امواله استحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لتقصان في احد ضري المالكية كما تنصف الية بالانوثه لعدم احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد

وانتقصت قيمة نفسه حق اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة تقابل قيمته ولكن لا تزاد على عشرة الاف درهم وان بلغ قيمته عشرين الفا واكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم حطال مرتبة عن مرتبة المحر اذ دية المحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليهما فى المال عطف على قوله

للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اى دية المحر لنقصان في احد ضري المالكية كما

تنصف الدية بالانوثه اذ دية الانثى نصف دية الذكركل عدم احدهما اى احدا الضريين المذكورين حاصله

ان المالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف فى المال لملك الرقبة

اى لا يملك اصل المال والثانى مالكية ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح وشبهها بالذكورة فالعبد اهل

لهذه القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما فيكون قيمته ناقصة عن قيمة

المحر اى دية اذ المحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا

لكان قيمته نصف قيمة المحر كالمراة فانها ليست باهل للقسم الثانى مطلقا اى لا على وجه الكمال ولا على

وجه النقصان فيكون قيمتها اى ديتها نصف دية المحر لانها فاقد احد ضري المالكية بالكلية بخلاف

العبد فانه غير فاقد بل احد ضري المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له

بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثانى بالكلية مثل المراة لتوقف نكاحه على اجازة

المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكما لها حتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل المحر وانما توقف

على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لا لتقصان فى مالكية العبد وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف

فى المال من هبنا ان الماذون اى لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصلية لا بطريق النيابة وبشبه

له اليد على اكسابه ويجب اى يثبت له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد واما ملك الرقبة فهو بالنسبة

الى ملك اليد من الزوائد وفيه دفع لما احتج به الشافعى على من ذهبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهليته

بل بطريق الاستفادة من المولى كالتوكيل ويده على اكسابه يدا امانته كالمودع تقريرا الاحتجاج انه

لو كان اهلا للتصرف لو كان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه

والمالك لا يثبت له اجبا عما فكذا التصرف لان انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم

وهو التصرف واذا العبيثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقرب الالذم ان المقصود الاصل من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك اذ يكون في يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له وهو مقصود اصيل بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه في العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اي يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة الى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اي وكان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اي العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اي ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اي غير مستقل لانه ليس اهل لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقيم الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حتى غزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هي ان المولى اذن لعبد في التجارة فكل ما باع العبد او اشترى بغير فاحش او يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث مال عندنا بغير حنيفة ولا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما المحاباة بغير فاحش فباطلة عند محمد وابي يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صفحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثاني هي ان العبد الماذون اذن لعبد في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينجز الاول كالوكيل اذ اوكل غيره وقد قاله الموكل على برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينجز الثاني نعم لو بات المولى صلحا بالمحجورين كالموات الموكل صار معزولين في حق هذا المسئلة نظرا لها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذ نأق الا انواع كلها لاننا للشان في وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبد شهرا او شهرين

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته وإنما العصمة بالإيمان والدار
والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً وأوجب الرق نقصاناً
في الجهاد حتى لا يجب عليه أن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى
ولهذا الرق يستوجب السهم الكامل من الغنيمة

كانا ما ذوقنا ابداً إلى أن يحجر عليه وهذا هوثرة الخلاف بيننا وبين الشافعى ولما كان يردان الرق إذا أثر تنقص
قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لا يساوى الحر فكيف يجوز أن تقبل الحر بالعبد قصاصاً لأن القصاص
يشي عن المساوات ولا مساوات بينهما فعدم بقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم فلا يعد معها بالكلية
ولا ينقصها وإنما يؤثر في قيمته أى قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دلاهم إذا كانت مثلدية
الحر وأكثر منها وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه أى في كل واحد من الدار والإيمان مثل الحر
علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالاتلاف لمن صاحب الشرع وصاحب الدم فمن على نوعين ثموتة
توجب الأثم فقط على تقدير التعرض وهي تثبت بالإيمان فقط ومقومته توجب مع الأثم القصاص أو
الدية وهي تثبت بالدارى بالأجزاء بدار السلام والعبد يساوى الحر فى الأمرين فبما يبرق العصمتين
ولذلك أى لأجل المماثلة والعصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصاً خلافاً للشافعى فإن عنده لا قصاص
بيهما لعدم المساوات فى النفسية وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات وقد تمكن فى العبد
معنى المالية وهي تخلف تلك الكرامات والحر نفس من كل وجه العبد نفس ومال والجواب أن المساوات
قد وجدت فيما هو الأصل وعليه مبنى القصاص وأما الكرامات فصفة زائدة لا يتعلق بها القصاص
والأليزم أن لا يجرى القصاص بين الذكور والأنثى لأن الأنثى دون الذكر فى استحقاق الكرامات

الزائدة ولذا انصف ديتها عن دية كإمرءة أوجب لرق نقصاناً فى الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه
أى على الرقيق لأن استطاعت فى الحج والجهاد غير مستثناة على المولى إذا العبد مع البدن وجميع المنافع
ملوك ومال للمولى ولكننا نسان حاصل لمبعض النفسية فلذا راعى الشرع جانب العبد فى بعض
المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلوة ولم يستثن فى البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد
فلذا الإيجل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار ولهذا أى لأن الرق أوجب نقصاً
فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب أى لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل بأذن المولى
أو بغير إذنه وهو مذهب العامة لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد
لوصف الكرامة بل يرضخ له الإمام ولا يسهم وقد صح أنه عليه السلام كان يرضخ المالك ولا يسهم كإمرءة

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكى وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكاً في الغنمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترمذى في جامعه عن عمرو بن ابي اللحم قال شهدت خير مع ساداتي فكلوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلوه انى مملوك قال فامرني فقلت السيف فاذا انا اجرة فامرني بشئ من حرث المتاع الحديث انى من اناث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه اى الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المص الذمة والحل شرع الا ان فى الولاية والعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى و ذلك لان الرق عجز حكى فصيروا العبد عاجز عن التصرفات فى نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره لان ولاية المرء يبثت اول على نفسه ثم يتعدى من االى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكاً فى الغنمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع الما يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا الايصاح امان الماذون للكافر الحربى فى الجرم اذ لا تصرف على الغير باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتاما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية تعدى يراد دفع امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه باعتبار انه بسبب اذن المولى صار شريكاً للفرقة فى الغنمة اى الرضى بمعنى انه انسان مخاطب يستحق الرضى لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون فى القتال الكفار فقد اتلف حقه من الغنمة اى الرضى ولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه لا يستحق الرضى ولا لفقدان اذن المولى فى حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجع سالما غامدا لانه ولا اعتباره وقال الترمذى وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحد قيسى بها ادناهم ومعنى هذا اعذا اهل العلم ان من اعطى الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان ماذونا ولا بشرط ان يكون مؤمنا يجوز امانه كما ذهب اليه شهيد والشافعى وحسن ابو حنيفة الماذون فعمل هذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد لزم الصوم بنفسه ولا ثم تعدى حكمة الى الغير

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحرد والقصاص وبالسرقة المستهلكة و
 بالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في
 جناية العبد خطأ انه يصير جزاء الجناية لان العبد ليس من اهل ضمان
 ماليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عاقلة الى

وعلى هذا الاصل هو ان ما يلزمه اولا يتعدى الى غيره تبعاً يصح اقراره اى العبد ما ذونا كان او
 محجوراً بالحرد والقصاص لان ضرره يلزمه اولا ثم يتعدى الى المولى تبعاً وكذا يصح اقراره بالسرقة
 المستهلكة بان اقرار العبد الماذون او المحجور ان سرقت ما لا تستهلكه يصح اقراره حتى يقطع يده ولا يجب
 الضمان عليه والقائمة صح من الماذون اى صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المرسوق
 منه ويقطع يده وفي المحجور اختلاف معروف اى في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف ان كذب
 المولى فعند ان حنيفة يقطع ويرد المال على المشرق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المرسوق
 منه لان فيه ضرراً للمولى واقتراره في حق الغير غير صحيح ولكن المرء يؤخذ باقراره فيضمن مثله بعد
 الاعتناق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتناق لان اقرار المحجور بكون المال
 الموجود في يده مال المشرق منه اقرار على المولى لا نسو ما في يده مال المولى فلا يصح اقراره في حق
 الغير واذا الرخص اقرار بالسرقة فلا يقطع يده لان القطع انما يكون في السرقة ولكنه عاقل بالغ
 يؤخذ باقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاعتناق هذا التشريح المقام فمن شاء ان يطلم على تفصيل المذاهب
 فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقهاء على هذا اى على ان الورق يثنى واليكه المال وان يثنى كمال الحال
 قلنا في جناية العبد خطأ انه يصير جزاء الجناية اى ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلاً خطأ بانه كان يرى
 الى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القليل الا ان يختار
 المولى الفداء بالارش لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال اعلم ان الواجب في الجناية خطأ هو
 ان يكون المال واجبا على الجاني لانه هو المتعدى او على عاقلة وهذا المال للذ فرع يكون صلة في
 حق الجاني كانه يهب شيئاً مبنياً حيث لم يقابله مال لان المتلف ليس بمال وعوضاً في حق المحقق عليه
 فكون المتلف غير مال يثنى وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولذا لا يملك ان يهب
 شيئاً ولا يجب عليه صلة اقربه من الفقة والكسوة وكون الدم مما لا يهدر يوجب حق المتلف على العبد
 والعبد لا يصح ان ذم المال لانه ليس اهلاً للصلة وليس له عاقلة من ذم المال فتعين ذم العبد الى ذم
 الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائداً الى

الأصل عند أبي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس وعند هيا يصير بمعنى الحوالة وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت علتنا المخالفة كان من أسباب تعلق حق الوارث والغريم باليقين به المحج

الأصل عند أبي حنيفة والأصل في الجناية خطأ هو الأرش عند أبي حنيفة لأنه الثابت بالنص وإنما يصبر إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لا يبطل الأصل بالافلاس حتى يجب دفع العبد إلى أولياءه واليه أشار بقوله حتى لا يبطل بالافلاس وعند هيا يصير وجوب الأرش على المولى بمعنى الحوالة أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى وإذا ترقى ما عليه بالافلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات وحاصل المسئلة أن المولى إذا اختار الغذاء ثم أفلس حتى لا يجد ما يؤديه إلى ولى الجناية كان الأرش ديناً في ذمة المولى حتى يأخذ ولى الجناية ما يجد عنده من حقه ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان هذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يؤدي المولى الأرش إلى أولياء الجناية فإن عجز بالافلاس دفع العبد اليهم لهم أن يأخذوا العبد في الجناية ولما فرغ عن بحث الرق شرع في المرض فقال وأما المرض فهو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الأفعال بها لذاتها مأذونة فعل هذا النسيان والجنون والأغماء والعته مرض كما صرح به الأطباء فيردان أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام لأن الجنون والأغماء ينافي أهلية العبارة اللهم إلا أن يقال إن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض إذ المراد بهذا المرض ما لا يخل بالعقل والاختيار فافهم فإنه لا ينافي أهلية الحكم أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق لأن المرض لا يخل بالعقل والاختيار ولا في أهلية الثواب والعقاب فيتوجه عليه الخطاب فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم أو من حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء ولا ينافي المرض أهلية العبارة لأنه لا يخل بعقله فيكون اهتلا للتعبير عن المقاصد حتى صح طلاقه واعتاقه وكل ما يتعلق بعبارته ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله لكنه أي المرض لما كان سبب الموت والموت علتنا المخالفة فتأى خلافة المورثة والغريم في ماله لأن أهلية الملاك قد بطلت بالموت فيمنع الوارث لأننا نأقرب الناس إليه والغريم لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذا كان من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله أي بمال المريض فيثبت به أي بالمرض الحجر

الحامي

بحق المرض

اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فحقيل كل تصرف واقع من
يحتتمل الضمير فان القول بصحة واجب في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه كل تصرف
واقع لا يحتتمل للضمير جعل كالمعلق بالموت كالاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله الى اول المرض لانه لا يظهر هذا مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت انه مرض موت فيثبت الحجر مستندا الى اوله لان سبب الحجر مرض يميت فيضاف الحجر الى جميع السبب اى
الى جميع اجزائه من يوم ابتداء اى يوم الموت كالى آخر الاجزاء فيقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض

بعقد ما يقع بصيانة الحق اى يثبت الحجر في العقد الذى يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في
الثنتين لاجل الوارث وفي جميع المال ان كان دين الغريم مستقرا فجميع التركة وان كان اقل من التركة
فيقدر حصته واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم ماله فحقيل كل تصرف واقع منه من الميراث

يحتتمل الضمير صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الحبية والبسم بالحياة فان القول بصحة اى التصرف واجب في
الحال والجملة خير لقوله كل تصرف ذلك لان الموت مشكوك في الحال ليس في صحة هذا التصرف في الحال خير باحد
لانه قابل للضمير اذا احتيج اليه حتى يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال لانه لا يلحق الضرر باحد في الحال

وانما يلحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض بقصر هبة ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لانه حينئذ
احتيج الى صيانة حق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه اى الى النقض
وذلك بعد موته اذا ترك دين او وارثا وكل تصرف واقع لا يحتتمل للضمير جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت

كالاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث صورته اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او عبدا تزيد
قيمت على الثلث فحكمه ان العبد في حيات المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكما ان المدبر عبدا في
حيات المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعلق في مرض الموت عبدا في حيات المولى و

كما ان المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسمى في قيمته للغيراء والورثاء كذلك المعلق في المرض حر بعد موت
المولى ولكن يسمى في قيمته للغيراء والورثاء وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث او لم يكن في المال وفاء
بالدين واذا كان في المال فبالدين وبالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ الحق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغيراء

به فلما كان يراد انك قلتم ان الاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعل هذا لا يجوز اعتاق
الراهن عبده المرهون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غريم قد تعلق برقبته ومع ذلك جوزتم اعتاقه
اجاب بقوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة واداء الحقوق المالية لله تعالى
والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع
الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الرهن وهو كفي بمجاز الاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة وهي
تمليك المال بلا عرض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والكفارات وصدقة
القطر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلوة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب المحرم وهو
المريض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا لكان ان الشرع جوز
ذلك من الثلث اي من ثلث ماله نظر الى ان الانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف
افعل هذا فاذا دركها الاجل احتاج الى تلاف في ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء
العبادات البدنية فرخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي
عن سعد بن وقاص انه قال مرضت عام الفقم مرضا اشفيت منه على الموت فاتان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بيجودي فقلت يا رسول الله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كبير الحديث ولما كان
يتوهمان الشرع لما جوز الايصاء من الثلث نظر الله علم ان الثلث حق خاصة لا يتعلق به حق احد
حق يجوز تصرفه فيه سواء اوصى للوارث من الورثة او لغيره ازاحه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء
للورثة بنفسه ولم يفوض الى المريض حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي منح ايصاءه
اي المريض لهم اى للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفرضة بقوله تعالى كتب عليكم
الوصية اذا حضر احدكم الموت الاية فنهى عن بقوله تعالى يوصيكم الله الاية فالوصية كانت في
ابتداء الاسلام مفرضة اذ الميراث من الثلث مقررا في كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين
مقدارا يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المضاربة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره
غير مضار الاية ويقول لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الاية انزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الاية
وتولى الايصاء بنفسه فلهذا بطل ذلك اي ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ابن امانة
الباہل قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان
بيد المريض عينان من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث الوارث

ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي حنيفة ، و
 بطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجوده في حقهم
 كما تقومت في حق الصغار واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدان اهلية
 بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط كجواز اداء الصوم والصلوة

يعين من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة مطلقا سواء كان بمثل
 القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينة ايضا وهنما يصح بمثل القيمة لعدم
 بطلان حق الورثة عن شئ مما يتعلق به حقهم ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر
 تسليم المقر به للمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافا للشافعي لان في اقراره لبعض الورثة تهمة
 الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه اصيل المال الى الوارث بغرض عوض وشبهة الحرام حرام فكون حرما
 فهذه وصية معنى واقراره حقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجير من الاموال

الربوية بالرذى من حيث حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا سواء كان بمثل القيمة ولا عند ابي حنيفة ، هذا
 مثال للقسم الاول وهو الوصية صورية وبطل اقراره اى المريض له للوارث وان حصل اقراره باستيفاء دين
 الصحة الذى كان له على الوارث بان يقر المريض بان حصلت من فلان الوارث ديني الذى كان عليه في حالة الصحة
 وذلك لان في اقراره بالاستيفاء تهمة انه يريد سقاط الدين عن ذمته فكل ما يملك بهذا المقدار من المال وهذا
 مثال للقسم الثانى وهو الوصية معنى ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة اظهر لم يذكر له مثالا

وتقومت الجوده في حقهم كما تقومت في حق الصغار بان باع المريض ما لا يجيد بالردى من جسده من وارث
 ليلزم نعم الجوده الى ارثه لان الجوده وان لم يعتبر بما وقت بيع الجيد بالرذى من جنس كبيع الحنطة الجيدة

بالحنطة الرديه ولكن تقوم هذه الجوده اذا باع المريض بوارثه دفعا للتمه فلا يجوز هذا البيع كما تقوم اذا بيع
 الوصى او الاب مال الصغير من نفسه متجاوزا لضرر فلا يصح بيعه هذا مثال للقسم الرابع واما الحيض و

النفاس جمعهما للشايمه بصورة وحكما فانهما لا يعدان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء بوجه ما اذ ذلك
 لا يمكن الايجلان بالذمة والعقل ودارة البدن ولما كان يتوهم انه فعل هن ابي حنيفة ان لا يقطع بمحل قضاء الصلوة

دفعه بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد روى البخارى
 والمسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله اى امرأتك استحاضت فلا تطهر اذ اذع الصلوة فقال لا انما ذلك

عرق وليس بحيض فاذا قبلت حيضتك نذمت الصلوة واذا ادبرت فافعلى عنك الدم ثم صلى نعمي وهذا
 موافق للقياس واما للصوم فقد روى الترمذى عن عائشة قالت كنت غائضا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يحض والنفاس

لا يحض والنفاس

في قوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوة حرج لتضا عقرها فمقط بهما اصل
 الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت
 فانه عجز خالص

بوت الموت

ثم نظر فيما رنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم
 عنها بمعناه فعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يصمن في حالة الحيض ثبتت ان الطهارة
 عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يادى الصوم مع الحيض كما يادى مع الجنابة و
 ثانياً انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لاداء الصوم
 والصلوة في قوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وقضاء الصلوة بعد ايام الحيض
 حرج لتضا عقرها اى الصلوة في ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام ولما لهما
 كانت الواجبات داخلت في حد التكرار لاجل حالته والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
 الواجبات فيه ايضاً وهو مستلزم الحرج وهو يد فرع فسقط بهما اى بالحيض والنفاس اصل الصلوة اى
 نفس الوجوب حتى لو يجب قضاهاً ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهراً
 لا يضيع واما النفاس فعم ان وقوعه في رمضان تعاق فان فرض ان يستوعب رمضان فلا حرج
 في قضاؤه اذ قضاؤه صوم شهراً واحداً في احد عشر شهراً متفرقا او مجتمعاً مما لا يضيع فلم يسقط اصله
 اى لفعل الوجوب عن الذمته وان سقط اذائه عنه واما الموت وهو اخر العوارض السماوية واختلف في
 تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و
 الحيوة ولقوله عليه السلام يثوب بالموت يوم القيمة في صورة كبش الملم فيذبح وعلى هذا اصح عدّه
 من العوارض السماوية وقيل هو عدم النبوّة عما من شأنه الحيوة معنى الخلق في الآية التقدير
 واليه ذهب صاحب السلم حيث قال في منهيته المسلم وجعله موجوداً باليس بشئ وانما تعلق الخلق
 به لانه عدم طاراً انتهى اقول ليس المراد من كونه عدمياً انعدام محض وفاء صرف بل هو مفارقة
 الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة جياً فاحفظه فانه عجز
 خالص ليس فيه جهة التقدير بوجه ما واحتراب بعض المرض والضعف والجنون والرق فان العجز بهذه
 العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا
 واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
 الزكوة وحكمه السقوط الا في حق الائمة ومنها ما شرع عليه الحاجة الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

بوت الموت

يسقط به ما هو من باب التكليف لقوات غرض وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه بحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينيا لم يبق بمجرى الذمته حتى ينضم اليه مال او ياتوكد به الذم وهو ذم الكفيل ولهذا

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ويقضه به الحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمه بالبقاء نقوله بسقط به اى بالعجز المحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لقوات غرض وهو الاداء الصادر عن اختيار والمحصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالوت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى زواله ولا عجز فوقه ولهذا اى لغوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار ما س قلنا انه يبطل عنه الزكوة اى يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو نظر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة فتسقط الزكوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف على قوله الزكوة اى يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج واما يبقى عليه المأثم لتقصيره وادائه حين كان جا صيحما والاثم من احكام الآخرة والميت فى احكام الآخرة حتى فان شاء الله عفا عنه بكرمه وفضله وان شاء الله عذبه بعلمته وعذله وما شرع عليه اى الميت بحاجة غيره هذا هو القسم الثان وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقوله ان كان للشروع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق بمقتضى اى العين كالمرهون يتعلق به حق المرهون ولا يبطل بموت المرهون وكذا المستاجر يتعلق به حق المستاجر والوديعة يتعلق بها حق المودع والمسيب يتعلق به حق المشتري لان فعله اى فعل العبد فيه اى فيما ذكرنا غير مقصود او المقصود فى حقوق العباد هو المال فيبقى حق العبد فى العين بعد موته ايضا حتى يأخذه صاحبا الحق او لا من غير ان يدخل فى التركة وينقسم على الغرما والورثة والثاني ما ياتي فى قوله وان كان ما شرع لحاجة الغير دينيا لم يبق بمجرى الذمته اى ذمته الميت حتى ينضم اليه اى الى الذمته بتاويل المذكور مال او ياتوكد به الذم وهو اى ما يوكد به ذمته الكفيل والمحصل ان الميت اذا لم يترك مالا او كفيل من حضوره لا يبقى دينه فى الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ فى الآخرة ولهذا اى لاجل انه لم يبق

قال ابو حنيفة رحم ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذ الم يخلف مالا
او كفيلًا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين
فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة

في ذمته ومن قال ابو حنيفة من ان الكفالة بالدين عن الميت المفسر لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيلًا لان
الكفالة ضم الذممة الى الذممة واذ الم يقر للميت ذمته معتبرة فكيف يصح ذمته الكفيل اليه نعم لو كان له
مال او كفيل من حالة المحجوة فاذا يصح الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو
تبرع انسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابو يوسف والشافعي تصح الكفالة
من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلًا لان الموت لا يبرئ عن الدين كما لمحل الاخذ من المتبرع عن
الميت وما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا
في التمهيد واستدوا بجديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسط على رجل مات وعليه دين فاق
بميت فقال عليه دين قالوا نعم يئران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هماغلى يا رسول الله
نصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم راء النساء وابو داود اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة
هماغلى بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه يحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالة
السابقة قلت يشكها ما رواه احمد بسند حسن فتحها ابو قتادة فأتياه فقال الدين يئران على فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم ويرى منها الميت قال نعم فصلى عليه وما رواه البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثمرى بثالثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة دنائير قال
هل ترك شيئًا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه
نصلى عليه ومما رواه ابن جبان في صحيحه فقال ابو قتادة انا الكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله
عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما واربعة عشر درهما وفيه ما فيه كان الدين عنه ساقط في احكام
الدين الفوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها وما كان يردان ضعف
الذممة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقوله
بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة منه وان لم يكن مطالباه قبل
العقود لان ذمته في حقه كاملة لانه حتى عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدقه
المولى او يعقده فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صححت الكفالة عنها لا تعاقب على المطالبة فمن يتكفل
عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع وهو الافلاس

وانما ضمت اليها المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلوة بطل الا
ان يوصى به فيصم من الثلث واما الذي شرع له فبناء على حاجته والموت
لا ينافي الحاجة فبقي له ما ينقض بالحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم
وصاياه من ثلث ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر الاله ولهذا
بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم التملك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليها الزمة بتأويل المذكور للمالية
في حق المولى جواب لسؤال مقدر تقر به ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلزم ضمت المالية اليها وحاصل الجواب ان
كمال ذمته ليس في حق المولى اى انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن
استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه لان ذمته ليست بكاملة في حقه وان كان
الحكم الذي شرع له بحاجة غيره شرع عليه بطريق الصلوة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر
بطل بالموت لضعف ذمته لان اوصى به فيصم من الثلث لان الشرع جوز تصرف في الثلث نظر الاله وقدم
بيانه هذا اقسام ثالث للقسام الثاني من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا
ولما الذي اى الحكم الذي شرع له اى للعبد بحاجة وهذا اقسام ثالث من الاقسام الاربعة فبناء على
حاجته ولما كان يتوهم ان الحوائج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت اذ احب بقوله الموت لا ينافي الحاجة
لانها تنبئ على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا اقبل الحاجة نقص يرتفع بالموت فبقى له اى للبيت
ما يفيض به الحاجة ولذلك اى لاجل انه بقي للبيت من تركته ما يفيض به حاجة قدم جهازه اى تجزيه و
تكفين على قضاء ديونه اذ الم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجميز ناشد منها الى قضاء الدين لما
ان البأس في حالته المحبوة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابراء ذمته اقوى منها الى الوصية
اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فائدها عائدة اليه في الاخرة
وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر المتعلق بالكل اى ثبت هذه الحقوق فتعاله
لان نفع هذه الامور راجع اليها مانع التجميز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر اما نفع جريان
الميراث فهو ان روحه يتشفي بغنائهم ويحصل له الثواب في دار الاخرة باقتناعهم من ماله ولعلمهم يدعون
له بل بخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا اى لبقاء ما يفيض به حاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اى ان مات المولى وبقي المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة
لحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدى بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقاً فيحصل له

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقى ملكه الى انقضائه العدة فيما هو من حوائجها خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهليتها للمملوكة بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاخلاف فيه وكذا اذا مات المالك وترك مالا فيه وقام لبطل الكتابة والمولى يحكم ببقوله الكتابة حتى يحكم ببقوله الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثت المالكات الى المولى لانه يحتاج الى كونه معتقا منقطعاً عنها اثر الكفر باقياً على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق في اخراجه من اجزاء حياته فيكون ما بقى من بدل الكتابة ميراثا للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب على وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفخ للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا

معطوف على قوله بقتى اى ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك

لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفاً على الزوال باقضاء العدة فبقى ملكه الى

انقضائه العدة فيما هو من حوائجها خاصة والغسل من حوائجها ولما ليس من حوائجها فلا ملك له فيه

بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت اذا الميت

لم يبق عملاً للتصرفات الخصوصية بالمملوكة واذا ماتت المملوكة فقد ارتفع النكاح بجميع علاقته فلا يجعل المسح

النظر وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها القول عليه السلام لعائشة لومت لغسلتك من ابي احمد

وابن ماجه ورمى ابن جبان عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبلى لغسلتك الحديث ورويه ماروى

عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يغسلها على زوجها الدار كطفن والبيهقي ولا يصح ما قيل في جوابه

ان معنى لغسلتك لقميت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة روى عن اسماء قالت غسلت انا وعلى فاطمة

بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اى لاجل ان ما شرع لحاجة العبد

يبقى مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص بالانصبوب

بترغ المحاقض اى الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا او دينا ما يصلح

الورثة او يعفو البعض منه او يشتمه كان مورثا فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر

ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه دينه وتنقذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه

وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه شرع

لذلك الشارح ليشفي صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت المحنانية

بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له
 الا ما يضطر اليه كحاجته فقارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما
 احكام الآخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة
 كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا ووضعه فيه لاحكام الآخرة
 روضة دارا وحفرة نار ورجوا الله تعالى ان يصيره

على الورثة لاستفادهم بحيوته وجب للورثة ابتداء لانه يثبت للميت اولاً ثم ينتقل اليهم نعم لو انقلب
 هذا القصاص مالا يتعلق بحق الميت كما هو وهذا اتم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
 للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعاً بحيوته اكثر من استفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
 في حقه من وجه حتى صم عفو المجرم لان السبب انعقد للمورث وصم عفو الوارث قبل موت المجرم ورج
 ايضا لان الحق باعتبار نفع الواجب انما يثبت للوارث ثم استدل على ان القصاص يثبت للورثة
 ابتداء بقوله لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة اي حيرة الميت وعند ذلك لا يجب له اي
 لا يثبت للميت لبطان اهليته للملك الا ما يضطر اليه الميت كحاجة والقصاص لا يصلح لحاجة فيثبت
 للورثة ابتداء لا انتقالا ولما كان يرد على قولنا ان القصاص يثبت للورثة ابتداء هو انه ينبغي ان
 يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصاص
 والخلف لا يفارق الاصل في الحكم فدفع بقوله فقارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص
 حيث يثبت للورثة ابتداء بخلاف الدية فانها تثبت اولاً للميت حتى يقضى منها ما هو واجب ثم يثبت
 للورثة بطريق الخلافة عنه لاختلاف حالهما وهوان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت
 مع الشبهة والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الوضوء
 اصل والتميم خلف مع ان مخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء
 وذلك لاختلاف حالهما وهوان الماء مطهر بنفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يظهر به
 حكمها اي الطهارة به امر تعبدية فيحتاج الى النية واما احكام الآخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت
 في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكما ان الرحم موضوع بحيوة الدنيا يعطى لها احكام
 كذلك القبر واول منزل لمن منازل الآخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع بحيوة الدنيا يعطى لها احكام
 الاحياء في الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كذلك الميت وضع في القبر للحيوة في حق الآخرة لاحكام
 الآخرة فقبره روضة دار التراب ان كان سعيدا وحفرة نار ان كان شقيماً ورجوا الله تعالى ان يصيره

لنار وضئ بكرمه وفضلله فصل في العوارض المكتسبة اما الجهمل فانواع
 اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة
 اصلا لانه مكابرة وحمود بعد وضوح الدليل

اي التبر لنار وضئ بكرمه وفضلله اللهم اغفر لنا والحقنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى
 يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض
 المعنوية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لاختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما
 الجهمل وهو مبسط وحد بانه عدم العلم عما من شأنه العلم فاتقابل بين الجهمل والعدم تقابل
 الملكة والعدم ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو هيب
 لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهمل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخزجكم من
 بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارقة ثابت في حال دون حال
 وانما عدم المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلق لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان
 قادر على ازالته بقصيل العلم فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهمل بمنزلة اكتساب الجهمل باختياره

فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه
 اي الكفر مكابرة اي انكار مع العلم وحمود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع
 وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولعموم ما قيل في كل شئ له شاهد يدل على انه واحد
 ولعموم ما قال الاعراب البعرة تدل على الجبر واثر الاقدام على المسير في السماء وات ابراج والارض ذات
 فجاج تدل على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك حمود كما قال تعالى ومجدوا بها واستيقنتها
 انفسهم ظلما وعلوا وكان الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيئات الباهرة لا تحصى كانت
 محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتواترة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا انكارها انكار
 المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخرة فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى
 من الترم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والجحس في الدنيا فعند ان حنيفة وديانة
 الكافر اي اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة
 للتعرض حتى لو باشر اعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يحيد بشر الخمر لانا امر ان نتركهم وما يدعون وكذا
 دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنح بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في
 حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وهذا الشافعي

بمنزلة الكافر في الجهمل

وجهم هودون لكنه باطل لا يصلح عدرا في الآخرة ايضا وهو جهم صاحب
 الهوى في صفات الله تعالى وفي احكام الآخرة وجهم الباغي لانه مخالف
 للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الا انه متاؤل بالقران فكان دون
 الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن يتنحل الاسلام

له به فرقة
 حدثت له اننا
 بناتكرونا نهار
 الجنة وكسفات
 العذاب والرامة
 في القرآن و
 يكون وجرود
 الملائكة ووجرد
 جبريل والجن
 وخرق العادات
 والهجرات و
 تكون بالانوار
 الفاسدة التي
 لا يابعد العقل
 والنقل وانما
 ذلك بتقليد
 ملاصدة الهوى
 وانما في ذلك
 السيد احمد خاں
 الهلوى ١٢ سنة

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهم اشد والنوع الثاني جهم هودونى دون جهم الكافر لكنه
 باطل لا يصلح عدرا في الآخرة ايضا وهو جهم صاحب الهوى في صفات الله تعالى كجهم المعتزلة في انكار
 الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له و
 جهم المشبهة في قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفي احكام الآخرة كجهم المعتزلة
 بسؤال المنكرو والتكبير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهم لا يصلح عدرا لانه مخالف للدليل
 الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على
 صفاته من العلم والقدرة وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال الله على كل شئ قدير وعلى
 تنزهه من صفات المحدثات قال تعالى ليس كمثله شى الاية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان ان
 وسؤال المنكرو والتكبير كما جرى للبخارى والمسلم واصحاب السنن الاربعة اما العقل فغفوان المحدثات كما دلت
 على وجود الصانع تعالى دلت على كونه علما قديرا وغير ذلك من الصفات وانما هو جهم المحدثات كما دلت
 فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى
 باطلا وجهما بعد وضوح الدليل فلا يصلح عدرا في الآخرة كجهم الكفار وجهم الباغي عطف على قوله
 جهم صاحب الهوى والباغي هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل
 متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلنا نار الخالد
 فيها كالخارجين عن الطاعة على كرم الله وجهه بالتاويلات الفاسدة فهذا الجهم ايضا لا يصلح عدرا
 لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين و
 كونه على الحق ظاهره والمخالف مكابر معاندا لانه لكن الباغي وصاحب الهوى متاؤل بالقران متمسكا
 في ذلك بتاويل ومتنحل بظواهر النصوص كما عرفت في موضعه وان كان تاويله فاسدا فكان هذا الجهم
 دون الجهم الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين
 لان بالهوى وكذا بالباغي لا يخرج عن الاسلام اذ المرغل وبتجاوز الحد ومن يتنحل الاسلام اى ينتسب
 الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان في الحقيقة كافر كخلافة الرافض والمجتمعة والنيجيرية

العَدْل

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا التفت مال
العادل او نفسه لا منعت له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذلك
جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود
باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

العَدْل

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لا ندين على الاسلام ويعتقده حقا فاما نحن لنا مناظرته والزامه بالحجة عليه
فلا يترك على ديانتة فيلزم جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
عنه لانه لا يعتقد الاسلام حقا فلا يمكن ان يلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب
الهدى والباغي من لم يترك على ما يعتقد به بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان
الباغي اذا التفت مال العادل او نفسه ولا منعت له يضمن اى اذا التفت الباغي نفس العادل او ماله
مستحلا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يتحليل قتله وتلف ماله فهذا
التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وما لم يبق حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان
اذا لم يكن له منعة اى قوة وعسكرو المنعة جمع المانع والحجيش تمنع وتدفع المانحهم وعند
تحقق المنعة الهاغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد
فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا
للشافعي كذا في شرح البدعي وكذلك سائر الاحكام يلزمه اى كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي
تلزم المسلمين لانه مسلم او مدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اى كمثل جهل صاحب
الهدى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل
بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود اى كما جهل الباغي وصاحب الهدى
مردود ولا يصح عند ذلك جهل هؤلاء مردود وباطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
ذهب داود الاصفهان ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد ممتسكا كما جرى ابو داود عن جابر قال بعنا
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد مملوكة باليقين ارتفاع
المملوكية بالولادة مشكوك ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهى ان يبيعها الايجوز كما سوى عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اولدت امه الرجل منه فمى معتق من دينه او بعد
رأه الدارمى وعن عمر بن الخطاب قال ايماء وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسمامة والقضاء بشاهد و
يمين والثالث جهل يصلح شبهة وهو كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

وهي تتم منها فاذ اذات قضي حرة سواه مالك في موطنه فالانار والدالة على منع بيعها قد اشهرت وتلقاها
القرن الثال بالقبول واما حديث جابر فمسنوخ فانه قال في اخرا الحديث فلما كان عمرها ثمانية فانتهاجره
ابوداود وهذا صحيح في انتم يبلغ خبر النخز الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه

فنههم عمر على النخز فانتهاجرت فهد الخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا
عطف على قوله بيع امهات الا ولاد وقد ذهب الشافعي الى حل متروك التسمية عامدا امتسكا بقوله

عليه السلام تسمية الله تعالى في قلبك امر مومن وقيا ساعلى متروك التسمية ناسيا ونحن نقول
هذا الخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس على النامى

غير صحيح والقياس بالقسمامة فاذا وجد الرجل مقتولا في محلة ولا يدري في ثلثه حلف فمخون رجلا
من اهل المحلة فان حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحبس الابن حتى يحلف ولا يجب القصاص

بجمل هذا عندنا وقال الشافعي اذا كان هناك لوث استخلف الاولياء خمسين يميناً ويقضى لهم
بالدية على المدعى عليه سواء عمدا كانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجدي وفي القديم اذا حلفوا اظهم

قتلوه عمدا فلهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استخلف اهل المحلة
فاذا حلفوا برؤوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمد كورة في

الطولات وكل واحد يجمل الآخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين
فالشافعي يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهدة الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عمدا

بما مروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك سواه مسلم ونحن نقول هذا الخالف للكتاب
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهودهم من رجالكم ان قال ذلكم اقطع عند الله واقوم للشهادة

واذ في الاثر ابوداود للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكس
سواه البيهقي بسند صحيح واحمد في مسنده والمسلم وفيه ولكن العين على المدعى عليه ففي تلك

المسائل ونظائر ان اعتمد الخالف على القياس فهو على منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد
على المخبر فهو على منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلح

عندنا كذا في غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارية للحدود والكفارات وما هو من معنى
العقوبة وهو على نوعين احدهما كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

ادنى موضع الشهية كالمحتمح اذا افطر على ظن ان الحجامة قطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والدة على ظن انها تحمل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن ذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوصا عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد مخالفا للكتاب السنة وهو المراد بالصحيم فالجهل في هذا الموضع عن ركانه غير مخالف للكتاب والسنة والراي محتمل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحل منصوصا عليه فانه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص ادنى موضع الشهية والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصم عن ذرا لانه موضع خفاء واشتبا كالمحتمح اذا افطر على ظن ان الحجامة قطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا نظير للنوع الاول صورته ان الصائما احتجم في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا المحل موضع للاجتهاد والتصحيح لان الرزحى قد ذهب الى ان الحجامة تعطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحائض والمجموم رواه الترمذي ولنا ما رواه البخاري وغيره وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم يحتجم وهو محرم ويحجم وهو صائم ومن زنى بجارية والدة على ظن انها تحمل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا نظير للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابن على ظن انها تحمل له فلا يجب عليه الحد لان الاملاك متصلة بين الولد والوالدة والمنافع دائمة بينهما ولهذا يجوز شهادة احدهما للآخر ولا اداء الزكوة فربما يشبه على الولد انها لما كانت حلالا لا اصل يكون حلالا للجزء كما يجوز استماع احدهما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيصم فاعلم ان الشهية الدائرة للحد على نويين احد ما شهية في الفضل وتسمى شهية اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن باليس بدليل دليل ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وعلى جارية زوجة راع على ظن المحل وثانيهما شهية في المحل وتسمى شهية الدليل وهو ان يوجد الدليل لنا في العمرة في ذاته مع تخلف حكمه لانه وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطى الرب جارية ابنه فانه لا يجد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشهية الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا بيك ورواه ابن ماجه بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم النوع الرابع جهل يصلم عن ذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر

فانه يكون عن راله في الشرع لانه غير مقصر لحفاء الليل وكذلك جهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق وضده جهل لتفويض بالبيع والمولى بجنابة العبد والبيكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت

البيان فانه يكون عند راله في الشرع اي احكام كالصوم والصلوة والحج والزكاة حتى لو مكث في دار الحرب لا يلازم
مدة ولو يصل ولهم عدم العلم بوجوبها لا يجيب عليه قضاها لانه غير مقصر لحفاء الليل وهو خطاب لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تغذي بالاستفاضة والشهرة لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة احكام الاسلام
فيصير جهل بالخطاب عنده فلا يواخ به ولكن لا جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده اي كما جهل من اسلم
في دار الحرب يصلح عن راكل ذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عن راحتيه
تصرفه فاقبل بلوغ الخبر اليهما لم يفتن تصرفهما على الموكل المولى فان كان وكيله يبيع ما يتسارع اليه الفساد فلم
يبعه لعدم علمه بالوكالة ففسد ذلك الشيء لا يجيب الصمان على الوكيل وكذا الزكوان وكذا بشراء شيء كثير للمنفعة
فاستراة لنفسه قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل اخذها منه وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزمان
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم والسلام وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لان
الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالضرر والجهل بالمأذون بالمحجورهما المراد ان يقوله وضده عنده حتى لا يثبت الضرر
والحجور قبل علمهما فيفتن تصرفهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما وجهل التفويض بالبيع يكون عن راحتيه لو
علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لحفاء الدليل في حقه لان البائع مستقل بالبيع وليس من الازمان التي
تشتم البتة وفيه الزام ضرر الجاني عليه فينتو قفحكم على علمه فاعلم للضرر عنده وكذا جهل المولى بجنابة العبد عن راحته
وقا عتق قبل العلم بجنابته لا يكون غنارا للفضل بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لحفاء الليل في حقه وكذا
جهل البيكر بالالفة بالانكاح الصادر من الولى عن راحتيه لا يكون سكوها قبل العلم وصفا بالانكاح لحفاء الليل
في حقه وهذا اذا تزوجها الاثراء والجد من الكفو او بغيره فاحش او زوجها ولى غير الاثراء والجد من الكفو بمهر المثل
اذ لو زوجها غير الاثراء والجد من غير الكفو وبغيره فاحش ولو يبيع النكاح اصلا كذا قيل واما اذا تزوجها الاب او الجد
من الكفو بمهر المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والنظر في حقها وكذا جهل الامة المنكوحة
بخيار العتق عن رفا لامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعقها فسكت عن فسخ النكاح فجهلها عن راحته لا يبطل خواجاها
فلهما ان تفسخ نكاحها لحفاء الليل في حقه لعدم تدبرتها على العلم بالاحكام لا اشتغالها بمجدمة المولى بخلاف
الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت فلو علمت بالنكاح ولو يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عندها حتى
يكون سكوها رضى لان العلم بخيارها في حقه غير رضى لاشتغالها احكام الشرع في دار الاسلام وهي متمكنة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشراب الدوا وشراب المكرة والمضطر و
 انه بمنزلة الاعشاء وسكر بطريق محظور وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها
 الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزمه
 احكام الشرع وتنفذ تصرفاتها كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والحالصة لله تعالى
 لعدم اشتقاقها بمقدمة الغير كوحدة فاجعل بتقصيرها فلا يكون عذرا واما السكر فقل ختلف في تعريفه
 فقيل هو غفلة تلتحق الانسان من الطرب والنشاط وفتر الاعضاء من غير مرض وعلة وقيل سرور يغيب على
 العقل من غير ان يزول وقال صاحب التلويح على حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الاجرة المتساقطة
 اليه فيستعمل منه عقلا المميزين الامور المحسنة والقييمة والسكر حرام بالاتفاق الا ان الطريق المفضة اليه
 قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا اقال المعرفه نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح اى
 حصل بشرى شىء مع كشراب الدوا وشراب المكرة بان قال المكرة اشرب الخمر الا اقطع عضوا او اقتلص
 فشراب الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشراب الخمر وانه بمنزلة الاعشاء اى السكر اى اصل بطريق المباح
 بمنزلة الاعشاء حتى لا يصح طلاقه وعقابه وما يرقفاته لان ذلك ليس من جنس اللهوضار من اقسام المرض النوع
 الثانى سكر حصل بطريق محظور اى لمنوع كشراب كل جرم من الاشربة نحو الخمر المطبوخ بادن طنجية وانه لا
 ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الآية
 انما يقيم اذا كان الخطاب متعلقا بمحالة السكر واما اذا كان متعلقا بمحالة الصحو ويكون المعنى لا تسكروا حتى
 تصلوا سكارى وذلك لان النسي اذا ورد على امره هو واجب بشرى ما عقيد ابا من غير واجب ينصرف الى غير الواجب
 فلا يتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قيل هذا مخالف لقوله فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف
 والسكران لا يفهم لتعلق عقلا المميز بين الامور المحسنة والقييمة على قول التفات زاننى اقول على قول من
 قال ان العقل لا يزول فى السكر هو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زواله
 لا ارتكابه المحظور وعليه نص التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصى بسكرة يكلف تعظيظا عليه و
 قد نص الشافعى على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما هو فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية وتلزمه
 احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرها وتنفذ تصرفاتها كلها كالطلاق والعتاق والبيع والشراء الا
 الردة استحسانا والاقرار بالحدود والحالصة لله تعالى فانه اذا ارتد السكران وسلم بجملة الكفر في حالة السكر
 لا يحكم بكفره استحسانا ووجه الاستحسان ان الردة تبقى على القصد والسكران ان كان مخاطبا ومكلفا
 في الاحكام زواله ولكنه لا قصد له والكفر انما يتحقق بسبب الاعقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما
يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما
وضع له فلا ينافى الرضاء بالمباشرة ولهنذا يكفر بالردة هازلا لكنه
ينافى اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحد ود الخالص لله تعالى كشره الخمر الزنا والسرقة لا يحد لان الحد انما يجب
اذا ثبت على اقراره والسكران لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكران يتحقق الا بوزن
عقل حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكران لا يكاد يثبت على شئ كما مر تقريره فاقيم السكر
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتمل الرجوع وهو
الحد ود الخالص لله تعالى بخلاف ما اقره بالحد ود الغير الخالص لله كالعدو والقصاص فانك
يصح الرجوع لتعلقه بمحقق العباد والسكران يعمل فيما فيؤاخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره
لغة اللعب ضد الحد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له هذا التفسير
مرود عن فخر الاسلام فارد عليه بان يشتمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بانهم
هنا وضع اللفظ بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المنفى هنا ما هو اعمر من وضع اللفظ المعنى
ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعمر من الوضع الشخصى كوضع
الالفاظ المعانيها الحقيقية ومن النوى كوضع الالفاظ المعانيها المجازية فخرج المجاز وبعضهم زاد
قيد آخر وهو ما لا يعلم له اللفظ استعارية يعنى ما لا يحتمل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار
المجاز ولا وضع ان يقال في تعريفه هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازى فلا ينافى الرضاء
بالمباشرة اى الهزل لا ينافى الاختيار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذى هو سبب الحكم لانه يباشر
السبب وهو التكلم بالهزل به عن اختيار ورضى من غير اكرامه ولهنذا يكفر بالردة هازلا لانه استخف
بالدين الحق وهو كقر نصيب مرتد بائعنا الهزل لانه اصد كتمه الكفر بالرضاء والاختيار اذا الهزل لا يمنم
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافى اختيار الحكم اى ينافى اختيار الهازل حكم ما هزل به و
ينافى الرضاء به اى رضاءه بذلك المحكم لانه لم يقصده ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون
مختار له ولا راضيا به والماصل ان الهزل ينافى ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت بالهزل الاحكام الموقوفة
على الرضاء والاختيار ولا ينافى الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه باشر بقصده واختياره بلا اكرامه فيثبت

انه
يحتل

بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فإذا
تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

به لا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكن باحد هملان الاختيار قد
يفتق عن احدهما اذا الاختيار هو القصد الى الشيء وادارته والرضاء ايقاظه واستحسانه ولذا قيل ان العاصم
والقباع باردة الله تعالى ولا يقال برضاءه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تعويت اختيار الحكم
والرضاء به وفي اثبات الرضاء بالمباشرة بمنزلة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختياراً للحكم
والرضاء به فكذا لك شرط الخيار بعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذلك
شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعث
واشترت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يصد البيع بخلاف خيار
الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلفظ ولا يتوقف ثبوته على
الرضاء والاختيار ثبتت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه ونقصه كالطلاق والعناق وكل حكم يتعلق بالرضاء
والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقصه كالبيع والإجارة ولكن شرط الهزل
التصريح به قولاً بان يقول الهزازان نريد الهزل في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكرة في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط فثمة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تعرف
والاخبار عن تصرفه وأما يتعلق بالاعتقاد ثمر انشاءه على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة وما لا
يحتمل كالطلاق والعناق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضاً
على وجهين حسن كالادمان وقبم كالكفر ثمر الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقص على
ثلثة اوجه اما ان هنك لا باصل العقد او يقدر العوض فيه او يجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام
اما ان يتفقا بعد المواضع على الاعراض ههما اولى البناء عليها وعلى ان يسكتا اي لم يحضر هاشئ من البناء
والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فهذا المص بالوجه الاول وهو ما لو هزل باصل العقد بان قال انظم
لناس العقد ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انها عقد بطريق
المجد فالبيع صحيح والهزل باطل لا رتفاعه بقصد المجد لان العقد الصحيح تقبل لرقم بالاقالة فهذا اولى وان
اتفقا على ان لم يحضر هاشئ من البناء على المواضع والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فقالا حدهما عقد ناعى الهزل
السابق وقال الآخر عقد ناعى سبيل المجد فالعقد صحيح عند خلافهما هذا ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنينا
العقد على المواضع والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا
 نقض احدهما انتقض وان اجاز الا جاز لكن عند ابى حنيفة يجب
 ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع
 بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعفة المشتري بعد القبض لو ريفذ لعدم الملك اما انعقاد
 البيع فلما بشرتها السبب بالاختيار وهو قولهما بيعت واشترت واما الفساد فلا تفانها على الهزل وصار
 الهزل في منع الملك كخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح
 ثبوت الملك فالفساد او ان يمنع وصار تفانها على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير
 موقت فظاهرة التأييد بشرط الخيار من الجانبين ابدا يوجب الفساد على احتمال الجواز ومن ثبوت الملك لهما
 لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فكذا لك الهزل لانه بمنزلة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز
 فاذا انتقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيتعرف به وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف
 ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الاخرى عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاثى
 بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاثى بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام الا ان هذه المسئلة
 مقبسة على شرط الخيار فمرة الخيار عند ثلث لا عند ما فرغ المصنف عن بحث الهزل باصل العقد ثم في الهزل
 قبل العرض فيجس العرض فقال ولو تواضعا المتعاقدين ان على البيع بالفى درهم هذا نظير الهزل في قدر العرض
 او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل في جش العرض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة والمراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سمى العقد الفين عند
 الناس والتمنى الحقيقية الفرق في هذه الصورة لا يجوز الحال عن احد الاقسام الاربعة فان عرضهاى اتفاقا على الاخرى
 عن اللواضعة بالهزل هم العقدة كان الثمن هو المسمى هو الالفان بالاتفاق واسكتاى اتفاقا على انتم يحضر
 هاشى من البناء والاعراض او اختلافى الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابى حنيفة التسمية وهو الالفان وقال صاحبنا
 يعتبر للواضعة فكان الثمن هو الالف وبطل الالف الذى هو الالف او سنياى اتفاقا على البناء على الواضعة
 بالهزل فالمعتبر عنده المسمى وهو الالفان وعندهما الالف وهذا ما بينه المصنف فى المتن والمراد بالفصل الثانى
 هو الهزل في جش الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في
 الفصل الثاني لا يمكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل العقد
 في الفصل الاول دون الثاني وانا نقول بأنهما جحد في اصل العقد و
 العمل بالمواضعة في البديل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسحوق وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح
 البيع بالف درهم في الفصل الاول بمائة دينار في الفصل الثاني والحاصل انما الاختلاف في الفصل الاول
 دون الثاني فعند هاهنا الفصل الاول يجب الالف لا يمكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل
 العقد في الفصل الاول يعنى كالتعارض بين المواضعة بالجحد في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار
 الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا في الالف الذى في ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذى
 هو كلابه لانه غير مطالب لاقتسامها على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يقصد به العقد وكلاهما الى
 اعتبار هذا الالف في تعميم العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح فانه لو تزوجنا على الفين هازلا و
 المهري الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل الساتين فالمهر الف اتفاقا ودون الفصل الثاني اذ لا يمكن الجمع
 بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن بين المواضعة بالجحد في اصل العقد لان المواضعة بالجحد في اصل العقد
 يقضى صفة العقد والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقضى خلو العقد عن الثمن في البيع لان المذكور هو مائة دينار
 وهي ليست ثمن الاجل الهزل والالف المقصود لم تذكره الثمن ما يذكر في العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع
 فلا بد ان يترك احدهما فنتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن واخذنا بالجحد في العقد ترجيحاً لما انبأ المصنف
 وانا نقول من جانبى حنفية بانها جحد في اصل العقد حيث قصد ابيها جازا والعمل بالمواضعة في البديل
 يجعله اى قبول بعض البديل شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع وحاصل جوابى حنفية ان قولكم وهو ممكن
 الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجحد في اصل العقد غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما
 كما لا يمكن في الفصل الثاني اذا المواضعة بالهزل في مقدار البديل وهو الثمن يجعل اشتراط قبول الالف الزائدا الذى
 يخرج عن التثنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا يجزله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو
 شرط فاسد يقصد البيع مع ان فيه نفعاً للطالب وان لم يربطه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا
 يقيد الصحة كالرضى بالرؤا فيه اذ فاعلها قال به والمواضعة بالجحد في اصل العقد يقضى صحة
 العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجحد في اصل العقد لانها مواضعة في الاصل وهو

فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح
لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وترك المواضعة في قدرالغن اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في الاصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما المأخوذ من القسم
الاول من الانشاء وهو ما يمتثل النقص شرع في القسم الثاني وهو لا يمتثل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم
الاول ما كان المال فيه تبعا للنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال بقسم الثالث
ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال ثم القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باصـله
والثاني الهزل بقده البدل الثالث الهزل في جنس البدل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه بان
اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا واختلفا فقال وهذا البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل
بالاجماع اي اقل المهر فيما هن لابه هذا شرع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعا للنكاح فان
المقصود الاصيل من الجانبين الحل الذي يحصل به التولد والناسل والمال فيه لاظهار خطر الحمل لا مقصودا
فيكون تبعا وهذا نظير الهزل في قده البدل وهو المهر وصهرته بان قال لها ادوليها المهر في الواقع العت
والتسمية عند الناس بالفين ووافقة المرأة اوليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقا في الاحوال كلها لكن في وجوب
المسمى او ما تواضعا عليه تفصيل هو ان ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى
وهو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالاعراض عنها اذ اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر
هو المواضعة بالهزل ويكون المهر هو الالف الذي تواضعا عليه بالاتفاق ايضا وهذا ما بينه المصنف في
المتن وهذا بخلاف البيع حيث يجب الالفان عند ابي حنيفة وعندهما الالف قياسا على النكاح ووجه
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هن لابه شرط فاسد كما مر في البيع فلا يمكن اعتباره في البيع اذ هو يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احداهما
للمواضعة بالمجد باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر والعمل على تلك المواضعة لا ينافي احد
بالمواضعة بالمجد باصل النكاح لان مقتضى الاولى تصحيح النكاح وتلك المواضعة لا تنافي صحة النكاح اذ غاية ما فيها
شرط فاسد يخل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر فامكن الجمع بينهما العمل
بالاولى اذ صحة النكاح والعمل بالاخرى اذ وجود اول المهر وهو الالف فانه تم قياس الصاحبين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغيرها الدرهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزل لا ياصل النكاح فلهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قاسا البيع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعين فيه كما امر
تقريره منا وسكتاى اتفق على انه لم يحضرها شئ واختلفا في البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فبص

الفان كما في البيع وهو رواية عن ابي يوسف ولو ذكر اى الزوج والزوجة او ليهما في النكاح الدنانير وغيرها
الدرهم يجب مهر المثل هذا نظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في كل
الوجه صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان اتفق على الاعراض عن الهزل
فالمره المسمى وهو ما نتحدثنا ريبطلان المواضعة بالاعراض والوجه الثاني هو ان اتفق على البناء فمهر المثل
بالاتفاق لان المسمى لا يصلح مهر القصد ها الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدرهم التي توافقا
عليها الا تخالم يذكرها في العقد ويدون الذكرفيه لا يصير مهر انصارا كما تزدوجها على غير المهر ولكن لا يفسد
النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فوجب مهر المثل بخلافه لبيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا خلا البيع
عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعين في الهزل بجنس الثمن وفي الجدل باصل البيع كما امر تقريره وهذا
الوجه بيضا المصنف في الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو الخالف ففي هذين الوجهين يجب مهر
المثل اتفقا في رواية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا
بالصحة اذ لا حاجة لان تقاضا النكاح الى صحته لما فرغ عن الهزل في قدر البدل وجنس شرع في الهزل باصله
فقال لو هزل لا ياصل النكاح بان يقول لها الى انكحت بحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال لولها اني انكح
فلانته وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفق على البناء او الاعراض او عدم حضور شئ
منها واختلفا فيه وليا فرغ عن القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو المال فيه اصلا فقال وكذلك
اى مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هذه الحديث
لم يوجد في كتب الحديث وانما روى الترمذي والبوداؤد والدارقطني واحمد عن ابي هريرة وقال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة
وحسنه الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفا انهما قالان ثلث لا لعب فيهن النكاح

وكان الهازل مختاراً للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يَحْتَمَلُ
 الرخ والتراخي الا ترى انه لا يَحْتَمَلُ خيار الشرط واما ما يكون المال فيه مقصوداً
 مثل الخلع والطلاق على مال والصلى عن دم العمد

٣٢٣

والطلاق والعتاق وفي رواية منها اربع وزاد السنن واما اليمين والعفوع القصاص فتشوقها بالدلالة
 لا بالقياس وصورة المواضعة في ان يواضعها على ان يتكفها او يطلقها ويعفون القصاص او يعقن العمد
 بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة في ان يواضع مع امرأته
 او عبده ان يعلن طلاقها او عقده بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقع وليس المراد به اليمين بالله
 تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها لكن اقبل ففي تلك الصورة في كل حال من الاحوال الاربعة يبطل الهزل
 ويلزم العقد والدليل النقل على هذا ما مر من الحديث واما العقلي فيمنه المصقبوله وكان الهازل في تلك

العقود مختاراً للسبب راض به أى بالسبب دون حكمه كما وحكم هذه الأسباب لا يَحْتَمَلُ الهزل والتراخي و
 الحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخ وبغير احتمال الهزل فثبت
 ان هذه الأسباب لا ينفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها الشرط لان الهزل خيار الشرط
 لا يمنع انعقاد السبب اليه انما يرفع قوله الا ترى انه اى كل واحد من تلك الأسباب لا يَحْتَمَلُ خيار الشرط
 حتى اذا طلق امرأته وقال لي الخيار الى ثلثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلقك لان خيار الشرط لا يمنع
 انعقاد السبب وهو قوله طلقك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخ وهذا
 بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عن بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الأسباب لا ينفصل عنها حكمها
 ممنوع لانه اذا قال انت طالق عند الايقع الطلاق قبل مجئ العمد وهل هذه التراخي الحكم عن السبب
 قلت مرادنا بالاسباب العلة وقوله انت طالق عند العمد ليس بعلة في الحال وانما يصير علة عند وجود ما
 اضعف اليمين من العمد فاذا جاء العمد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض ومما فرغ
 عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال واما ما يكون المال فيه
 مقصوداً وانما صار المال في هذا القسم مقصوداً لان المال لا يجب بغير الذكر فلما شرط المال فعلم انه
 مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلى عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت
 طلاقاً على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل او صلح عن دم العمد بطريق
 الهزل لان الهزل في هذا القسم اما ان يقع باصلا او في مقدار البدل او في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلاثة
 على اربعة اقسام المذكورة بان انعقادها على البناء او على الاعراض ومكانها واختلفا فالحكم عند هاتين هاتين

٣٢٤

فقد ذكر في كتابه الكراهة في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
ابن يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هن لا ياصله
او بقدر البدل او بحسب ما يجب المسمى عندهما وصار الذي لا يحتمل الفسخ تبعاً

ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
ابن حنيفة الهزل يؤثر في الجملة فواجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
بعض الصور والى هذه الاختلافات شار بقوله فقد ذكر في كتابه الكراهة من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
والمال لازم هذا عند ابن يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لا حتى ان اختلفت المرأة بالف على انها بالخيار ثلثة
ايام وقيل الرجل فعند ابن حنيفة «لها الخيار فان ردت في الثلث بطل الخلع وقالوا لا خيار لها واليه اشار
بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لانه تصرف يمين من جانبها لزم وان كانه قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان كذلك لا يحتمل
خيار الشرط كما اثر الشرط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
له في هذه القسم مطلقاً وسواء هن لا ياصله اى باصل العقد او بقدر البدل او بحسبه وسواء اتفقاً على
الباء او على الاعراض او سكتا واختلفا فيما يجب المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة بطلان الهزل وصار
البدل المسمى كالذي اى مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعاً كانه ردع لم يدخل مقدر تقريره اناسلما ان
الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البدل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقريراً لدفع ان
الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصوداً والمال هنا ثابت تبعاً في ضمن الخلع فاذا ردع يؤثر في الخلع الذي
هو متضمن فكذلك انما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد لزمه يلزم بلزومه فان قيل كيف قلتم ان المال
هنا تابع وقد قلتم سابقاً ان المال في هذه القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاء فيما هن لا
بقدر البدل دون الالفين كما مر قلتم ان مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
في السكوت للطلاق والعناق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يجب بدون ذلك فاذ كان تابعاً
للطلاق فيكون حكمه كحكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصوداً من جهة لا ينافي كونه تابعاً من جهة اخرى
لاختلاف الجهتين فلا منافاة وكلاهما في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
اذ هو ثبت بدون الذكر ايضا وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصد هما المحل

واما عند ابی حنیفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه منزلة
 خيار الشرط وقد نص عن ابی حنیفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق
 لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك
 هنا لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائر ثم انه يجب العمل
 بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذ التقاعا على البناء

دون المال فاذا لم يكن تابعا في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما ان سائر الاموال واما المال في الخلع فهو تابع
 في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فان ترقا واما عند ابی حنیفة فان الطلاق يتوقف
 على اختيارها بكل حال سواء هن الا باصله او بقدر البدل او بحبسها فيتوقف ثبوت الطلاق على خيار المرأة
 لانه اي الهزل بمنزلة خيار الشرط كما هو وقد نص عن ابی حنیفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها
 ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا
 يجب المال الا ان تشاء المرأة اي ان اختارت المرأة الطلاق في ثلثة ايام اوله تروح حتى مضت للدة فيقع
 الطلاق ويجب المال فكذلك هنا اي كما ان وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار
 الشرط كذلك في صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم ان الخيار من جانبها في
 الخلع انما صح عند ابی حنیفة لكونه في معنى البيع لان ثبوتها في جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار
 الشرط في البيع مقدر بالثلاث فكان ينبغي ان يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه اي خيار الشرط
 في الخلع غير مقدر بالثلاث لان الشرط في الخلع على وفاء القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق
 فيعجز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيده بحد فاعلم ان خيار فوق الثلاث بخلاف البيع فلن خيار
 الشرط فيه على خلافه لقياس لانه من قبيل الاثبات فاقصر على مورد النص وهو ثلثة ايام وكذلك هذا في
 نظائره اي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال
 والصلم عن دم المهر يعني الكل سواء في حكم والاختلاف ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل
 اذ التقاعا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بحبسها علم ان ثمة الخلاف
 انما يترتب في تلك الصور الثلاث وهي فالهزل لا باصل العقد او بقدر البدل او بحبسها والتقاعا على البناء على
 المواضعة فعندهما كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في
 تلك الصور ايضا لا يتوقف على اختيارها بناء على اصله او عند ابی حنیفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه
 الصور الثلاث على اختيار المرأة بالطلاق بالسمي على طريق المحو واسقاط الهزل بناء على اصله واما

أما إذا التقى على أنه لم يحضرها شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعي في قول أبي حنيفة خلافا لها وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل القسمة أو بما لا يحتمل لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسلم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطلها الهزل

الصورة التسعة الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وأما الاختلاف في تزويجها كما يشير إليه المصنف قوله أما إذا التقى على أنه لم يحضرها شيء وهذا على ثلاثة أوجه أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد والثاني أن يكون بقدر البدل والثالث بجنسها واختلفا في البناء والأعراض وهذا أيضا على ثلاثة أوجه الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والأعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند ما قبل الطلاق الهزل وأما عند ما قبله المصحل العقد على الجحد فيه إذا لم يحضرها شيء تزويجها الجانبا الجحد وجعل القول قول من يدعيه فيما إذا اختلفا فيعتبر قول من يدعي الجحد تزويجها الجانبة فيجعل كأنه ناسخ الأول في قول أبي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لها لأن عند ما أوجبه قوع الطلاق ووجوب المال في القسمين أي فيما لم يحضرها شيء فيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجحد واعتبار قول من يدعي الجحد تزويجها الجانبة إذ لم يكن التزويج الجحد بل الهزل أمر محرم لو قوع في تعامل الناس بل ويهدم بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مر من أصلنا وفي الوجه الثالث من التسعة وهي ما إذا التقى على الأعراض عن الهزل سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه وحكم هذه الصورة هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق أما عند ما قبل بطلان الهزل برأسه أما عنده فلبطلان الهزل بأعراضها عنه ولما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الأجزاء فقال وأما إذا قرأ الهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يرضاعا على أن يقرأ بحضور الناس ولم يكن في الواقعة إقرارا وما لا يحتمل كالنكاح والطلاق بان يرضاعا على أن يقرأ بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرارا لأن الهزل يدل على عدم المخبر به والأخبار وإن كان يدل على وجود المخبر به لكن ما إذا كان يطرق الهزل فلا دليل لانتفاء شروط الشيء مع ما ياتيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطلها الهزل أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل تسليم الشفعة بعد طلب الأشهاد وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه الأول طلب موثبة وهو طابها حالة عمل البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب شهادة وتقريران بينهما بعد طلب الموثبة يشهد على الباطن وعلى المشتري وعند العقائر كذلك وهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالناخير طلب التملك والثالث طلب خصومة وتملك وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه كالمكروه لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي واما السفه

بأن

اي طلب المواثبة والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفيعته باقية لانه اي تسليم الشفيعه من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبن بشرط الخيار له ثلثة ايام بطل تسليمه وبقي شفيعته ولا يتوقف على الرضا بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضا فيبطل التسليم بعدم الرضا والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضا فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضا وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواثبة والا شهادا اما لو سلم هازلا قبل طلب المواثبة فيبطل الشفيعه لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفيعه على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو ابرأه غريبا بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان في الابرأه معنى التمليك والتعليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط

ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الاصل في ابطال الاعراض العباد عليه كالمكروه على الاسلام اذا سلم فانه يحكم باسلامه بوجود هذا الركن منه مع انه غير ارضى بالتكلم بكلمة الاسلام فالهازل الذي بذلك لا ينافي بالتكلم بها وان لم يكن ساهيا يحكمها الانساي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن رده بوجه كما ان البيع يمكن رده بخيار العيب او الروية وكذا الايتراخي حكمه عنبل يتربح حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعتاق في عدم تانير الهزل فيه ولما اعرض المصنف عن احكام الردة فعلمنا ان مذاكرها وهي ان اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا لا غير تصد معناها يصير مرتد بنفس الهزل لانه باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو يدل لانه غير معتقد لذلك فالمحصل انه يصير كافر بالانكاح بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتمهم ليقولن انما كنا غرض ونلعب قل ابالله وايته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتدروا وقد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم من ذلك الاستهزاء ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال واما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعثرى الانسان فتعمل على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماويا والمعنى الاخير وان كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بأن

فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحج اصلا عند
 ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى
 فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفية المبدئي في اول البلوغ ثبت بالنص
 اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقانسة واما الخطاء

تكملة
 شرح

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهوان كان سفها ولكن فيه معوث في هذا المقام والمعنى الاول
 يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالاهلية مطلقا الاهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب والحج
 العقل ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطابا بالاحكام كلها ولا يوجب الحج اصلا
 عند ابي حنيفة سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالعقار والتملك او في تصرف يبطله الهزل كالبيع و
 الاجارة لانه حر مخاطب بالتكاليف فله التصرف في ماله مثل الرشيد والجامع الحرية واهلية الخطاب وكذا
 لا يوجب الحج عند غيره اي عند ابي يوسف ومحمد فيما لا يبطله الهزل واما في ما يبطله الهزل فحج عليه نظر
 له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل
 نص على اثبات الولاية على السفية ولانه بعد تدينه بالدين يحتاج لتفقدت مال بيت المال فيكون كالأعلى للمسلمين
 لانه في السفه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا دليل على ان السفه لا يصلح ان يكون
 سببا للحج عليه نظرا اليه وحاصله ان السفه ليس امراسا ويا كالجذون والعته حتى يرحم عليه وينظر له
 بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساد عاقبته فلا يصلح سببا للنظر له فلا يحج
 عليه نظرا له ومنع المال عن السفية المبدئي في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقوله المعنى
 فلا يحتمل المقانسة دفع لما يرد على ابي حنيفة وهو انه يقول بمنع المال عن السفية اول بلوغه ثمسة
 وعشرين سنة اذا كان مبدئا نظرا اليه ليعفظ ماله عن التلف فهذه القول يدل على ان السفه سبب
 للنظر له فاذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحج عليه في تصرفاته ايضا لان المنع والحج في حفظ
 ماله سواء فبقاس الحج على المنع تقرير الجواب ان من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى
 وكونه غير عقوبة وذلك الشرط منتفعا فهنا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله
 ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قايما الآية اما غير معقول المعنى لان منع المال عن
 مالكه مع كمال عقله وتمييزه اما غير معقول والمعقوبة باعتبار ان التدين بمصيبة مكابرة للعقل و
 اتباع للهوى فمنع المال عنه جزاءا فلا يقاس عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين واما الخطاء
 وهو ضد الصواب بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد اتماما كما اذا رمى الى صيد فاصاب

له معنى امره
 امره واما
 اضيف المال الى
 الاالياء لاجل
 القيام بشهوه
 ويرى على هذا
 المعنى قوله فيما
 بعده فادفوا
 بهم اموالهم
 ١٣

تكملة
 شرح

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و
شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا ياتمه الا يؤخذ بحد ولا قصاص
لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و
صح طلاقه عندنا

انسانا فانه تصد الرمي لكن لم يقصد به الا انسان فوجد تصد به غير تام كن اني التوضيح فهو نوع جعل عذرا
صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتباس
التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطأ في
جمعة القبلة بعد ما اجتمعت جازت صلوته ولا ياتم بترك جمعة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز
عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو رمي الى شاة غيره على ظن انها صيدا واكل مال غيره
على ظن انه مال ليجه الصمان ف اختلف في انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة والاجابية بغير التصد ولا تصد في الخطاء وعندنا
جاز عقلا لان ارشاد عبادة بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
فلو لم يكن المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل المحاصل ولكن المواخذة
مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب
ولذا صار عذرا في حق الله تعالى وشبهته في العقوبة عطف على قوله عذرا اي جعل الخطاء شبهة في
درء العقوبات حتى قيل ان الخاطي لا ياتم حق لوز في خطاء بان رقت اليه غير امرأته فوطيها على ظن
انها امرأته وكن الوقت خطأ لا ياتم اثم العمد ولا يؤاخذ بحد في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وما كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها
معنى العقوبة ودفع بقوله لكن لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذا يمكن الاحتراز عنه بالثبوت
يصلح سببا للجزاء القاصر وهو اى الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجوب عبادة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجب
عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير يسير بخلافه لقصاص الحد اذا ما جزاء ان
كاملان وعقوبتان تامتان فلا هيان على الخاطي المعذور و صح طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرأته
استغفري على لسأته انت طالق وقم عليها الطلاق لان القصد امر اطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلى بالحكم
بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للمرج كمان في السفر مع
الثبوت وهذا السبب متحقق فيمن يدي الخطاء وعندنا الشافعي لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ويجب ان ينعقد بيعة كبيع المكروه واما السفر فهو من اسباب التخفيف
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما يصح اذا صدر عن قصد والمخفى غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنامى ويجب ان
ينعقد بيعة كبيع المكروه حتى اذا جرى على لسان البع خطاه بان اراد ان يقول الحمد لله بحرى على لسانه بعت
هذا بكذا او قال الاخر قبلت ينعقد البيعة فاسد كبيع المكروه اما انعقاده فلان السبب صدر عن اهله
واما انساده فلغوات الرضاء ولم يمكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصنف يجب ليدل
انما اثبتها تيسرا على المكروه واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المديد عن
موضع الإقامة على قصد السيور اذناه ثلثة ايام وليا اليها بسيرا لابل ومشى الاقدام وهو لا ينال في
الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصنف فهو من اسباب التخفيف في
الاحكام لكونه من اسباب الشقة سواء كانت محققة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع
اي يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهر والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا
عمل بالعمية ومن قصر اخذ الرخصة ولما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظب عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم
في السفر فلم يزيد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت ابا بكر فلم يزيد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر
فلم يزيد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عثمان فلم يزيد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال
الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه
بقي فرضا حتى صحوا دأوه في السفر بخلاف شطر الصلوة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب
التخفيف صار المسافر كالمرضى فعلى هذا الواجب المسافر صائما واصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغي
ان يجوز له الا فطار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمرضى اجاب بقوله لكنه اى السفر لما
كان من الامور المختارة اى من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرضى لان
المرضى ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر مساوى ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعفى بعد ما تحقق السفر
لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها اذ المسافر يقدر على الصوم من غير ان

المصنف

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر بخلاف
 المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر
 لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فنوعان كامل يفسد
 الاختيار ويوجب الاجزاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجزاء والاكراه
 مجملته لا ينافي اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى

الصورة الاولى
 ان يعسر الاله
 يظهر

لحقيقة في بدنه قيل جواب لما اننا اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر لانه
 قد تقرر الوجود عليه بالشرع ولا ضرورة لتعدد عوالم الافطار بخلاف المريض اذا كلف للصوم ثم اراد
 ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر مساوي
 لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في صورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في
 ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليها لانها انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
 الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذي
 كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه
 الكفارة لما قلنا من ان المرض امر مساوي لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما
 فرغ من القسم الاول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره

انما ان يصوم
 ثم يفر
 ثم يفطر
 في امر الصوتين
 ثم تجب الكفارة
 في الصورة الثانية
 وهي ان يصوم
 المقيم ثم يفطر
 قيل ان يافر
 ١٢ -

فقال واما الاكراه وهو ان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على
 ايقاع ما يوعده فنوعان النوع الاول الكراهة كاملة يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الاجزاء
 اي يضطر المكره الى ان يفعل ما امر به بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول
 المكره افعل هذا او لا تفعل ذلك او لا تقطع يديك فحينئذ يفسد اختياره ويتعد رضاء البتة
 والنوع الثاني الكراهة قاصرة يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجزاء وهو الاكراه بضرب
 لا يخاف على نفسه التلف او يقيد^{١٢} او يحبس مدة مديد ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا يمكن
 لا يرضى بما يفعل ويبقى قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يهجم بحبس ابيه
 او ابنته او زوجته او نحوه ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه مجملته اي
 جميع الاقسام المذكورة لا ينافي اهليته ولا اهليته الاداء ولا يوجب وضع
 الخطاب اي سقط عن المكره بحال سواء كان الاكراه ملجئاً او الوجود الذمة والعقل
 الذي عليه مدار الخطاب او لان المكره بالفقير مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى

عنه التمس
 بالفتح منه و
 الحبس اذ ذن
 وقيل التمس
 ابو حنيفة الرسل
 ١٢ -
 لاشارة تعالى

والابتلاء بمحقق الخطاب الاترى انه متردد بين فرض وحظر وابطاحة و
 رخصة ويأثم فيه مرة ويوجراخرى فلا رخصة في القتل والحرج والزنا
 بعد رالكراه اصلا ولا يحظر مع الكامل منه

في حالة الاختيار والابتلاء بمحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب
 به فقال الاترى انه اى المكره متردد في ايمان ما الكرهه عليه بين فرض كما اذا الكرهه على اكل الميتة بالقتل فانه
 حينئذ يفرض عليه اكلها ولو صبر حتى مات ياتم لان اكلها كان مباحا لانه تعالى قال الا ما اضطررتم
 اليه فثبت الابطاحة بالاستثناء ومن كرهه على مباح يفترض عليه فعله ونظر اى ممنوع في حالة الكراهه
 ايضا كما اذا كرهه على قتل مسلم بغير حق فان صبر حتى مات يوجر وابطاحة كما كرهه على الافطار في نهار رمضان فجر
 يباح له الفطر ورخصته كما اذا كرهه على اجراء كلمة الكفر على لسانه فجر برخص لذلك بشرط ان يكون التصديق
 في قلبه الفرق بين الرخصة والابطاحة هو ان في المباح ترتفع الحرمة وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الاثم
 فقط والاولى عدم ذكر الابطاحة لانها ان كان مع الاثم في الصبر في الفرض والاخرى الرخصة فالحاصل انها
 داخل في الفرض والرخصة ويأثم فيه مرة اى في الاقدام على ما كرهه عليه اذا كان حراما لقتل المسلم بغير حق و
 يوجراخرى في الاقدام على ما كرهه عليه اذا كان فرضا كالكل الميتة اذا كرهه عليه بالقتل وكل من الاجر والاثم انما
 يكون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المكره مخاطب بمبتلى ثم اشار الى امثلة الفرض والحظر والرخصة والابطاحة بقوله فلا
 رخصة للمكره في القتل اى قتل غيره اذا اخاف على نفسه الهلاك لانها في استحقاق العصمة سواء فلا يكون لصيانة
 نفسه باتباع غيره نصارا الكراهه في حكم عدم التعارض الحرتين مع عدم الحرج والحرج وكذا الارخصة لفي جرح
 غيره اذا قيل له اقطع يد فلان والاقطاع حق لو قطع كان اثمالا لان اطراف الزمن من الحرمة مثل حرمة نفسه
 في حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فله يترجم نفسه على جرح غيره فان قيل الاطراف
 ملحقة بالارواح فينبغي ان يرخص له فيها كما يرخص في الاموال قلت الحاق الاطراف بالارواح انما هو في صاحبه
 لان حق الغير على هذا يجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك والزنا واكد اليرخص له في الزنا
 لانه بمنزلة القتل لان فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزنا فلم يكن ايجابا لفقعة عليه والام لا يقدر
 على الاتفاق لعجزها عن الكسب فيفضى الى هلاك الولد فتأمل وهذا في زناه الرجل بالكراهه واما اذا كانت المرأة
 مكرهه بالزنا يرخص لها ذلك كما سبقي بعد ذلك الكراهه اصلا تتعلق بالمسائل الثلث والحاصل ان الحرمة التي
 لا تتكسر لا تدخلها رخصة بعد رالكراهه سواء كان الكراهه ملحقا او لا كما في تلك الامور فهذا اشكال الحظر
 اى ما سبقي ممنوعا بعد الكراهه ولا يحظر مع الكامل منه اى لا يبقى المحظر بعد الكراهه

في الميتة والخمر والخنزير ورضخ في اجراء كلمة الكفر وافتساد الصلوة والصوم
واتلافه مال الغير والنجابية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه
الكامل وانما فارق فعلها فاعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو المباح في الميتة والخمر والخنزير لا تنفاه حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لانهم ثبت
بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار
عن الاحوال المحرمه يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء في حكمها ما فمن امتنع عن اكلها عند
الاضطرار بالاكراه فصميم دم من غيرا قامت بحق الله تعالى فكان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معدو والخطاء دليل
الحكمه عنده باجهل وانما قيد بالكمال لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومع هذا ان
شرب الخمر لا يحسد استحسانا لان الاكراه القاصر يصيد شهمة في المحرم وهذا امثال للفرض فان الاقد انما
تلك الاشياء يصير فيها بعد الاكراه الكامل لكونها ما حان في تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كما

قلت ورضخ المكرة في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقا الصدق في القلب وافتساد الصلوة والصوم
اي رضخ له في افتساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقصا صحيحا واتلافه مال الغير
اي رضخ في اتلاف مال الغير اذ قيل لما تلف هذا المال والاقنتك والنجابية على الاحرام اي
رضخ له النجابية على احرامه بقتل الصيد ولبس الخيط بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اي
رضخ للمرأة ان تمكن الرجل بالزنا في الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا امثال الرخصة وانما صارت
تلك الاشياء مخصصة فيها عند الاكراه الكامل لامباحة حال حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما
رضخ للمكروه في الاكراه الكامل دفعا للحرم ولهذا الوصير المكروه حتى يقتل كان شهيدا وما جورا ان شاء
اسه تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى المحرمه فيها ولا يوجر المكروه في اتنا عنه بل ياتم كما مر ولما كان
يتوهم ان المرأة كما ترخص في الاكراه الكامل يجب ان يرضخ للرجل ايضا في الاكراه الكامل دفعه بقوله
انما فارق فعلها اي فعل المرأة فعلم اي فعل الرجل في الرخصة حيث رضخ لها التمكين من الزنا ولا يرضخ
للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا الزنا في معنى القتل
اي قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة
الولد كما مر ولهذا لا اجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة في جانبها ودون جانبها اوجب الاكراه

سلكه وانما قد ناه
كبره بينهما جميعا
لان لو كان سائرا
او مريضا او متع
عن الاكل كان
اثما مضاعفا
لانما لان الغنم
كان ما ماله في
المفر والمريض قوله
تعالى من كان
منكم مريضا او على
سفر فعد من ايام
اخر فلا يكون ذرا
الغنم واغلا في
اشدة الرخصة بل
من اشدة المباح
صحت
عنه وهما ان
الاباحة وانما في
الفرض او الرخصة
من اشدة الرخصة

القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الابدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيد او بالضرب شبهة في درء الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها حتى اذا اركب على الزنا بالقيد فنكحت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل في حقه الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في درء الحد عنه حتى اذا اكره على الزنا بالضرب او القيد فزنى يجب عليه الحد واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنها استحسانا كما هو قول ابى حنيفة اخرا وهو قوله لا يجب عليه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد كما هو قول ابى حنيفة واو وهو قول زفر فثبت بهذه الجملة

اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافى الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالتقتل واتلاف المالك الابدليل غيره على مثال فعل الطائع وهو ضد المكروه والحاصل كما ان فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر الاكراه اذا اذ الحقة دليل مغير فخر لا يعتبر كما اذا قال الامر تامات طان يقع الطلاق بعد التكملة الا اذا اذ الحقة مغير من استثناء او تعليق فخر لا يقع وكذا اذا اشرب الخمر او زنى يعتبر ذلك ويقع عليه الحد الا اذا اذ الحقة مانع ومغير كتحقق تلغف الافعال في دار الحرب او تكمين الشبهة فيها فخر لا يعتبر فكذا جميع افعال المكروه واقواله تعتبر وتصح لصدرها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجود المغير فخر لا تصح ولا تعتبر وكما كان يرد ان الاكراه لما يصلح لابطال

شئ من الاقوال والافعال ففي اى موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا تكامل الاكراه بان يكون ملجما يظهر اثره في تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكروه بالانكسار بعد ما كان منسوبا الى المكروه بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للقيدين هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا اصرم ان لم يكن ملجما في تفويت الرضاء لا في تفويت الاختيار حتى ان من اكرهه بالقيد او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه ومن اخر الامرين الذين يظهر فيها اثر الاكراه لم تفرغ على تفويت الرضاء فقال يفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فيعتقد تلك التصرفات فاسدا اما الاعتقاد فلصدها من اهلها في محلها والفساد فلغوات الرضاء الذى هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكروه بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقرار بركها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فتستفد من المكروه كما تستفد من الطائم
واما قلنا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لان في تعقيب الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقرار بركها
اي سواء كانت بالاكراه الملجئ او بالفاصر وسواء كانت بما يحتمل الضمير او بما لا يحتمل لان صحته تعتمد
على قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به في اننا نكلم به ان فعل الضرر عن نفسه لوجود
المخبر به فلم يرتجح جانب صدق قبل بترجحه كذبه فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان
كاملا او قاصرا عطف على قوله ولا يصح بقبول المال في الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال في
الخلع فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم
الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا بالحكم جميعا وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق
لانتم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعقد لا يحل في وقوعه ثم يحل بوجوب المال فلذا
لا يجب عليها المال واليها اشار بقوله والمال اي وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء
شرطه وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اي لم يرد كوقوع الطلاق بغير مال
كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا اطلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلاقها على قبولها فاذا قبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها فكذا هنا وما كان يرد ان الاكراه اذا
كان ملحقا للهزل في الطلاق وجب ان لا يفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا يفصل
في الهزل بالخلع بالاتفاق لان عندنا في حقيقتنا اذ المتلتم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا يقبله لا يقع
الطلاق ولا يلزم المال وعندنا يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والحال ان في الخلع
بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع والهزل و
الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يعم الرضاء بالحكم دون السبب لان الهزل انما يتكلم باختياره
بغير اكراه عليه بالسبب مرضق منه وحاصل الفرق ان الهزل انما يمنع اختيار الحكم والرضاء به
واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعا

له اي كراهية
ب

فكان كشرط الخيار على ما مر، واذ اتصل الأكره الكامل بما يصلح ان يكون
 الفاعل فيألة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى
 المكره ولزم حكمه

واذا انقر هذا فاعلم ان ابا حنيفة ر قال انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب فقط يصح التزام المال
 موقوفاً على تمام الرضا لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاها بحكم العقد اذ المال لا يثبت بدونه
 الرضاها بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزمتم
 المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم كان المال كشرط الخيار
 من جانبها بان اختلفت على ان يكون لها الخيار الى ثلثة ايام فان هذا شرط الخيار بما يمنع رضاها
 بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر بيان في بحث الهزل
 وهذا بخلاف الأكره حيث يتعدى السبب والحكم جميعاً فاذا لم ترض بالسبب في الأكره لم يصح التزام المال
 بعقد الخلع يقع الطلاق لقبولها بعقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضا به ولا يتوقف احدهما على الآخر
 فافتراق هذه الفرق على قول ابي حنيفة واما على قوله اهلنا وان ما يدخل على الحكم دون السبب اي مالا
 يبطل السبب ولكن بعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اي لا يمنع وجوب
 المال اصلاً لانه لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضا لم يؤثر
 في الآخر ايضا وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال
 من غير توقف على الرضا واما ما يدخل على السبب كالأكره ويؤثر بخلع في المال دون الطلاق لان
 للمال في الخلع لا يجب الا بالذكرفيه كالثمن في البيع فلا بد لصحة من الايجاب كثبوت الثمن واللاخل
 على السبب يمنع الايجاب فلم يشهد به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يغير
 مال في الأكره فافتراقا وظهور مما قررنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الهزل
 والأكره في الخلع على المنهين ولما فرغ من بيان تأثير الأكره القاصر في تعويت الرضا الواقع في
 الاقوال شرع في تأثير الأكره الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالباً فقال واذ اتصل

الأكره الكامل بما اي بافعال يصلح ان يكون الفاعل فيأى فتلك الافعال والضمير يرجع الى
 ماله لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزم حكمه ويخرج
 المكره بالفق من البين ويلحق بالالة لفساد اختياره بالأكره الكامل اذ هو ملجأ الى هذا الفعل
 والانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر اقتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل
فلا يستقيم نسبتته الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها فانه
لا يتصور ان يأكل الانسان بغير غيره وان يتكلم

والالاقتناء وطلب نفسه مخلصا عن الهلاك بالاقتران على القتل وتلف الاموال وان كان حراما
فسد اختياره بهذا الوجه والله اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار ولما كان يتوهم ان
المكروه بالفعله اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالتدفع بقوله والفاسد
اي الاختيار الفاسد محاصل المكروه بالفقه في معارضة الاختيار الصحيح المحاصل للمكروه بالكسر كالعدم
لا يعبأ به فصار المكروه بالفقه بمنزلة عدم الاختيار للمكروه كالسيف والعصا والالتدفع لا يتصل بان
ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزمه حكمه من تودد قصاص
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيما لا يغيره وهو بعض
الافعال جميع الاقوال فلا يستقيم نسبتته اى ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفقه فلا

يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق نسبتته الحكم اليها فحتما يتعارض ما تبقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه لانه هو الصالح حينئذ لا غير وذلك اى ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه
التي لغيره مثل الاكل والوطي من الافعال والاقوال كلها كالطلاق والعناق والنكاح فانه لا يتصور اى يمكن

ان يأكل الانسان بغير غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطي فهو ان الوطي بالغير غير ممكن و
كذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففي هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته
يقصركم على المباشر وينسب اليه الفعل حقا ذاكرا انسان ان يأكل في الصوم بنفسه صوم الاكل
خاصة وكذا الواكراه على ان يأكل مال الغير ياتم الاكل خاصة ولكن اختلف في وجوب الضمان فذكر في شرح
الطحاوى والخلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت
للاكل فالضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام بنفسه كان جائعا لا يرجع على
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على
اكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان جائعا ولا وكان الواكراه على الزنا لا يجب به احد على واحد
منها وجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطي حصلت له هذا في الافعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التغيره الا ان يكون
المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل الة مثل
اكره المحرم على قتل الصيدان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله
على ان يجئ على حرام نفسه هو في ذلك لا يصلح الة لتغيره ولو جعل التغير محل
وكذا الحكم في الاقوال التي لا تنفخ ولا تنقث على الرضا وكالطلاق والعناق والكاح والتدبير والعنف
عن دم العمد والنذر واليمين فلو اكره بها احد ونظم بها تنفذ على المكروه بالفتح ولم تبطل بالكره ولما كان تتم
من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول الذي له العمل بصورة لا هلا بان يصلح الة فيه بالنظر الى ذات
الفعل لكن لا يصلح الة فيه بالنظر الى محله) نردد في هذه القسم مما لا يحتمله او مما يحتمله فبين المص
ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه التغيره بل ينسب الى المباشر اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل
المكروه عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه التغيره
ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح الة فيه بمعنى انه لو جعل الة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كوت
المكروه الة محل الاكراه هو اكرام المكروه بالكسر كما سيأتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالفتح
محل احرامه لا احرام المكروه بالكسر وبينها مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل المحرمان في هذه
الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل المحرمان ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالفتح الة للمكروه
بالكسر بمعنى لو جعل المكروه الة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكروه بالكسر و
يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشر فلا يقصر الفعل على المباشر ابتداء مثل اكره المحرم على قتل الصيد
اي اذا اكره انسان مخرما على تمل صيد فقتله فالقياس ان لا يجب شئ لا على الامر اذا كان حلالا لانه
قتله بنفسه لا يلزم شئ فكذا الواكراه عليه غيره ولا على المأمور لانه بالانحاء التلم صلح ان يكون الة للامر
فيه فانه عدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل الة لانه لو جعل
الة لتبطل الاكراه واللائم باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة فهي ان في جملة الة يلزم نقل محل
الاكراه او الجنابة الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حمل على ان يجئ على احرام نفسه وهو اي المكروه بالفتح
في ذلك اي في ايقاع الجنابة على احرامه لا يصلح التغيره ولو جعل الة لتغيره في ذلك كما قلتم لا نتقل
فعله وهو جنابة على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل
فيكون غيره جنابا على حرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجئ على احرام غيره فلا محالة يصير محل

لذلك

الجناية احرام المكرة وفيه خلاف المكرة وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول
 ولهذا قلنا ان المكرة على القتل ياثم اثم لانه من حيث انه يوجب الما ثم جناية على دين
 القاتل وهو ايصلم في ذلك التغيره ولو جعل التغيره لتبديل محل الجناية وكذلك
 قلنا في المكرة على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

الجناية احرام المكرة بانكسر لو كان محرما اذ جناية كل واحد مما تقع على احرام نفسه لا على احرام غيره فيه
 خلاف مدعى المكرة بالكره لانه اوقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكراه لو وقع
 الفعل على خلاف ما امر به فكان اوقع بطريق الطواعية فبطل الاكراه وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام
 المحمول لان سبب نقله الاكراه فاذا بطل الاكراه بطل النقل فثبت ان النقل الى الحامل يجعل المكرة المحمول له
 لمستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاعل ابتداء قطعاً للمسأدة واحتراراً عن الاشتغال
 بالفائدة فيه لهذا لا يوجب الجناية لاجل ان اذ تبديل محل الجناية لجعله التله يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكرة بالفتح
 على القتل ياثم القتل لانه قصداً للمحرور وهو تسليم والتصديق للقاتل هو ايصلم التغيره فيه اذا الانسان
 لا يقصد بقلب غيره كما لا يكلم بلسان غيره فلذا ابقى اثم القتل عليه ان يوصل التله في تعويت المحل وهو اذ ان روح
 المقتول فينتقل لفعل الى الاثر من حيث الاثر فلذا يجب عليه الفصاحم والدية والكفارة وحرم عن الميراث

لا من حيث اثم لان القتل من حيث ان يوجب الما ثم جناية على دين القاتل وهو ايصلم في ذلك
 الاثم ان يكون التغيره اذ لا يمكن كسبه لا اثم على غيره فانه لا يترتب اثم في غيره ولو جعل التغيره لتبديل
 محل الجناية اذ في جعله التله يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الاكراه لان الالة لا تصلم ان تضاف اليها الفعل
 فصار كان المكرة بالكره كسبه لا اثم على المكرة بالفتح ولا يمكن فحينئذ يكون محل الجناية هو المكرة بالكره
 وقد كان محلها المكرة وهو لم يأمره ان يسببه لا اثم عليه فيبطل الاكراه وبطلان يستلزم عود الفعل الى المباشر
 فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداء والحاصل ان لقتل المسلم اعتبارين احدهما انه يوجب تعويت المحل بهذا
 الاعتبار يصلم ان يكون المباشر التغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلم ان يكون المباشر

التغيره وكذلك اى كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ كذلك قلنا في
 المكرة على البيع والتسليم بان اكره على بيع شئ فباع ثم اكره على تسليمه الى المشتري فسلم ان تسليمه
 يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكاً فاسد كسائر البيوع الفاسدة اما الاعتقاد
 فلصدوره عن اهله واما الفسار فلغيات الرضاء ولا ينتقل الى المكرة بالكره يجعل المكرة بالفتح التله
 له فيه لان المباشر وان كان يصلم التله فيفضل لتسليم من حيث انه مستلزم لان خلاف ما ليلته الميراث اما باعتبار

لان التسليم تصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو فى ذلك لا يصلح التغيره ولو جعل
المكروه التغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضاً
وقد نسبناه الى المكروه من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكى صرنا اليه
استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من الباشرا يصلح ان يكون التو واليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشر في بيع نفسه
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفى التسليم تصرف باتمام البيع اذ يمت سبب الملك وهو البيع وذلك
التصرف واقع منق فعل نفسه هو البيع وهو الى المكروه بالفقر فى ذلك الاتمام لا يصلح التغيره ولو جعل المكروه
بالفقر التغيره لتبدل المحل لانه يكون فعلاً فعل المكروه بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الالة فصار كان الامر
اخذه ال المامو بلا وجه شرعى وهو غصب فيصير متصرفاً في المغضوب وقد امره بالتصرف فى المبيع بالتسليم و
الكمال والمغضوب غير المبيع وتبدل ذات الفعل لانه التسليم ح اى حين جعل المكروه التله يصير غصبا
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشر
الته للمكروه فيه ينسب ذلك الفعل الى المكروه والتسليم من حيث انه اتلاف ليد الملك وغصب
صالح ان يكون للمباشرة التغيره ولكنكم ما جعلتموه التغيره من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم
مقتصر عليه مطلقاً الجاب عنه بقوله وقد نسبناه اى التسليم الى المكروه بالكسر من حيث هو غصب
وحاصل الجواب اننا نسلط انما جعلناه التله من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه التله من
هذه الجهة ونسبناه الى المكروه بالكسر حتى ان هلك المبيع فى يد المشتري فللمكروه بالفقر خيار ان شاء
ضمن الحامل اى المكروه بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فواصل الكلام ان التسليم من حيث
انه تم المبيع لم يجعل المباشرة التله للمكروه فلا يكون غصبا محضاً حتى يفقد اعتاق المشتري لان التسليم
بهذه الحيثية شبهة بائناً والعقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل التله فينسب ذلك الاتلاف
الى المكروه بالكسر حتى كان للمكروه بالفقر وهو البائع الخياراتى المتضمنين عملاً بالشهتين ولما اراد المص ان
يبين حكم الاعتاق من ان المباشرة لا يصلح التغيره ام لا يحدله تمهيداً فقال واذا ثبت انه اى انتقال الفعل
من المكروه الى المكروه يعنى نسبتته اليه امر حكى صرنا اليه قوله صرنا ناصفة لامر حكى يعنى اذا ثبت ان
الانتقال المذكور امر حكى لاحصى استقام جواب اذا ذلك الانتقال فيما يعقل وجوه من الحامل يمكن صدوره
منه ولا يحس اى لا يوجد منه حالاً الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلانه لو لم يمكن وجوه منه
كان ممتنعاً فلا يصح نسبتته اليه اصلاً اما الجهن الثانى وهو كونه غير حكى فلانه لو صدر منه حيا كانت

فقلنا ان المكره على الاعتناق بما فيه الجأء هو المتكلم ومعنى الاطلاق منه منقول الى الذي كرهه
 لانه منفصل عنه في الجملة متحمل للنقل باصلا هذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره
 فولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختياري يكون ترجمة عما في
 الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا واذا وقع الاكراه على
 الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتامه بان يجعل عندنا يسير له الفعل

نسبتا اليه حية لاحكية واذا ثبت هذا التمهيد قلنا ان المكره على الاعتناق اي اعتناق عبد نفسه بما فيه الجأء
 اي لمعتن بالاكراه الملبس هو المتكلم المباشر فيصير عليه اعتناق حتى يكون الولاء له ولا ينتقل ذلك الفعل من اهل
 المكره بالكمعر معلة التله لان شرط النقل هو كونه ما يعقل ولا يحبس لا يوجد له لان لا يمكن صدر العتق من المكره
 بالكمعر بلسان المكره باقتضاه اذ انسان لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير على تقدير التسليم لا يمكن ان يعقن عبدا غيره اذ
 العبد الذي عتق بالاكراه ليس عبدا بل هو عبد المكره بالفقر نحو معنى الاطلاق في خلاف ما ياله هذا العبد منى من المكره بالكمعر
 يمكن صدره من المكره بالكمعر لم يوجد صدره من حاشا انه ليرجى الشرط منقول الى الذي كرهه هو المكره بالكمعر فينسب اليه الاطلاق
 حتى ضم قيمة العبد المباشر مومرا كان او معبرا وما كان يرد ان الاعتناق مالم ينتقل الى المكره بالكمعر تلف يتقلا الاطلاق
 اليه مجردا عنه كانه في ضمير فديقوله لانه اي الاطلاق منفصل عن اعتناق الاعتناق قابله اذ في صورة قتال العبد بوجه الاطلاق ولا يوجد
 الاعتناق متحمل للنقل باصلا اي الاطلاق محتمل لانتقال المكره بالكمعر ابتداء بان يتلف عبد المكره بالقتل فان ينتقل اليه بعد
 صدره من المكره بالفقر يجعله لانه لفي انتقال الاطلاق اليه بغير الاعتناق وهذا الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعي
 تصرفات المكره تولا كالاتفاق والاعتناق والبيع مما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون
 بالقصد او اختيارا ليكون بيانه ترجمة عما في الضمير ولا يعمل فيبطل القول عند عدمه اي القصد الاختياري حتى صدر به اختيارا
 لا يكون بنشأه له للمقتضى في القلب مثل كلام التام والبيع والمجنين والاكراه بدل علم ان المكره يتكلم لادفع الضرر عن نفسه لا بيان
 ما هو المقتضى قبله فلا يكون معتبرا لعدم صدره عن قصد صحيحه لانه لا قرار بغير حق او الراكه حتى فيصح تصرفاته القولية
 حتى لو اكره المحرم على الاسلام يصح اسلامه لو اكرهه الفاضل المدون على بيعه ماله صح لانه اذا كان الاكراه حتى نقدرنا الشرع
 بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلب التصرف ومطلوبه الشرع يكون صحيحا او الاكراه بالحبس المدام مثل
 الاكراه بالقتل عندنا اي عندنا لشافعي في ابطال القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات
 الفعلية فكلها على قول الشافعي وايضا بقوله اذا وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبتا الى المكره او فاذا تم الاكراه بطل
 اي سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يخذبه الفاعل صلا سوليا واخذ به المكره او لا يقول فاذا تم جزاء القواد
 وتم وتلمه اي الاكراه بان يجعل عندنا يسير له اي المكره بالفقر الفعل شرعا الاكراه بالقتل او بالحبس المدام على

فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفى به الرضاء ويفسده به الاختيار الى اخر
ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشط من
مسائل الفقه مبني عليها

اتلاف على النبر او شرب الخمر او الاظفار في حمار رمضان فانه يجر الفعل عنده وانما كانت اباحة الفضل دليلا
على تمام الاكراه لا تتناول على كمال العذر وصورته ملجئا كما في حق المضطر الى اكل الميتة فان
اباحتها تل على كمال العذر واذ المريمم الاكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
يؤخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يجمل له ارتكابها وهذا يدل على ان الاكراه غير تام
فيحد ويوجب القصاص وبعد خروج المياش من البين ينظر الى ان ذلك الفعل كان امكن ان ينسب الى
المكره بالكفر نسب اليه وجعل هو المؤخذ به ويكون الفاعل التلمه كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
الضمان عليه ولا اى ان لم يمكن نسبتة الى المكره فبطل اصلا فيبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ
به اخذ كالاكراه على اطلاق صوم رمضان فلن انظر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
الاصل في باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار اى لا يبطله بالكلية لكنه اى الاكراه ينتفى به الرضاء
سواء كان الاكراه ملجئا او لا ويفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان المكره
لا يبطل اختياره لانه لا يتل بين الامر بين فاختار ايسرهما فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الاكراه
على الباشرة فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان له اختيارا فاسدا او نفوت بالاكراه
رضائه فلم يكن له اثرى اهدا رتصواته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يقترب الاحكام
على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مر بياستها والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني
ولما كان هذا البحث من مسائل النحوا لا ينتقل ببعض احكام الشرع او رده في اخر الكتاب تسميها
للعائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من
مبادئ اللغوية فحقمان هذا كقول المقاصد لكن المصرون سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين
المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئه حروف المعاني احتز عن حروف المباني
وهي الحروف الهجاء الموضوعت لغرض تركيب اللفظ والمراد جهر حروف المعاني ما توصل معاني
الافعال الى الاسماء واما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب
لان كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشط من مسائل الفقه مبني عليها

باب حروف المعاني

باب حروف المعاني

وأكثرها وتوعا حروف العطف والأصل فيما لو أو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنته ولا ترتيب عليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق حتى لا يقربه

والشرط النصف والمراد به البعض فهذا لتعليل لقوله الذي يقم به ختم الكتاب حروف المعاني لان الكتاب في اصول الفقه هو ما يبتنى عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تبتنى عليها بعض المسائل فوجب ادراج مبيحتها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل الفقه الصرفة اوردته في آخر الكتاب فتامل واكثرها اني الحروف وتوعا في الكلام واستعماله حروف العطف لا تها تدخل على الانعالم والاسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الاولى لا تدخل على الانعالم والثانية لا تدخل على الاسماء والعطف في اللغة الثني والمرد في الاصطلاح ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت اواحدى الجهتين الى الاخرى في الحصول وقائد تما لا خصصار واشبات للشراكة كذا قيل والأصل فيما اي بالعطف الواو لان سائر الحروف تتدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها المجرى لا اشتراك فهي بمنزلة اللطن وسائر الحروف بمنزلة المقيد و المطلق اولى بالاصالة وهي المطلق اجمع عندنا من غير تعرض لمقارنته اي معية في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب اي تقدم احدهما على الآخر في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي مستد بقوله عليه السلام ليد بما بد الله بنفد اب الصفا وقران الصفا والمروة من شعائره راه الترمذي ابو داود والمالك في موطنه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واجهد وان تقدم الركوع على السجود واجب آجيب عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وج غير متلا وااحالة على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تعالى وامسجد واركعي فان تقدم السجود على الركوع خلافه لاجماع وعليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى واستدوا عليه بافعالها كانت للترتيب لزوم مجز ورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا او قولوا احطوا بالآية الاخرى وهي قولوا احطوا وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تقابل زيد وعمرواذا التقابل المقضى للمعية لا يتصور مع الترتيب وان صحيم بالاتفاق و لما كان يراد ان اذا قال احد للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق كالمقال لغير الوطوء انت طالق و طالق فعند ابن حنيفة ترقم واحدة وعند هائلت فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقم الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عند هائلت يقم الكل مرة واحدة دفعه بقوله وانما ثبت الترتيب في قوله للاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقم به اي بقوله

لله وقد اجيب

انه لو كان الترتيب
يعم من الآية لما
قال عليه السلام
ايروا بما ترون
انه تعالى يريكم
دواه النساء و
الدارقطني بعينه
الامر اسنم

الأواحدة في قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه ضرورة أن الثانية تعلقت بالشروط
بواسطة الأولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولي من رجل إنما يبطل نكاح الثانية لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره
إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله وعتق الأولى يبطل محليته الوقف

الأواحدة في قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه فإن عندهما يقع الثالث ضرورة أن الثانية تعلقت بالشرط
بواسطة الأولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما عمتهم بيل
بموجب الكلام وضرورة وهي قوله إن نكحتها في طالق جملة تامة لا تحتاج إلى ما بعدها وأما قوله وطائق
وطائق فجملة ناقصة فيتوقف على الجملة الأولى إلا بحالة إذا ناقصة مضمرة إلى الكاملة في أفادة المعنى إذ
لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً فإذا أعطفت على قوله (في طالق) تعلقت بالشرط وهو قوله (إن نكحتها)
بواسطة فكان الأول متعلقاً بالشرط وبغيره واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب وإذا وجد الشرط
يترن بالترتيب السابق بان يقع الأولى أولاً ثم الثانية فإذا وقعت الأولى لم يبق المحل للثانية والثالثة تكون للضرورة
غيره خولة بما اقتبين بوحدة هذا الجواب من قبله وأما من قبله ألم هو أن موجب الكلام الاجتماع والاستزاد
أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعلق بالشرط بلا
واسطة وصار كأنه كرر الشرط بل قال إن نكحتها في طالق وإن نكحتها في طائق وإن نكحتها في طائق فإذا
وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذا كله إن قدم الشرط وأما إن قال في طائق وطائق وطائق
إن نكحتها يقع الثالث اتفاقاً لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط
يقعن جملة واحدة ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رجلاً فضولياً لزوج اثنين لرجل من رجل بعقد أو
عقدتين بغير إذن مرد ما كان النكاح سحر فاعلى إجازة المولى أو على عتقها ولو اعترقه ما علم يبطل نكاح واحد
منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لأن الأولى صارت حرة
قبلها ولا يجوز نكاح الأمة على الحرة وأما لو اعترقها بالعطف بان قال اعترقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية

فعله إن الواو للترتيب والأما يبطل نكاحها دفعه بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولي برضاها في عدة أو عقدتين من رجل إنما يبطل نكاح الثانية لأن صدر الكلام لا يتوقف على
آخره إذا لم يكن في آخره ما يغيره أوله والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام فإذا لم يتوقف صدر
الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعنى الأولى قبل الحكم بعق الثانية فلا تبقى
الثانية محلاً للنكاح وإن كان مرفوعاً وإليه أشار بقوله وعتق الأولى يبطل محليته الوقف

في بطل الثاني قبل النكح بعقبا بخلاف اذا زوج الفضولى اختين في عقدتين فقال اجزت هذه
وهذا حيث يبطل جميعا لان صدر الكلام وضع يجوز النكاح واذا اتصل به آخر سلب عنه الجواز
فصار اخره في حق اول بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب
المشاركة في الخبر وكذلك مثل قوله هذا طالق ثلاثا وهذه طالق الثانية تطلق واحدا

اي اعتق الاول يبطل كون الثانية عملا لنكاح الموقوف قبل النكح الثاني قبل النكح بعقبا اي عتق الثانية
فعلما ان نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر وهو ما ذكر في المتن ولما كان يرد عليه انه على هذا
يشيخ ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا زوج الفضولى اختين من رجل واحد بعقدتين
تبلغ الزوج خيرا لنكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من الامتين والحال انه يبطل
النكاح ان اجاب عنه بقوله بخلاف ما قيل جواب لسؤال آخر وهو ان في هذه الصورة لما بطل النكاح ان ثبت
ان الواو تدل على المقارنة لانه لو اجازها بجملة مفصول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاجاب
بقوله بخلاف ما اذا زوجى رجلا الفضولى اختين في عقدتين اما الزوجين بعقد فلا يتوقف على الاجازة
بل يبطل من اصله فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث يبطل النكاح ان جميعا وهذا البطلان ليس بسبب ان
الواو تدل على المقارنة بل لان صدر الكلام وهو قولها اجزت هذه ووضع يجوز النكاح واذا اتصل بهما اخره اي آخر
الكلام وهو قوله هذه سلب عنى عن الصدر الجواز اذ لو ثبت بهما جواز كما ثبت بصدده ولم يجمع بين الاختين
وهو حرام نصرا اخره في حق اول بمنزلة الشرط والاستثناء في التغير اذ اخر الكلام هو ما يغير اوله لان الاول يضم
قوله وهذا الى ال قولها اجزت هذه صح نكاح الاولى واذا انضم بطل نكاحها للجمع بينهما فتوقف الاول عليه صراحة بجمع
بكنية واحدا بان قال اجرت هذا فلذا يبطلان ثبت ان المقارنة انما اشيت بدليل اخر لا بالواو واما تقرير الجواب بحسب
السؤال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى قياسا على نكاح الامتين لان قولها عقت هذه ثم ما كان يتوقف على
اخره وهو (وهذه) لان الاخير لم يكن مغيرا للصدر فلم يتوقف الاول على الاخر فلما قال عقت هذه عقت بخبر
قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذا واما هنا فليس كذلك كما عرفت وقد تدخل الواو على جملة كاملة
بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها غيرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر اي لم يثبت لمشاركة
في الخبر الاول للبت ان الثاني وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت المشاركة للبت
الثاني وهو قوله (وهذه) في الخبر الاول وهو قوله طالق ثلاثا حتى ان الثانية تطلق واحدة
لان كلامي الجملتين تامته لا يفتقر احداهما الى الاخرى فقوله هذه طالق ثلاثا جملة
تامة وكان قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشترك في الخبر الاول

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولم هذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبدال به كانه اعاده وانما يبصر السبب في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتقار الكلام الثاني اليها اذا كان الكلام الثاني ناقصا في افاوة المعنى كما قوله (وهذه) في قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو لاقتقار وتسمى هذه الواو والابتداء في حينه عند البعض للجواز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لبثوث الشركة في حصول مضمون الجملتين ولم هذا الى اجل ان وجوب الشركة في الخبر وجب لاقتقار قلنا ان الجملة الناقصة اي غير اللغوية بنسبها تشارك الجملة الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى فعوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار لانه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضى الثاني الاستبدال به اي الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اي المتكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه يكفي فلا حاجة الى ان يجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاصل خلاف الاصل اذ هو جمل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة وفائدة تطهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا ايمنا واحدا حتى لا تقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لو قمت طلقتان وانما يبصر اليه اي الاستبدال في قوله جاءني زيد وعمرو ورفع له دخل مقدر وهو انكم قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما يتم به بعينه ولا يقتضى الاستقلال به هنا منقوص بقوله جاءني زيد وعمرو حيث انتم في الجملة الثانية بالخبر تقرير الجواب انما يبصر اليه ضرورة ان المشاركة للاثنين في مجئ واحد لا يتصور فلن يختص الثاني بمجئ اخر بخلاف الاول حيث لا يقتضى المعطوف استبدال الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم وما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو للحال و اشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا قد يستعار

لا
يقتضي
ان

لان الحال تجامع ذالحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي و
ابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبد اء اء الى الفأوات حرو للحرى انزل
وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحر بي مالم
ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأة ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذي بين الحال والحال لان الحال تجامع ذالحال والواو
للمجمع المطلق فهذه المناسبة استعيرت للحال وهي اشتركها في معنى الجمعية كما يستعار لامد للرجل
الشيء كما اشتركها في معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها اي البجته وفتحت ابوابها اي و ابوابها
مفتوحة هذه الواو في الآية الكريمة للحال والمعنى يجيئون المؤمنون بالبجته والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم

له لان عطف
انزير على الاشياء
فيستحسن مع انه
يفيد المعنى لانه
لا يستطيع ان

لا للعطف لانه لا يستقيم في ذلك المقام وقالوا في قول الرجل لعبد اء اء الى الفأوات حرو للحرى انزل وان
امن ان الواو في القولين للحال حتى لا يعتق العبد الا باء اء اي باء الف ولا يامن الحر بي مالم ينزل فليست
الواو في القولين للعطف بل للحال ولما صارت الحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقفت العتق على
الاداء والامان على النزول واعترض عليهما قوله وان حروا من حال والحال بمنزلة الشرط وانما

يوجب الالف
على عبده مع
قيام رتبة العبد
باعتباره لا يغير
الامر بالنزول

يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقف الاداء على العتق والنزول على الامن والنزول
عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا كما ترى اوجب عن وجوده منها انه
من بلب القلب كقول عمر بنت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة فالنقد يركن حروا وانت مود للال كمن
امنا وانت نازل منهما ان قوله انت حروا وانت امن من الاحوال المقيدة كقوله تعال فادخلوها فخلد من اء

لا ينزل بقوله
ينزل الامن فيلغو
الكلام فترت
الغزوة لان
تكون الواو
لحال تجامع
ابوابها اي

مقديري الخلود من الاحوال الواقعة فيكون معناه اء الى الفأوال كونك مقديراً ان الحرية في الحال كاداء
وانزل حال كونك مقديراً ان الامان في حال النزول ولما ثبت المنكح الحرية والامان في حالف الاداء
النزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال فلا يلزم تقدمهما عليها واما التقدم للنقد بركا ضريفه فمجان الحجة

لحالة قامة مقام
جواب الامر كانه قيل
ادى الفاقصر حروا وانزل
نصر اءا فتعلق الحرية بالاداء والامان

بالنزول فلا يتقدمان عليهما منها ان الحرية والاداء والنزول والحال صفتوا الصفة لا يتقدم على
الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول ولو الفاء فانها للوصل والتعقيب اي تكون للمعطوف
موصولا للمعطوف عليه متعقباً للبلهله ولهذا قلنا فيمن قال لامرأة ان دخلت فعند الدار فانت طالق و
مغول قلنا هو قول ان الشرط لورق الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الاولى في الدار الاولى من غير تراخ

لا
يقتضي
ان

وقد تدخل الفاء على العلة اذا كان ذلك ما يمدوم فيصير بمعنى التراخي يقال
 ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لبعده اذ الالف فانت حرانه
 يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراسي واما ثم فللعطف على سبيل
 التراخي ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستأنف حكما
 قوله بكمال التراخي وعند صاحبه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم يدخل اللارين او دخلت احدهما تقطع او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراسي لا
 يقع الطلاق لفقدها الشرط وقد تدخل الفاء على العلة وان كان الاصل ان تدخل على الاكلام لان الحكم
 يرتب على علة فيحقق التعقيب ولا تدخل على العلة لان العلة لا ياتى اخر من معلولها بل تقدم عليه فاين
 التعقيب الا انها قد تدخل على العلة على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلة ما يمدوم وجودها
 فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم
 فيحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصير دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذى سلطان ابشر
 فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصير
 دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
 للابشار هو اتيان الغوث فهو انى لا يبقى زمانا واما الغوث الذى يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اى
 لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لبعده اذ الالف فانت حرانه مفعول قلنا
 يعتق للحال اى فى الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذا العتق علة لا داو الالف والعلة مقدم على المعلول فكانت
 انجز العتق ثم انما واداه الالف فيحقق بقوله فانك حرقت الحال فالفاء داخل على العلة الدائمة وهى
 العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائمة حيث يبقى الى مدة فاشبه المتراسي عن الحكم
 فيحقق البعدية للعتق واما بالنسبة الى ابتداء الا داو فلما تحقق التعقيب صح دخول الفاء عليها بهذا
 الاعتبار فانه واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين العطف والمعطوف عليه
 معلقة في الفعل المتعلق بها ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم
 جميعا حقا كاناى الكلام مستأنف حكما كان الفاعل قطع الكلام الاول ثم استأنف قوله بكمال التراخي
 وهو ان يكون فى الحكم والكلمة جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
 اذا المطلق ينصرف الى الكامل وعند صاحبه التراخي في الوجود دون التكلم فتد هما التراخي في الحكم مع
 الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

له اقول فيه
 اشارة الى جواب
 النظر من هذه
 اتيان الغوث و
 اذ كان اتيانا
 ان بقا لا يكثر
 اتيان يكون
 زانبا بالوزن
 هو عبد الحق

ع
 ح

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بهانت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده كأنه سكت على
الاول وقال لا يرتبط بجملة وينزلن على الترتيب وقد يستعار لعنى الواو
قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بين بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بهانت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده لان الترتيب لما كان في النكاح كأنه سكت
على الاول ثم استأنف الكلام فقيم الاول احدى توقفت اول الكلام على اخره وان وجد المغير لغوات شرط
التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ الملة غير مدخولة فيلغو ما بعده
ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فقلت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في المحل بمقالة المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمعلق
لا ينزلن في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانياً ووجد الشرط يقيم الطلاق
بسبب التعلق السابق فان قيل اذ قامت التراضي في النكاح حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كأنه سكت حقيقة
ثم استأنف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبرا بلا مبتدأ وهو لا يفيد شيئاً فلو لم ان يلغو الثاني ايضا قلت
هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باقية وهو وان لم يكن التعليق بالشرط الاول
لانه امر زائد مبني على الاتصال بصورة ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام
هذا في غير المدخول بهما واما المدخول بهما فان قدم الجزء يقع الاول والثاني في المحل عليها لانها عمل
لرهما وتعلق الثالث بالشرط فكانه لم يسكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كأنه سكت على الاول ثم حكمه بالاخيرين وهي عمل لها وقالا لا يتعلق
جملة اذ انفصل في النكاح فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخره ولكن في وقت الوقوع ينزلن على
الترتيب لوجود التراضي في الوجود اى كثر ثم العطف بصفتها التراضي فلو وجد معنى العطف والوصل في الكلام
يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراضي يقيم مرتباً فان كانت موطوءة يقيم الثالث والا يقيم الاول فقط ويلغو
الثاني والثالث بغوات المحل بالبيونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لعنى الواو اذا تعدد العمل بجملة ما ووجه
الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لطلق الجمع وثمر الجمع مع التراضي فتلك المناسبة اذا تعدد
المراسم تستعمل بمعنى الواو مجازاً قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدر الآية فلا اقبح العقبه وما
ادركك ما العقبه فكعقبه واطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً اذا امرت به او مسكناً اذا امرت به ثم كان الآية

واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاء في زيد بل عمرو
 وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
 واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
 عند ابي حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
 قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

سج
٤٠

ففي هذا المقام تعذر العمل بحقيقة ثم ادلوا على بما لزمن ان يكون فك الرقية والاطعام معتبرين قبل الايمان
 وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
 كثير الآيات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية وفي
 تفسير الاية اقوال شتى تركها الخوف التطويل واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اى المعطوف على سبيل
 التدارك للغلط والاعراض عما قبله اى المعطوف عليه فاذا يقال جاء في زيد بل عمر كان معناه ان
 غلطانا في الحكم بجي زيد اذ هو لم يكن مقصودا التا واما المقصود اثبات الجعي العم وفريدي يجهل بحجبه وعد
 لان جعي زيد باطل وخطا في الواقع وهذا المعنى الغلط وتداركه هذا هو من هبل لمحققين وقيل معنى الاعراض
 الرجوع عن الاول وابطالها واعلان الاعراض عما قبله اى العوض اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
 الاخبار فان كان لا يجهل ذلك كما في الانتباهات فصيحة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضموما
 الى الاول على سبيل المجموع دون الترتيب ولذا اقول اى الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول

سج
٤٠

بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
 الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يجهل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعدها على سبيل المجموع
 عند وجود الشرط بغير ترتيب واما قيد بقوله قبل الدخول بما ليصح الفرق الذي بينه بقوله بخلاف العطف
 بالواو عند ابي حنيفة حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
 ثنتين لان قوله وثنيتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة الاول وبغير
 واسطة والواسطة يقدم على ما هو واسطة لمفعول وجود الشرط ينزلن على الترتيب فيقع الاول او الا اذا
 وقع لم يبق المحل للاخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عند ما يقع الكل لاشتركا فيهما
 في الشرط وقد مر شرحه فتدركه دليل على وقوع الثلث لما كان لغض بل لا يبطال الاول واقامة الثاني
 مقامه كان من قضية اى من مقتضيات اعظ بل اتصال الثاني اى ما بعده بل بالشرط بلا واسطة لا يبطال
 المعطوف عليه واقامة المعطوف مقامه لندا اقل ان بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

بقول

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليصل به بغير واسطة
فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا استدرارك بعد
النفي تقول ما جازني زيد لكن عمر وغير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان اخص
تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فلهو

عليه لا فصل لثاني اى المعطوف بالشرط بواسطة وليس في وسعه اى القائل ذلك الا بطل لانه تعلق بالشرط
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليصل الثاني به اى بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط
ثبت هناك كورا كما انه حذف اختصارا فيتعلق الطفتان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع
الثلث كما قرئ مما لك واما لكن فلا استدرارك بعد النفي اى له دفع توهم ناش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جازني
زيد فاقوم ان عمر ولم يجئ ايضا بالناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمر اوقيد الاستدرارك بعد النفي في عطف
المفرد على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفي جاز الاستدرارك ولكن في الايجاب النفي
كلها مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة
في الاستدرارك غير ان العطف به اى لفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد بالاتساق ان يصح
ما بعد لكن تدارك ما قبلها بان يكون الكلام متصلا بعضه ببعضه غير منفصل يتحقق العطف وان يكون
النظر راجعا الى شئ والاثبات الى شئ اخر ليكن المحجم بينهما اذ لنا قض اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدرارك فيكون الكلام متنافسا عند الامعوظ فاذا اتسق الكلام كالمقر له اى
كاتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عبيد فاقرب العبد اى بذك العبد له لفلان فقال المقر له
ما كان لي ذلك العبد فقط لكنه لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر بقوله ما كان لي قط تعلق النفي وهو قوله ما كان لي
قط بالاثبات للذ كور بعد لكن وهو قوله فلان اخر فقد حصل الاتساق بالمعنى وما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان
اخر صدر متصلا بقوله ما كان لي قط نعم لو لم يصدر متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لي نفي عن نفسه اصلا
ورده الاقراره فلما اتصل به لكنه لفلان اخر فعلم انه اراد التحويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحقه الثاني
واما باعتبار كون النفي راجعا الى شئ والاثبات الى شئ اخر فموظا لانه نفي الملك عن نفسه واشته لغيره
حيث قال لكنه لفلان اخر والاى وان لم يوجد الاتساق لغزات احدا المعنيين فهو اى الكلام لتكلم

بقول

مستأنف كالمروجة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينقسم
العقد لانه نفي فعل وايجابه بعينه فلم ينسق الكلام واما او فتدخل بين اسمين
او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التحسين

مستأنف على صيغة المفعول او الفاعل كالمروجة بمائة اي كلام العاقلة بالغة التي زوجها الفضولي
من رجل على ان يكون المهر مائة فربى بعد الخبر تقول لا اجيزه اي النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينقسم
العقد بهذا القول لانه نفي فعل وايجابه بعينه فلم ينسق الكلام لغوات احد المعنيين وهو كون النفي راجعا
الى الشيء والاشبات الى شئ اخره فلهذا قالت لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن اصله حتى لم يتبق له وجه صحته
اصلا ثم لما قالت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه والمهر في النكاح
تابع لا اعتبار له فيتمت اقضى اول الكلام باخوه فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا للعطف
واما يكون الكلام مستقلا قالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون التدارك في قدر المهر
لان اصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والاشبات الى قيد المائة والتحسين لما اقر عند هم
من ان النفي في الكلام المعيد يرجع الى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غاية التحقيق من ان في تلك
الصورة ايضا لا ينسق الكلام لانه نفي فعل وايجابه بعينه فامل واما او فتدخل بين اسمين او بين فعلين
فيتناول احد المذكورين ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما كقولك جاء في زيد او بكرا او باحد هما كما تقول
زيد جاء او واقم وفي المجلسين تفيد حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اتولوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة واءت الاصول وذهب القاضي الايام اوزيدى وابواسحق
الاسفرائنى وجماعة من الضميرين الى ان كلمة او للشك وهذا ليس بسد يد لان الشك ليس معنى يفيد
بالكلام وضعا بل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نعم في الاخبارات يحتمل الشك باعتبار عمل
الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار عمل الكلام لا انها وضعت للشك
كما في قولك جاء في زيد او خالد كان المقصود هو الاخبار عن محي احد هما لكن غير تعيين فوقع الشك بهذا
الا اعتبار لانها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا او الانشاء كقولك
هذا اخره وان اوجبت التحديد لان الشك الذي كان ينشأ من عمل الكلام لا يوجد هنا لانه لا اشبات المحكم
ابتداء فيعود الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في كابتداء الالتماس وهو لا يشبث
بايقاع الفعل في غير العبن لان المامور لا يعلم مراد الامر فثبت التحيز ضرورة التمكن من الايتمار وكذلك انى

ما
١٠٠ما
١٠٠

ولهذا اقلنا فيمن قال هذا حرا وهذا انما كان انشاءً يحتمل الخبر واجبت
التغيير على احتمال انبيان حتى جعل لبيان انشاء من وجه اظهار من وجه
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي و
عموم الاجتماع في موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين او جبت التغيير ليدفع الابهام فالخامس كما ان التذكير في الاخبار يثبت
من خارج كذلك التغيير في الابداء والانشاء يثبت من خارج لانها موضوعة لها ولهذا لا يلازم ان
او لاحد الشئين غير عين وانما يثبت الشك والتغيير يحتمل الكلام قلنا فيمن قال هذا حرا وهذا النامي
هذه القول لما كان انشاء اشترع اعلان الشرع وضعه لا يجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لغيره لان وضعه في
اللغة للاخبار واجبت كلمة والتغيير حتى يكون له دلالة ايقاع هذه العتق في ايها انشاء على احتمال انه اي
هذه القول بيان للحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضا انشاء من وجه اظهار من وجه
فكما البيان وهو قوله هذا حرا وهذا يحتمل الوهمين اي الانشائية والتغيرية فمن حيث الانشائية وجب التغيير
حتى كان لما نرى في العتق في ايها انشاء ومن حيث التغيرية يحتمل البيان للخبر المحمول الصادر عنه كذلك
البيان وهو التعيين بان يعين ويقول هذا كان مراد الى يحتمل الوهمين المذكورين فمن حيث انه انشاء و
ذلك في موضع التهمة يشترط لصلاحية الحل لان انشاء العتق انما يكون في موضع صالح له فان مات
احد العبد قبل التعيين وقال كان هذا مراد الى لم يقبل قوله لغوات محل انشاء العتق فلما فعل التهمة
يعين المحل للعتق لا محالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجوز عليه من جهة القاضى وفي موضع يعدم
التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيانه لعدم التهمة
واعتبار الجانبة التغيرية في هذا الموضوع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الابا
وتكون جمع بمعنى الواو ووجه الاستدعاء ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والعطوف عليه كبيرهما
كذلك ولكن على الففراد وكل منهما عن الآخر فاذا اتعد را الافراد تستعمل في معنى الواو لا اشتراكهما
في امر واحد فتوجب عموم الافراد في موضع النفي لانها لما كانت لنفي احد المذكورين لا على التعيين
يصدق الكلام عند استقراء جميع الافراد ان كان خبرا وان كان نفيهما كان من ضرورة الانتفاء عن احد
المذكورين لا على التعين وجوب الانتفاء عنهما جميعا فواجبت العموم على وجه الافراد للعموم على وجه
الاجتماع اذ الافراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع البعد كل البعد فوجب القول به غاية للحقيقة بقدر
الامكان ويجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان رفع المانع في شئ غير عين لا يتصور العمل فثبت العموم

ولهذا وحلف لا يكلم فلانا او فلانا بحيث اذا اكلم احدهما ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا كان لسان يكلمهما جميعا وقد يجعل بمعنى حتى في نحو قوله الله لا ادخل هذه الدار واو ادخل هذه الدار حتى لو دخل الاخرة قبل الاولى انتهت اليه من انه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من ظرف واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم

له حتى وقال
بارفع لصح
العطف ثبت
التحريم منه
من وفيه
اشارة الى تزوير
قول المصنف
يقال المراد
بالتعذر عدم
حسن الوان
يقال ان التقاء
في ابي الاستعلاء
اعتبارهم
فلا يضرهم
خلاف النما
١٢ منه

ضرورة يمكنه من العمل فتكون او بمعنى الواو ولهذا الى لانها اوجب عموم الافراد في موضع النفي وعمى الاجتماع في موضع الاباحة لحلف لا يكلم فلانا او فلانا بحيث اذا اكلم احدهما هذا نظيره موضع النفي وذلك لان او وقعت في موضع النفي فيوجب عمى الافراد فصار بمنزلة او والعطف فيعمل الحث بتكلم احدهما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى لو كلفها جميعا لا يثبت الاثرة واحدا ولو تجب عليها الكفارة يمين واحدة لان تعدد الحث والكفارة بتعدد ذلك حرمتها بم الله ولم يوجد الاثرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعدد الحث والكفارة ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا هذا نظير موضع الاباحة فاوراقت في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر بلاحته فصلت بمعنى الواو فاجت عموم الاجتماع فعلى هذا ان كان له ان يكلمهما جميعا لانه لو كلف بالواو يجازله التكلم بما قلن ان او وقد جعل كلمة او بمعنى حتى مجازا كما جعل بمعنى الواو وان كان الاصل فيها ان تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ضميا والاخر مضارعا ومع ذلك محتمل الغاية بان يكون اول الكلام ممتدا بحيث يصلح ما بعد او ان يكون غاية له ثم تستعمل بمعنى حتى في نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار واو ادخل هذه الدار الاخرة فان او في هذا المثال بمعنى حتى لان العطف هنا متعذر اذ قوله ادخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يطر عطفه عليه و الكلام محتمل الغاية فتركت حقيقتهما وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى مجازا حتى لو دخل الاخرة قبل الاولى انتهت اليه من اي انتهت اليه الثابتة بقوله والله لا ادخل هذه الدار بوجود الغاية فان دخل الثانية او لا ثم دخل الاولى لا يثبت لانتهاء اليه عند دخوله في الدار الاخرة نعم لو دخل الاولى قبل الاخرة لمحت لمباشرة المحذور يمينه لانه دليل على قوله وقد جعل بمعنى حتى تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي في اول الكلام وهو قوله لا ادخل واثبات في الثاني وهو قوله واو ادخل وعطف المتهت على المنفي وبالعكس متعذر اقول في تعذر نظر لان هذا العطف عند النجاة شامخ فالواجب وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لان يحمل عليها لان اول الكلام هو قوله لا ادخل حظر وتحريم وهو ممتد فيصلح ان يكون غاية اخر الكلام وهو قوله واو ادخل هذا الدار قلن انقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

١٥

ولذلك وجب له مل بمجازة واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن
قال عبده حران لم اضربك حتى تصبح انه يجتث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يجتث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها الوه ثم دخل الاولى لا يجتث كما هو ولذلك اى لتعذر العطف وصلاحة الغاية وجب العمل
بمجازة اى بلغظ او تصير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبعه ابعدها ما قبلها اى الاعراب
ويتبعين في صورة المنصب مثل اكلت السمكة حتى راسها والابتنائية يقيم بعد ما جازت فعليا واسمية
مذكور خبرها او محذوف والاصل هي المجازة لان الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر غلاف المجازة فللغاية اى هي موضوعه لهذا المعنى كالى حيث
لا يسطع عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسم وتدخل على الافعال ايضا قد تكون
للغاية وقد تكون للمجرى والسببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون للمجرى العطف اى التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيعمل عليه وان كان وشرط الامكان ان يحمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد لشرط استعير المجازة بمعنى لام كي ان
امكن والاقتسار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث في هذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد

في الزيادات فيمن قال عبده حران لم اضربك ايها المخاطب حتى تصبح انت فهذا امثال للغاية لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب امر ممتد والاخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح انما له
لم يكن الرزمة او المحذوف المحذوف من احدانه مفعول قال انه يجتث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قياسا
لغاية وهي الصياح ولكن ان يجتث ان لم يضربه اصلا نعم لوضربه الى الصياح لوجود البر لا يجتث و
استعير للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني فوه تا حتى لا تصلح للغاية فتكون
بمعنى لام كي اى لم اترك لى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يجتث لانه اتاه للتغذية وهي فعل المخاطب
لا اختيار للمتكلم فيه وانما قلت لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد مجتث
الامثال لكن اخره وهو التغذية لا يصلح انما له لان الاحسان وهو تغذية المخاطب اياه لا يصلح منهيا
الاتيان بل هو سبب له اى الاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كي مفيدة
للسببية والمجازة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا والسببية
والمجازة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

بمجرد التامى

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم أتك حتى أتعدى عندك تعلق البس
بمى لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء وللإصاق ولهذا قلنا فى قوله ان اخبرتنى
بقدم ولم فلان انه يقع على الصدق وعلى اللزام فى قوله على الف

فى الاغلب فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعد هاهن شخص واحد كقوله ان لم أتك حتى
أتعدى عندك فعبدى حرف والتعدية فى هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصد الكلام كن الا يصلح السببية فان
الاتيان على الغير ليس سببا لتعدى الاق عند عدم كون الاتيان مفضيا اليه فتعين ان تجعل مستعارة للعطف
فكانه قال ان لم أتك فلما أتعد عندك فعبدى حرف تعلق البرههماى بالاتيان والتعدى يتعدى غير تراخ فان لم
يات واتاه ولم يتعدا واتاه وتعدى متراجها عن الاتيان فبعت فى كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها
التراب فى الاستعارة فلذا جعلت بمعنى الفاء بمعنى التراجى وقال بعضهم معنى الواو لان الجوز للاستعارة الاتصال
وهو الواو الاكثرو لكن الاول اوجه الية هب المصنف كما سياتى لان فعلا لا يصلح جزاء لفعله ليل على كون حتى بمعنى
العطف وقد تقرر براهنا وقد عترض عيسى بن بعض فعال شخص قد يصلح سببا للبعض ومفضيا اليه كما فى قوله
نازعتك اغلب باحثك الحمة اللهم الا ان يقال هذا اقليل جدا واوجهان يقال ان هذا فى ما نحن فيه لا يرد وانما
الكلام فى هذا الاق جسيم الافعال فاذا وصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس لتعقيب هذا
هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء لان فى الفاء معنى التعقيب فى حتى معنى الغاية فهما يتجانسان حيث يكون ما بعد حتى غاية
لما قبلها وتاخر فى الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متاخر عما قبلها بخلاف الواو فى قبل الايدان يكون اتعدى

ف

بإسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على أتك وتبيل لا باس به لان الاستعارة انما هى فى المعنى لا فى الاعراب
فانما لم يفرغ من الجر وقطاعاطفة شرعى فى الجارة فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجر
وانما سميت بها لانها تخرج فعلا الى اسم نحو مرت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيدا فالباء للإصاق فما دخل
عليه الباء فهو الملتصق به الطرف الاخر هو الملتصق ولهذا اى لاجل انها للإصاق وهو يقتضى الملتصق و
الملتصق به قلنا فى قولنا ان اخبرتنى بقدم فلان فعبدى حرانه مفعول قلنا يقع على الصدق اى على الخبر المطابق
لواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتنى بقدم فلان هو ان اخبرتنى بخبر المصعبا بقدم فلان ولا يتصور
الصاق بقدم فلان الا اذا قدم قدم فلان فان اخبر خبرا اصلها بقدمه ويبحث ويعنى عبده وان اخبر
كاذبا فلا يختلف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم حيث يبحث باخباره صادق كان ذلك او كاذبا
وعلى اللزام فى قوله على الف لان على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

بحث الباء

بحث على

وتستعمل بالشرط قال الله تعالى يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرَكَ، يا الله شيئاً وتستعأس
بمعنى الباء في المعاوضات المحضنة لان الاصاق يناسب للزوم ومن للتبويض ولهذا قال
الوجيئة فيمن قال عنتق من عبيدي من شئت عنتقك ان يعقروا الا واحداً

بمعنى

وقد يكون حكماً ان يلزم على ذمته شئ كما في هذا القول فنقول على الفاعل على قراره بالدين لوجود الاستعلاء
في الدين لان الدين يعلوه ويركبه فيجب عليه الف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان البحر اسبق بالشرط
فيكون لازماً عند وجوده فيكون باعدها شرطاً قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانه اقرب من معنى الباء
كما نحن نرى الحقيقة ولذا قال نعمل ولم يقل تستعأس قال استعألى بيايضا على ان لا يشرك
بأه شيئاً اي بشرط عدم الاشراك بانه هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور في كتب التفاسير ان
على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انها مودبة الى معنى الشرط اذ المبايعة تؤكد كالشرط ولكن
الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضنة وهي ما يكون
العوض فيها صلياً ولا يفك عن العوض قط كالبيع واجارة والشكاح فان قال بعتك هذا على كذا
او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب المسمى وذلك لان العمل بمقتضاها
في المعاوضات متعدد فيعمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الاصاق كما عرفت العوض
هذه التصرفات لازم لها والشئ اذ الزم الشئ كان لمصعباً وباليه اشار بقوله لان الاصاق الذي هو
معنى الباء يناسب للزوم الذي هو معنى على لان الشئ اذ الزم الشئ كان لمصعباً بقوله لان الاصاق الذي هو
تستعأس على بمعنى الباء ولا يعمل على الشرط لان المعاوضات المحضنة لا تحتمل التعليق بالشرط
لما فيه من معنى القاروا واحترز بقوله في المعاوضات المحضنة عن المعاوضة التي ليست بمحضنة
كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على الف درهم فعدته يعمل على الشرط لا على الاصاق حتى
لوظفها واحدة لا يلزم عليها شئ ويقع الطلاق رجعياً لغوات الشرط وعندها على الاصاق ففصام
كما قالت طلقني ثلاثاً بالف درهم فيجمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن للتبويض هذا ما ذهب اليه المصنف وقد ذكر النفاة انها
قد تكون ابتداءً والغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاثان وقد تكون للتبويض كما يقال اخذت من الداهم اي بعضه ما جعلوا ابتداءً والغاية اصلاً والباقي تابعاً
وبعضهم لما راي استعمال هذه الكلمة في التبويض كثيراً قال هذلاً اصله وقد اى لاجلها للتبويض قال
الوجيئة رحمه الله فيمن قال عنتق من عبيدي من شئت عنتقك ان له ان يعقروا واحداً منهم

بمعنى

بجلاف قوله من شاء، لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتفاء
الغاية وبقى للظرف ويفرق بين حذفه واثباته

وذلك لان من الموصول تقتضى العموم والشمول وكلمة من تقتضى التبعيض فوجب لقول بالعموم الاخذ
ما يقع به العمل بالتبعيض وهو ان يقتضى الواحد من الكل يمكن العمل بهما وعندهما له ان يحقنهم جميعا لان كلمة
من علم وكلمة من كما يقتضى للتبعيض تجزى للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى
ان يقتضى الواحد من الكل بجلاف قوله اعنى من عبيدى من شاء عقدة لانه اى القائل وهو المولى وصفه
اى البعض لفظه هو من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المشيئة الثابتة بقوله من شاء عقدة المنسوبة
الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان يشبث من
كلمة من التبعيضية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بجلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشيئة
في ذلك القول نسبت الى مخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى والى

بحث الى

لانتفاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والطرف
يوجد فى المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من
البصرة الى الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداءها للسائر من البصرة وانتهاءها الى الكوفة ولذا لم
استعملت الى فى اجال الديون لان اجال الديون غاياتها فثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
اى موجودة قبل التكلم غير مفترقة فى وجودها الى المتغير فلا تدخل فى المتغير الحائط فى قوله لمن هذه
الحائط الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاجزاج
ما وراءها قد دخل فى المتغير والمراد فى قوله تعالى وايدىكم الى المرافق فالمرافق ليست قائمة بنفسها وصد الكلام
وهو كايديهم متناول لهما لان اليد الى الابط فذكرها لاجزاج ما بعد ما قد دخل فى بنفسها فى المتغير اى اليدين
فتناولها حكم الغسل خلافا للفرع وان لم يتناولها وكان فى التناول شك فذكرها لاجزاج الحكم اليرباني كما دخل
فى المتغير كالليل فى الصوم قال تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فصد الكلام وهو الصوم كايته اول الليل لانه

ف

الاساءة ساعة لغيره ذكر الغاية التى هى الليل هذا الصوم ففى لانه دخل فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف
هذا القول هو المنفرد عليه عندنا صوابا ولكن اختلاف فى حذفها واثباتها والى اشار بقوله ويفرق بين حذف
واثباته هذا عند ابن حنيفة واما عندهما فمخزنه واثباته سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه
فى الظروف الزمانية فتقوله عند او قوله فى عند سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به اخر
النهار كما يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظروف اختصارا فكانا سواء فى الحرف

بحث فى

المعروف بالشرط

فقول ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابى حنيفة

واما عنده اذ احدثت في واصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غدا فيراد بالاستيعاب ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه ان امكن فان قال تويت اخر النهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا بد ان يقع الطلاق في اول النهار ليتحقق الاستيعاب واما اذا اتصل للفعل به بواسطة في اقتضى وقوعه جزئيا ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فلما قال في غدا قال شرحت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديمائة لوقوعه في جزء منهم من الغد وله ولاية التحين فقول ان صمت الدهر فعبدى حى وقع على الابد حتى كان شرطا لمحض صوم جميع العمر ولو لم يصم جميع العمر لم يفتق عبده ولا يمحى وقوله ان صمت في الدهر فعبدى حى وقع على الساق حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة محض ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعدد العمل بحقيقتى نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اى حال مقارنتك بالدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعدد ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعدد العمل بحقيقة في مجمل مستعار المعنى المقارنة ووجه الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فحققت المناسبة وكما فرغ من بحث الحروف التجارية شرعا في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الشرط اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان وهى حروف وتشبيهها بالحروف في عدم افاذا تعاملا معا يغير المعاني امم الخرا لهما كما ان الحروف لا تقيد بغير الاضمار وحرفان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معاني اخر ايضا فهو يربط احد المتعلقين بالآخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزءا ويدخل على امر معدود متدد بين ان يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فان الابد يدخل على الامم كما يقع المحظر (اى التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الاسماء وقوله تعالى ان امرؤ فهاك وان امرؤ خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتأخير واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابى حنيفة اى كلمة اذا اشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

بعض كلمات الشرط

وعند البصريين وهو قولهم أى الوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى فاتها للوقت لا يسهل عليها مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع
الاستفهام وبأد غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكل تدخل في
هذا الباب وفي كل معنى الشرط أيضاً م حيث ان الاسم الذي يتعقبها

عموم الأوقات والأحوال بل يخرج عن معنى الوقت أصلاً ويكون استعمالها كاستعمال كلمة ان من جعله الأول
سبباً والثاني مسبباً ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاعل في جزئها كما قال الشاعر واستن وانفك ريتك
بالغنى؛ واذا تصبك خصاصة فتقول و ان تصبك خصاصة واذا نـ تعلت في معنى الوقت يخرج عن معنى الشرط
ولا يجزم المضارع ولا يدخل الفاعل في بعدها كما قال الشاعر واذا انكون كرمية في لها؛ واذا اجازى بحسب يدى
حذب؛ منها ما ذهب اليه الكوفيون واوحيه في وعند البصريين وهو قولهم أى كنه اذا موضوعة للوقت خاصة

وجازى بها أى يستعمل استعمال كلمات المجازات أى الشرط مجازاً من غير سقوط معنى الوقت عنها مجال مثل متى فتأها
أى كلمة متى موضوعة للوقت لا يسهل عنها معنى الوقت النظرية مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع الاستفهام فاد
في موضع الاستفهام يسقط عن معنى المجازات كما في قوله متى تذهب فاد يسقط معنى الوقت عن معنى لزوم المجازات
لها فالاول ان لا يسقط ذلك المعنى عن ان المجازات بها غير لازمة واليه اشار بقوله وبأد غير لازمة بل هي في حين
الجواز فانقلت ك يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكما مر ان في الاستعمال

كما قلتم قلت يلزم الجمع في المراد لا يسهل العمل الا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيق لها ومعنى الشرط انما لم تضمنها
من غير قصد وارادة كالمبتدأ ايضاً بمعنى الشرط بلا قصد يظهر ثمرة الخلاف في قول من قال ك امرته اذا المراد اطلقك
فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عند ما لم يمت احد من الاين اذا اضطر الشرط تسقط منها معنى الوقت فهو علق
الطلاق وكما ثبت عدم الطلاق في حياتهما لان الطلاق فادامات احدهما عدم الطلاق لعدم المحل او لعدم

من يوقع الطلاق فاذا تحقق الشرط وقع الطلاق اطلق في حال صحة التعليق وعند ما يقع الطلاق اذا فرغ
من كلامه لان اذا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لها اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد
زواله لم يلزم فيه معنى الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى وكلمة من وما وكل وكل تدخل في هذا الباب اي في باب
الشرط من ان وقت من يعقل كما في قوله نقل من عمل صالحاً الاية والثبات ما لا يعقل ووصفات من يعقل كما في قوله
تعال وما تعدوا انفسكم الاية وكما يوجب عدم الافعال كما في قوله انما نضجت جلودهم الاية ولما كان يتم ان عدل
مرفوع ان شرط غير مبدئ كما في الية للشرط حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مصاحبة للاسماء

قد تم بقوله في كل معنى الشرط ايضاً وان كانت تصاحب الاسماء من حيث ان اسم الذي يتعقبها أى الاسم

بمعنى انما وكل

الكل
الكل
الكل

يوصف بفعل لا محالة ليقم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره

الذى يحى بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليقم الكلام لا محالة
اذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذى تضاد كل اليه بفعل واك الاليم الكلام فاذا وجد الفعل بعد
الاسم المذكور والمضاد اصل لتوارها لا عراب عليه فصلا كان كقوله كل دخلت على الفعل فالتحقق بكلمات
الشروط من هذا الوجه هي اى كلمة كل اذا اضيفت الى تركة توجب الاحاطة على سبيل الافراد كقوله العبرة اذ
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاد اليه هو تركة في مرضع الاقيات ولما كان معنى
الاحاطة ظاهرا اعرض عنديين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت
الجزء او كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او اقله كذا
فدخل عشرون رجلا معا ووجب لكل واحد منهم النفل لم يعود به كقوله لاما قلنا انها توجب الاحاطة على
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناولها خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة
من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن منهم شئ في تلك الصورة لانهما توجب عموم الجنس على هذا
ليس فيهم اول لانه اسم لفرسابق و بخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة
لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كتحصن و لحد في انهم اول فلهم النفل الواحد
بالتسوية اللهم الا محققا بالصالحين واجلني من الفائزين بحجة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله
عليه واله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين امين

له بان يقول
الا بمر من دخل
منكم بالحصن
اولا فذلك امره
له بان يقول
جميع من دخل
من
الله استعمل
سليم من تبريز
الى الهند يمكن
في الملتان بعد
اورغز و بالخير
سلطان الهند
وكان السلطان
يرتفع الصلاة
والصلوات تطالب
عنه في الهام
الكره

ما

يقول انا حقا لقبنا ابو محمد عبد الحق بن محمد ميرزا خواج شمس الدين المعروف بلعل محمد بن لورالدين احمد
بن جعفر بن خواج سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتان ثم الهلوى
قد فرغت من تسويد شرح الحامى المسمى بالنامى اللهم اجعله مقبولا عندك بالنبى الامى صبيحة يوم المحيوس
الحاس من الريم الاول سنة الف و مائتين وست وتسعين من هجرة اقام المرسلين صلى الله عليه وسلم
في الهلوى شاه جهان ابيد التي قد كانت دار السلطنة للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن
الاثنين سنة اللهم وفق لما اتعب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لى في العقبى و
انقم به عبادك الطلاب والعلماء بحجة نبيك المصطفى وجرمة تحبيدك المرتضى صلوات الله و
سلامة عليه وعلى عبادك الذين اصطفوا

ہماری دیگر مطبوعات



مکتبہ علوم اسلامیہ

راقرا سنٹر عرفی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور

فون: 042-7224228-7221395